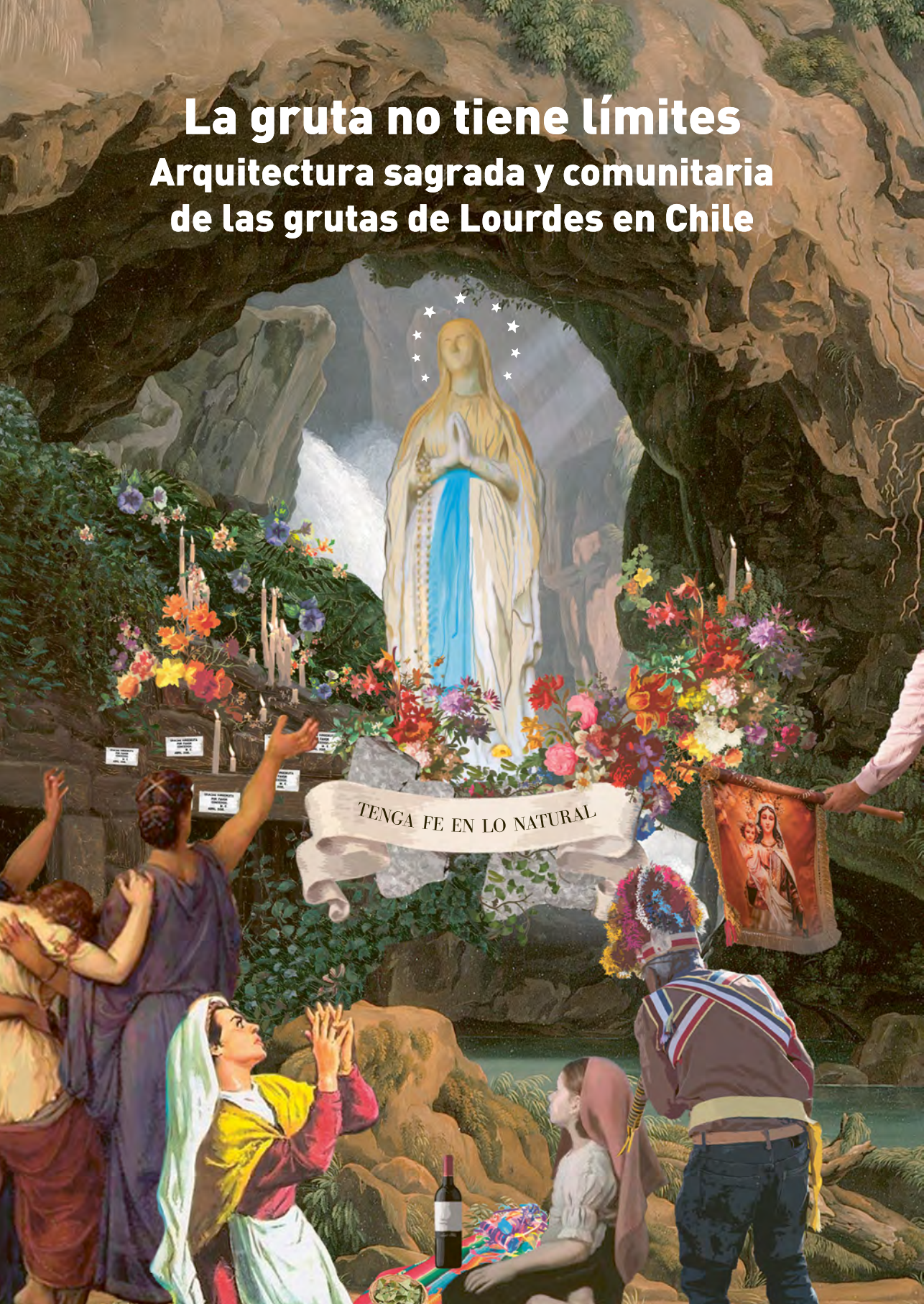
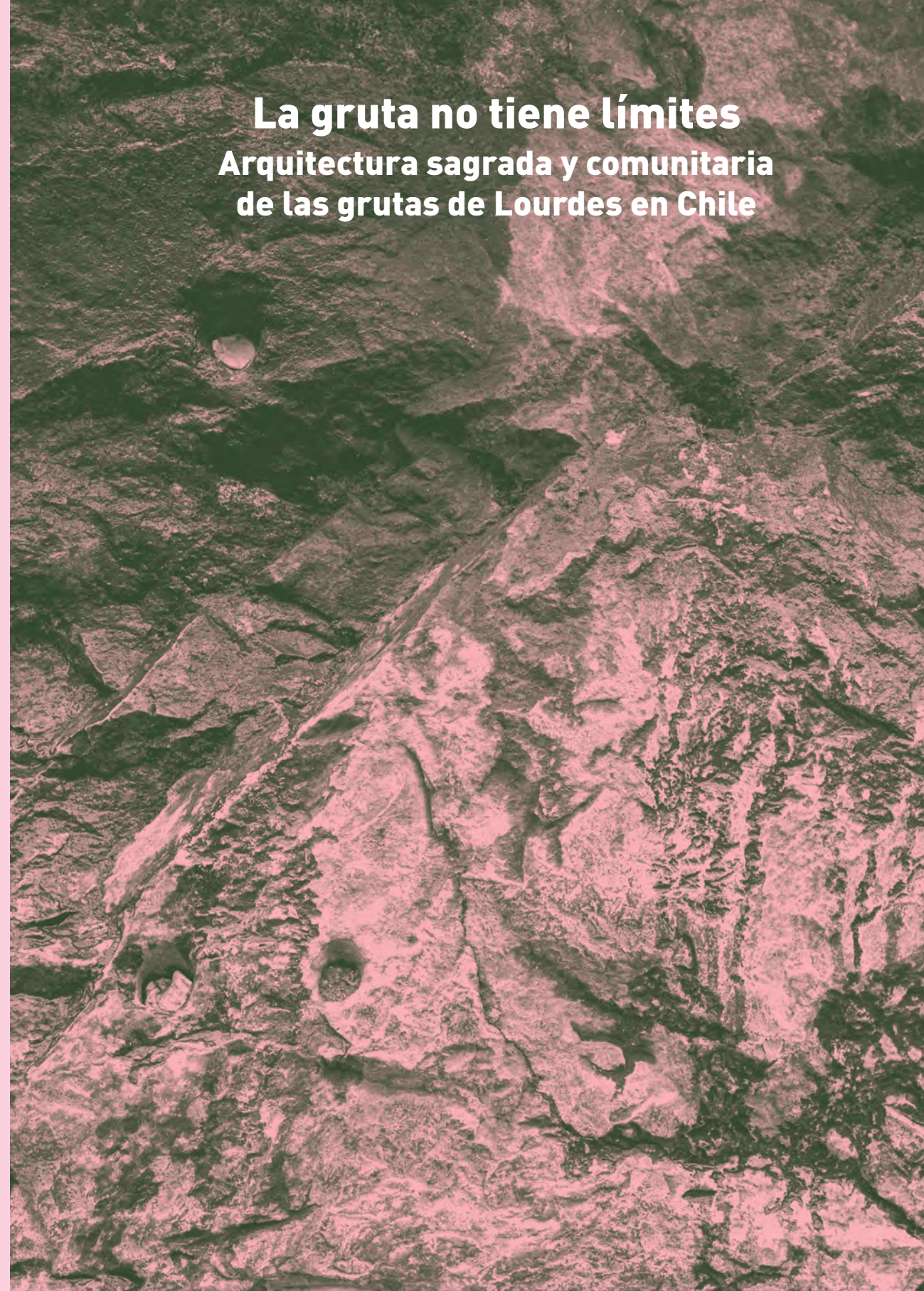


La gruta no tiene límites

Arquitectura sagrada y comunitaria de las grutas de Lourdes en Chile



La gruta no tiene límites
Arquitectura sagrada y comunitaria
de las grutas de Lourdes en Chile



La gruta no tiene límites: arquitectura sagrada y comunitaria de las grutas de Lourdes en Chile

Ejecuta: María Soledad Díaz de la Fuente Leighton
Co-ejecuta: Fundación Aldea
Financia: Proyecto Financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes, convocatoria 2024, del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

© Fundación Aldea
© Textos: Sus respectivos autores.
© Imágenes: Fundación Aldea; otras contribuciones indicadas.

Fundación Aldea, Arquitectura, Ciudadanía y Aprendizaje
www.somosaldea.org
info@somosaldea.org

Primera edición: agosto 2025

No está permitida la reproducción parcial o total de este documento sin la autorización de Fundación Aldea. Se ha realizado un trabajo exhaustivo para solicitar los permisos de usar las imágenes en esta publicación. Cualquier omisión es involuntaria y se solicita ser informada a la fundación.

www.arquitecturasagrada.cl
@grutassagradasenchile

Printed in Chile
ISBN: 978-956-09972-3-4
Santiago de Chile, 2025
Impresa por: Andros Impresores



Contenidos

7	Presentación
13	Orígenes y expansión de una devoción - Lourdes: la aparición, el lugar y sus signos
13	Bernardita y la gruta de <i>Massabielle</i>
14	Los cinco signos sagrados de Lourdes: claves simbólicas y materiales de un espacio
16	La consolidación de un santuario
17	Lourdes como dispositivo simbólico
18	Primeras representaciones de Lourdes en el mundo
21	Cronología de una representación: la Virgen de Lourdes en Chile y otros países
25	Cavernas místicas: la gruta en la representación religiosa mariana, Dr. Mauricio Baros Townsend
39	Dimensiones arquitectónicas y simbólicas del espacio sagrado
39	La tipología grutesca como corriente arquitectónica
42	La gruta como arquetipo femenino y umbral de lo sagrado
45	Antes de María: los cerros estaban vivos
46	La Virgen en el paisaje: iconografía y resistencia
51	La “religiosidad popular” como dispositivo comprensivo de la vida cotidiana de los creyentes, Dr. Luis Bahamondes González
57	Comunidad, espacio, renovación: entre la devoción y la memoria
57	Patrimonio vivo: la comunidad y su relación con lo sagrado
59	El rito como renovador del espacio sagrado
61	Procesiones y peregrinaciones en las grutas de Lourdes

65 **La gruta como arquitectura comunitaria y devocional en Chile**

65 Grutas de Lourdes en Chile

67 Signos de Lourdes en grutas chilenas: adaptaciones locales, materiales, emplazamientos y formas.

70 Paisaje devocional: estructura espacial de las grutas

75 Grutas de Lourdes al interior de los templos

76 **¿Gruta de Lourdes no es patrimonial?**

79 **Historias vivas de grutas y comunidades**

83 Gruta de Lourdes de Carrizalillo, Freirina, Región de Atacama

97 Gruta de Lourdes de Cay Cay, Olmué, Región de Valparaíso.

113 Gruta de Lourdes de la Carretera, San Javier, Región del Maule

121 Gruta de Lourdes del cerro Pulluquén, San Javier, Región del Maule

131 Gruta de la Virgen de Lourdes de Llingua, isla de Llingua, Quinchao, archipiélago de Chiloé, Región de Los Lagos

147 Gruta de Lourdes de Melinka, isla Ascensión, Guaitecas, Región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo

157 Santuario Natural Cascada de la Virgen, Aysén, Región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo

167 Gruta del cerro de la Virgen, Chile Chico, Región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo

177 **Dimensiones para comprender las grutas**

181 **Conclusiones**

183 **Bibliografía**

186 **Agradecimientos**

187 **Registros de campo: la diversidad de grutas de Lourdes**

PÁGINA OPUESTA

Figura 1. *Confía en lo natural*
[Ilustración]. Amanda Astorga Espinosa, 2023.





Figura 2. Roca viva en la gruta de Massabielle, en Lourdes, Francia [Fotografía]. Autores, 2023.

Presentación

Diferentes grutas artificiales recrean el momento en que la Virgen María apareció ante la pequeña Bernadette Soubirous en el poblado de Lourdes, Francia. Esto ocurrió en 1858 y conmocionó a la sociedad de la época, a tal grado que su representación con fines devocionales se extendió por el mundo, llegando incluso hasta los jardines del Vaticano, donde una reproducción de la gruta original fue construida entre 1902 y 1905. La tradición llegó a nuestro país tempranamente, en la década de 1870, anticipando una rápida proliferación.

El auge de la construcción de grutas de Lourdes en Chile no se explica sólo por el esfuerzo de la institucionalidad católica. Es necesario considerar, en efecto, esta nueva práctica sintonizaba con el proyecto modernizador de las élites locales, que pretendía, desde la segunda mitad del siglo XIX y con una fuerte presencia estatal, homogeneizar y limpiar el pasado colonial atiborrado de fiestas y expresiones indígenas, manteniendo a Europa como referente cultural, político y económico.

En segundo lugar, debe considerarse que estas formaciones estaban cargadas de sentido ritual para los pueblos indígenas. Así, las grutas de Lourdes, con un programa arquitectónico que incluía dos imágenes femeninas (la Virgen y la niña), se fueron incorporando a su propio panteón ancestral, dando origen a una manifestación de religiosidad mestiza que según el escritor Francisco Godoy Vega, habría pasado “colada”, entre las élites culturales y religiosas. La gruta podría pensarse entonces como un espacio sagrado de resistencia de las comunidades, algo mucho más complejo que lo que se llamó después, peyorativamente, “religiosidad popular” (Cristian Parker, 1996).

Este libro se propuso inicialmente, investigar los componentes materiales e inmateriales que configuran y definen una posible condición patrimonial de algunas grutas chilenas construidas en el siglo XX. Ello fue dando paso a una serie de intuiciones, incluso certezas, que queremos compartir. Durante los cinco años que duró este trabajo, conversamos con fieles de todo Chile usando una metodología que reconoce horizontalmente los saberes de la comunidad y la importancia de la experiencia y la historia social de las localidades, cuyas representaciones e imaginarios configuran significaciones culturales de los bienes y del paisaje. Inevitablemente, en el curso de estas conversaciones, se crearon relaciones afectivas que perduran hasta hoy.

Como parte de la investigación, desarrollamos una etnografía digital centrada en las redes sociales usadas como punto de encuentro por las comunidades que mantienen activas las grutas de Lourdes en Chile. Esto nos permitió explorar múltiples formas de adentrarnos a un fenómeno profundamente arraigado en la vida espiritual y social de muchas personas. A medida que avanzábamos, se hacía evidente la fascinación que despiertan las cuevas y grutas a lo largo del tiempo, así como la necesidad de crear otras aproximaciones al tema.

Aunque en general, las disciplinas relacionadas con la conservación y restauración del patrimonio arquitectónico —campo desde el cual nace esta indagación—, no han prestado atención al tema que tratamos en este libro, tenemos la suerte de contar con la participación de dos destacados especialistas: Dr. Luis Bahamondes, director del Instituto de Estudios Judaicos y Dr. Mauricio Baros, arquitecto especialista en historia de la arquitectura. Nuestra esperanza común es

que, tras recorrer estas páginas, los lectores reconozcan la presencia viva de las grutas de Lourdes en Chile, no sólo como construcciones materiales, sino también como espacios devocionales, muchas veces surgidos al margen de —o incluso en tensión con— la institucionalidad religiosa. No se trata de un significado impuesto desde fuera, sino de un vínculo construido activamente por quienes los visitan. Por eso, son las propias comunidades quienes tienen la autoridad para intervenir, conservar o incluso transformar estos espacios.

En virtud de lo anterior, proponemos que toda acción externa que busque intervenir una gruta —sea desde la conservación, el arte, la investigación o la gestión pública— adopte como principio ético y metodológico una expresión simple pero poderosa: “es sagrado, no se toca”. En otras palabras, postulamos que es fundamental comprender la historia particular de cada gruta, dialogar con quienes la mantienen viva y reconocer los valores y significados que la sustentan, pues son las comunidades, sus verdaderas autoras, cuidadoras e intérpretes, quienes deben decidir su destino. Esa es, quizás, la lección más profunda que nos deja esta investigación.

Planteamos, además, que las grutas de Lourdes en Chile conforman una tipología arquitectónica específica, con características propias que, con el tiempo, ha dado lugar a una diversidad de estilos. Para contribuir a su estudio y reconocimiento, presentamos más adelante el apartado, “Dimensiones para comprender las grutas”, que puede servir como herramienta inicial de análisis.

Finalmente, vale la pena referirse al centro simbólico de las grutas, que radica en la Virgen de Lourdes, una de las múltiples advocaciones de María. Según la teología, María ha intercedido históricamente para acercar a los fieles al Hijo y al Padre. Es el arquetipo del amor incondicional, de la protección y del sacrificio. Su presencia hace milagros, propicia la creación de santuarios y deja una huella profunda en las formas que adoptan los espacios de culto.

Desde esta perspectiva, la gruta no solo remite a una construcción física, sino a una expresión de fe colectiva. A diferencia de los templos

monumentales, su arquitectura es sencilla y comunitaria. En sus 167 años de historia, su tipología no ha sido sustancialmente modificada. Sugerimos, en esta línea, que la devoción a María que se manifiesta en las grutas también apunta a una dimensión ancestral y arquetípica: la de la Madre Tierra. La gruta no solo alberga una imagen; ella misma es cuerpo, refugio, umbral. No es solo María quien habita estos espacios: es también lo materno en su forma primigenia.

En el mundo andino prehispánico, la naturaleza estaba directamente vinculada a lo sobrenatural a través de un ordenamiento del espacio, tanto visible como invisible. Cuando el arte religioso occidental llegó con su enfoque figurativo, la pintura (podríamos decir también la arquitectura) se transformó en un medio a través del cual las comunidades locales pudieron proyectar su propio imaginario natural. La naturaleza, para ellos, seguía funcionando como un portal hacia lo sobrenatural (Ferrero, 46).

A continuación presentamos los casos de estudio. La información que los sustenta proviene de diversas fuentes: algunas formales, como registros históricos —aunque muy escasos—, otras, de la observación directa, y en su mayoría, de la memoria colectiva. Esta última reúne recuerdos individuales y comunitarios transmitidos oralmente a lo largo del tiempo; y por lo mismo, puede resultar imprecisa o incluso contradictoria. Sin embargo, es justamente este carácter subjetivo y afectivo el que otorga a estos relatos su dimensión humana. Durante mucho tiempo intentamos precisar fechas y autorías, pero al final comprendimos que lo más honesto era hablar en términos de décadas, toda vez que no se trata en ningún caso de la obra de una sola, sino de la de comunidades enteras.

1. Gruta de la Virgen de Lourdes de Carrizalillo, comuna de Freirina, Región de Atacama

Ubicada en la cordillera de la Costa, la gruta se alza en un alto desde donde la imagen de la Virgen protege al poblado, al canal de agua y a los huertos familiares. Fue construida colectivamente en 1976. Su fiesta se celebra el 11 de febrero y tiene un carácter local. Participan unos siete bailes religiosos, liderados

por el baile de la comunidad: la Danza de Lourdes de Carrizalillo.

Este caso fue elegido por el conflicto que se documentó al inicio de la investigación, en 2020, cuando surgió un debate dentro de la comunidad sobre si la antigua gruta debía demolerse o no para construir una nueva. Fue demolida en abril de 2021. La gruta reconstruida se inauguró el 11 de febrero de 2023.

2. Gruta de Lourdes de Cay Cay, comuna de Olmué, Región de Valparaíso

Construida en 1946 para pagar la manda de una fiel, está situada en los faldeos de un cordón montañoso del Valle del Aconcagua, en el poblado de Cay Cay, que en tiempos de la Colonia era un asentamiento indígena. Su fiesta religiosa goza de gran prestigio social en la zona y se celebra el último domingo de noviembre, para el inicio del Adviento. En esta celebración solo participan bailes chinos y son convocadas entre 6 y 10 hermandades.

Esta gruta fue seleccionada por el conflicto que la comunidad mantenía con el propietario de un terreno colindante, que empezó a correr la cerca divisoria, limitando el espacio de la fiesta. A pesar de que los bailes chinos están inscritos desde 2014 en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad y existe un plan de salvaguarda en curso, la institucionalidad no colaboró activamente en la solución del litigio por la propiedad del terreno, lo que significó un gran estrés para la comunidad.

3. Gruta de la Virgen de Lourdes de la carretera, comuna de San Javier, Región del Maule

La gruta no fue construida por iniciativa de la comunidad, sino gracias al esfuerzo personal del sacerdote Raúl Solar Rodríguez, quien habría fallecido en 1964 a consecuencia del gran trabajo y las deudas contraídas para erigirla. Fue construida con hormigón armado revestido de piedra canteada a fines de los años 1950, y responde a un tipo de arquitectura moderna. Su planta recuerda la de un templo católico y en ella se celebraron primeras comuniones, misas y novenas.

Su fecha de construcción coincide con la proliferación de grutas, experimentada en Chile en el marco de las conmemoraciones del centenario de la primera aparición de la Virgen en 1858. Este caso fue seleccionado por la notoria pérdida de vigencia del culto colectivo en torno a la gruta.

4. Gruta de la Virgen de Lourdes del cerro Pulluquén, comuna de San Javier, Región del Maule

Emplazada al pie de un cerro con una larga tradición como espacio sagrado —*Pulluquén*, del mapudungun “espíritu que está siendo”—, la gruta habría sido construida por un devoto en cumplimiento de una manda en los años 2000. Mucho antes, en 1904, mujeres de la aristocracia local ya habían instalado en la cima del cerro, una imagen de la Virgen María traída desde Francia, posada sobre un plinto. La fiesta principal se celebra el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción, y convoca a una gran cantidad de fieles.

Este caso fue seleccionado por su relación con lo natural: originalmente se trataba de una gruta con una intervención mínima, consistente en una hornacina de hormigón adosada al muro de roca viva del cerro. No obstante, en 2019 el lugar fue objeto de una drástica transformación impulsada por la municipalidad, que construyó un parque recreacional en el espacio sagrado. Esta acción puso en tensión dos formas opuestas de concebir el espacio: la de las personas creyentes, vinculada a la trascendencia, y la de las personas no religiosas, con una mirada más funcional y homogeneizante.

5. Gruta de la Virgen de Lourdes, isla de Llingua, comuna de Quinchao, archipiélago de Chiloé, Región de Los Lagos

Se ubica en una isla cuyos habitantes son de origen chono, actualmente habitada principalmente por una comunidad chilota católica. El templo actual se construyó durante el periodo en que Juan Eligio Mansilla Loaíza se desempeñaba como fiscal y patrón de la iglesia Nuestra Señora de la Aurora (construida

entre 1909 y 1912), mientras que la gruta se erigió en 1927. Ese mismo año habría llegado la imagen de la Virgen de Lourdes, que reemplazó paulatinamente a Nuestra Señora de la Aurora como patrona de la localidad.

Este caso fue elegido para visibilizar la presencia de grutas en diversos conjuntos vinculados a la Escuela Chilota de Arquitectura Religiosa en Madera.

Con un marcado valor paisajístico, el espacio sagrado de la gruta se extiende hacia el mar durante las fiestas del mes de febrero, con la procesión de San Pedro y las peregrinaciones de fieles que llegan a la isla. No existe ninguna declaratoria de protección legal sobre el lugar, lo que otorga a la comunidad mayor libertad para gestionarlo según sus propias prácticas y creencias. Se destaca el compromiso colectivo por cuidar estos espacios de forma autónoma.

6. Gruta de Lourdes de Melinka, isla Ascensión, comuna de Guaitecas, Archipiélago de las Guaitecas, Región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo

Emplazada en lo alto de una ladera del cerro Mirador del poblado de pescadores de Melinka, la gruta se encuentra rodeada de flora nativa. Desde allí la imagen de la Virgen domina los islotes e islas de los canales interiores. Habría sido construida en la década de 1970 por la pequeña comunidad de entonces, liderada por el primer fiscal, Daniel Quediman Colun, y su esposa, María Adelina Ayan Ayan, quienes llegaron desde Puqueldón, Chiloé. Ambos eran lectores de *El Eco de Lourdes*, revista nacida en 1901 para evangelizar a personas de todo Chile.

Este caso fue elegido por su belleza, su emplazamiento y por las iniciativas de cuidado surgidas desde el mundo laico. Los vecinos lo limpian periódicamente y en 2023, la agrupación GRUMAGUA (Grupo de Maestros Guaitecas) recuperó sus bancas. En 2025, la municipalidad construyó un puente de acceso y pasarelas para recorrer el cerro, sin intervenir el espacio sagrado. “Con esta inversión ponemos en valor un sector patrimonial de nuestra comuna”, reconoció el alcalde en 2024.

7. Santuario Natural Cascada de la Virgen, Puerto Aysén, comuna de Aysén, Región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo

Construida en 1955, con la llegada de la congregación Siervos de María, y reacondicionada en 2000 por el obispado de Aysén, esta gruta está justo en la mitad del camino entre Coyhaique y Puerto Aysén, en una zona de cerros y bosque nativo, compartiendo espacio con una cascada. Durante la procesión, que tiene lugar el 8 de diciembre, los fieles recorren a pie o en automóvil los 32 km que separan las ciudades de la gruta. Este rito se inició en el Jubileo de 2000.

Este caso se escogió por la condición “natural” del lugar, que contravenía la idea que teníamos al inicio de la investigación, en el sentido de que las grutas de Lourdes serían artificiales, en mayor o menor grado. No obstante, después de una entrevista con Luis Infanti della Mora, obispo de Aysén, se tomó nota de que la gruta original, que estaba 20 metros sobre el camino público, fue intervenida en 2000, ocasión en que se extrajeron más de 300 camionadas de tierra del cerro para llegar a la roca viva. Seguidamente se instaló una nueva hornacina para la Virgen y se construyó una explanada para acoger a los fieles, con lo que concluimos que incluso una gruta aparentemente muy poco intervenida, puede esconder operaciones complejas y un gran esfuerzo por parte de la comunidad o la institucionalidad.

8. Gruta de Lourdes del cerro la Virgen, comuna de Chile Chico, Región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo

Habría sido construida por la comunidad y el primer sacerdote de la parroquia de Chile Chico a principios de la década de 1950. En aquel entonces la Virgen dominaba el naciente pueblo que había vivido enfrentamientos a inicios del siglo XX. Se visitaba en una gran procesión el 8 de diciembre. Su ubicación en un lugar tan aislado llama la atención, y quisiéramos pensar que no es casualidad que en la misma comuna, a unos 25 kilómetros de distancia, se encuentra



la cueva de las Manos, uno de los sitios de arte rupestre más antiguos de América.

Llama la atención la sencillez de su construcción frente a la monumentalidad de la intervención en el cerro de Las Banderas que se ubica a un costado de la gruta.

Sabemos que este libro no agota el tema y, por lo tanto esperamos que, más que cerrar una discusión, se lo considere como una invitación a continuar investigando y reconociendo el valor profundo de estas arquitecturas sagradas que, silenciosamente, palpitan en el paisaje devocional de Chile.

ARRIBA
Figuras 3 - 10. *Ocho casos de estudio de grutas de Lourdes en Chile, numeración según descripciones [Fotografía].*
Caso '1', Tomás Álvarez Gil, 2023.
Casos '2' a '8', Autores, 2022-2025.



Orígenes y expansión de una devoción

Lourdes: la aparición, el lugar y sus signos

BERNARDITA Y LA GRUTA DE MASSABIELLE

En el poblado francés de Lourdes, a los pies de los Pirineos, el 11 de febrero de 1858¹, tres niñas salen de su casa a recoger leña: Bernadette (Bernardita) Soubirous, de 14 años, su hermana Marie Toinette y su amiga Jeanne. Cuando pasa junto a la gruta natural de *Massabielle* (que en occitano, lengua romance del sur de Francia, significa “roca vieja”), a los pies del río *Gave de Pau*, Bernardita percibe un murmullo. Al alzar la vista la niña habría visto a una mujer que viste una túnica blanca con un cinto azul, sosteniendo un rosario. Está descalza sobre las rocas, muy cerca de un rosal, y sobre cada pie descansa una rosa dorada. Desde entonces, y durante cinco meses, visitará periódicamente la gruta para comunicarse con la enigmática aparición, acompañada por grupos de creyentes, cada vez más numerosos. Según se consigna en los documentos oficiales del Santuario de Lourdes, se contabilizan 18 encuentros, desde el 11 de febrero al 16 de julio de 1858, en el curso de los cuales recibió diferentes mensajes religiosos.

Para seguir el hilo de los acontecimientos e identificar los signos de Lourdes que serán reproducidos en las diversas grutas, nos detendremos en algunas de las apariciones más relevantes. El 25 de febrero la Virgen ordenó: “Ve a tomar agua de la fuente”. Bernardita se levantó para buscar agua al río *Gave de Pau*, pero recibió instrucciones de detenerse y escarbar en el suelo. Al hacerlo, la tierra se abrió y comenzó a brotar un manantial, a cuyas aguas se atribuyen milagrosas curaciones de enfermos.

¹ Antes de Lourdes, se reportan varias apariciones de la Virgen en Europa durante los siglos XIX y XX, muchas de ellas reconocidas oficialmente por la Iglesia. Entre las más destacadas están las de Santa Catalina Labouré en la Rue du Bac, París (1830), la Virgen de La Salette (1846), que se apareció a dos pastores en los Alpes franceses, y Nuestra Señora de Pontmain (1871), todas en Francia. También son significativas las apariciones de Fátima en Portugal (1917), y en Bélgica, las de Beauraing y Banneux entre 1932 y 1933. De todas estas manifestaciones, la de Lourdes es sin duda la más conocida.



ARRIBA
Figura 12. *Bernadette Soubirous* [Fotografía]. Padre P. Bernadou, *Bernadette vous parle*, tomo 1, p.246 por René Laurentin, 1861.

ABAJO
Figura 13. *Imagen de Santa Bernardita en la Gruta de Lourdes* [Fotografía]. Autor anónimo, via Wikimedia Commons, c. 1863.
Nota. Se dice que esta es la única fotografía de Santa Bernardita en la gruta y fue tomada pocos años después de la primera aparición.

ARRIBA DERECHA
Figura 14. *Gruta de Nuestra Señora de Lourdes* [Fotografía]. Autor anónimo, via Wellcome Collection, 1893.
Nota. Peregrinos en el santuario; la fuente de agua sagrada a un lado.



El 2 de marzo la Virgen pide a Bernardita que comunique a los sacerdotes su deseo de que un templo sea construido sobre la gruta. Esta petición es reiterada dos días después ante ocho mil personas. El 25 de marzo, luego de las insistentes preguntas de la niña sobre su identidad, la aparición eleva sus manos y sus ojos hacia el cielo declarando: “Yo soy la Inmaculada Concepción”. La Inmaculada Concepción es uno de los misterios más grandes de la iglesia católica, y establece que María continúa siendo virgen a pesar de ser la madre de Jesús, lo que según la iglesia es señal de una pureza sin mancha. Solo cuatro años antes, en 1854, el papa Pío IX había declarado este dogma de fe. El 5 de abril la niña permanece en éxtasis, la vela que sostiene se consume entre sus manos sin causarle daño. Por último, el 16 de julio, la Virgen se despide. La fecha coincide con la fiesta de la Virgen del Carmen.

LOS CINCO SIGNOS SAGRADOS DE LOURDES: CLAVES SIMBÓLICAS Y MATERIALES DE UN ESPACIO

Los signos de Lourdes, según el Santuario *Notre-Dame de Lourdes* (2022), son cinco elementos profundamente ligados a las 18 apariciones de la Virgen. No sólo dan forma a la experiencia de fe y devoción de los peregrinos, sino que también, según constatamos, orientan la disposición simbólica y física del espacio sagrado. En febrero de 2023, durante una visita a Lourdes, pudimos reconocerlos detalladamente. Su identificación resulta clave para comprender cómo se configura, en su dimensión espiritual y material, una gruta inspirada en Lourdes. A continuación se presenta la descripción de cada signo conforme a lo establecido oficialmente por la Iglesia Católica:

1. El agua

El agua es uno de los signos más representativos de Lourdes. Brota del manantial descubierto por Bernardita, y atraviesa simbólicamente todo el Santuario. Se le atribuyen propiedades curativas y milagrosas, por lo que beberla o bañarse en ella se ha convertido en uno de los gestos más significativos para los peregrinos. La fuente original está protegida por un vidrio y canalizada, lo que permite distribuir el agua en fuentes más pequeñas y pozos accesibles a los visitantes.



2. La roca

La gruta es el lugar donde se produjeron las apariciones de la Virgen. Para la tradición católica, tocar la roca es una forma tangible de experimentar el consuelo y la cercanía de Dios. Con el tiempo, la piedra se ha ido puliendo por la acción constante de las manos de los peregrinos. En sus grietas es común encontrar cartas con peticiones, agradecimientos y oraciones. En el pasado también se dejaban exvotos —como muletas o elementos personales— en señal de gratitud por favores concedidos; actualmente, estos se colocan en otros espacios del Santuario, al otro lado del rio *Gave de Pau*, probablemente por razones de conservación.

3. Las velas

Las velas encendidas simbolizan la fe. Cada cirio representa la intención de quien lo enciende y actúa como signo visible de una súplica o agradecimiento. La luz remite a Cristo como guía espiritual, y su presencia en el santuario refuerza la dimensión contemplativa del lugar. Frente a la gruta se encuentra un gran candelabro central, donde los peregrinos pueden colocar sus velas, generando una luz colectiva que alumbra el centro del recinto.

4. La multitud:

Según el testimonio de Bernardita, en una de las apariciones la Virgen expresó su deseo de ver “a mucha gente” en el lugar. Ese deseo se ha cumplido con creces: hoy, el santuario de Lourdes recibe entre seis y ocho millones de peregrinos cada año. Las procesiones —un desfile ritual en el que la comunidad acompaña a la Virgen en su recorrido por el entorno— son una expresión colectiva de fe, donde miles de personas caminan en oración, iluminando el espacio con cantos, silencio y luz. La multitud, lejos

ARRIBA
Figura 15. *La gruta de Massabielle* [Fotografía]. Autores, 2023.
Nota. Una cueva natural de 27 metros de altura, compuesta por tres cavidades, dos de las cuales están directamente asociadas a los milagros. La cavidad principal mide aproximadamente 3,80 metros de alto, 9,50 metros de profundidad y 9,85 metros de ancho. A media altura, hacia la derecha, se encuentra un nicho ojival de unos 2 metros de altura, donde la Virgen se apareció a Bernardita.

ABAJO
Figura 16. *El signo de las velas en la gruta de Massabielle* [Fotografía]. Autores, 2023.





ARRIBA

Figura 17. *El signo del agua en la gruta de Massabielle* [Fotografía]. Autores, 2023.

de ser un simple número, es parte esencial del signo: cada presencia suma al espíritu de hermandad y esperanza que define Lourdes.

5. Los enfermos

Bernardita era una niña enfermiza. Esa condición ha convertido a Lourdes en un lugar especialmente significativo para quienes sufren. Por eso, millones de peregrinos con distintas dolencias físicas o espirituales acuden al santuario en busca de salud y muchos de ellos se sumergen en sus aguas con la esperanza de encontrar alivio y sanación.

En conjunto, estos cinco signos conforman la esencia de Lourdes. No son únicamente elementos materiales o devocionales, sino vehículos que transmiten el mensaje de las apariciones. Su presencia, disposición y uso en el Santuario constituyen un modelo de referencia para la creación de cualquier gruta inspirada en Lourdes, garantizando que no sólo se reproduzca un espacio físico, sino también el clima de fe y el paisaje devocional que define este lugar santo.

LA CONSOLIDACIÓN DE UN SANTUARIO

La noticia de las apariciones se difundió rápidamente y cientos de peregrinos comenzaron a llegar al poblado de Lourdes para acompañar a Bernardita. Tras el fin de los encuentros, los fieles continuaron visitando el lugar. En menos de cuatro años, el 18 de enero de 1862, el Papa Pío IX autorizó al obispo local permitir la veneración de la Virgen María en la gruta de Lourdes, y se reconocieron oficialmente las apariciones como reales. Este reconocimiento consolidó las primeras peregrinaciones.

En 1863, el escultor Joseph Fabisch comenzó a trabajar en la escultura de la Virgen destinada a la gruta de *Massabielle*. De poco más de 1,80 metros de altura, fue creada siguiendo las indicaciones de la propia Bernardita. Se inauguró en 1864 y, aunque se dice que no satisfizo por completo a la joven, se convirtió en el modelo oficial utilizado hasta hoy.

En 1866 se inicia la construcción de la Basílica de la Inmaculada Concepción, como respuesta a la petición que la Virgen hizo a Bernardita en la decimotercera aparición. Su nombre evoca la respuesta que la Virgen dio a la joven: “soy la Inmaculada Concepción”. De estilo neogótico, el templo fue consagrado por el Papa Pío IX en 1874 y, en 1876, se coronó solemnemente la estatua de la Virgen.

Hoy es un complejo religioso de 53 hectáreas que reúne 22 lugares de culto. Entre ellos se cuentan tres basílicas, siendo la más emblemática la de la Inmaculada Concepción. A pesar de su monumentalidad, el lugar más significativo es la gruta. En ese rincón natural, la devoción y el entorno confluyen para ofrecer una experiencia espiritual.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA AL ABAJO

Figura 18. *La gruta de Massabielle situada debajo de la basílica de la Inmaculada Concepción y la cripta, iluminada en la noche* [Fotografía]. Autores, 2023.

Figura 19. *Fieles observando el manantial que se encuentra tras una vitrina en la base de la gruta* [Fotografía]. Autores, 2023.

Figura 20. *La Virgen de Massabielle* [Fotografía]. Autores, 2023.

Figura 21. *Bernardita mirando hacia la virgen, situada en el otro lado del río Gave de Pau* [Fotografía]. Autores, 2023.

LOURDES COMO DISPOSITIVO SIMBÓLICO

Podemos sostener que Lourdes es un dispositivo simbólico si lo abordamos no sólo como un lugar físico de peregrinación, sino también como un sistema organizado de signos, prácticas y significados que operan de manera articulada para transmitir un mensaje espiritual. Se trata de un espacio semiótico y ritual donde cada elemento (agua, roca, velas, multitud, enfermos) cumple una función específica dentro de un marco narrativo que remite a las apariciones y al mensaje de la Virgen. No son piezas aisladas: se integran en un dispositivo que orienta la experiencia del peregrino, canaliza la devoción y refuerza la identidad del lugar.

Este dispositivo simbólico estructura el recorrido del creyente: es una guía que sugiere desde gestos individuales (tocar la roca, beber agua) hasta actos colectivos (procesiones, oración comunitaria). Codifica un relato: cada signo remite a un episodio o enseñanza en relación a Bernardita y a las apariciones. Produce sentido: al interactuar con los signos, el peregrino reinterpreta su fe, su historia personal y su lugar en la comunidad cristiana. Reproduce un modelo: la disposición física y simbólica de Lourdes se ha replicado en numerosas grutas y santuarios en el mundo, manteniendo la coherencia del mensaje original.

En suma, Lourdes no solo “contiene” símbolos, sino que es un símbolo en funcionamiento, un dispositivo que articula espacio, memoria y práctica para encarnar un mensaje.

Hay intuiciones que nos orientan acerca de cómo este dispositivo simbólico ha sido reproducido en distintos lugares del mundo, inspirando a comunidades para crear sus propias grutas. Estas recreaciones, aunque adaptadas a contextos culturales y materiales diversos, conservan la disposición y los signos esenciales definidos por la experiencia de Lourdes. De este modo, el modelo original se convierte en una referencia viva que no solo se imita, sino que se resignifica, manteniendo el mensaje que la sustenta.

La Iglesia Católica no ha publicado instrucciones oficiales para construir una gruta. Así lo confirma un correo que recibimos de la oficina de comunicaciones del Santuario de Nuestra Señora de Lourdes en Francia:

Las reproducciones de la gruta de Lourdes se realizan de forma independiente del santuario y no están controladas por él. Nosotros no decidimos si una gruta es una reproducción o no; la propia comunidad local es quien toma la decisión de forma autónoma y no existe ningún certificado oficial (Service Accueil et Information Sanctuaire Notre-Dame de Lourdes, comunicación personal, 17 de noviembre de 2022).

En una entrevista publicada por *Spéléo Magazine*, el padre Régis-Marie de la Teyssonnière, ex capellán del Santuario y denominado especialista en reproducciones, señala que los “criterios de



autenticidad” consideran: una cavidad rocosa lo suficientemente profunda como para celebrar misa, una imagen de la Virgen en una hornacina alta, una piedra traída desde la gruta original y la presencia de agua. (Gratté, 2015).

El santuario de Nuestra Señora de Lourdes de Chile sí entrega ciertas directrices, aunque éstas prestan más atención a las imágenes que al aspecto constructivo:

Deben estar presentes la Virgen y Santa Bernardita. La Virgen debe ser imperiosamente de color blanca, con la tradicional banda azul o celeste, salvo que sea una escultura unicolor. En este último caso, al menos que se note la banda mencionada. El requisito más importante: que la Virgen y Bernardita lleven, cada una, un ROSARIO en sus manos. Las esculturas que se hacen en Chile por lo general incluyen el rosario en las imágenes de la Virgen y Bernardita. Si no es el caso, se puede agregarles un rosario de los mismos que usamos al rezar. Signos optativos que se pueden incluir: algo que represente una corriente de agua, y vela o cirio que representa la luz. (comunicación personal, 1 de julio de 2022)

Como se ve, estas indicaciones buscan preservar la representación del encuentro entre la Virgen y Bernardita, pero dejan abierto el diseño del espacio.

Los signos presentes en las grutas de Lourdes no son ajenos a la religiosidad popular ni a las antiguas prácticas rituales de los distintos territorios. Al contrario, se insertan en un sistema simbólico compartido, donde lo natural, lo comunitario y lo sagrado se entrelazan. Así, las grutas no solo reproducen una devoción importada, sino que se reconfiguran como espacios vivos, en los que convergen saberes, memorias y formas propias de relacionarse con lo divino. En este proceso, Lourdes se integra en el imaginario local, dialogando con tradiciones preexistentes y generando nuevas expresiones de fe que, aunque inspiradas en un modelo universal, adquieren un carácter profundamente enraizado en cada comunidad.

PRIMERAS REPRESENTACIONES DE LOURDES EN EL MUNDO

Entendemos a las grutas de Lourdes construidas en diversas partes del mundo como representaciones del modelo original y no como reproducciones exactas. Aunque conservan los elementos esenciales definidos por la iglesia —particularmente los cinco signos—, su materialidad, dimensiones y disposición, responden a condiciones geográficas, culturales y técnicas específicas de cada lugar. Este carácter *representacional* permite que, manteniendo la fidelidad al mensaje espiritual y a la estructura simbólica de Lourdes, cada comunidad integre la gruta en su propio contexto, adaptándola a su paisaje, a sus tradiciones religiosas y sus prácticas devocionales. Las primeras representaciones de Lourdes buscaron alcanzar una



ARRIBA

Figura 22. *Gruta de la Catedral de la Inmaculada Concepción en Puducherry, India* [Fotografía]. Jayarathina via Wikimedia Commons, 2011.

Figura 23. *Gruta Paróquia Santíssima Trindade - Flamengo, Río de Janeiro, Brasil, inaugurada en 1939* [Fotografía]. Autores, 2025.

similitud con el modelo original francés que bordeaba la réplica, lo que era motivo de orgullo para las comunidades de fieles. La gruta de Quinta Normal, por ejemplo, presume de albergar un fragmento de roca proveniente de la gruta francesa. Sin embargo, con el paso del tiempo, esta búsqueda de exactitud material cedió paulatinamente a procesos de adaptación, en los que el modelo se volvía difuso. Así, cada comunidad se apropiaba del sentido y de los elementos esenciales, para dar forma a una representación propia y única.

La solicitud de María en Francia fue clara: quería que se construyera un templo en la gruta. Sin embargo, nada dijo sobre poblar de grutas la faz de la tierra cristianizada. ¿Qué hizo entonces que la gruta de Lourdes se expandiera en el mundo?

Seguir la huella de las primeras representaciones no es tarea sencilla. No hay certeza sobre cuál fue la que dio el puntapié inicial a esta tradición, aunque se sabe que las primeras surgieron en Francia, Bélgica, Países Bajos y Estados Unidos (Gratté, 2015). Muchas de ellas fueron levantadas en terrenos privados, pertenecientes a fieles de las élites locales que habían peregrinado a Lourdes. Otras se erigieron dentro de congregaciones religiosas, que vieron en la construcción del espacio sagrado una forma de acercar Lourdes a quienes no podían viajar hasta allí.

Es importante considerar que la historia de la fotografía moderna comienza en 1839, con la invención del daguerrotipo. Si bien no existen imágenes del momento exacto de las apariciones, Bernardita fue fotografiada desde 1861 en adelante —de hecho, es reconocida como la primera santa en ser fotografiada— y también lo fue la gruta. Estas imágenes contribuyeron a que la representación del lugar se difundiera rápidamente a escala global, facilitando su reproducción tanto en el plano visual como en el simbólico, y permitiendo que su referencia se integrara en contextos culturales lejanos.

Se dice que una de las primeras capillas dedicadas a Nuestra Señora de Lourdes fuera de Francia fue construida entre 1867 y 1877 en Villianur, Puducherry —colonia francesa en India hasta 1954—; es

ABAJO

Figura 24. *Postal de la gruta como altar mayor en Marseille* [Fotografía]. Autor anónimo, via loucroup65.fr, 1909.



decir, solo nueve años después de las apariciones. Aunque no hay certeza del momento exacto, se sabe que en 1877 ya había llegado una imagen de la Virgen, y hasta el día de hoy hay una masiva comunidad de fieles. En Bélgica, las primeras grutas consagradas datan de fechas similares: Houthulst en 1870 y la emblemática gruta de Oostakker en 1873.

En Chile, las primeras noticias sobre gestiones para construir grutas de Lourdes datan también de la década de 1870, en Quinta Normal (Santiago) y Viña del Mar. Esto se explica por la fuerte influencia de la Iglesia Católica en la sociedad chilena de la época —recordemos que la separación formal entre Iglesia y Estado no se produjo sino hasta 1925— Por otro lado, siendo nuestro país especialmente permeable a las tendencias europeas, y considerando que la Virgen había aparecido en Francia, es fácil entender la rápida asimilación del fenómeno entre las clases dominantes.

Entrevistado para esta investigación, el académico de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, Federico Aguirre Romero, lo confirma: “en ese mundo reprimido aparece esto y la gente se lo apropia, curiosamente [partiendo] por la élite” (comunicación personal, 6 de octubre de 2020).

Agustín Ruiz Zamora, etnomusicólogo y miembro del baile chino² de la Virgen de Lourdes de Cay Cay, agrega una mirada aguda:

La Virgen de Lourdes fue una Virgen de moda, una Virgen moderna. En Chile, las Vírgenes históricas eran otras: la del Carmen y la Merced dominaban. De pronto aparece Lourdes. La de Fátima no tuvo mayor relevancia, y las Nieves o María Auxiliadora pasaron casi desapercibidas (comunicación personal, 14 de julio 2021).

La devoción se expandió rápidamente. Lo que comenzó como una práctica impulsada por las clases altas se transformó en una tradición compartida, arraigada en una espiritualidad que nunca perdió su conexión con las fuerzas de la tierra y el paisaje. La gruta ofrecía un lugar para el recogimiento, sin las jerarquías y formalidades propias del templo, un espacio donde el creyente podía encontrarse directamente con la Virgen —o con una manifestación más antigua y profunda de la divinidad femenina.

Por eso proponemos que la gruta de Lourdes de Francia es sólo un eslabón intermedio y no el punto de partida de esta tradición. La fuerza de la gruta, que ya estaba presente en la religiosidad popular, solo necesitaba una nueva imagen para renovarse y perdurar.

² El baile chino es considerado patrimonio cultural inmaterial (UNESCO, 2014). Los bailes chinos son “hermandades de músicos que expresan su fe por intermedio de la música, la danza y el canto, con motivo de la celebración de fiestas conmemorativas.

**CRONOLOGÍA DE UNA REPRESENTACIÓN:
LA VIRGEN DE LOURDES EN CHILE Y OTROS PAISES**

1876

20 de julio: el padre Jacinto Arriagada, devoto de la Virgen de Lourdes, obtiene un decreto eclesiástico que autoriza la construcción de un templo en honor a la Virgen de Lourdes en **Quinta Normal, Santiago de Chile**.

1877

Se construye en **Villianur, Puducherry India**, uno de los primeros templos dedicados a la Virgen de Lourdes fuera de Francia.

1878

En la Universidad de Notre Dame en **Indiana, EE.UU.** se erige una gruta que luego será reemplazada en 1896. Exhibe orgullosamente una piedra traída de Francia.

1879

Bernardita, consagrada a la fe católica, muere a la edad de 35 años.

1880

Comienza la construcción de una gruta “semejante a la de Francia” en **Santiago, Chile**, gracias a la donación de terrenos por Alejandro Vigouroux, junto a la Quinta Normal. Habría sido elegido por que poseía agua del río Mapocho a través del canal Yungay, que hoy se encuentra canalizado. (Roberto González, comunicación personal, 14 de agosto de 2025).

1884

Se inaugura una gruta de Lourdes en el **Santuario de Nevers, Francia**, donde reposa el cuerpo de Bernardita. Primera gruta de Lourdes en el centro de **Lima, Perú**.

1886

Mercedes Toro de Rodríguez, encarga a los talleres de la casa George Blaizot en París una imagen de la Virgen de Lourdes, para obsequiársela al Dr. Teodoro von Schroeders, en agradecimiento, tanto a su cuidado como a las aguas de los baños “hidroterápicos” de Miramar, que milagrosamente sanaron a su hija Casilda de una grave enfermedad.

1887

Llega al puerto de Valparaíso una imagen de 1,60 m de la Virgen de Lourdes, que será instalada en una gruta natural situada en la quinta de la familia Von Schroeders, en la ladera norte del **cerro Castillo, Viña del Mar, Chile**, cerca de la desembocadura del estero, actual Cap Ducal (Toro Canessa, 2013).

1887 o 1889

Inauguración de la **primera gruta de Lourdes en Chile** en la quinta de la familia Von Schroeders. Se trató de un evento de gran relevancia, que contó con la participación de los párrocos Luis Lisboa y Vicente Martín y Manero, además de la del arzobispo Mariano Casanova (Toro Canessa, 2013).

La imagen fue instalada en una gruta natural rodeada de abundante vegetación. Pronto, el lugar se transformó en un santuario muy concurrido, y la Virgen de Lourdes pasó a ser considerada patrona de Viña del Mar. Su creciente devoción se asoció al progreso y prestigio de la ciudad, así como a su supuesta protección durante la guerra civil de 1891. Cabe destacar que Emilia Sarratea y Toro, esposa del doctor Von Schroeders, era pariente cercana de Emilia Toro Herrera, esposa del presidente José Manuel Balmaceda. Según la tradición popular, Balmaceda habría pedido la intercesión de la Virgen de Lourdes durante su campaña presidencial, y su triunfo fue interpretado como un signo providencial. También se atribuye a la Virgen la protección milagrosa de la ciudad durante los terremotos de 1897 y 1906. La casa de la familia Von Schroeders y la gruta quedaron intactas, sirviendo incluso como refugio para la comunidad afectada.

1889

El arzobispo de Santiago, Mariano Casanova, visita la gruta de Lourdes de Francia y conoce a los religiosos asuncionistas, encargados de organizar la peregrinación nacional francesa. Los invita a venir a Chile.

1892

Se instala la comunidad Asuncionista en **Quinta Normal, Santiago de Chile**, promotores del culto mariano y especialmente de la Virgen de Lourdes.

1893

Se consagrar el primer templo de Lourdes en **Quinta Normal, Santiago de Chile**.

1898

La primera gruta de Lourdes de **Argentina** es levantada en los jardines de la iglesia de Santa Felicitas, barrio de **Barracas, Buenos Aires**. La obra estuvo a cargo del ingeniero G. Kreutzer, el escultor Juan Bellotti y el constructor Manuel Domenighetti. Como dato curioso, la enredadera que cubría la gruta provenía de un brote de la de *Massabielle*.

1899

Primera gruta de Lourdes de **Japón**, construida en la iglesia de *Imochiura, Nagasaki*.

1901

Los religiosos asuncionistas crean *El eco del santuario de Nuestra Señora de Lourdes*, revista del Santuario de Lourdes de Chile, “dirigida muy especialmente a la gente sencilla y a los enfermos, y que ha servido para evangelizar a miles de hogares desde Arica a Punta Arenas, pasando por Isla de Pascua y el Archipiélago de Juan Fernández, llegando incluso a cruzar las fronteras de Chile” (Santuario de Lourdes Chile, s. f.). Con el tiempo pasa a llamarse El eco de Lourdes y sigue vigente gracias al trabajo de “agentes” (varones) y “Bernarditas” (damas) que la difunden y venden su suscripción. Aún vigente, se distribuye en todo Chile y el extranjero y ha sido un poderoso medio de evangelización e inspiración para construir grutas.

1902

El papa León XIII manda construir **una gruta en el Vaticano**. Es diseñada por Costantino Sneider.



1903

Primera piedra de la gruta de Lourdes de **Quinta Normal, Santiago de Chile**. Se indica a Andrés Cossio Carrasco como un posible constructor. En sus documentos personales dice que su profesión es de “hortelano” y también aparece como “jardinero”.

1905

Nace la Gruta de Lourdes de **Copacabana**, a orillas del lago Titicaca, **Bolivia**, con una imagen de la Virgen traída desde Francia en 1905 por Carmen Palma.

1908

El 50° aniversario de la aparición de la Virgen de Lourdes es celebrado en diversas comunidades de Chile.

Se inaugura la gruta de **Quinta Normal, Santiago de Chile**. La revista *El Eco del Santuario* se enorgullece de: “haber edificado una gruta exactamente igual a la de Massabielle”, agregando que “sus dimensiones son las mismas, los pormenores de la roca van reproducidos con la más estricta semejanza: agujeros, grietas, caprichos de la piedra, color oscuro casi negro del granito pirenaico”. El pequeño nicho que alberga la aparición fue “copiado escrupulosamente”. Se puntualiza que un surtidor de agua se instaló en la gruta santiaguina, en la misma ubicación de la fuente que brotó milagrosamente en Massabielle: “aunque esta agua no sea la milagrosa de la gruta, sin embargo, como para santificarla y darle mayor eficacia, le añadiremos gran cantidad de agua verdadera traída desde Lourdes hasta aquí”³. (Edición 81, año VIII, p. 43-44)

Si bien el cuerpo de la gruta busca ser una réplica, en sus extensiones laterales hay diferencias: en el costado izquierdo están las pinturas del artista chileno Pedro Jofré, que cuentan la historia de las 18 apariciones, y al costado derecho hay una fuente de agua.

También se inauguran la iglesia de la Asunción y su gruta en la ciudad de

Los Andes, Chile y la gruta del **cerro Ñielol, Temuco, Chile** gracias a la congregación Hermanas de la Providencia (En 1895 el Gobierno dona a la congregación gran parte del cerro Nielol).

Nace la gruta de Lourdes en el oasis de **Pica, región de Tarapacá, Chile** objeto de un fervor que dura hasta nuestros días, gracias a la cofradía de la Virgen de Lourdes.

1911

Se inauguran dos nuevas grutas dedicadas a la Virgen de Lourdes: una en la iglesia Inmaculada Concepción de **Los Maitenes, Limache, Chile**, y otra en la parroquia Sagrado Corazón de **Puerto Varas, Chile**, obra del padre Duschl. En este último caso, se cree que ya existía una gruta anterior en el sector de El Carril, al pie del cerro Calvario, que habría sido demolida para dar paso a la construcción de la vía férrea.

1912

Cuando los terrenos de la familia von Schroeders fueron vendidos, la imagen de la Virgen de Lourdes fue donada a la nueva iglesia de los Padres Pasionistas, ubicada en la intersección de calle San José con avenida Agua Santa, en **Viña del Mar**.

El 7 de enero de 1912, la imagen fue trasladada provisoriamente al pórtico del nuevo templo, y ese mismo día se colocó la primera piedra del lugar que sería su emplazamiento definitivo.

1913

La inauguración de la gruta de **Viña del Mar** se realizó el 9 de febrero de 1913. Apenas dos meses después, en abril, una peregrinación reunió a más de 4000 personas, convocando fieles de toda la región.

Al templo se inauguró el 11 de febrero de 1916, y casi medio siglo después, en

1963, se construyó un conjunto moderno en torno de la gruta gracias a las gestiones del padre español Modesto Seoane, con apoyo de la comunidad y autoridades locales. *Toro Canessa, (2013). La gruta de Lourdes, 127 en Viña del Mar. TellMagazine, octubre de 2013.*

Se construye una gruta de Lourdes en **Baguio, Filipinas**.

ARRIBA, IQUIERZDA A DERECHA

Figura 25. *Portada de la Revista El Eco de Lourdes [Portada revista]. Revista El Eco de Lourdes, 2025.*

Figura 26. *Gruta de Lourdes de Santiago [Fotografía]. Enrique Mora Ferráz, Mora Archivo Fotográfico via Biblioteca Nacional Digital de Chile, c. 1939-1950.*

Figura 27. *Familias recogiendo agua de la gruta de Lourdes de Quinta Normal [Fotografía]. Archivo congregación Agustinos de la Asunción, c. 1970.*

ABAJO, IZQUIERDA A DERECHA

Figura 28. *Gruta Los Andes, región de Valparaíso [Fotografía], Autor anónimo, via Facebook Los Andes en las fotos del ayer, c. 1908.*

Figura 29. *Gruta de Lourdes de Temuco, región de la Araucanía [Fotografía], Enrique Mora Ferráz, via Cultura Digital UDP, 1936.*

Figura 30. *Gruta de la virgen de Lourdes de Pica, región de Tarapacá [Fotografía]. Ilustre Municipalidad de Pica, 2024.*

1920

La gruta de Lourdes de **Carfin, Escocia**, es construida por mineros voluntarios.

1923

11 de febrero: se inaugura la gruta de Lourdes de la parroquia Cristo Rey, ubicada en calle Baquedano, **Rancagua, Chile**.

1929

Se inicia la construcción de la basilica de Lourdes de **Quinta Normal, Santiago de Chile**, debido a que el templo original resultó insuficiente para acoger a la masiva afluencia de peregrinos a la gruta. La obra es encargada a los arquitectos Andrés Garafulic y Eduardo Costabal, e incorpora vitrales del artista francés Gabriel Loire y esculturas de la destacada artista chilena Lily Garafulic. En 1958, en el centenario de las apariciones, se consagra como santuario. El 15 de octubre de 1992 el papa Juan Pablo II bautizó el templo como Basílica Menor. Sus fiestas anuales son el 11 de febrero, día en que se conmemora la aparición de la Virgen de Lourdes en Francia, el 15 de agosto, la Asunción de la Virgen, que es además la fiesta de la congregación y el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción.

1933

8 de diciembre: Bernardita es canonizada por el Papa Pío XI (1922- 1939).

1934

Comienza la construcción de la gruta de Lourdes en **Caldera, región de Atacama, Chile**, impulsada por el sacerdote franciscano Crisógono de Sierra y Velásquez, más conocido como el Padre Negro. Este misionero colombiano, muy querido por su labor itinerante en caletas



y pueblos —donde levantaba cruces y capillas— falleció en 1945 sin alcanzar a terminar la obra. La gruta del Padre Negro es posiblemente la única gruta del país reconocida como Inmueble de Conservación Histórica dentro de un plan regulador comunal.

1935

Se construye la gruta de St. Lucy Church, en **El Bronx, Nueva York, EE.UU.**

Se inicia la construcción de la gruta de Lourdes de Las Ánimas, **Valdivia** que terminará en 1940.

1941

Es inaugurada una Gruta de Lourdes en **Carlton, Melbourne, Australia** gracias a la comunidad italiana. Debido a los cambios demográficos la gruta ha perdido devoción y solo se puede entrar previa solicitud.

1944

Un 11 de febrero gracias al esfuerzo del padre Francisco Valdés se instala la primera piedra de la gruta de la Virgen de Lourdes en **Pucón, región de Araucanía, Chile**, que se inaugurará el 19 de noviembre. Este sacerdote había construido otras grutas.

1957

Pío XII (1939-1958) publica la encíclica La peregrinación a Lourdes, se dice que el más completo de todos los documentos sobre Lourdes.

1958

En la clausura del centenario de las apariciones de Lourdes, Juan XXIII (papa entre 1958 y 1963) declara: “La Iglesia, por la voz de sus papas, no cesa de recomendar a los católicos que presten atención al mensaje de Lourdes”.



1959-1967

Período del párroco Juvenal Pereira durante el cual se construyó la gruta al norte del templo del Niño Jesús de **Villa Alegre, región del Maule, Chile** En 2019, una persona bajo los efectos del alcohol destruyó las imágenes de la Virgen y Bernardita, causando gran conmoción en la opinión pública.

1962

El arquitecto Tomás Eastman ingresa el permiso de edificación para crear el conjunto moderno que acoge la gruta de la iglesia de Nuestra Señora de Lourdes de **Viña del Mar**.

2020

30 de mayo: En medio de la pandemia de COVID-19, el papa Francisco reza el rosario en la gruta de Lourdes de los jardines vaticanos. El evento es transmitido por Internet en conexión con unos 50 santuarios marianos de todo el mundo.

ARRIBA

Figura 33. *Imagen de la actual gruta de Viña del Mar, sector Agua Santa [Fotografía]. María Cirano para el Proyecto de Arquitectura Moderna de Viña del Mar, 2023.*

ABAJO, IZQUIERDO A DERECHA

Figura 31. *Iglesia Sagrado Corazón de Jesús en Puerto Varas [Fotografía], Jerman Wiederhold, © Colección Museo Histórico Nacional, c.1930.*

Figura 32. *Gruta del Padre Negro [Fotografía]. Autores, 2021.*



³ Referencia compartida por Josefina Schenke y Fernando Guzmán, investigadores de la Universidad Adolfo Ibáñez, quienes realizan actualmente un estudio sobre la devoción de Lourdes en Chile.



Cavernas místicas: La gruta en la representación religiosa Mariana

Dr. Mauricio Baros Townsend

Facultad de Arquitectura y Urbanismo
Universidad de Chile

Desde la más remota antigüedad, las cavernas y las grutas han estado asociadas a cultos divinos. Ya en el *Antro de las Ninfas*, Porfirio se refiere a una cualidad propia de estos espacios:

el poeta nos dice que la gruta tiene dos entradas, una del lado del Bóreas, descenso accesible a los hombres, otra del lado del Noto es, en cambio, sólo para los dioses; jamás por ella entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales...
(Porfirio, 2008)

Esta cualidad ambigua de las grutas es la que la convierte en un espacio esencialmente liminal. Un espacio de encuentro entre lo salvaje y lo civilizado, entre lo grotesco y lo urbano, entre lo celestial y lo terreno y entre lo espiritual y lo material.

El propósito de este artículo es indagar acerca del origen de las grutas, y como ellas se han convertido en espacios de culto a través de la historia, tratando de entender el valor de estos espacios en la cultura contemporánea.

CAVERNAS Y GRUTAS

Si bien grutas y cavernas en ocasiones son consideradas casi como conceptos sinónimos, su definición científica las distingue completamente, en tanto, dentro de la espeleología, la palabra “gruta” casi no aparece, y esto tendría su fundamento en que mientras las cavernas tienen un origen claramente geológico, las grutas nacieron como una construcción cultural. Es decir, mientras que las cavernas subsisten por sí mismas, con o sin la presencia

PÁGINA OPUESTA

Figura 34. **Fuente de la Diosa Naturaleza** (Copia de la estatua de Diana de Efeso), ubicada en los jardines de la Villa del Este, Tivoli, Italia [Fotografía]. Autor del artículo, 2023.



Figura 35. *Sepulcro hipogeo (excavado en la roca) de la Virgen María, ubicado en Jerusalén* [Fotografía]. Autor del artículo, 2014.

humana, la gruta está siempre ligada a un acontecimiento de carácter trascendente –entiéndase *hierofanía*– o humano, es decir, a manifestaciones de origen mitológico, social, lúdico o meramente estético. Es por ello que solemos hablar de “la gruta de las ninfas”, la “gruta de Diana”, la “gruta de Lourdes”, etc. Como puede verse, son definidas a partir del acontecimiento ocurrido en su interior. Desde el punto de vista espeleológico, entretanto, se les ve más bien como la antesala de una caverna más profunda, casi siempre un saledizo rocoso (Riedl, 1966).

Otro hecho que diferencia a las cavernas de las grutas es que estas últimas pueden ser artificiales, lo que no es común en las primeras. Es por lo que en este artículo nos centraremos en las grutas, aunque ello no impide que utilicemos nomenclaturas asociadas a las cavernas, ya que comparten el mismo imaginario.

Nuestro planteamiento hipotético establece que las grutas han sido siempre una construcción cultural antes que natural. La gruta es, ante todo, un producto simbólico forjado a lo largo de los siglos a partir de una serie de hechos y fenómenos, tanto tangibles como intangibles, los que han contribuido a dotarla de sentido. Su validez es legitimada por una comunidad o colectividad, lo que puede ocurrir tanto en contextos locales como globales.

LA CAVERNA Y EL ÚTERO

Eusebio interpretó tales sitios como pruebas de la verdad de las Escrituras e intencionalmente subrayó que los tres eventos principales de los Evangelios habían tenido lugar dentro de grutas, que describió como *μυστικοὶ ἄνθρωποι* (“cavernas místicas”), donde el adjetivo “místico” se usaba básicamente como sinónimo de “santo”, aunque conservaba su significado etimológico como “secreto” o “misterioso”. (Bacci, 2017, pág. 35)

Antes que la gruta surgió la caverna, y sin duda la primera de todas es la de Platón, presentada como una metáfora gnoseológica, es decir, como un espacio donde el ser humano entra en contacto con el conocimiento verdadero (Kuwakino, 2011). Más adelante San Agustín, en sus *Confesiones*, habla del conocimiento de Dios a través de las cavernas de la memoria: “He aquí que en las llanuras de mi memoria y en sus antros y cavernas innumerables e innumerablemente llenas de todo tipo de innumerables cosas...” (San Agustín, 2010, pág. 495).

Los principales hechos de la cristiandad ocurren en cavernas, desde Belén hasta el Santo Sepulcro, lo que dio origen a las denominadas *grotte dei misteri* (Taylor, 1993). (Figura 35). Las cavernas han sido utilizadas frecuentemente como metáforas del origen de la humanidad, en tanto evocan la idea del vientre o útero materno. Según Jung, el arquetipo de la madre se expresa como *mater naturas* y *mater spiritualis* (Jung, 1970). Es decir, ya en la idea de toda madre, está prefigurada su función tanto ctónica, como espiritual, cualidades que se atribuyen a la figura mariana.

Sin embargo, considerar a las cavernas y grutas como espacios uterinos también puede vincularse a lo que se ha dado en llamar “pensamiento corporeizado”, teoría que plantea que todo conocimiento humano está condicionado por la experiencia adquirido a través del cuerpo (Lakoff & Johnson, 1999). Esto implicaría que el primer estadio de todo ser humano pasa por una estancia cavernaria, entendiendo al útero como la primera caverna, lo que le otorga *per se* a estos espacios un estatus ligado al misterio del surgimiento de la vida.

Esta lectura parece confirmarse por la popularidad que adquiere esta metáfora durante los primeros siglos del cristianismo, cuando la iglesia era llamada *uterus matris ecclesiae* (Sonne de Torrens, 2009), con el fin de fundamentar teológicamente la concepción mariana. Lo anterior se corporiza arquitectónicamente en el baptisterio, edificio que encarna tanto al útero como a la caverna. En él, el agua nutriente, que caracterizaba a las grutas grecorromanas, aparece a través de una fuente, que incluso llega tomar, en ocasiones, una forma vaginal.

“Además de la apariencia de mausoleo de algunos de los edificios de baptisterio, muchas fuentes se hicieron para que parecieran tumbas o cruces. De este modo evocaban el simbolismo pascual del bautismo. Otras eran redondas o parecidas a una vulva, tal vez con la intención de significar el renacimiento desde el vientre de la iglesia”. (Jensen, 2012, pág. 198)

La pila bautismal emulaba de esta manera el vientre materno. Algunas adoptaban figuras vaginoformes, mientras que otras eran claramente uterinoformes, como se aprecia en la figura 36. La cruz central que aparecía en el fondo de algunas de ellas habría simbolizado el canal uterino (Jensen, 2012). Así, habiendo visto como el útero ha sido la metáfora más frecuente asociada a grutas y cavernas, nos toca ahora analizar el entorno en el cual han ocurrido las Mariofanías.

EL ENTORNO GRUTESCO

Las apariciones marianas, en general, han ocurrido en parajes naturales lejanos a los entornos urbanos. Entre otras, la Virgen de la Candelaria fue avistada en un Barranco, la del Carmelo y de Guadalupe en un monte, la de Fátima en varios entornos naturales, y la de Lourdes en una gruta. Ninguna de ellas se deja ver en ciudades o espacios urbanos. De hecho, desde los inicios del cristianismo, la urbe se percibía como la cuna del paganismo: “Sin embargo, el dramático acto de los monjes de retirarse al desierto envió un mensaje particularmente fuerte con respecto a la distancia social, cultural y religiosa de este movimiento del corazón de la cultura pagana tradicional” (Burton-Christie, 1993, pág. 54).

Ante ello, estas mariofanías pueden interpretarse como un retorno a la naturaleza, a los orígenes del ser humano. Sin embargo, en el caso particular de las cavernas y grutas se añade otra consideración: la alusión asociada a la oscuridad y el misterio, que las pone en relación con una aproximación apofática al fenómeno religioso: “La sombra es un hueco o espacio que da un nuevo significado al viejo Dios de las fisuras que no puede ser agotado por nuevos logros de comprensión racional” (Winqvist, 1998). Las mariofanías son, en cierto sentido, de naturaleza apofática, puesto que se alejan de una interpretación intelectual de lo trascendente. Ello explicaría que se trate de fenómenos que ocurren fuera de la ciudad, protagonizados por personajes humildes. La gruta, de este modo, representa un retorno a lo apofático que caracterizaría a toda hierofanía. Se aparta de la racionalidad imperante en las ciudades, pues no se trata de fenómenos regulables por constricciones normativas, estructuras racionales o marcos institucionales.

El hecho de que las grutas relacionadas con apariciones divinas se localicen casi siempre al margen del espacio “civilizado”, añade



Figura 36. *Baptisterio de Bekalta, época bizantina. Museo arqueológico de Susa, ubicado en Susa, Túnez [Fotografía]. Autor del artículo, 2014.*

un componente esencial para la comprensión del fenómeno, particularmente desde la perspectiva de sus devotos, toda vez que el viaje hacia el lugar los prepara para la aceptación de un acontecimiento considerado “no racional”, y que de alguna manera se acerca a la kenosis ascética, practicada desde los inicios del cristianismo.

Esta unión mística solo puede lograrse a través de la kénosis, un proceso de autonegación en el que uno renuncia a su propia voluntad y se vacía de todas las falsas idolatrías y pasiones, reconociendo los límites del lenguaje y del entendimiento humano. (Della Dora, 2011, pág. 764)

Esta kénosis ascética, que puede ser entendida como un vaciamiento espiritual que debe procurar una persona para recibir a Dios, es sin duda favorecida por los entornos naturales: desiertos, montañas, cavernas, etc. Es así como en los primeros siglos del cristianismo, surge todo un movimiento de eremitas y anacoretas, que sentaron las bases de un habitar ascético que se continuaría practicando por años: “Huir del ‘mundo’ era abandonar una estructura social determinada por otra alternativa igualmente determinada y, como veremos, igualmente social. El desierto era un ‘contra mundo’, un lugar donde podía desarrollarse una ‘ciudad’ alternativa” (Brown, 1993).

Esta teología espeleológica, según Della Dora (2011), emerge de los textos bíblicos, extendiéndose desde las cuevas de Abraham en el Génesis hasta la caverna del sepulcro de Cristo en el Nuevo Testamento. Sin embargo, el uso formal de las cavernas para una actividad religiosa comienza con el movimiento de los Padres del Desierto. Una vez oficializada la religión cristiana, surgió un nuevo movimiento antiurbano que buscaba aislarse de la contaminación citadina. Irvin y Sunquist (2007) apuntan que “El aumento tanto en el número como en el estatus social general de los miembros de la iglesia a menudo se citan como razones para la relajación en la disciplina de la iglesia que se puede ver durante este período”, lo que habría propiciado el surgimiento de las primeras comunidades monásticas. En este contexto, el desierto pasa a ser la principal metáfora de esta kénosis: “Los nuevos movimientos sociales tienden a crear nuevos tipos de espacios. El ascetismo cristiano creó el desierto.” (Feldt, 2012)

A partir de los **paisajes bíblicos asociados al desierto**, emergen la **montaña y la caverna** como espacios intrínsecamente ligados al comportamiento ascético y a la práctica de la **kénosis**. En particular, la **caverna** será el lugar predilecto para el encuentro con la esfera de lo trascendente, una característica no exclusiva del cristianismo, sino compartida igualmente por el islamismo y el judaísmo.

Así, en el desierto, en la cima de las montañas o en la oscuridad de las cavernas, la kénosis da paso a la Teosis, el encuentro con

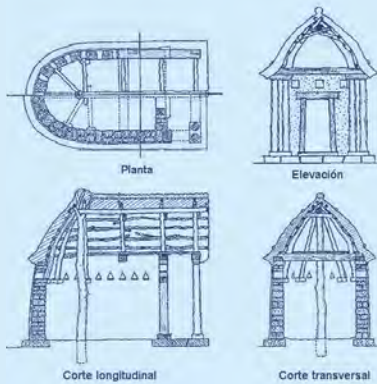


Figura 37. *Modelo de Terracota y plantas del templo absidal de Peracora, ubicado en Eracora, Grecia [Fotografía y ilustraciones]. Imagen transformada por el autor a partir de diversas fuentes.*

Dios. Estos espacios pasan a ser liminales, verdaderos umbrales para la manifestación de lo divino: “El eros penetra cada vez más profundamente en las tinieblas divinas sin ver nunca con claridad ni llegar al centro, porque Dios no tiene centro” (Burton Russell, 1997, pág. 83).

Dicho lo anterior, debemos considerar también los cultos precristianos a divinidades asociadas a grutas y cavernas, que se revisarán en la siguiente sección.

DEL NINFEO A LA GRUTA

Por esta razón también el santuario apropiado para ellas sobre la tierra puede ser « una gruta amena y sombría » a imagen del cosmos, en el que, como en un inmenso santuario, las almas moran. Para las ninfas que presiden las aguas es apropiada la gruta, donde dentro hay aguas «siempre manantes» (Porfirio, 2008, pág. 229)

Las Ninfas, seres divinos que moraban en parajes naturales como bosques y arroyos, fueron las primeras habitantes de las grutas. Ellas, junto a las diosas Ártemis, y Hera, se asociaban directamente con las cavernas y grutas.

Figura 38. *Ninfeo en la Casa del Oso. Pompeya, ubicado en Pompeya, Italia* [Fotografía]. Autor del artículo, 2022.



Figura 39. *Serapeum de la Villa Adriana, ubicado en Tivoli, Italia* [Fotografía]. Autor del artículo, 2023.
Nota. Al fondo es posible apreciar la forma cóncava de la exedra.

Ártemis era considerada una divinidad inviolada e inviolable, por lo tanto, virgen (Burkert, 2007). Es importante además considerar que era muy famosa en Éfeso, de ahí que se le mencione a menudo como Ártemis de Éfeso. Y fue precisamente en esta misma localidad donde habría vivido María.

Por otra parte, aunque Hera es una de las principales diosas olímpicas del panteón heleno, algunos aspectos de su culto tienen resonancias ctónicas, relacionadas con la fertilidad y los ciclos naturales. Su cualidad de diosa madre, asociada a la fertilidad, implicó que su culto arcaico se desarrollara en cavernas: “De lo anterior también se deduce que los poderes ctónicos y femeninos tienden a ser oscuros y ocultos.” (Elliot Slater, 1992, pág. 78). Estas cavernas habrían servido de referentes para la construcción de los primeros templos dedicados a la diosa, como el de Peracora (Figura 37), caracterizado por su planta alargada y absidal (O’Brien, 1993). El ábside, en este contexto, funcionaría como una representación de la caverna originaria, conformando un espacio de acogida para los fieles. Resulta notable que esta misma forma absidal, no solo se replicara posteriormente en los primeros templos cristianos, sino también en los ninfeos, que se pueden considerar el antecedente directo de las grutas artificiales, lo que evidencia una continuidad formal y simbólica en la arquitectura sacra.

La relación entre las ninfas-cuevas y las ninfeas-fuentes siempre ha ocupado una posición central en el problema del



Figura 40. *Ninfeo de la Villa Julia en Roma. Bartolomeo Ammannati, 1550-1555, ubicado en los jardines de la Villa D'Este, Tivoli, Italia [Fotografía]. Autor del artículo, 2023.*

origen del ninfeo como tipo arquitectónico, ya que muy a menudo se pretende que derive de las ninfas de las cuevas. (Settis, 1973, pág. 739)

Los ninfeos interesan aquí por haber sido originalmente cavernas y grutas naturales adaptadas para el culto, a las que se incorporaban esculturas u otros elementos votivos. Siendo las ninfas deidades acuáticas, en todas estas grutas, había fuentes de agua corriente y manantiales, que se consideraban sagrados. Con el tiempo, estas cavernas, tal como los espacios dedicados a otras deidades, comenzaron a ser arquitecturizadas, lo que llevó a la construcción de edificios que emulaban la forma de la caverna o gruta, adoptando la configuración de una exedra que simbolizaba el espacio original. La exedra, espacio semicircular originalmente griego, fue transformada en un edículo con forma de asiento o integrada como una pequeña gruta que solía aparecer en los jardines en las villas romanas (Figura 38). Asimismo, en el ámbito público de la urbe, las exedras aparecían usualmente en los cabezales de las grandes basílicas, evolucionando hasta convertirse en el ábside de las primeras iglesias cristianas (Settis, 1973).

Fue precisamente durante el período romano cuando los ninfeos experimentaron un proceso de monumentalización, como se aprecia en el ninfeo del ágora de Atenas construido por Adriano. El mismo emperador fue responsable de la construcción del Serapeum de la Villa Adriana, uno de los mejores ejemplos de magnificación



arquitectónica de estas estructuras (Figura 39). Sin embargo, hay que notar que antes de que los ninfeos alcanzaran esta morfología monumental, fueron concebidos como espacios integrados principalmente a los jardines, donde el contacto con la naturaleza les permitía conservar parte de su cualidad sagrada originaria (Figura 40).

Al apropiarse de este espacio y crear una forma arquitectónica que se hace eco de la de los santuarios griegos a las divinidades del agua, el ninfeo de Adriano forja un vínculo ideológico entre el suministro semidivino de agua y la munificencia imperial. (Longfellow, 2009, pág. 223)

A lo largo de toda la evolución de los ninfeos, desde sus manifestaciones griegas hasta las del período barroco, la presencia ininterrumpida del agua constituyó un elemento común y definitorio (Figuras 34 y 41). Es lo que explica por qué, cuando empiezan a perder su connotación religiosa original, fueron tratados como meras fuentes ornamentales. En los ninfeos, el agua no solo era un elemento sagrado, sino también un vehículo de purificación. En los orígenes de estos espacios, situados en cavernas naturales, el agua se mantenía resguardada de la “morada de los hombres” (Settis, 1973), pues era ante todo un agua virginal. Esa pureza intrínseca del agua es precisamente la razón por la cual las ninfas se asociaban exclusivamente con estos entornos naturales que, además, estaban lejos de la urbe.

La ciudad, de alguna manera, representaba lo masculino, mientras que la caverna era el útero, símbolo de lo femenino. Por ello, además, las novias eran denominadas ninfas. El agua que brota en estos lugares sigue siendo venerada en las islas egeas, aunque ahora se le asocia a Panagia, la Virgen María (Haland, 2009).

IZQUIERDA

Figura 34. *Fuente de la Diosa Naturaleza (Copia de la estatua de Diana de Efeso), ubicada en los jardines de la Villa D'Este, Tivoli, Italia [Fotografía]. Autor del artículo, 2023.*

DERECHA

Figura 41. *Gruta artificial ubicada en los jardines de la Villa D'Este, Tivoli, Italia, S.XVI [Fotografía]. Autor del artículo, 2023.*



Figura 42. *Gruta Buontalenti. Bernardo Buontalenti, 1583 y 1593, ubicada en los jardines Boboli, Florencia, Italia [Fotografía].*
 Autor del artículo, 2022.

En el Renacimiento vemos una abundante producción de estas grutas artificiales, como lo muestran los jardines de Boboli en Florencia (Figura 42). Algunas también son construidas en ambientes dedicados al culto religioso, como ocurre en las grutas del Santuario Bon Jesus del Monte en Braga (Figura 43). Sin embargo, la mayor parte se relaciona con el ámbito pagano. Se trataba principalmente de ninfeas, que, como hemos visto, pasaron a cumplir una función antes estética que simbólica, perdiendo así finalmente su espíritu original. Ya durante la Ilustración, pasan a integrar el universo de las ‘follies’, amenidades arquitectónicas, que seguían un objetivo meramente lúdico dentro de los parques y jardines privados:

“El túnel era una utilidad, pero la gruta de Pope estaba dotada de significado. Pensó en ella como un lugar de retiro y tranquilidad, y la usó de la misma manera que los terratenientes posteriores usarían sus ermitas: para la contemplación y para entretener a los amigos” (Campbell, 2013, pág. 23).

Una vez pasados al erario estatal, estos jardines se constituyen en los primeros parques públicos, con lo que las grutas artificiales se ponen al alcance de la población general. Muchos de ellos se conservan en nuestros días.



Figura 43. *Gruta artificial en el santuario de Bom Jesus do Monte, ubicada en Braga, Portugal [Fotografía].*
 Autor del artículo, 2022.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Desde el advenimiento de la civilización griega vimos un progresivo tránsito desde las religiones arcaicas, asociadas a divinidades telúricas, hacia una nueva religión, fundamentada en una nueva clase de divinidades denominadas olímpicas. Esto significó un tránsito también desde una esfera terrestre, con deidades ctónicas, asociadas a la tierra, el agua, los montes como Deméter, Perséfone, Ártemis, etc., hacia divinidades preeminentemente solares. Entre estas divinidades ctónicas existía una clara hegemonía femenina, que a ser relegada a un segundo plano ante la aparición de las nuevas deidades solares, como Apolo y Helios (Markale, 1999). Es así como comenzó un reino de divinidades preeminentemente masculinas en la mayor parte de las religiones occidentales. Solo la figura de María, en el cristianismo, tuvo un rol significativo, incorporando la sombra de las deidades paganas ctónicas de las religiones arcaicas. A estas últimas se sumará, con la llegada de los europeos a América, la influencia de divinidades paganas nuevas.

Es en este contexto, que las mariofanías adquieren un rol fundamental, del cual se pueden señalar dos hechos fundamentales: primero, estos fenómenos conectan de alguna manera lo ctónico con lo celestial, es decir, elevan la condición telúrica de esta divinidad a una posición superior.

La madre de Dios elevada a los cielos está en la más estricta contradicción con este fatal desarrollo de las cosas; justamente su *Assumptio* ha de interpretarse como una intencionada reacción frente al doctrinarismo materialista, que representa una rebelión de las potencias ctónicas. (Jung, 1970, pág. 100)

Con ello no solo restauran su cualidad ctónica, sino que además revalorizan su condición natural, al relacionarse con un lugar específico, llámese gruta, caverna, monte, etc. De esta manera recrean la metáfora de espacios con poderes fecundadores, que ahora se relacionan con recursos como el agua, las plantas, etc., que, dicho sea de paso, permiten restituir la naturaleza – sobre todo en el caso americano– a su ámbito sacro originario.

Ya los nombres de las vírgenes indican que la primera evangelización de los mapuches se orientó a buscar una identificación entre la imagen sagrada de la Virgen María y ciertos elementos propios de la naturaleza indígena –árboles, piedras, flores– con el fin de “cristianizar”, por así decirlo, su naturaleza sagrada. (Aedo, Bastos, & Oñate, 2003, pág. 9)

En segundo lugar, las mariofanías conectan lo local con lo global, en el sentido de que son fenómenos ligados a un sitio específico, pero aluden a una realidad universal, toda vez que se trata de manifestaciones locales de una única María universal. Los ritos practicados en estos espacios comparten esta misma cualidad: “... el espacio eucarístico tiene una potencia particular en cuanto a la tensión entre lo local y lo universal.” (Sheldrake, 2001, pág. 31)

Todo ello potencia la liminalidad de estos espacios, que se convierten en umbrales entre el pasado y el futuro, entre lo particular y lo universal, entre lo local y lo global, y entre lo material y lo trascendente. Su valor estriba en que se resisten a toda apropiación material, pues son espacios contruidos y sostenidos culturalmente, donde lo particular y sacro del fenómeno se entrelaza con los actos rituales colectivos que involucran a toda la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aedo, M. T., Bastos, P., & Oñate, M. O. (Diciembre de 2003).** Las Virgenes de la Frontera y la Cristianización de la Naturaleza. *Con-spirando*, 45(03), 8-12.
- Bacci, M. (2017).** The Mystic Cave. Roma: Masaryk Univeristy. Viella.
- Brown, P. (1993).** *El Cuerpo y la Sociedad*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Burkert, W. (2007).** *Religión griega Arcaica y Clásica*. Madrid: Abada Editores.
- Burton Russell, J. (1997).** *A History of Heaven*. New Jersey: Princeton University Press.
- Burton-Christie, D. (1993).** *The Word in the Desert*. New York: Oxford University Press.
- Campbell, G. (2013).** *The Hermit in the Garden*. Oxford: Oxford University Press.
- Della Dora, V. (2011).** Anti-landscapes: caves and apophysis in the Christian East. *Environment and Planning D: Society and Space*, 29, 761-779.
- Elliot Slater, P. (1992).** *The Glory of Hera*. New Jersey: Princeton University Press.
- Feldt, L. (2012).** *Wilderness in Mythology and Religion*. (L. Feldt, Ed.) Berlín: De Gruyter.
- Haland, E. J. (2009).** Take, Skamandros, my virginity”: ideas of water in connection with rites of passage in Greece, modern and ancient. En C. Kosso, & A. Scott, *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance* (págs. 109-148). Boston: Brill.
- Irvin, D. T., & Sunquist, S. W. (2007).** *History of the World Christian Movement*. New York: Orbit Books.
- Jensen, R. M. (2012).** *Baptismal Imagery in Early Christianity*. Michigan: Baker Academic.
- Jung, C. G. (1970).** *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Kuwakino, K. (2011).** *L'architetto sapiente Giardino, teatro, città come schemi mnemonici tra il XVI e il XVII secolo*. Florencia: Leo S. Olschki.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999).** *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.
- Longfellow, B. (2009).** The Legacy of Hadrian: Roman Monumental Civic Fountains in Greece. En C. Kosso, & A. Scott, *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance* (págs. 211-232).
- Markale, J. (1999).** *The Great Goddess*. Rochester: Inner Traditions.
- O'Brien, J. V. (1993).** *The Transformation of Hera*. Boston: Rowman&Littlefield Publishers, Inc.
- Porfirio. (2008).** *El Antro de las Ninfas de la Odisea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rocha, M. (2024).** *Las Ninfas*. Santiago de Chile: Gredos.
- San Agustín. (2010).** *Confesiones*. Madrid: Editorial Gredos.
- Settis, S. (1973).** ‘Esedra’ e ‘ninfeo’ nella terminologia architettonica del mondo romano. Dall’età repubblicana alla tarda antichità. En H. Temporini, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (págs. 661-745). Berlín: Walter de Gruyter.
- Sheldrake, P. (2001).** *Spaces for the Sacred*. London: SCM Press.
- Sonne de Torrens, H. M. (2009).** Fovea Peccati et Utero Ecclesiae: The Symbiotic Nature of Female Sexuality on Medieval Baptismal Fonts. En C. E. Joynes, & C. C. Rowland, *From the Margins II: Women of the New Testament and Their Afterlives*, (págs. 334-361). Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Taylor, J. E. (1993).** *Christians and the Holy Places*. Oxford: Clarendon Press.
- Winquist, C. E. (1998).** *Epiphanies of Darkness*. Aurora: The Davies Group, Publishers.



Dimensiones arquitectónicas y simbólicas del espacio sagrado

LA TIPOLOGÍA GRUTESCA COMO CORRIENTE ARQUITECTÓNICA

Las grutas son cámaras secretas, moradas de los Inmortales taoístas, lugar de las iniciaciones. Representan un mundo paradisiaco, y por esta razón su entrada es difícil(...) Paraje perfecto, por ser a la vez mundo en miniatura y paraíso, fuente de beatitud y lugar de Inmortalidad. (Eliade, 1981, pp. 94 y 95).

La tipología grutesca ha sido una constante en la historia de la arquitectura, con raíces profundas en múltiples culturas. Esta persistencia permite identificar una trayectoria temporal de las grutas que se remonta a la antigüedad. Cuando se producen las apariciones en Lourdes, las grutas artificiales formaban parte de una corriente difundida en el mundo, enfocada en el paisajismo escenográfico. En todo caso, su fin no era meramente ornamental, sino que respondía a una búsqueda simbólica y emocional que apelaba a lo místico, lo exótico y lo natural. En este contexto, las grutas de Lourdes no son una excepción; forman parte de un fenómeno más amplio como espacios de tránsito espiritual, o como relectura moderna de un imaginario ancestral.

Brunon y Mosser (2014) en *El imaginario de las grutas en los jardines europeos*, reparan en que la palabra inglesa *grotto* (gruta en español) fue tomada en préstamo del italiano *grotta*, pero no aparece antes del siglo XVII y designa esencialmente una estructura artificial, mientras que el vocablo más antiguo, *cave* (*cueva, caverna*), remite a una formación natural.

PÁGINA OPUESTA

Figura 44. **Fieles danzantes en la fiesta de la Virgen de la Piedra de Combarbalá** [Fotografía]. Cristián Campos, 2012.

La primera mención de una gruta artificial en Gran Bretaña data de 1584. En la misma época, las grutas eran corrientes en los jardines italianos, y el viajero escocés Fynes Moryson lo nota en una visita al parque de Pratolino, cerca de Florencia, en 1594, describiéndolas como “fuentes que brotan de pequeñas casas construidas no debajo de la tierra sino sobre esta, a la manera de una caverna” (Brunon & Mosser, 2014, p.14).

El modelo, como decíamos antes, tiene raíces más profundas. En la Grecia arcaica, las grutas naturales eran consideradas moradas divinas. Zeus, el padre de los dioses, solía encontrarse con el rey Minos cada nueve años en una cueva secreta del monte Ida, Creta, para aleccionarlo en las normas de gobierno. Célebre es el oráculo de Delfos, donde la pitonisa entraba en trance tras descender a una grieta rocosa de la que emanaban gases.

El imperio romano nos legó un importante precedente en el uso de grutas con un enfoque recreativo. Como señala el libro *El árbol de cemento, arquitecturas desaparecidas: grutas y rocallas*, “hubo grutas por doquier en la vieja Roma” (Schávelzon, 2014, p.12). Se trataba de un esfuerzo por imitar la naturaleza exterior dentro de los confines de la ciudad mediante el uso de argamasa. Un caso paradigmático es la “gruta de Polifemo” que Tiberio mandó construir, inspirada en el famoso pasaje de la Odisea. Estas edificaciones, con fines principalmente decorativos, servían a las clases dominantes como una ostentación de poder.

Todo lo anterior incidió en el entusiasmo con que esta tipología arquitectónica fue rescatada durante el Renacimiento italiano. Tal vez una de las más notables de dicho período sea la gruta de Buontalenti (1557-1587), situada en los Jardines de Boboli, donde ninfas y ninfeas se muestran en todo su esplendor. En los mismos jardines se encuentran Madama grotto (1553-1555) y grotto Adam y Eva (1817). Esta “fiebre grecolatina” que afectó el Renacimiento provocó la construcción de cientos de grutas durante los siglos XV y XVI:

La búsqueda de restos de construcciones antiguas durante esos siglos llevaba constantemente a encontrar lugares insólitos bajo tierra, cavernas que si no eran verdaderas lo parecían por la situación misma de templos abandonados, enterrados, muros caídos, con las grutas que creaban un ambiente propenso a la reflexión, la nostalgia, encontrar lo inesperado y eso fue explotado por los artistas y arquitectos que construirían palacios para los nuevos señores de Europa (Schávelzon, 2014, p.5).

Esta fascinación persistió hasta el siglo XIX, con la aparición de los follies, estructuras pintorescas y a menudo absurdas que buscaban impresionar a través del artificio. Eran pagodas chinas, templos egipcios o carpas árabes hechas de cemento, insertas en jardines

europeos como evocaciones del romanticismo paisajístico y el exotismo de salón. Se trataba de un fenómeno antiacadémista que apelaba a los sentidos.

La llegada del hormigón armado dio un impulso decisivo a la masificación de las grutas artificiales. El mismo material que más tarde se convertiría en emblema del modernismo, permitió recrear formaciones rocosas con notable libertad. Su combinación de maleabilidad y resistencia facilitó la construcción de cavidades, estalactitas, texturas y volúmenes que imitaban la naturaleza. Aunque tenemos noticias de experimentos con cemento reforzado desde alrededor de 1855, el invento se atribuye a Joseph Monier, un jardinero francés que en 1867 patentó un sistema de maceteros reforzados con hierro para evitar que se rompieran. (Schévelzon, 2014, p. 35).

En América Latina, este fenómeno también dejó huella. En Argentina, que por esos años gozaba de un alto estándar económico, se empiezan a ver ornamentos caprichosos en los parques de la segunda mitad del s. XIX, de la mano de los mismos arquitectos que diseñaron los grandes palacios y los parques públicos de la oligarquía porteña.

Algo más modesto puede verse la arquitectura grutesca en Chile a través de parques públicos y privados. En el Parque Isidora Cousiño de Lota (1862-1872), destaca la gruta de los Espejos, hecha con rocas volcánicas, estalactitas artificiales que refuerzan la ilusión de una caverna natural, y espejos incrustados para reflejar luz. Era un verdadero laberinto sensorial que apelaba al asombro y la ilusión. Fue construida por el paisajista inglés Bartlet, y luego intervenida por el irlandés Guillermo O’Reilly, quien habría introducido esculturas alegóricas de ninfas y otras divinidades. A pesar del paso del tiempo, sigue siendo una atracción emblemática del parque, testimonio de una época en que el artificio paisajístico buscaba despertar asombro y sugerir lo misterioso.

En el Cerro Santa Lucía (1872-1874), mientras Benjamin Vicuña Mackenna ejercía como intendente, se incorporaron varias grutas artificiales como parte del paisajismo: la gruta del Oriente, la de la Cimarra y la de Neptuno. Estas seguían modelos europeos con escurrimientos de agua y estatuaria, fusionando ingeniería y estética pagana, donde se buscaba recrear la naturaleza salvaje minimizando la intervención humana. En la de Cimarra, por ejemplo, “escurría el agua por las grietas de la roca, lo que generaba pequeños chorros de agua que dieron origen a la formación de estalactitas (...) en su parte superior. La estatua original instalada en esta gruta correspondía a un Ángel de mármol” (SERNAGEOMIN, s. f.)

Hacia 1880, el paisajista francés Guillermo Renner recibió el encargo de diseñar las 40 hectáreas de parque de la casa de veraneo de Domingo Fernández Concha, lo que consideró la construcción de una gruta de Lourdes. Si bien no está claro el año de su

ARRIBA

Figura 45. *Gruta de los espejos en el Parque Lota, región del Biobío* [Fotografía]. Juan Carlos Rivera Paredes, 2025.

ABAJO

Figura 46. *La Gruta de la Cimarra* [Fotografía]. Por E. Garreaud y Cia. Retratistas (Chile) / Vicuña Mackenna, Benjamín, Imprenta de la Librería del Mercurio, Stgo. de Chile, 1874.





ARRIBA
Figura 47. *Gruta de Viña Santa Rita* [Fotografía]. Autores, 2024.

MEDIA
Figura 48. *Detalle placa de Vicentito García Huidobro F., gruta de Viña Santa Rita* [Fotografía]. Autores, 2024.

ABAJO
Figura 49. *Detalle placa de Vicente M. L. F. de G. H., gruta de Viña Santa Rita* [Fotografía]. Autores, 2024.

inauguración, existen exvotos desde 1897. La gruta se encuentra entre la casa patronal y la capilla neogótica, ambas construidas por el arquitecto alemán Teodoro Burchard.

Según se puede ver en las placas de agradecimiento de la gruta familiar, el poeta Vicente Huidobro, nieto de Domingo Fernández, era un niño enfermizo y su madre la escritora feminista María Luisa Fernández, confiaba en la Virgen:

Homenaje de gratitud a la santísima Virjen (sic) por la curación de Vicentito García Huidobro F. 1897.

Bendita seáis oh! María por haber conservado la vida de mi hijito Vicente. M.L.F de G.H. 1899.

Así, la tipología grutesca, lejos de ser un fenómeno aislado, se inserta en una larga tradición arquitectónica y simbólica que atraviesa culturas y épocas, desde las grutas sagradas de la antigüedad hasta las elaboradas construcciones paisajísticas del siglo XIX. Su persistencia responde a una doble función: por un lado, recrear un entorno natural idealizado que apela a lo sensorial y lo estético; por otro, sugerir ideas asociadas a lo místico, lo exótico y lo trascendente. En este marco, las grutas artificiales decimonónicas —ya fueran follies románticas, ornamentos de parques urbanos o espacios de devoción— no solo materializan un imaginario ancestral, sino que también dialogan con los avances técnicos de la época, como el hormigón armado, que amplió las posibilidades creativas. La incorporación de la gruta de Lourdes a este repertorio fue la convergencia de una tradición simbólica milenaria con un modelo devocional moderno que, a través de la arquitectura, encontró un vehículo eficaz para difundirse y adaptarse a diferentes contextos culturales.

LA GRUTA COMO ARQUETIPO FEMENINO Y UMBRAL DE LO SAGRADO

A diferencia de los templos de las grandes religiones occidentales —iglesias, mezquitas o sinagogas— que se alzan hacia el cielo y marcan el paisaje como hitos visibles, la gruta se presenta como una hendidura en el relieve, un espacio hacia adentro. Como señala Mircea Eliade, incluso representaciones sagradas más sencillas, como un poste clavado en el suelo, cumplen la función de un puente que conecta a la comunidad con el cielo de los dioses (Eliade, 1981, p. 103). Por eso es tan significativa la diferencia que representan las grutas: en lugar de elevarse, se ocultan.

El cristianismo recogió esta dimensión arcaica de la gruta como símbolo de lo femenino, del útero que cobija. La gruta como dispositivo conecta con una cosmología ancestral donde la tierra da a luz. Eliade observa cómo distintas culturas asimilan la caverna con la matriz:



[...] las religiones encuentran otras homologaciones que implican un simbolismo más elaborado, que suponen todo un sistema de correspondencias micro-macrocósmicas. Así, la asimilación del vientre o de la matriz a la gruta, de los intestinos a los laberintos, de la respiración al tejer, de las venas y las arterias al Sol y a la Luna, de la columna vertebral al Axis mundi, etc. (Eliade, 1981, p. 103).

En muchas lenguas, señala el mismo autor, el ser humano es literalmente “nacido de la tierra”. En Europa Central persisten términos como *Kinderbrunnen* (pozos de niños), *Kinderteiche* (estanques de niños) o *Bubenquellen* (fuentes de chicos), entre otros (Eliade, 1981, p. 83), que refuerzan esta visión mitopoética del nacimiento, según la cual los niños y las niñas venían de las profundidades de la tierra.

Se reconocen tres tipos de uso de las cuevas o grutas, como elementos arquitectónicos primordiales desde los orígenes de la humanidad, si bien todos superpuestos: casa, lugar de culto y cementerio. Podemos encontrar un ejemplo notable en la tradición cristiana, donde, según algunos estudios, se sostiene que Jesús, el hijo de María, habría nacido en una gruta y no en el pesebre comúnmente imaginado, y fue sepultado en una cueva.

Aunque se reconoce que los seres humanos habitaron cavernas durante el Paleolítico, a menudo no se suele entender estos lugares como espacios estilizados, organizados y complejos, que permiten establecer asociaciones simbólicas entre cultos a las piedras sagradas, al árbol y al manantial, que son a su vez los elementos que constituyen el espacio sagrado reconstruido en las grutas de Lourdes.

Con lo anterior, queda consignado que tanto para los seres humanos, las grutas tienen una finalidad ritual, de trance o de revelación de un misterio. El acceso a la cueva se comprende como un retorno al útero (tierra-útero), como también un ingreso a la muerte, un descenso a los infiernos.

La gruta mantiene temperaturas estables, al margen de las oscilaciones térmicas diarias o de ciclos de cambio climático. Esto explica que animales e insectos busquen refugio en ellas

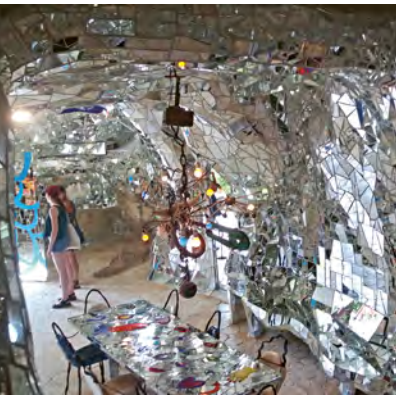


ARRIBA
Figuras 50 - 52. *Cova de Lourdes o Cova des Coloms, Santa Eugenia, Mallorca, España* [Fotografía]. Autores, 2025.



ARRIBA
Figura 53. **Pequeña Gruta en Templo Parroquial Nuestra Señora del Carmen de Portezuelo, región de Ñuble [Fotografía].** Autores, 2020.

ABAJO
Figura 54. **“Jardín del Tarot, La Emperatriz”, obra de Niki de Saint Phalle [Fotografía]** Pielleunipi, via Wikimedia Commons, 2017.
Nota. “La Emperatriz” fue hogar de la artista y es una casa sin ángulos y recubierta de espejos. Simboliza la fertilidad, el cuidado y la creación, temas recurrentes en sus obras.



para protegerse del frío de la noche, del calor del día, o de los ciclos mayores de glaciación y desertificación. Se conservan restos de rituales, obras pictóricas, sepulturas, que nos permiten aproximarnos a sus usos culturales pasados. De ahí la importancia ancestral del uso de cuevas de distinto tipo en la formación de imaginarios colectivos.

Tal vez la principal característica de una cueva es su oscuridad (Cano & Martínez, 2000). Esta ausencia de luz ha sido asimilada a las instancias de la vida no visibles, cercanas al misterio: duendes, cíclopes, y dioses; el propio Zeus creció en una caverna del monte Ida, en Creta. Los principales hitos de la vida están indicados por el umbral de la oscuridad: el útero y la tumba; nacimiento y muerte. La humedad, oscuridad y temperatura invitan a estas asociaciones. La oscuridad propicia la manifestación de las fuerzas invisibles. Y en ese contexto, la Virgen María, una fuerza luminosa, vulvítica, maternal, hace su aparición en la oscuridad de la gruta, venciendo las sombras.

Recordemos que la misión de la joven Bernardita consiste en llevar el mensaje de la Inmaculada Concepción desde la gruta hacia el mundo exterior. Esta direccionalidad de lo sagrado “hacia afuera” es también observada por Agustín Ruiz Zamora:

Lo sagrado se desplaza con la procesión, para que la Virgen vea cómo están las cosas y lo que representa la imagen para lo cotidiano. Lo sagrado que representa la procesión va irradiando esto hacia los lugares. Es importante para las familias que la procesión pare en sus casas. Hay compromiso con las familias y les hacen un pequeño homenaje a algunas personas, a la gente que murió y estaba dentro del baile, por ejemplo (comunicación personal, 14 de julio 2021).

En este sentido, la procesión convierte a la gruta de la Virgen en un umbral desde el cual lo sagrado se proyecta hacia la comunidad, integrándose en el espacio cotidiano y renovando los vínculos colectivos a través de actos de devoción, memoria y reciprocidad. De este modo, el arquetipo femenino de la gruta —espacio de acogida, gestación y resguardo— se complementa con una dimensión dinámica que irradia hacia el exterior, llevando la luz desde el interior oscuro de la caverna hasta el entramado vivo de la comunidad.

La gruta en Lourdes condensa una herencia simbólica milenaria que asocia lo subterráneo con lo femenino, la gestación y el misterio. Su carácter de hendidura protectora, estable y oscura evoca la matriz que cobija y, al mismo tiempo, el umbral entre vida y muerte, nacimiento y trascendencia. En este marco, la aparición luminosa de la Virgen María en el interior de la gruta no solo actualiza un arquetipo ancestral, sino que lo resignifica dentro de la tradición cristiana, transformando la caverna en un lugar de revelación y de irradiación de lo sagrado hacia la

comunidad. Así, el espacio grutesco de Lourdes se convierte en un punto de convergencia entre imaginarios antiguos y devoción contemporánea, donde lo femenino se manifiesta como fuerza generadora y protectora que vincula el misterio de la tierra con el cielo.

ANTES DE MARÍA: LOS CERROS ESTABAN VIVOS

En los pueblos del sur de América, la montaña no es solo geografía: es entidad. Para los aymaras, los *mallkus* y las *t’allas* son espíritus protectores de la montaña y del ganado (Grebe Vicuña, 1986). Habitan dentro de los cerros, reciben ofrendas durante rituales agrícolas y representan riqueza, fertilidad y poder espiritual. El cerro es persona, casa, santuario y waka⁴. Entre los mapuche, los *ngen-winkul* ocupan volcanes y cerros menores. Representan fuerzas naturales y pueden tomar la forma de humanos, animales u objetos. Junto a los *gnen* (espíritus del agua, del bosque o la piedra), median entre el mundo divino y el humano. En estas cosmovisiones, la montaña no simboliza lo sagrado: es lo sagrado.

Las creencias originarias están profundamente ligadas al paisaje. El territorio no se representa, se vive como sagrado. Esta relación marcará el modo en que se recibe y se resignifica la figura de la Virgen María tras la conquista.

Con el cristianismo colonial llegaron nuevas imágenes, doctrinas y símbolos, pero no se erradicaron las creencias previas. En muchos casos hubo una superposición: antiguos sitios sagrados fueron reutilizados como lugares de culto mariano, y figuras ancestrales fueron resignificadas bajo la forma de la Virgen. Como señala José Bengoa, estos son “espacios de rebote” (Bengoa, 2006, p. 113), donde las identidades indígenas, aunque subordinadas, se reapropian del símbolo dominante para reactivar su propia memoria.

Este proceso ha sido definido como “mestizaje inverso” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 14): las culturas indígenas no solo reciben lo cristiano, sino que lo transforman e integran en sus propias lógicas simbólicas. María Rostworowski destaca que, tras la conquista, América se llenó de imágenes milagrosas de vírgenes y santos, y que los pueblos originarios las integraron a su sistema religioso como nuevas *wak’as* (Rostworowski, 2001, pp. 147–148).



ARRIBA
Figura 55. **La Virgen del Cerro Rico [Pintura].** Autor anónimo, s. XVIII.
Nota. Pintura ubicada en el Museo Casa de Moneda, Potosí, Bolivia.

⁴ En el índice analítico de los *Comentarios reales* (2015) elaborado por Carlos Aranibar encontramos la siguiente definición de *wak’a*: “connota la antigua noción andina de lo sobrenatural: poder o fuerza virtual, difusa, que impregna el universo y se manifiesta a través de algún objeto. Suerte de *maná* que se individualiza, como en cratofanías en personas o cosas de aspecto inusual”. Para Juan Diez de Betanzos II “quiere decir *guaca* adoratorio, ídolo” en Ludovico Bertonio Wak’a es “Ídolo cualquiera figura o cosa que adoraban los gentiles” (Bertonio 196) y en Francisco Lopez de Gómara (232) “*guacas* así llaman a los ídolos”.



ARRIBA

Figuras 56 y 57. *Gruta al interior de las termas de Puritama, región de Antofagasta* [Fotografía]. Autores, 2023.

Esta superposición no busca síntesis ni fusión, sino que habita la contradicción. Silvia Rivera Cusicanqui, desde el pensamiento aymara, introduce el concepto de *ch'ixi*: la convivencia tensa y persistente de opuestos como lo indígena y lo europeo, lo ancestral y lo colonial (El Salto, 2019.). La figura de María en los Andes es un ejemplo de esa coexistencia.

En *Principio Potosí Reverso*, Rivera Cusicanqui profundiza esta idea:

Las Vírgenes y los Santos echan raíces en el cosmos andino y se asocian con las energías contradictorias de cada lugar, en un palimpsesto que descubre diversos horizontes de sentido a lo largo de cada ciclo anual. Desde la materialidad del yeso o la pintura al óleo, la imagen santa es a la vez singular, polifacética y múltiple. No es epifenómeno de una deidad única y abstracta. Vírgenes y santos abrigán diferencias y conexiones peculiares, significados y relatos míticos trajinados, transformados y releídos (Rivera Cusicanqui, 2010, p.3).

Este fenómeno también se materializa en las imágenes de bulto: esculturas marianas vestidas y ornamentadas como reinas. Según la investigadora boliviana Teresa Gisbert, estas imágenes fueron fácilmente asimiladas porque recordaban a los “ídolos” precolombinos, tratados como seres vivos:

Pocas cosas tan afines al sentido religioso andino como estas imágenes que rememoraban a los seres vivos y a las cuales había que dar atención constante vistiéndolas y obsequiándolas con mantos y joyas; también era necesario festejarlas, festejos que derivaron, como en tiempos precolombinos, en bailes y comidas rituales. (Gisbert, 1980, p. 101).

La figura de la Virgen María, instalada en espacios antes consagrados a entidades ancestrales, adquirió nuevos significados al insertarse en un entramado de creencias donde lo sagrado se vive como parte inseparable del paisaje. El mestizaje inverso, marcado por la lógica *ch'ixi*, revela que la devoción mariana en Los Andes no es una importación, sino un territorio de resiliencia, tensiones, violencia y continuidades, en el que imágenes, rituales y fiestas reactivan memorias prehispánicas bajo formas cristianas. De este modo, la Virgen se convierte en puente y campo de disputa simbólica, coexistiendo con los espíritus tutelares de la montaña y prolongando, en clave colonial y contemporánea en simultáneo, la sacralidad originaria del territorio.

LA VIRGEN EN EL PAISAJE: ICONOGRAFÍA Y RESISTENCIA

La figura de la Virgen María, lejos de imponer una espiritualidad ajena, fue apropiada y resignificada en el mundo andino. A través

de prácticas, imágenes y lugares sagrados, la devoción mariana se entrelazó con antiguas creencias sobre la Madre Tierra, generando una religión popular que, más que sincretismo, constituye una forma de resistencia simbólica y continuidad cultural.

La devoción mariana en América Latina no se restringe a los templos. Se extiende al paisaje: cerros, cuevas, caídas de agua y otras formaciones naturales son consagradas a María, creando una geografía mestiza y sagrada.

En Potosí, Bolivia, una pintura del siglo XVIII representa a la Virgen con forma de montaña, fusionada con el cerro Rico. Para el mundo andino, este cerro es un espacio de culto conocido como *Coya*, término que significa “reina” o “princesa heredera” (Holguín, p. 73). Según Teresa Gisbert, la fuerza simbólica de este lugar fue tal que “el culto idólatrico preexistente del cerro Potosí obligó a cristianizar el mito y a crear la aparición de María sobre el monte de plata, facilitando así –por medios visuales– la identificación de ambos” (1980, p. 17). La iconografía resultante no borra el pasado sagrado del cerro, sino que lo reinterpreta, yuxtaponiendo a la madre cristiana y la madre tierra en una continuidad simbólica.

En Combarbalá, Chile, la “Virgen de la Piedra” no es escultura ni imagen importada: es una roca cuya forma sugiere una silueta femenina. Cada año, miles de personas peregrinan a este santuario natural, donde un cartel resume el espíritu del lugar: “Tenga fe en lo natural”. Aquí, lo mariano no borra lo ancestral: lo prolonga⁵.

Otro ejemplo es el cerro *Pulluquén*, en San Javier (Chile), cuyo nombre en mapudungun (*piüllü*) significa “alma” o “espíritu protector”. Esta toponimia revela que la devoción mariana se construyó sobre una red de sentidos preexistentes. María se convierte en madre de los cerros, protectora del ganado y heredera de la Pachamama andina, la Ñuke mapu mapuche, o la Pataohiri atacameña.

En este contexto, la hibridez, lejos de ser mera adaptación estética, es una táctica cultural, una forma de seguir habitando el mundo propio bajo los signos del otro. La gruta de Lourdes en Copacabana, Bolivia, ofrece un ejemplo elocuente. Allí, una imagen mariana traída de Europa fue instalada en una formación rocosa atravesada por un curso de agua, integrándose al paisaje sagrado. Los fieles retiran fragmentos del cerro como préstamos rituales, con el compromiso de devolverlos, en un gesto que conecta lo físico con lo espiritual. La montaña, visiblemente “martillada” por las extracciones, demuestra cómo lo material se vuelve vehículo de lo sagrado. La Virgen no reemplaza al cerro: convive con él. La montaña sigue siendo wak'a: no vencida, sino transformada.

Este tipo de apropiación se enmarca en una lógica animista. La imagen mariana es recibida dentro de una concepción donde los



ARRIBA

Figura 58. *Tenga Fe en lo natural* [Fotografía]. Cristián Campos, 2012.

⁵ En el Norte Chico y Valle de Aconcagua hay más casos de niñas que abandonaron sus cuerpos humanos para convertirse en roca. Véase Supaywasi. (2000). Niñas de piedra. <https://blog.supaywasi.org/ninasdepiedra/>



ARRIBA

Figura 59. **Fieles en la fiesta de la Virgen de la Piedra de Combarbalá** [Fotografía]. Cristián Campos, 2012.

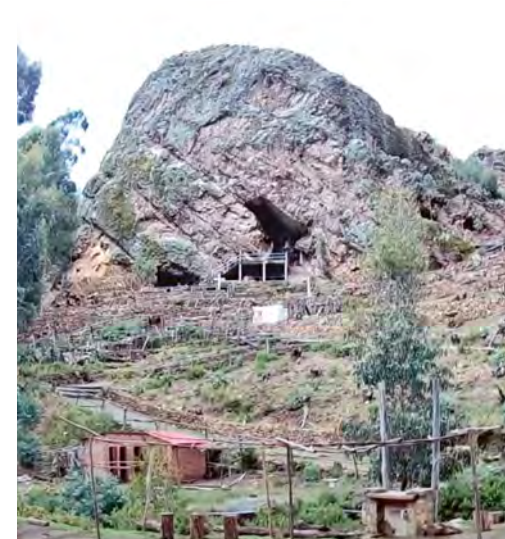
objetos sagrados tienen vida, presencia y agencia. María, entonces, no reemplaza a la Pachamama sino que la encarna desde otra forma.

En opinión del escritor Francisco Godoy Vega, se trata de una forma de infiltración espiritual, a través de la cual las comunidades oprimidas logran colar su visión del mundo entre los símbolos del colonizador (comunicación personal, 7 de noviembre 2022), nos recuerda que Audre Lorde lo expresó con claridad en el libro *The Black Unicorn* (Lorde, 1978):

Por eso, es mejor hablar
recordando que
no se esperaba que sobreviviéramos.

Silvia Rivera Cusicanqui insiste en que estas imágenes no son representaciones estáticas, sino polifacéticas, móviles y cambiantes. No responden a una divinidad única, sino a redes simbólicas que se transforman cíclicamente. Esta hibridez, lejos de constituir una síntesis armónica, es tensión continua.

El filósofo Bolívar Echeverría interpreta esta convivencia como parte del ethos barroco latinoamericano: una estrategia cultural para habitar contradicciones sin ceder al orden dominante (Sigüenza, 2016). Más que arte es una forma de vida. En sus rituales, lenguajes y símbolos, los pueblos logran sostener su espiritualidad dentro de los límites impuestos por el poder colonial o capitalista.



Como se ve, la Virgen María en América Latina es una frontera simbólica donde convergen el mundo indígena y el cristiano, lo ancestral y lo moderno, la tierra y el cielo. En cada cerro consagrado, en cada gruta popular, en cada fiesta mariana, se expresa una resistencia espiritual profunda, tejida en el paisaje, en la memoria y en la fe.

En este entramado de signos, cuerpos y montañas, María no borra a la Madre Tierra: la recuerda, la incorpora y la sostiene. En su forma mestiza, es una madre fundante de identidad, capaz de contener lo indígena y lo católico sin negar la tensión entre ambos. Estas prácticas no son reliquias del pasado. Cada procesión, cada gruta rural o cerro consagrado, desafía los moldes globales y expresa una fe enraizada en la tierra.

La presencia de la Virgen María en el paisaje latinoamericano puede entenderse como una trasplantación del culto europeo, y también como el resultado de un violento proceso histórico y simbólico en el que las comunidades han persistido e intervenido activamente para inscribir sus propias cosmologías. Lejos de diluir lo ancestral, la imagen mariana se entrelaza con la sacralidad preexistente de cerros, grutas y fuentes, manteniendo viva una relación espiritual con la tierra. Este proceso, marcado por la tensión y no por la síntesis, constituye una táctica de resistencia cultural que reinterpreta los signos del colonizador sin renunciar al mundo propio. Así, cada gruta de Lourdes reafirma que lo sagrado no es un territorio conquistado, sino un espacio de negociación permanente donde la Madre Tierra y la madre cristiana conviven.



ARRIBA, IZQUIERDA A DERECHA

Figura 60. **Gruta de la Virgen de Lourdes de Copacabana, Bolivia**, contexto [Archivo de video, fotograma 9m 41s], INGE AQP via YouTube, 2022.

Figura 61. **Fieles sacando piedras desde la Gruta de la Virgen de Lourdes de Copacabana, Bolivia** [Archivo de video, fotograma 11m 20s], INGE AQP via YouTube, 2022.

ABAJO

Figura 62. **Imagen de la Virgen en la Gruta de Lourdes de Copacabana, Bolivia** [Fotografía], Carlillasa, via Wikimedia Commons 2022.



Figura 63. Baile chino en la fiesta de la virgen de Lourdes de Cay Cay, comuna de Olmué, Región de Valparaíso [Fotografía]. Autores, 2024.

La “religiosidad popular” como dispositivo comprensivo de la vida cotidiana de los creyentes

Dr. Luis Bahamondes González

Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

Los debates en torno a la llamada “religiosidad popular” ya se extienden por más de medio siglo en América Latina. Si bien el concepto logró explicar una particular forma de vivir lo religioso a través de una serie de expresiones de fe (fiestas, rituales, peticiones, cantos, etc.), donde los sujetos daban cuenta de su fervor y devoción por lo sagrado, no estuvo exento de debate en los círculos académicos teológicos y socioantropológicos (Morandé, 2010, Martín, 2007; Marzal, 2002; Parker, 1993). Los cuestionamientos no solo respondían a la incomodidad de las autoridades católicas —en un primer momento—, las que menospreciaban las manifestaciones religiosas que se alejaban de la ortodoxia, sino también a las posturas académicas que advertían de sus limitaciones y sesgos. Es así como emergieron paulatinamente nuevas categorías que intentaron dar mayor claridad, o delimitar el contenido de la “religiosidad popular” en el transcurso del siglo XX. De esta forma, expresiones como “catolicismo popular”, “religión del pueblo”, “religión tradicional” o “piedad popular” (Marzal, 2002), entre otras, permitieron advertir no solo la disputa intelectual en torno al concepto en cuestión, sino también, comprender los intereses asociados a su uso (Aguirre, 2020).

El término “religiosidad popular”, no solo permitió ampliar la visibilidad de las expresiones de fe entre los sujetos, sino que también ayudó a contextualizar sus prácticas dentro de la realidad latinoamericana, en medio de las transformaciones sociales y políticas de la región. De este modo se ponía de relieve la capacidad de convocatoria de rituales que, desarrollados por los sectores empobrecidos, ofrecían vías de culto alternativas —o incluso paralelas— a la institucionalidad eclesiástica. Para algunos, además, se trataba de una forma de apropiación de lo religioso mediada por la superstición o la superchería.

La carga negativa asociada a esta variopinta gama de prácticas religiosas llevó a ciertos grupos intelectuales y conservadores a tacharlas de marginales, atribuyéndolas al desconocimiento de la doctrina oficial. Otros, en cambio, las interpretaron como parte de un folclore local, donde se entrelazaban tradiciones ancestrales y costumbres profundamente arraigadas. Como bien resume Salinas (1987), se trataba de un “*cristianismo de los pobres*”.

Morandé (2010) señala que la religiosidad popular representa un desafío complejo para la teología, ya que incorpora expresiones de origen no cristiano al catolicismo y se alimenta de procesos

sincréticos que integran elementos indígenas y africanos.

Y así, una constante en el debate ha sido la tendencia a interpretar el fenómeno desde una perspectiva dualista y de oposición (Lira, 2016). En este marco, lo institucional y lo popular suelen ser concebidos como categorías contrapuestas (Delgado, 1993), del mismo modo que lo sagrado se contrapone a lo profano. Esta dicotomización derivó en la validación de ciertas expresiones religiosas como legítimas, en desmedro de otras, tenidas como marginales o inválidas. Salinas (2005) adscribe a esta línea, sosteniendo que la religiosidad popular chilena representaría una forma de oposición religiosa al catolicismo oficial, siendo además un componente central de la cultura folclórica. Esta última se entendería como una reconstrucción simbólica e idealizada del mundo desde la perspectiva de los vencidos, una suerte de inversión del orden social dominante.

Frente a esta mirada reduccionista, Martín (2007) propone el concepto de “prácticas de sacralización”, en el que engloba “[...] los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferenciada del mundo–habitado” (p. 77).

La Iglesia Católica manifestó su preocupación respecto al tema a fines de la década de los 60, en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Medellín. En la instancia se buscó explicar las prácticas religiosas populares a partir del encuentro entre el cristianismo y las espiritualidades ancestrales derivadas del proceso de conquista hispanolusitano. Estas “mezclas” se seguían considerando, naturalmente, deformaciones del credo oficial, y se les describía despectivamente con palabras como “balbuceos”.

Si bien la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla en 1979, incorporó la religiosidad popular como parte de los procesos de evangelización y la reconoció como fundamento cultural de la fe católica en la región (Johansson, 1990), dicha inclusión se produjo bajo una lógica funcionalista y jerárquica. Persistía una visión que instrumentalizaba estas manifestaciones como herramientas al servicio de la misión

pastoral, manteniendo relaciones asimétricas entre la institucionalidad eclesial y los saberes populares. Esta orientación quedó reflejada en los términos utilizados en el documento conclusivo de dicha conferencia:

“La revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia”.

Reconocer el valor simbólico y social de estas expresiones implica comprender que no se limitan a un repertorio de creencias aisladas o prácticas supersticiosas. Por el contrario, constituyen una matriz cultural compleja que articula sentidos, relaciones y memorias colectivas, dotando de coherencia emocional y espiritual a la vida cotidiana de comunidades muchas veces marginadas de los centros de poder. En este entramado, las prácticas devocionales no solo afirman la fe, sino que configuran espacios de resistencia cultural y de recomposición del tejido social.

Parker (1993) sitúa la discusión en el marco más amplio de los procesos de modernización en América Latina, lo que explica su énfasis en el mundo rural. En este contexto, sostiene que la religiosidad popular ofrece al campesinado, consuelo, protección y un marco simbólico que le permite conferir sentido a su experiencia vital sin cuestionar las estructuras del orden hegemónico, contribuyendo así a la legitimación de su posición como clase subalterna. Además, el autor incorpora dimensiones identitarias que enriquecen la comprensión del fenómeno, destacando que su organización se estructura fundamentalmente en torno al culto a la Virgen, los santos y las animitas. Esta religiosidad, según Parker, se manifiesta en distintos niveles:

“[...] el nivel doméstico (con el oratorio e imágenes domesticas) hasta el nivel regional

(con el santuario regional), pasando por el nivel local del pueblo o del caserío rural (con el santo patrono del lugar)” (p.88).

En este contexto, la religiosidad popular no se opone a la religión institucional, toda vez que implica un tránsito permanente –muchas veces difícil de distinguir– a partir de lo dispuesto por la jerarquía eclesial, mediante “[...] procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión” (De la Torre, 2012, p. 508). Ello no solo evidencia la capacidad adaptativa de lo religioso y espiritual mediante procesos de hibridación y resignificación, sino que también pone de manifiesto la vitalidad de prácticas ancestrales que se resisten a desaparecer en un contexto global marcado por tendencias homogeneizadoras. Su importancia, en este sentido, radica en el valor cultural e identitario que adquiere en América Latina, al funcionar como un reservorio histórico de la región. Como señala De la Torre (2021):

“El sistema de religiosidad popular representó un resguardo de saberes y cosmovisiones negadas o desvalorizadas por el catolicismo, pero que no pudieron ser suprimidas. Pero hay que reconocer que, además, la religiosidad popular no solo resguarda la memoria del pasado, sino que se adapta a nuevas circunstancias, e incluso se ha convertido en un anclaje estratégico legitimador de lo nuevo que opera como línea de memoria para tradicionalizar nuevas narrativas religiosas y seculares que circulan en un mundo global, más interconectado por flujos culturales...” (pp.261–262)

En consecuencia, una lectura procesual de estas prácticas religiosas nos permite ir más allá de manifestaciones concretas para comprender el fenómeno como una síntesis cultural donde la hibridación de sistemas de creencias no obedece a una acción o momento concreto, sino a un modelo comprensivo de relación con lo sagrado (De la Torre, 2012). Las espiritualidades indígenas se entrelazan con la tradición católica y los sistemas de creencias africanas, entre otros,

dando cuenta de la capacidad de adaptabilidad de lo religioso para dotar de sentido a sujetos con intereses y realidades diversas. Asimismo, dicha mirada implica situar la religiosidad popular en diálogo con los procesos de modernización, urbanización, industrialización y mejoras en las condiciones de bienestar de los sujetos (Parker, 1993), así como con los procesos políticos que experimentó la región, en particular, a contar de los años 60 en Latinoamérica (Bastían, 2012).

LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO EXPRESIÓN VIVA DE LO SAGRADO EN CHILE

Diversas expresiones religiosas/espirituales conforman el mapa de creencias del Chile actual. Algunas tienen que ver con lo festivo, lo público, y otras con la intimidad de los sujetos, lo privado. Sin embargo, a pesar de las advertencias sobre la pérdida de relevancia que podría suponer el avance de la secularización y la modernización, y el consecuente abandono de lo religioso como agente de respuestas y sentido para los sujetos, estas permanecen y se renuevan constantemente.

En la actualidad, de acuerdo con los datos provistos por la Encuesta Nacional Bicentenario UC (Pontificia Universidad Católica, 2022), se advierte que el 32% de los sujetos tiene la costumbre de “detenerse y rezar a la Virgen ante un oratorio, gruta o ante cualquier imagen públicamente expuesta”, mientras un 24% está dispuesto a “hacer una manda a la Virgen que después paga con oraciones, homenajes o peregrinaciones”. Para 2023 la misma encuesta señalaba que el 57% creía “en el mal de ojo”, o que “ciertas personas pueden lanzar maldiciones o maleficios sobre alguien”. Tomando ahora como referencia la encuesta del Centro de Estudios Públicos (CEP) en 2024, tenemos que el 67% de los encuestados creía en el “mal de ojo”, el 66% en “La energía espiritual localizada en las montañas, lagos, árboles o cristales”, el 46% en “los poderes sobrenaturales de nuestros antepasados muertos” y el 69% en “los milagros religiosos” (Encuesta CEP N° 92, 2024).

¿Qué sustenta este tipo de creencias? Un elemento central radica en la necesidad de experimentar lo religioso/espiritual en primera

persona. Sentirse parte del fenómeno en cuestión, no solo permite establecer un vínculo fuerte con lo trascendente, sino también, depositar anhelos y esperanzas, y buscar resguardo ante los imprevistos de la vida diaria. Si bien aquello no significa necesariamente establecer una ruptura con el catolicismo oficial, la toma de decisiones pasa por los sujetos, que actúan con autonomía y libertad para reconstruir su propio sistema de convicciones (De la Torre, 2013).

Como señala Semán (2004):

“La constante universal de la religiosidad se diversifica y, en su riqueza, da a luz a un orden de realidad que no se asimila a las categorías con que los estudiosos operan habitualmente. Hay una salud que no tiene que ver con médicos, hay situaciones emocionales que no se llevan ni se resuelven con psicólogos, hay ceremonias que se ejercen por fuera del espacio controlado por la Iglesia Católica, institución que hasta hoy

tenía el supuesto y excluyente monopolio de la actividad religiosa” (p. 26).

De este modo, las fronteras entre la doctrina oficial y las prácticas y creencias cotidianas de los sujetos resultan porosas o incluso inexistentes. Muchos se nutren de su herencia cultural católica para construir sus propios dispositivos de relación con lo sobrenatural. No sorprende, entonces, encontrar en sus rituales elementos del catolicismo formal –oraciones, imágenes de santos, etc.– integrados junto a nuevas formas de devoción expresadas mediante bailes, cantos y ofrendas. Todos estos componentes convergen en un complejo sistema de códigos culturales que la comunidad considera legítimos y que fortalecen el vínculo con lo sagrado.

La vigencia de la religiosidad popular en Chile se manifiesta no solo en la participación masiva en festividades religiosas –como la de la Virgen del Carmen de La Tirana o la fiesta de Andacollo–, y en peregrinaciones a santuarios emblemáticos –como el de la Virgen de Lo Vásquez o el de San Sebastián de Yumbel–, sino también en la persistencia y expansión del culto a las denominadas “animitas milagrosas”, entre las que destacan figuras como Romualdito, Emile Dubois o La Marinita. Esta religiosidad se expresa en la vida cotidiana de amplios sectores de la población, que, ante situaciones de vulnerabilidad o desamparo, depositan su confianza en agentes sobrehumanos como mediadores capaces de ofrecer protección y bienestar. En este marco, como señala Aguirre (2020), los símbolos de la fe popular “[...] son imágenes que detentan y provocan agencia” (p. 229).

No obstante, la religiosidad popular no puede reducirse únicamente a prácticas de petición o solicitud dirigidas a entidades sobrenaturales, ya que su complejidad y riqueza simbólica son mucho más amplias. Se configura como un espacio de encuentro comunitario, participación activa y consolidación de redes sociales en contextos marcados por la incertidumbre. En este sentido, la religión opera como una fuente de seguridad subjetiva, proporcionando marcos de sentido que permiten a los individuos proyectar y sostener sus planes de vida (Mascareño, 2024).

ABAJO

Figura 64. *Una animita singular en forma de gruta, en la carretera Ruta 5 Sur, unos kilómetros al norte del estero Panguilemo, región del Maule.* [Fotografía]. Autores, 2025.



BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, F. (2020).** Tradición y transmisión de la fe. El caso de la «religiosidad popular» en el Chile actual. *Scripta Theologica*, 52: 215–243.
- Bastían, J.P. (2012).** La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- De la Torre, R. (2012).** La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 12(3): 506–521.
- De la Torre, R. (2021).** La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización. *Revista Cultura & Religión*, 15(1): 259–298.
- De la Torre, R. (2013).** La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*, 12(7): 1–26.
- Delgado, M. (1993).** La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema. *Gazeta de Antropología* 10 [en línea]. Disponible en: https://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html.
- Johansson, C. (1990).** Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo. Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología UC.
- Lira Latuz, C. (2016).** En torno al concepto de religiosidad popular. *Aisthesis*, 60: 297–302.
- Mascareño, A. (2024).** Individuación y religión: fuentes de seguridad en entornos de riesgo y peligro. Un análisis de la Encuesta CEP 92. *Puntos de Referencia* 708 (octubre): 1–21.
- Martín, E. (2007).** Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (coords.). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas y debates* (pp.61–86). Buenos Aires: Biblos.
- Marzal, M. (2002).** Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina. Madrid: Trotta.
- Morandé, P. (2010).** Ritual y palabra: aproximación a la religiosidad popular latinoamericana. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Parker, C. (1993).** Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Pontificia Universidad Católica (PUC).** (2022). Encuesta Nacional Bicentenario Universidad Católica. [en línea]. Consultado el 1 de agosto de 2024. Recuperado de: <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/resultados-religion/>.
- Salinas, M. (2005).** Canto a lo Divino y religión popular hacia 1900. Santiago: LOM.
- Salinas, M. (1987).** Historia del Pueblo de Dios en Chile. Santiago: Rehue.
- Semán, P. (2004).** La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana. Buenos Aires: Capital Intelectual.



Comunidad, espacio, renovación: entre la devoción y la memoria

PATRIMONIO VIVO: LA COMUNIDAD Y SU RELACIÓN CON LO SAGRADO

Los ritos asociados a las grutas de Lourdes se inscriben dentro de lo común, entendido como aquello que pertenece y da sentido a una comunidad específica. La cuestión de cómo se sostiene lo común — como lo fueron en la antigüedad el agua o los bosques, y hoy lo son el aire o las fiestas— y quién lo hace posible, resulta fundamental. Según la socióloga alemana Maria Mies (2014), no puede existir lo común sin una comunidad que lo respalde. Es esta comunidad la que se encarga de preservar los bienes comunes y la dignidad compartida, lo que implica una responsabilidad mutua.

La comunidad de feligreses, devotos o bailarines es la que perpetúa el culto que tiene lugar en las grutas de Lourdes. Los individuos que se reconocen como parte de esta comunidad son, por tanto, los garantes de los vínculos que se sostienen mediante rituales personales o colectivos.

La interrelación entre lo común y la comunidad se reconoce ampliamente como una condición mínima para la sostenibilidad de los espacios colectivos. En este marco, las comunidades son grupos que desempeñan un rol crucial en la producción, salvaguardia, mantenimiento y recreación de los lugares sagrados. Entendiendo como comunidad, en el sentido más amplio, a aquellas agrupaciones humanas que, más allá de sus diferencias internas, comparten un marco de creencias, prácticas y significados que les permite reconocerse como parte de un mismo tejido social.

Esta pertenencia no se limita a la proximidad geográfica: incluye redes de parentesco, vínculos afectivos y compromisos simbólicos que trascienden el tiempo y el espacio. En el caso de las grutas de

PÁGINA OPUESTA

Figura 65. *Vista aérea de la llegada a la gruta de los diversos bailes chinos en la fiesta de Cay Cay [Fotografía].* Autores, 2024.

Lourdes, la comunidad no está formada únicamente por quienes habitan cerca del espacio, sino también por quienes participan en sus ritos desde la distancia, ya sea mediante peregrinaciones, la reproducción de sus prácticas en otros contextos o la transmisión oral de sus significados. Asimismo, la integran quienes se reconocen entre sí como iguales y se consideran herederos de una práctica o devoción particular y asumen voluntariamente la responsabilidad de transmitirla. De este modo, lo sagrado se sostiene no solo en un lugar físico, sino en la voluntad compartida de mantener viva una tradición.

Las comunidades que mantienen viva una gruta reproducen un sistema basado en las relaciones entre las personas y lo trascendente. La gruta funciona como un canal hacia lo divino, pudiendo ser un propósito instrumental: cumplir una manda⁶ para superar una enfermedad o resolver una dificultad concreta. Este objetivo actúa como catalizador de la conexión espiritual. Así, la comunidad recrea un modelo de comunicación con la divinidad.

La gruta de Lourdes involucra actividades colectivas periódicas organizadas por la comunidad. De acuerdo con la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* del UNESCO de 2003, esto constituye patrimonio cultural inmaterial o “patrimonio vivo”, ya que abarca “prácticas, expresiones, saberes o técnicas transmitidas por las comunidades de generación en generación”. A través de estos saberes, las personas encuentran un sentimiento de identidad y continuidad que favorece tanto la creatividad como el bienestar social.

Las grutas se sitúan, por tanto, en la intersección entre el patrimonio material y el inmaterial. Esto es posible gracias a un acuerdo tácito dentro de la colectividad, que ha decidido construir y preservar un conjunto específico de saberes y prácticas en torno al espacio sagrado conocido como “la gruta”. Se trata, en definitiva, de un lugar que se cuida, se protege y, cuando se considera necesario, se transforma.

Luego de la destrucción de la antigua gruta de Carrizalillo, Tomás Álvarez Gil, ex tambor mayor del baile religioso de la Virgen de Lourdes, da cuenta de las contradicciones entre el valor de lo material y lo inmaterial dentro de una gruta:

Bueno un poquito de pena porque no quería que pasara esto con la gruta (su destrucción). Yo quería que se conservara lo físico, porque ahí está lo enraizado, la devoción (pero) nosotros

⁶ Una **manda** es un compromiso voluntario que una persona establece con una divinidad, solicitando su intervención en la resolución de un problema o necesidad. Este compromiso implica la promesa de una ofrenda, acción o sacrificio como forma de agradecimiento una vez recibido el favor o milagro esperado. No solo es *agradecimiento* por un favor ya concedido, también puede ser *promesa* anticipada a cambio de la ayuda solicitada.

ARRIBA

Figura 66. *Directiva de baile chino de Cay Cay en reunión con el entonces delegado presidencial de la provincia de Marga Marga* [Fotografía]. Autores, 2022.

ABAJO

Figura 67. *Baile chino San Victorino de Lourdes almorzando* [Fotografía]. Autores, 2022.



ARRIBA

Figura 68. *Baile chino Virgen del Carmen en la vuelta o descanso de la procesión de Cay Cay* [Fotografía]. Autores, 2024.

hasta en un palo vamos a bailar, hasta en un cerro vamos a cantar y vamos a tocar, pero esa parte, es parte de la historia de Carrizalillo... Entonces estoy igual un poquito afectado por el tema, pero ya está, donde estamos pasa a ser un suelo santo (comunicación personal, 30 de mayo 2021).

Este relato evidencia que, aunque la materialidad de la gruta encarna una historia y una devoción enraizada, el sentido espiritual puede trasladarse y regenerarse en otros espacios o materialidades. La gruta —sea física o simbólica— funciona como un entorno regenerativo y renovable. Esta comprensión permite ver la interdependencia entre lo común y la comunidad como condición esencial para la sostenibilidad de los espacios colectivos. Las visitas colectivas, inscritas en un calendario de renovación cíclica, consolidan estos vínculos y mantienen viva la práctica. Tal dinámica subraya la relevancia de la responsabilidad cívica y recíproca, en sintonía con la afirmación de la urbanista y activista Jane Jacobs: “todo el mundo ha de desarrollar un canon de responsabilidad pública mínima y recíproca” (Jacobs, 2011, p. 112).

EL RITO COMO RENOVADOR DEL ESPACIO SAGRADO

El espacio sagrado se enmarca en un tiempo mítico, que reactualiza la revelación, en un rito (Bentué, 2003) que sostiene su vigencia en un territorio simbólico que se vuelve soporte de lo divino, y en una comunidad que lo reconoce y lo actualiza. Se sitúa, por tanto, en:

el ámbito de la repetición ritual del acto poderoso por el cual un poder sagrado se hizo presente *in illo tempore*, de acuerdo a lo narrado por el mito respectivo, asegurando de esa manera la realidad fundada; puesto que algo es real en la medida que se conecta con su fundamento originario” (Bentué, 2003, p. 236)

ABAJO

Figura 69. *Fieles frente a la Virgen de la gruta de Cay Cay* [Fotografía]. Autores, 2024.





Un espacio es sagrado por cuanto sacraliza la realidad. Es el lugar donde se recupera el vínculo con lo trascendente, reconociendo que la humanidad no tiene origen en sí misma, sino en un “más allá” que se manifiesta en el espacio (Bentué, 2003, p. 249). Y si, como señalamos, lo sagrado se vincula con una manera de estar en el mundo, ello implica que su experiencia se expresa necesariamente en prácticas concretas de la vida social (Federico Aguirre Romero, comunicación personal, 6 de octubre de 2020). De este modo, el espacio se reconoce como sagrado en tanto se renueva y se actualiza a través de los ritos.

Para referirnos a estas prácticas, es necesario advertir que, así como el ser humano percibe el espacio de manera distinta en la vida cotidiana y en la vida religiosa, otro tanto sucede con el tiempo. Para el primero —y siguiendo nuevamente a Mircea Eliade— el tiempo aparece como lineal, continuo y acumulativo; mientras que para la experiencia religiosa, el tiempo se interrumpe y retorna cíclicamente, remitiendo siempre al instante primordial de la revelación:

(...) no puede presentar ni ruptura ni “misterio”: constituye la más profunda dimensión existencial del hombre, está ligado a su propia existencia, pues tiene un comienzo y un fin, que es la muerte, el aniquilamiento de la existencia (Eliade, 1981, p. 103).

Al asistir a una fiesta religiosa, los creyentes se apartan del curso temporal ordinario para experimentar el tiempo sagrado, el cual es “reactualizado” por el evento en sí. El tiempo se presenta como “circular, reversible y recuperable” (Eliade, 1981, p. 103).

Habíamos señalado que el espacio es sagrado en la medida en que se renueva a través de los ritos. Ahora, para precisar aún más, puede afirmarse que el espacio sagrado se reactualiza mediante su contacto con el tiempo sagrado, propiciado precisamente por los ritos. Esta idea se confirma en el testimonio de Tomás Álvarez Gil, (comunicación personal, 30 de mayo 2021), quien recuerda:

Hay gente de cien años que va a misa y llega y se sienta, pero esa misma gente de cien años va a la gruta y está una hora o dos horas paradas mirando los diferentes bailes, cómo le rinden homenaje y le dan su danza a la Virgen, por eso, no es un lugar físico, sino la inmensidad de la fe.

De este modo, el espacio sagrado no puede comprenderse separado del tiempo sagrado: ambos se entrelazan en el rito, donde lo humano y lo divino se encuentran. Así, la comunidad no solo revive el mito originario, sino que lo actualiza en cada celebración, garantizando la continuidad de la fe y la permanencia de la sacralidad en su mundo.



PROCESIONES Y PEREGRINACIONES EN LAS GRUTAS DE LOURDES

Los ritos más populares relacionados con las fiestas de Lourdes consisten en desplazamientos corporales: peregrinaciones y procesiones que se realizan anualmente para conmemorar su primera aparición (11 de febrero) o la Inmaculada Concepción (8 de diciembre). También se celebran otros ritos asociados a los sacramentos, como primeras comuniones y bautizos, así como el Mes de María (comienza el 8 de noviembre y termina para el 8 de diciembre) y la Novena de Lourdes (del 2 al 10 de febrero).

Las danzas rituales, como forma de veneración a la Virgen, son parte de la yuxtaposición entre lo católico y lo indígena. Un ejemplo es el baile chino en honor a la Virgen de Lourdes de Cay Cay, fundado hacia 1865. Estas expresiones corporales y musicales configuran una manera particular de entender el mundo, manifestada en la danza, la procesión y las oraciones —novenas, cantos y plegarias—, que definen la relación de la comunidad con lo sagrado.

Durante la procesión, el espacio sagrado se expande, irradiando su fuerza hacia las familias que reciben a la Virgen en sus casas. Agustín Ruiz Zamora, refiriéndose al baile chino de Cay Cay, lo expresa así:

Lo sagrado se desplaza con la procesión, para que la Virgen vea cómo están las cosas. Lo sagrado que representa la procesión va irradiando esto hacia los lugares. Es importante para las familias que la procesión pare en sus casas. Hay compromiso con las familias y les hacen un pequeño homenaje a algunas personas, a la gente que murió y estaba dentro del baile (comunicación personal, 14 de julio 2021).

Es quizás en la procesión donde se vuelve más evidente el alcance del espacio sagrado para las comunidades, en su vínculo con el

ARRIBA IZQUIERDA Y DERECHA

Figuras 73 y 74. *Procesión durante la fiesta de la Virgen de Lourdes de Cay Cay* [Fotografía]. Claudia Candia, 2022.

ABAJO IZQUIERDA Y DERECHA

Figuras 75 y 76. *Fiesta de la Virgen de Lourdes de Cay Cay* [Fotografía]. Autores, 2024.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figura 70. *Inauguración de la gruta de Puerto Octay, región de Los Lagos el 11 febrero de 1930* [Fotografía]. Gabriel Barros Torrealba, 1930.

Nota. Madre e hija: Catalina Valenzuela de Torrealba y María Torrealba de Barros, esposa de Jorge Barros Valenzuela, fundador de la gruta. Imagen de su hijo Gabriel Barros Torrealba.

Figura 71. *Fiesta de la Inmaculada Concepción en Puerto Octay* [Fotografía]. Manfredo Teuber Kahler, via Memorias del Siglo XX, c.1950.

Figura 72. *Familia Barros Torrealba y otras personas de la comunidad en la inauguración de la gruta de Puerto Octay, región de Los Lagos*. [Fotografía]. Cortesía familia Barros Torrealba, 1930.

paisaje. En la isla de Llingua, donde la fiesta se extiende por cuatro días, el 10 de febrero se realiza la procesión de San Pedro, patrono de los pescadores. Juan Hilario Mansilla Miranda, acordeonista de la banda de pasacalles devocionales de Llingua, recuerda:

Sacan al San Pedro, también con todos los otros santos detrás, pero el que va adelante es San Pedro (...) se hace acá alrededor de la isla desde la Punta del Mautén a Punta de la Capilla. Entonces dentro de ese trayecto ha caído mucha gente al mar, y a cada persona que ha caído al mar se le pasa a tirar una corona, y se le pasa a hacer igual un honor o le hace el padre unas canciones, según como ha sido la persona fallecida. Después se regresa en caravana, son alrededor de 15 o 20 lanchas (comunicación personal, 14 de julio de 2021).

La peregrinación es, ante todo, un viaje hacia un lugar sagrado, motivado por la devoción. Sin embargo, puede entenderse también, como un estado del espíritu, un proceso interior de preparación para el encuentro con la divinidad. Así lo señala Tomás Álvarez Gil:

Yo converso con la Virgen y le digo “si tu quieres que yo vaya y toque y siga en el baile, tú vas a hacer lo posible, tú me vas a dar el instrumento para yo llegar”, yo a veces no he tenido plata y me llega vehículo que me va a llevar, me llega plata a los bolsillos y todo lo que necesito para estar allá. Yo le llamo a eso un milagro de la Virgen (comunicación personal, 30 de mayo 2021).

ABAJO IZQUIERDA Y DERECHA

Figuras 77 y 78. *San Pedro y la Virgen de Lourdes visitan lugares donde pescadores fallecieron en el mar* [Fotografía]. Nicolás Mena, via Facebook Isla Llingua, 2019.



de culto. Estas se manifiestan en el espacio a través de la *performance* de los cuerpos —procesiones, danzas, cantos y oraciones—, incluso cuando las imágenes provienen de un “otro”. Así, peregrinación y procesión se superponen para ritualizar y demarcar, en ciertas fechas del año, el camino hacia los lugares sagrados, restableciendo y reproduciendo el vínculo entre la comunidad y el espacio recorrido. En este sentido, las celebraciones en torno a las grutas de Lourdes no solo marcan físicamente el trayecto hacia lo sagrado, sino que también reafirman la continuidad de la fe y la memoria comunitaria, reactivando el vínculo con lo trascendente y renovando, año tras año, la vigencia del espacio sagrado.

ARRIBA

Figura 79. *Tomás Álvarez Gil con su tatuaje de la Virgen en la nueva gruta de Carrizalillo* [Fotografía]. Autores, 2022.

ABAJO

Figura 80. *Vista aérea del contexto de la gruta de Carrizalillo* [Fotografía]. Autores, 2022.

Nota. Se puede divisar el océano Pacífico.



La gruta como arquitectura comunitaria y devocional en Chile

GRUTAS DE LOURDES EN CHILE

La gran diversidad de grutas en Chile revela cómo las comunidades locales se apropiaron del modelo francés y lo reinterpretaron según sus contextos específicos. Sin embargo, la invisibilización de su importancia dentro de la cultura y la devoción popular dificulta establecer con exactitud el número de grutas existentes.

Para dimensionar el fenómeno podemos observar casos concretos. En la comuna de San Javier, se registran al menos seis grutas abiertas a la comunidad (cerro Pulluquén, la carretera Ruta 5 Sur, Juntas Viejas, Huerta de Maule, cerro Gupo y la carretera Los Conquistadores), además de al menos cinco en espacios privados. En Talca, capital regional del Maule, existen al menos tres grutas en espacios públicos (Cerro La Virgen, parroquia Luis Gonzaga y en la plaza ubicada en 14 Sur con 6 Oriente). Más hacia el sur en la comuna de Puqueldón, región de Los Lagos, con menos de 4000 habitantes, se han levantado dos grutas: una junto a la parroquia San Pedro Nolasco y otra en un mirador.

En la ciudad de Santiago, la gruta más reconocida es la del santuario de la Virgen de Lourdes de Quinta Normal. Sin embargo, existen muchas más: en las parroquias San José de La Reina, San Pedro de Las Condes, Nuestra Señora de Lourdes de La Cisterna, San Gerardo de Santiago; en la capilla Jesús de Nazareth de La Granja (donde hay una gruta en la vereda y otra en el interior) y en el santuario de Nuestra Señora de Lourdes de la Villa Los Héroes de Maipú, por mencionar algunos ejemplos.

Si extrapolamos esta realidad a las 346 comunas de Chile, considerando que en cada una podría existir al menos una o dos grutas —ya sean públicas o privadas—, se puede estimar un mínimo de unas 600 grutas en todo el país, distribuidas en diversos contextos y escalas. A modo de referencia, según Gratté (2015), en Francia se han identificado más de 700.

PÁGINA OPUESTA

Figura 81. *Fieles durante la fiesta de la Virgen Imaculada Concepción en la gruta de la Virgen de la Cascada, región de Aysén [Fotografía]. Autores, 2024.*



Hemos constatado que, sin seguir un manual formal, las comunidades han conservado los rasgos esenciales del modelo francés, al mismo tiempo que han dotado a cada gruta de una interpretación local que otorga identidad a sus prácticas devocionales. La transmisión del modelo ha sido principalmente oral y visual, y en muchos casos responde a programas de evangelización impulsados por la Iglesia católica, aunque materializados como iniciativas propias de párrocos locales que, desde pequeñas iglesias —a veces en lugares muy apartados—, promovieron la construcción de estos espacios. La imagen de la gruta parece haberse instalado en el inconsciente y en la memoria colectiva de los fieles, constituyéndose como un referente común de la religiosidad popular.

Las grutas de Lourdes en Chile pueden entenderse como una arquitectura popular y devocional, donde confluyen la apropiación comunitaria, la memoria colectiva y la reinterpretación local de un modelo universal. Más que simples réplicas, son espacios vivos donde lo católico dialoga con otras tradiciones y donde las comunidades reafirman su capacidad de construir sus propios escenarios sagrados.

El mensaje de Lourdes tiene un origen institucional que puede resultar lejano a la comunidad. Por sí solo no explica la enorme acogida que esta advocación mariana ha tenido en Chile, multiplicándose en espacios públicos y domésticos de norte a sur. Entonces, ¿qué impulsa realmente su expansión?

Creemos que la clave está en la forma-gruta: una construcción libre, inspirada en la naturaleza, que cobija una figura y ofrece refugio espiritual. Un lugar creado por los fieles para proteger a la Virgen, pero también para acoger el encuentro con ella. No se trata únicamente de colocar una imagen, sino de construir un entorno. Como la gruta de Massabielle, estas réplicas conectan lo humano con lo sagrado, lo cotidiano con lo extraordinario.

Reproducir una gruta —más allá del dogma o del mensaje religioso— responde a un anhelo profundo: recrear el escenario del milagro, mantener abierta la posibilidad de lo sobrenatural. Tal vez los fieles no sólo veneran a la Virgen: tal vez la esperan. La Virgen en la gruta no es solo una estatua, sino la puesta en escena de una aparición, un misterio que simbólicamente sigue ocurriendo.

Y esa escena —una figura femenina emergiendo en medio de la naturaleza— resuena con arquetipos religiosos mucho más antiguos que el cristianismo. Ecos de otras diosas, de otras madres, de presencias femeninas ligadas a cuevas, fuentes y montañas. Lourdes, en ese sentido, no solo convoca a una devoción católica, sino también a una memoria espiritual más amplia, que se activa en el cruce entre paisaje, fe y construcción comunitaria.

SIGNOS DE LOURDES EN GRUTAS CHILENAS: ADAPTACIONES LOCALES, MATERIALES, EMPLAZAMIENTOS Y FORMAS

Los signos de Lourdes, establecidos por la Iglesia Católica y ya definidos en esta investigación, se manifiestan en múltiples expresiones, aunque a menudo reinterpretados según los recursos, paisajes y tradiciones de cada comunidad. En nuestras visitas a distintas grutas en Chile, hemos podido evidenciar que persiste la intención —o la intuición— de que los cinco signos estén siempre presentes, aún cuando su forma, disposición o materialidad varíen. Esta constante sugiere una apropiación creativa del modelo original, donde lo esencial se conserva aunque se transforme.

El agua: Con frecuencia, la gruta se emplaza junto a una vertiente, un canal o un río, o bien incorpora un cuerpo de agua dentro de su campo visual. Este recurso alude a la fertilidad, favorece la vegetación circundante y transmite la sensación de oasis en el paisaje. La dimensión simbólica del agua se expresa también en la voz de los fieles. Como señala Verónica de Lourdes Ojeda Macilla, de Llingua, Chiloé: “yo creo que esta agua es bendita, como está a los pies de la gruta... bueno, toda agua es bendita, es una bendición. Si no hay agua, no hay vida”.

En algunos casos, se han implementado mecanismos complejos para simular el manantial de Lourdes, con caídas de agua o circuitos hidráulicos que recrean el milagro original. Sin embargo, la mayoría de estos sistemas ha dejado de funcionar, probablemente debido a los costos de mantención. Así ocurre en la gruta de la parroquia Cristo Rey de Rancagua o en la del santuario de Lourdes de Quinta Normal.

La roca: La piedra es la protagonista visual y simbólica en la mayoría de las grutas. En ciertos casos, el emplazamiento aprovecha formaciones naturales: se elige un lugar con afloraciones rocosas y, a partir de esta observación y comprensión del entorno, se integran los muros de un cerro como parte de la construcción. En otros, se utilizan piedras recogidas en ríos o canteras cercanas, lo que refuerza el vínculo con el territorio y los materiales locales. También se emplea el hormigón armado para simular la estructura pétrea, recurso que permitió, sobre todo en entornos urbanos, reproducir de manera económica y resistente el aspecto de una cueva.

Algunas grutas como la de Quinta Normal, exhiben una roca considerada sagrada, trasladada directamente desde Francia, lo que evidencia el deseo de establecer un contacto material con el lugar original de Lourdes. Sin embargo, existen casos que se apartan de esta tipología convencional. La gruta de Curimón, en la comuna de San Felipe (imagen en cuadrícula de grutas), constituye un ejemplo singular: en lugar de recrear un espacio rocoso, reproduce un muro blanco de estilo colonial coronado con tejas, en diálogo armónico con la arquitectura de fachada continua del poblado.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figura 82. *Gruta de Juntas Viejas, San Javier, región del Maule* [Fotografía]. Autores, 2024.

Figura 83. *Gruta en la comuna de La Granja, región Metropolitana* [Fotografía]. Autores, 2025.

Figura 84. *Gruta en la colonia del cerro Gupo, San Javier, región del Maule* [Fotografía]. Autores, 2025.

Figura 85. *Gruta cercana a la ciclovía de Bahía Inglesa, región de Atacama* [Fotografía]. Autores, 2021.



ARRIBA

Figura 86. *El agua: Fieles recogiendo agua desde una fuente en la gruta de Quinta Normal, región Metropolitana* [Fotografía]. Autores, 2024.



ARRIBA

Figura 87. *La roca: Gruta en Curanipe, región del Maule* [Fotografía]. Autores, 2020.

Sobre los trabajos en el Santuario natural Virgen de la cascada de Aysén, el obispo Luis Infanti della Mora señala:

Sacamos toda esa cantidad de tierra hasta llegar a la roca del cerro, esa fue la única intervención (...) se sacaron más de 300 camiones de tierra, fue una pega más o menos importante, y con eso facilitó que haya una explanada delante de la roca, entre el camino y la roca que es la que hay actualmente (...) ahí ubicamos los signos que teníamos previstos poner. (Comunicación personal, 19 de mayo 2021)



ARRIBA
Figura 88. *Las velas: Velero en Santuario Natural Cascada de la Virgen, región de Aysén* [Fotografía]. Autores, 2024.

Las velas: En todas las grutas se dispone de espacios adecuados para encender velas, ya sea en grandes candelabros o en *veleros* —pequeñas estructuras que protegen las llamas del viento y la lluvia—. Desde el punto de vista simbólico, las velas iluminan la oscuridad inherente a la cueva y generan un ambiente íntimo de recogimiento. El hollín que deja el fuego va impregnando los muros, oscureciéndolos progresivamente y evocando así el interior de la tierra: una matriz femenina asociada al origen, la protección y el resguardo.

En muchas comunidades existe una preocupación constante por los pequeños incendios provocados por velas encendidas demasiado cerca de la imagen de la Virgen, lo que ha ocasionado daños o expuesto las figuras a deterioros. Este cuidado colectivo refleja tanto la intensidad devocional de los fieles como la necesidad de resguardar los objetos sagrados que median su relación con lo divino. En el caso de Carrizalillo:

La gruta se arregla solita, el que llega ahí bota las flores, creo yo, no me he percatado... la última reunión dije que necesitamos tener a alguien que se preocupe, porque dos veces ya se han quemado (las imágenes), entonces no es la gracia, por supuesto que las velas ya no las vamos a permitir, vamos a tener que hacer algo para las velas pero afuera y de latón, bien reforzado y custodiado del viento para prender las velas ahí con harta confianza (Betzabé Soza Iribarren, 5 de junio de 2021).

La multitud: La figura de la Virgen María ha atraído históricamente a multitudes de fieles. En particular, la devoción a Lourdes —que está estrechamente asociada a la sanación de enfermedades— se ha mantenido vigente gracias a la creencia en sus poderes milagrosos, a los que se puede apelar mediante el cumplimiento de promesas. En sus grutas se aprecia cómo las comunidades han sabido construir espacios que favorecen tanto el recogimiento individual como la celebración colectiva. Entre las múltiples expresiones de esta fe, las fiestas constituyen quizá el indicador más evidente de la vitalidad que conserva en distintos territorios.

Para ilustrarlo, reproducimos íntegramente el testimonio de Juan Hilario Mansilla Miranda de Llingua, Chiloé:



ABAJO
Figura 89. *La multitud: Despedida de los bailes en la gruta de Cay Cay, región de Valparaíso* [Fotografía]. Autores, 2024.

El 11, viene mucha gente de afuera (...) igual nos acompaña la gente de las otras islas, Meulín, Caguach, Quenac... ese día vienen las islas que vienen a cumplir sus mandas igual, la Virgen de Lourdes es muy reconocida (...) Hay músicos, un coro que ahora estamos formando ahí (...) se le hace la misa a la Virgen de Lourdes de abajo y se le hace el resto de la misa a la Virgen de Lourdes de la gruta, es muy lindo. La gente no alcanza a subir toda para arriba porque se llena de gente, ahora ya está bien, porque eran caminos no más ahora ya se hizo escalera de cemento, con las nuevas directivas que hay ya trabajan mejorías. Arriba en la gruta todos los años el padre bendice a los niños (...) los reúnen adelante (...) es muy lindo y después baja la procesión, va el recorrido por todo los pasacalles, dan la vuelta en la cruz, da la vuelta a la iglesia, y ahí entra a la capilla la Virgen de Lourdes, entran todos los santitos porque igual salen todos los santitos a acompañarla y bueno de ahí ya la Virgen de Lourdes se despide. El padre va a comer y ahí ese día si la fiesta es abierta para todo el público, entonces ese día lo hace cualquiera, lo hace la junta de vecinos o lo hace no se poh, el grupo indígena, pero la plata que se remunera va toda para ese grupo, ya no se para la iglesia, porque ese día viene mucha gente de afuera, entonces la Virgen igual como recibe tanto hay que tener mucha paciencia igual porque ese día se tiene mucho licor, entonces igual hay que tener mucho ojo, por eso se hizo para la gente de afuera para que vengan a divertirse un rato, a agradecerle a la Virgen (comunicación personal, 14 de julio de 2021).

Los enfermos: Personas enfermas, o sus seres queridos, acuden a la gruta para pedir por la recuperación de la salud o aliviar algún dolor. Los exvotos constituyen las huellas materiales del milagro: testimonios tangibles de la intercesión de la Virgen en la sanación. Al recorrer una gruta, es posible leer estos mensajes grabados e identificar en ellos los nombres de los devotos, las enfermedades superadas y el paso del tiempo, desde las primeras inscripciones hasta los registros más recientes. En Chile, los exvotos se presentan principalmente en forma de placas de agradecimiento, aunque en la antigua gruta de Quinta Normal también se depositaban muletas como signo de sanación. En otros países, como Portugal y Brasil, es frecuente encontrar exvotos en cera que reproducen partes del cuerpo ofrecidas como promesa y agradecimiento.

Llamo a eso un milagro de la Virgen cuando me salvó de mi cáncer, cuando me dio fuerza luego de que murió mi madre y mi hija, o cuando se enfermó mi hermana de un tumor en el útero y lo tenía tan formado que lo tenía pegado al intestino y el colon, y mi mamá se había muerto hace poco, entonces no quiso seguir el tratamiento. Y este año se operó y a su primer control le dijeron que estaba mal y la iban a internar, estuvo



ARRIBA
Figura 90. *La enfermos: Fieles en la gruta de Lourdes de Quinta Normal, región Metropolitana* [Fotografía]. Autores, 2024.

un mes en coma y se salvó y al próximo control ella estaba excelente y no tenía rastro de nada. Gracias a la Virgen, tengo una amiga que se la diagnosticó un cáncer cérvico uterino grave y le dije “¿Sabes qué? vamos a conversar con la Virgen y le vamos a hacer una promesa y cuando tu vayas al doctor y te digan que no tienes nada yo me voy a ir desde la puerta de mi casa hasta la puerta de la iglesia de Lourdes caminando pero tú me tienes que estar esperando con dos docenas de claveles blancos”... y así. fue, cuando fue al control no tenía nada, ni siquiera un rastro, entonces me fui a las siete de la tarde y llegué a las seis de la mañana en la puerta de la iglesia de Carrizalillo y ella estaba con dos docenas de claveles blancos. (Tomás Álvarez Gil, Carrizalillo, 2021).

El análisis de las grutas en Chile demuestra que los cinco signos de Lourdes se encuentran presentes de manera recurrente, aunque siempre reinterpretados según los paisajes, recursos y tradiciones de cada comunidad. Estas adaptaciones evidencian que no se trata de copias exactas del modelo europeo, sino de creaciones locales que combinan lo heredado de la Iglesia católica con la inventiva comunitaria y la apropiación del entorno.

En este sentido, los signos funcionan como estructuras de mediación: permiten que lo universal —el relato del encuentro en Lourdes y su simbolismo— se traduzca dialogando con materiales, formas y prácticas propias de Chile. Su persistencia revela tanto la potencia simbólica de la devoción mariana como la capacidad de las comunidades para resignificar y mantener viva, en una frontera dinámica entre lo global y lo local.

PAISAJE DEVOCIONAL: ESTRUCTURA ESPACIAL DE LAS GRUTAS

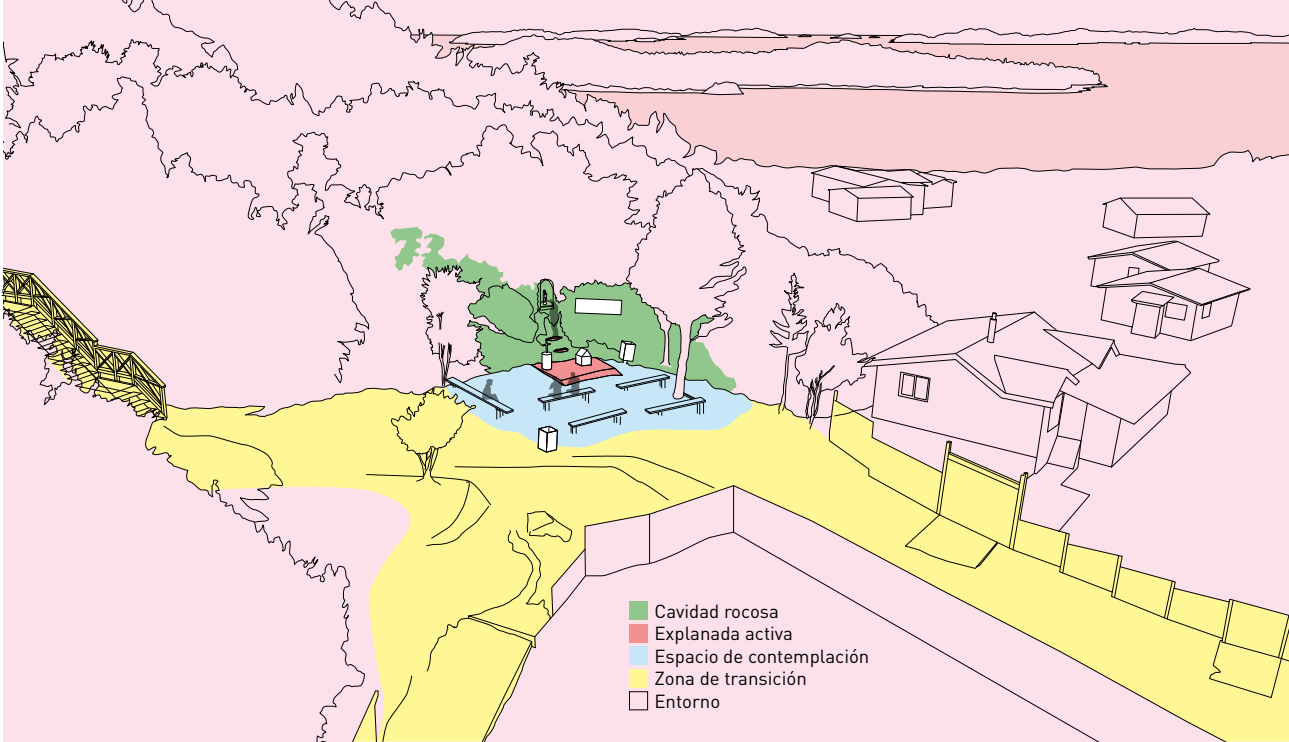
Además de los signos previamente identificados, nuestras visitas nos permitieron distinguir una estructura espacial recurrente en las grutas, compuesta por una secuencia de capas que configuran lo que denominamos como *paisaje devocional*. Esta estructura trasciende la gruta como objeto construido y se extiende hacia el entorno, generando un recorrido físico y simbólico que prepara al cuerpo y al espíritu para el encuentro con lo sagrado.

Estas capas —la cavidad rocosa, la explanada activa, el espacio de contemplación, la zona de transición y el entorno— actúan como umbrales sucesivos que acompañan al fiel en su tránsito desde lo cotidiano hacia lo sacro. El conjunto no solo articula funciones devocionales, sino que establece una estructura espacial que guía, contiene y potencia la experiencia religiosa.

Esta disposición guarda ciertas similitudes con el programa arquitectónico de los templos católicos, donde la organización jerárquica del espacio define un recorrido hacia lo divino: el altar en el fondo, los fieles al frente. Sin embargo, hay dos diferencias clave.

ABAJO

Figura 91. *Vista de las capas espaciales de la gruta de Lourdes de Massabielle en Francia* [Fotografía]. Autores, 2023.



ARRIBA

Figura 92. *Paisaje devocional: Las capas espaciales de la gruta, Melinka, región de Aysén* [Ilustración]. Autores, 2025.

ABAJO

Figuras 93 y 94. *Ejemplos de doble cavidad, gruta de Lourdes de Quinta Normal, región Metropolitana (arriba) y gruta de la Parroquia Santo Domingo, Chillán, región de Nuble (abajo)* [Fotografía]. Autores, 2022.



Primero, en las grutas el paisaje es parte integral del dispositivo devocional; lo natural y lo construido no se oponen, sino que se mezclan sin fricciones. Segundo, se trata de espacios apropiados y transformados de manera espontánea y colectiva, sin las restricciones formales del templo. Esto les da una vitalidad propia, más dinámica y permeable a los gestos de la comunidad.

Creemos que esta organización responde a una noción arquetípica del espacio sagrado, presente en el imaginario colectivo de las comunidades; una estructura análoga a la del templo cristiano, pero reinterpretada desde las prácticas, materiales y simbolismos locales.

A continuación se describe la estructura espacial de las grutas que, como hemos señalado, recrea un *paisaje devocional*:

Capa 1. Cavidad rocosa:

Corresponde al núcleo sagrado del conjunto. Puede tratarse de una cavidad natural o artificial, destinada exclusivamente a albergar la imagen de la Virgen, o bien a la Virgen junto con Bernardita. En algunos casos, si las dimensiones lo permiten, este espacio también acoge a los fieles e incluso puede ser escenario de celebraciones litúrgicas.

Identificamos tres tipos de cavidades, que varían tanto en función del origen de la gruta como de su lenguaje formal. Algunas adoptan una estética naturalista o mimética, integrándose visualmente con el entorno rocoso. Otras, en cambio, presentan una configuración más racional o claramente construida. Estas variantes responden a distintas lógicas devocionales, materiales disponibles y modos de intervención comunitaria.

Estos tres tipos de cavidades rocosas pueden tener características comapartidas y no son una taxonomía cerrada.



ARRIBA
Figuras 95 y 96. *Ejemplos de una cavidad tipo hornacina, en Melinka (arriba) y Chile Chico (abajo)* [Fotografía]. Autores, 2024 y 2025.



ARRIBA
Figuras 97 y 98. *Ejemplos de una cavidad tipo bóveda aislada, en Cay Cay (arriba) y Cauquenes, región del Maule (abajo)* [Fotografía]. Autores, 2024 y 2020.

Doble cavidad: Este tipo se caracteriza por la presencia de dos cavidades: una de mayor tamaño y ubicada en general al nivel de suelo, y una más pequeña, situada en la parte superior derecha, destinada a la imagen de la Virgen. Esta configuración guarda una mayor fidelidad al modelo de la gruta de Lourdes en Francia.

En algunos casos, como la gruta de Quinta Normal, las formas buscan evocar la estética natural e irregular del original francés, replicando la textura y apariencia de una formación rocosa. En otros casos, como en la gruta de la Carretera en San Javier, las cavidades adoptan una morfología más geométrica, lo que evidencia una reinterpretación más racional y estructurada.

Los paramentos de estas grutas suelen ser soporte para exvotos: placas de agradecimiento, cartas, fotografías, velas, flores o peluches, que expresan la relación íntima entre los fieles y la figura mariana. También se incorporan maceteros o jardineras adosadas a la estructura, como forma de integrar flora al entorno inmediato, signo de ofrenda y continuidad vital. En algunos casos, la cavidad mayor se encuentra enrejada, retomando un recurso que estuvo presente antiguamente en la propia gruta de Lourdes.

Hornacina: este tipo se presenta como una cavidad en forma de arco al interior o adosado a un muro roca natural, y generalmente está construida en piedra. La imagen de la Virgen se sitúa en su interior, protegida y enmarcada por esta estructura que actúa como un retablo.

A diferencia de la doble cavidad, aquí no hay una volumetría pronunciada ni una espacialidad penetrable. Se trata de una composición más contenida, donde el muro cumple una doble función: soporte físico de la imagen y plano simbólico que delimita el lugar sagrado dentro del entorno. Esta configuración privilegia la frontalidad, facilitando la contemplación y el acto devocional directo.

Bóveda aislada: se trata de un volumen regular y autónomo, que habitualmente mantiene una expresión rocosa en su interior y exterior. A diferencia de los otros tipos, no se adosa a un muro ni se inserta en una cavidad existente: se construye como un objeto independiente dentro del paisaje, destacándose como un elemento único y claramente diferenciado de su entorno.

Formalmente, puede adoptar la apariencia de una bóveda de medio cañón o de una bóveda de cuarto de esfera, como se observa en Cay Cay. Esta configuración genera una espacialidad contenida y direccional, que encierra la imagen de la Virgen en un interior definido.

La bóveda aislada actúa como un hito visible, marcando el lugar sagrado con claridad volumétrica y formal. Su autonomía refuerza su carácter simbólico dentro del paisaje devocional.

Capa 2. Explanada activa

Frente a la cavidad rocosa se extiende una planicie —frecuentemente elevada respecto al terreno circundante— que cumple un rol central en el desarrollo del rito, tanto en su dimensión personal como colectiva. Es el espacio donde los fieles oran, tocan los pies de la imagen o la roca misma, y donde se despliegan las expresiones performativas propias de los bailes religiosos.

En este nivel también puede instalarse una mesa de altar para la celebración de la eucaristía, convirtiendo el espacio en un escenario litúrgico ocasional. Habitualmente se ubica en este punto la figura de Bernardita, arrodillada al costado izquierdo de la Virgen, recreando visualmente la escena del encuentro original.

No es extraño que se incorporen maceteros o jardineras fijas, con la intención de poblar la roca con elementos vegetales que refuercen la conexión simbólica con la fertilidad, la vida y la naturaleza.

Entre esta capa y la cavidad rocosa se concentran los cinco signos característicos de Lourdes, lo que intensifica la carga simbólica y ritual del lugar.

Capa 3. Espacio de contemplación

Este es el lugar donde los fieles se sientan o se arrodillan, generando un espacio de recogimiento y pausa dentro del recorrido devocional. Suele estar conformado por bancas, graderías o por áreas despejadas donde las personas pueden ubicarse, ya sea detrás de la explanada activa o en torno a ella.

En muchas de las grutas que visitamos, las bancas han sido —o están en proceso de ser— restauradas por los fieles. Este gesto permite interpretar que es la misma comunidad la que crea y sostiene esta instancia como un espacio pensado para permanecer, orar, descansar y estar cerca de la divinidad. No se trata solo de un punto de observación, sino de un lugar que permite al cuerpo instalarse en la experiencia, extender el tiempo devocional y compartirlo colectivamente.

Además, esta capa cumple una función participativa. Desde aquí los asistentes observan y acompañan tanto las ceremonias litúrgicas como las expresiones rituales de los bailes religiosos. Su disposición favorece una visión frontal o envolvente del conjunto, reforzando la centralidad de la imagen mariana y la dimensión comunitaria de la práctica devocional.

Capa 4. Zona de transición

Este es el espacio que media entre el ámbito cotidiano y el sagrado. En este punto suele ubicarse un umbral que delimita el recinto devocional, el cual puede estar señalado por una reja, un cambio en el terreno, piedras pintadas o cualquier otro elemento material que marque la diferencia sin necesidad de imponer una barrera rígida. A diferencia de las iglesias, donde el acceso suele estar regulado por puertas u otras estructuras formales, aquí la transición se sugiere más que se impone. Estas señales, a menudo sutiles, invitan al recogimiento y a una



ARRIBA
Figura 99. *Explanada activa: Gruta de Cay Cay* [Fotografía]. Autores, 2024.

ABAJO
Figura 100. *Espacio de contemplación: Gruta de Lourdes de Villa Alegre, en la región del Maule* [Fotografía]. Autores, 2022.



ABAJO
Figura 101. *Zona de transición: Subida de gruta Llingua, Chiloé* [Fotografía]. Autores, 2025.



disposición interior distinta, sin romper la continuidad con el entorno natural. La experiencia de lo sagrado se anuncia, no se clausura. La posibilidad de definir la propia relación con el espacio — sin normas estrictas ni jerarquías— refuerza el carácter abierto, inclusivo y profundamente personal del paisaje devocional. Para Betzabé Soza Iribarren este sería el límite:

(...) de donde uno pone un pie ya en la subida, eso para mí ya es sagrado, ya yo me voy a encontrar con la Virgen en su gruta, voy hacia ella porque voy con todo el ánimo de hacerle una oración. (...) Todo ese lugar para nosotros también es un santuario sagrado, además que todo ese lugar fue bendecido por un obispo, el terreno de los lados no poh.

Capa 5. Entorno

El entorno de la gruta es la capa envolvente de la estructura devocional. Aquí nos referimos al área que circunda la parte construida y que durante las festividades, se desborda por la gran afluencia de personas, extendiéndose mucho más allá de la gruta misma, alcanzando los puntos donde inician las procesiones o peregrinaciones. Cada creyente percibe hasta dónde llega la influencia de la gruta, incluso si no hay límites materiales que lo indiquen. Esto es clave para comprender el rol que cumple la gruta en la percepción del espacio sagrado. Entonces, ¿Cuál es el límite de una gruta para los fieles? Tomás Álvarez Gil, de Carrizalillo, nos da una respuesta.

La gruta no tiene límites, la gruta es un lugar físico, pero como le decía es un lugar inmenso a la vez, porque es donde haces todo lo que necesitas, recibes todo lo que necesitas, tiene una vista de toda la comunidad, tiene vista al mar, tiene vista de la cordillera, vista de los corrales, de los huertos, del agua y de la gente, entonces no hay límites. Es como la fe, al estar en la gruta es como que la fe sale a flote.

El paisaje que rodea la gruta no enmarca la devoción como un fondo pasivo, sino que la expande al envolver a los fieles formando parte activa del dispositivo simbólico. Puede leerse incluso como el campo visual de la Virgen —lo que esta alcanza a mirar—, como la extensión visible de la dimensión sagrada del lugar. Su presencia es fundamental para intensificar la experiencia de las personas. No se trata solo de la arquitectura de las capas interiores, sino de cómo estas se articulan con el entorno que las rodea conformando un paisaje devocional. Un elemento transversal a todas las capas es el color. Inspirado en el vestir de la Virgen de Lourdes, los tonos blanco, azul y celeste aparecen en las imágenes, muros, bancas, piedras, rejas y carteles. No solo unifican visualmente el espacio, sino que activan una atmósfera de calma, pureza y confianza.

El color, junto al silencio, la roca y la vegetación, genera una experiencia sensorial que separa lo sagrado del mundo exterior sin aislarlo, marcando una diferencia perceptible y emocional que prepara al visitante para el encuentro espiritual. El paisaje devocional es más que una disposición espacial; es un dispositivo simbólico y comunitario que encarna la fe en el espacio. Su fuerza no está solo en la arquitectura o los elementos visibles, sino en cómo estos se articulan con el entorno y con las prácticas de quienes lo habitan. Es una estructura viva, apropiada colectivamente, que integra lo natural, lo emocional y lo ritual en un mismo recorrido. Desde la cavidad hasta el entorno, pasando por los gestos devocionales, los colores, las flores, el canto y el silencio, cada capa contribuye a formar un santuario abierto, donde lo sagrado no se impone, sino que se revela.

GRUTAS DE LOURDES AL INTERIOR DE LOS TEMPLOS

Este estudio no incluye las grutas ubicadas al interior de las iglesias, ya que no forman parte de un paisaje exterior integrado al dispositivo devocional. Tampoco se han considerado aquellas grutas que, si bien comparten características formales o simbólicas con las de Lourdes, no contienen la imagen de la Virgen de Lourdes. No obstante, vale la pena mencionarlas, pues pertenecen al imaginario religioso más amplio que asocia la gruta con un espacio de devoción. Ocasionalmente, las grutas se emplazan dentro de los templos, ya sea como altar mayor —como ocurre en el Santuario de Nuestra Señora de Lourdes de Cavancha, en Iquique, o en la capilla y santuario de Nuestra Señora de Lourdes de Coquimbo, que además posee una gruta exterior—, o como altares laterales, como en Santa María de Rilán, comuna de Castro o en el Templo de la Santísima Trinidad de San Carlos. Por último, existen otras advocaciones de la Virgen María emplazadas en dispositivos que recuerdan a la gruta de Lourdes. Por ejemplo, la gruta de la Virgen de Montserrat en Río Verde, en la región de Magallanes, situada en una cueva con una cascada natural, o la Virgen del Rosario de las Peñas en la comuna de Arica, ubicada en el altar mayor del templo que es la roca viva del cerro.

ABAJO

Figura 102. *El entorno: Capilla Nuestra Señora de Lourdes, Villa Dominante en Coquimbo [Fotografía], por Santuario Virgen de Lourdes de Coquimbo, 2024.*
Nota. Se puede ver la exterior de la gruta. En el extremo izquierdo se encuentra el templo donde también hay una gruta como altar mayor.



ARRIBA A ABAJO

Figura 103. *Capilla Nuestra Señora de Lourdes, Villa Dominante en Coquimbo [Fotografía], por Santuario Virgen de Lourdes de Coquimbo, 2024.*

Figura 104. *Gruta como altar mayor en Cavancha, Iquique [Fotografía], via Facebook Gruta Cavancha Chile, 2022.*

Figura 105. *Gruta interior en el Templo de la Santísima Trinidad de San Carlos [Fotografía], Autores, 2021.*

Figura 106. *Gruta interior en la iglesia de Rilán, Chiloé, región de Los Lagos [Fotografía], Autores, 2022.*



¿Gruta de Lourdes no es patrimonial?

Con el título de “¿Gruta Lourdes no es patrimonial?”, la editorial del diario *El Rancagüino* del 20 de mayo de 2019, aborda la posible demolición de la gruta de Lourdes construida en el año 1923 al interior de la parroquia Cristo Rey de Rancagua. Lo anterior se debe a un proyecto para ensanchar la calle Baquedano, sobreexigida por el creciente flujo vehicular. Así, la visión pragmática de las autoridades respecto al desarrollo urbano se contrapone a una tradición arraigada por décadas, reproduciendo una diferencia en la manera en que las personas religiosas y no religiosas perciben el espacio.

La gruta es uno de los lugares más concurridos por los devotos católicos de la ciudad, que han dejado testimonio de sus oraciones y penitencias en cientos de placas y muestras de agradecimiento. ¿Es patrimonial? Alejandra Sepúlveda Núñez, autora de la editorial, responde que sí, apoyándose en la historia de la gruta, su arquitectura, y la relación que tiene con los habitantes de la región de O’Higgins. En su opinión, no vale la pena cambiar toda la historia del lugar por una calle:

(...) hoy se pretende destruir plegarias, compromisos, reencuentros, vivencias y peticiones, pero sobre todo un pedazo gigante de la vida de los miles que hemos peregrinado al lugar con el fin de cumplir por ayudarnos en una prueba, en la sanación de un enfermo. (*El Rancagüino*, 2019)

La autora concluye que el lugar reúne valores suficientes como para “convertirse en un monumento público y perpetuar la memoria del lugar y sus características”. Y continúa: “Recordemos que el patrimonio no nace patrimonial, sino que se hace y es tarea de todos protegerlo y mantenerlo de aquellos que

simplemente quieren una modernidad sin historia”. (*El Rancagüino*, 2019)

Mario Noceti Zerega agrega en una nota aparecida en el mismo medio:

Lo lamentamos, no por sentimentalismos nostálgicos (...) Sucede que, con frecuencia, se recurre a estas remodelaciones, ampliaciones o como quiera que se llamen y para eso se daña severamente el patrimonio. Porque, queramos o no, el exseminario Cristo Rey, con su templo y su gruta son un conjunto arquitectónico valioso para la historia de Rancagua. Auténtico patrimonio, construcciones de la primera mitad del s. XX de las cuales casi nada es lo que va quedando. (*El Rancagüino*, 2019)

El párroco de la iglesia, Giacomo Valenza, declara en una entrevista a *El Rancagüino* publicada el 25 de mayo de 2019:

La gruta de Lourdes (...) es considerada un patrimonio histórico y religioso, ya que estas piedras son mudos testigos de tantas lágrimas de un sin número de rancagüinos que aquí acudieron y encontraron respuesta de la Virgen María de Lourdes. Las tarjetas o exvotos, son un evidente, conmovedor testimonio de un inmenso y silencioso movimiento de gente anónima que aquí vio escuchada su oración (...) Desde un punto de vista histórico y urbanístico no podemos aceptar que pretendan sacrificar los más antiguos vestigios de la ciudad al progreso económico.

Muy probablemente, el argumento de la condición patrimonial de las grutas se haya



ARRIBA IZQUIERDA A DERECHA
Figura 107. *Columna de opinión sobre Gruta de Lourdes* [Sitio web]. Alejandra Sepúlveda via el Diario El Rancagüino, 2019.

Figura 108. *Fieles protestando afuera de la Iglesia Cristo Rey* [Fotografía]. Diario El Rancagüino, 2019.

usado por primera vez en el caso que acabamos de mencionar. Con más de 130 años de historia en Chile, las grutas de Lourdes no han requerido de la intervención de terceros para conservarse, ni de una declaratoria legal. No obstante, han sido creadas y protegidas por las comunidades.

Ya para finales de 2022 las partes involucradas llegaron a un acuerdo: sólo se expropiará un metro de la parroquia y no tocará la gruta. La comunidad hizo una interesante intervención en el espacio dejando testimonio por dónde iba a pasar la línea de expropiación inicial.

En febrero 2023 se lanzó el libro *La gruta de Lourdes de Rancagua* para conmemorar los 100 años de la gruta y para describir los últimos acontecimientos que rodearon a la gruta de Avenida Baquedano #140, “Hay un capítulo donde se relata toda la batalla muy bien documentada para salvar la gruta de la expropiación”, expuso el sacerdote Giacomo Valenza. (*El Rancagüino*, 2023)

ABAJO IZQUIERDA A DERECHA
Figura 109. *Gruta de Lourdes parroquia Cristo Rey* [Fotografía]. Autores, 2025.

Figura 110. *Intervención en explanada de la Gruta de Lourdes parroquia Cristo Rey* [Fotografía]. Autores, 2025.





Historias vivas de grutas y comunidades

Las grutas descritas aquí son, a la vez que estructuras devocionales, entradas a la memoria colectiva, al paisaje vivido y a las formas en que las comunidades construyen vínculos con lo sagrado.

El objetivo del proyecto, desde un comienzo, no se redujo simplemente a registrar grutas según su forma arquitectónica o su fidelidad al modelo de Lourdes, sino reconstruir las historias que las sostienen, las prácticas que las activan y los afectos que las rodean. Se buscó visibilizar aquellas grutas “activas” donde el patrimonio inmaterial sigue vivo, ya sea a través de rituales, promesas, peregrinaciones, cantos, tensiones, silencios o cuidados cotidianos. La intención no fue retratar comunidades idealizadas, sino abrir espacio para sus voces, para sus contradicciones, sus modos de organizar la fe y sus relaciones —a veces cercanas, a veces distantes— con la institucionalidad tanto católica como estatal.

Durante el proceso de investigación, iniciado en 2020, se propuso una muestra que abarcara grutas del norte, centro y sur de Chile. Sin embargo, las restricciones sanitarias impuestas por la pandemia obligaron a ajustar la metodología: en una primera etapa, el trabajo de campo se focalizó en grutas de la comuna de San Javier, lugar de residencia de los autores. Más adelante, con el levantamiento gradual de las restricciones y el apoyo de investigaciones virtuales y entrevistas a distancia, fue posible ampliar el recorrido a otras zonas del país.

La selección de los casos respondió a una serie de criterios:

1. Representatividad geográfica y diversidad de paisajes.
2. Posibilidad real de acceso y visita presencial.
3. Diversidad de formas constructivas y materialidades.
4. Presencia activa de manifestaciones de patrimonio inmaterial.
5. Participación comunitaria en la administración del lugar.
6. Diversidad en las relaciones entre comunidad e Iglesia Católica.
7. Ubicación en zonas rurales o fuera del radio urbano inmediato.
8. Presencia de tensiones o transformaciones que permitan una lectura crítica del fenómeno.

PÁGINA OPUESTA

Figura 111. *Levantamiento de la gruta de Llingua* [Fotografía]. Autores, 2025.

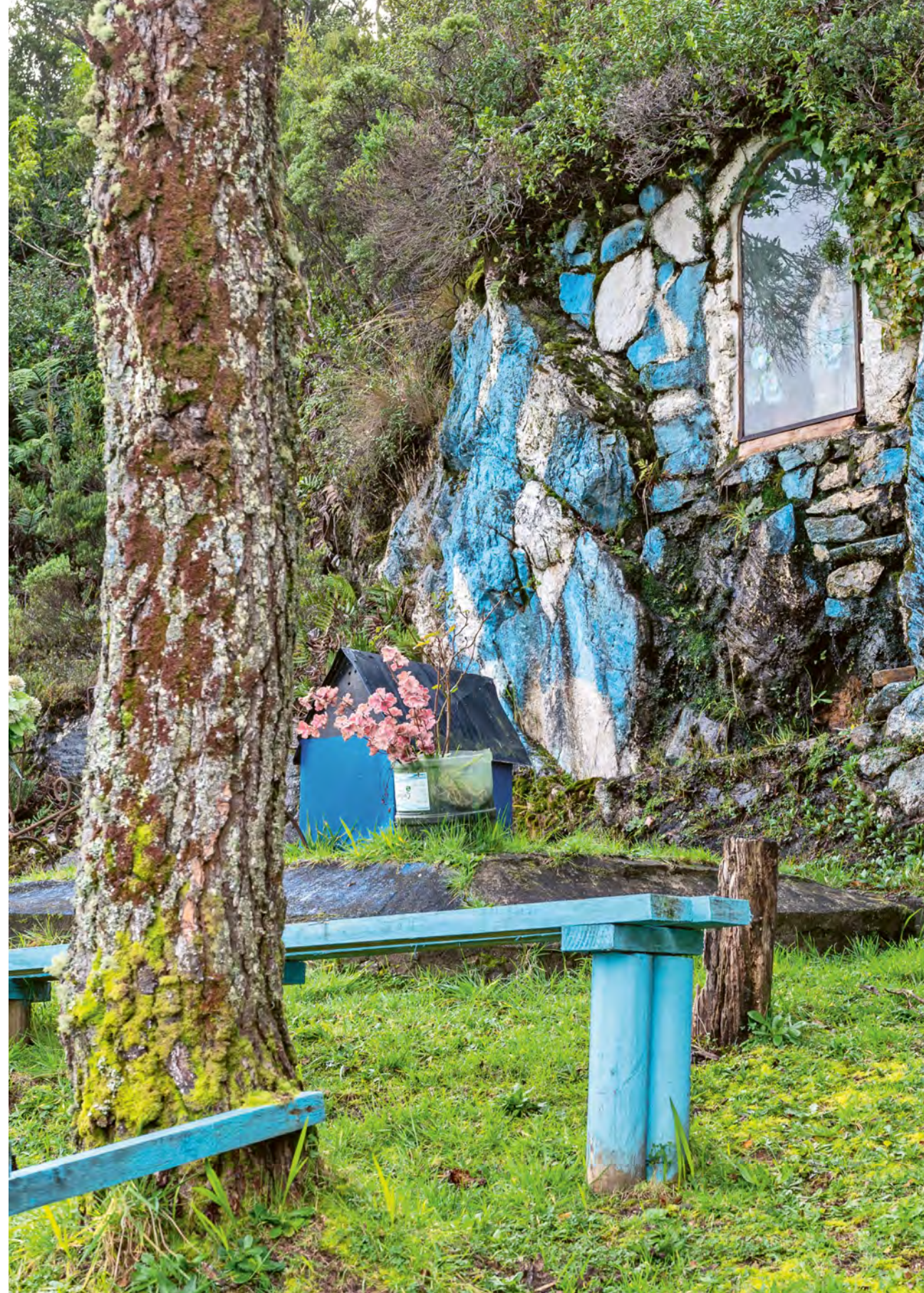
Se realizaron entrevistas a personas vinculadas con las grutas seleccionadas, tanto antes como durante cada visita. Este tipo de investigación se sostiene en la presencia física en los lugares estudiados y en la construcción de relaciones sostenidas en el tiempo. A lo largo de los años, este proceso ha implicado múltiples formas de intercambio con las comunidades: conversaciones informales, entrevistas, caminatas, consultas, relectura colectiva de hallazgos, o el gesto simple —pero profundamente significativo— de compartir mutuamente fotos de archivo familiar o imágenes halladas en libros. Se ha tratado de construir vínculos de confianza y reconocimiento mutuo.

Una investigación como esta no puede separarse de las personas que han construido las grutas física y simbólicamente: grupos de mujeres que las cuidan, que levantan y arreglan los muros, comunidades que organizan fiestas, personas que las cuidan sin ser católicas, y niñas y niños que celebraron su primera comunión. Por ello, un principio central de la metodología utilizada ha sido asegurar que las personas que sostienen la existencia y permanencia de las grutas queden reflejadas en estas historias.

Este enfoque hizo necesaria la implementación de un proceso de participación situado, con instancias pensadas para fortalecer la apropiación actual y futura del espacio sagrado por parte de la comunidad, y nos permitió ir al encuentro de nuevos antecedentes históricos y significados socioculturales en terreno. De esta manera, la investigación pone en el centro a las personas y sus saberes, valorando su conocimiento tanto como el profesional, y promoviendo el desarrollo de una conciencia crítica compartida.

Así, las fichas y relatos que conforman esta sección no son solo registros técnicos: son fragmentos de historias vividas, reconstruidas desde múltiples voces, con afecto, cuidado y compromiso. Reflejan las tensiones y continuidades del vínculo entre devoción, territorio y comunidad.

Encontramos numerosas imprecisiones en los relatos recogidos, fragmentos dispersos que conforman una historia coral, donde cada recuerdo individual aporta a la construcción colectiva del lugar. En muchos casos, estos recuerdos nunca habían sido compartidos entre los propios miembros de la comunidad, lo que evidencia un cierto grado de desconocimiento de la historia y el proceso de conformación del espacio. No obstante, el trabajo conjunto permitió reconstruir y consensuar una línea de tiempo colectiva, dando lugar a una memoria compartida que refuerza el sentido de pertenencia y resignifica el lugar.





Gruta de Lourdes de Carrizalillo

DATOS GENERALES

Nombre:	Gruta de Lourdes de Carrizalillo
Comuna y región:	Freirina, región de Atacama
Coordenadas:	29°06'17.1"S, 71°24'19.9"W
Emplazamiento:	Acceso oriente del poblado, ubicado sobre cerro que domina el valle de Carrizalillo.
Periodo de construcción:	Primera gruta 1976 - 1978, Segunda gruta 2021-2023.
Creación:	La iniciativa fue propuesta por el presbítero Luis Herrero y liderada por las mujeres de la comunidad, entre las que se destacan Carmela Iribarren y Elena Álvarez Barrera. El maestro constructor fue Sergio Torres. La segunda gruta por el Consejo Pastoral (Lidia Ossandón Flores, Hilda Torres Trujillo, Fresia Álvarez, Hernan Álvarez Barrera, Ricardo Álvarez Vergara, Adilio Ossandón Flores, Magdalena Campusano, Isolina Álvarez, Teresa Godoy, Idilia Cruz Álvarez, Aquiles Milla, Gertrudis Álvarez, Ceclia Morales y Betzabé Soza Iribarren) y ejecutada por Alejandro Olivares.
Propiedad:	Comunitaria
Superficie predial:	4260 m ²
Superficie explanada:	86 m ²
Nivel superior:	(desde nivel entrada) 11,7 m
Altura máxima construida:	15 m [3,3 m desde explanada]
Categoría de protección:	No posee protección patrimonial.
Ocupación del espacio:	La gruta es objeto de devoción personal durante todo el año y colectiva durante la fiesta de Lourdes.

Ubicación en Chile:





Historia de la gruta: En febrero de 1976, el padre Luis Herrero acudió a dirigir la fiesta de Lourdes. Al finalizar su visita sugirió la construcción de una gruta para la Virgen de Lourdes, que era la advocación de la capilla. Las mujeres de la época, lideradas por Carmela Iribarren, se hicieron cargo de esta tarea con esmero. La gruta de 1976 fue demolida en 2021 causando opiniones encontradas dentro la comunidad. Una nueva se inauguró en febrero de 2023.

Historia de la fiesta: Se inicia en 1962 cuando la capilla enaltece a la Virgen de Lourdes como patrona. Se celebra entre el 10 y 11 de febrero o el fin de semana más cercano a esta fecha. No obstante, se constata la existencia de fiestas previas dedicadas a otros santos y vírgenes.

Comunidad: Para los fieles, la gruta es un lugar de encuentro diario. La municipalidad se hace cargo de la mantención del jardín. La fiesta sigue siendo el momento más importante del año, convocando a unas 500 personas.

Quiénes participan de la fiesta: Consejo pastoral, grupo Danza de la Virgen de Lourdes, junta de vecinos, club de adulto mayor, centro de madres, bailes religiosos invitados, vecinos y vecinas, algunos turistas y estudiosos de la devoción en Atacama.

Arquitectura: La gruta original estaba construida en piedra de la zona de Cerrillos, con una gran plataforma de basamento rectangular donde figuraba en letras grandes la frase “Con María de Lourdes”. Sobre la plataforma descansaban un pedestal y una bóveda de medio punto aislada. Esta última tenía una altura de aproximadamente 1,5 metros al interior. Las familias y los bailes religiosos subían por un ancho camino de tierra de unos 70 metros, delimitado por piedras pintadas de blanco. Se bailaba en la pendiente, debido a que no había una explanada propiamente tal. En una fecha desconocida, un sacerdote al que llaman “padre Mauricio” propuso incorporar una cruz pintada de blanco de tres metros de altura en el costado norte. Además se instaló un arco de fierro en la orilla superior de la bóveda para incorporar más flores.

Se pintaba habitualmente de blanco, y el interior de celeste. La cruz se mantiene en el proyecto actual. Una persona de buena voluntad puso dos estanques tras la gruta para regar un jardín que posee un sistema de riego por mangueras.

La nueva gruta sigue siendo una bóveda aislada, construida de hormigón armado con mampostería de piedra rústica de la zona, sin canteo. Al interior se puede ver una losa de hormigón armado de cubierta. La gruta tiene un umbral recto coronado con un arco superior. El volumen se cierra con geometría ataludada y se asienta en una base de hormigón con estuco a la vista. El mortero entre tendeles tiene un tono de color terracota.



ARRIBA

Figura 118. *Imagen histórica de la Gruta de Lourdes de Carrizalillo.* [Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, s.f..

Nota. Antigua gruta de Lourdes de Carrizalillo, demolida en 2021.



PÁGINA ANTERIOR (p. 82)

Figura 113. *Vista aérea hacia el sur de la gruta de Carrizalillo* [Fotografía]. Autores, 2022.

PÁGINA OPUESTA

Figuras 114-117. *Gruta de Lourdes de Carrizalillo.* [Fotografía]. Autores (111 y 114), 2022 y Tomás Álvarez Gil, s.f.. (112 y 113), 2023



DOBLE PÁGINA, ARRIBA IZQUIERDA A DERECHA

Figuras 119-122. **Danza de la Virgen de Lourdes en la nueva gruta durante la fiesta de Lourdes cuando esta fue inaugurada [Fotografía].**

Tomás Álvarez Gil, 2023.

Su altura es de 1,65 metros al interior. Consta además de una explanada de forma irregular de hormigón de aproximadamente 8,5x10 metros (área de 84 m²) y dos accesos de cemento: una escala de un metro de ancho y una rampa de cuatro metros de ancho. Fue realizada por un maestro de la caleta Chañaral de Aceituno llamado Alejandro Olivares.

HISTORIA DE UNA GRUTA

Participan en la creación de este texto: Betzabé Soza Iribarren, Tomás Álvarez Gil y Bruno Álvarez Barrera.

El terremoto de Vallenar de 1922 había destruido el hogar de Rosario Iribarra Villanueva, localizado frente a la plaza del caserío de Carrizalillo. En vez de reconstruirla, el propietario donó el terreno para erigir una capilla que tardaría alrededor de 40 años en terminarse. Mientras tanto, José Mercedes Santander prestaba una habitación para su uso como capilla. Las razones de la demora de la construcción tienen que ver con la escasez de habitantes, la precariedad económica, la lejanía del lugar y el mal estado de los caminos que entorpecía el acceso de materiales y mano de obra.

La capilla tú la vieras..., se demoraron 40 años en hacerla porque nuestros abuelos muy en la parte económica no tenían (...); las piedras, ¿cómo las acarreaban? ¡En burro! Mira po' en burro, ahora no. (Betzabé Soza Iribarren, 5 de junio, 2021).

La capilla tiene un sistema constructivo de cimientito y sobrecimiento de piedras con estructura de adobe y techumbre de madera. Como material de relleno se recurrió a una mezcla de churque (arbusto de la zona) con tierra, que se puede ver en la mayoría de las casas del casco histórico. Se inauguró en febrero de 1962, con la presencia de Monseñor Francisco Fresno. Se eligió la advocación de la Virgen de Lourdes, ya que esta se celebra

en verano, cuando las familias retornan a su pueblo y hay más sacerdotes disponibles. Estos últimos suelen estar ocupados en otras épocas del año, asistiendo las celebraciones de la Virgen del Carmen y de la Virgen de Andacollo, por las cuales existe una gran devoción en la zona.

Al parecer, Elena Álvarez Barrera propuso a esta advocación. Recordemos que en 1958 fue el centenario de la aparición de la Virgen de Lourdes y tuvieron lugar innumerables conmemoraciones en Chile. Además, en 1960 ocurrió el gran terremoto de Valdivia:

Usted sabe la gente estaba esperando la posibilidad de ver milagros porque la gente necesita creer en algo, esa es la verdad de las cosas, y en ese tiempo con el terremoto del año '60 se tomó la decisión; la gente estaba falta de fe, necesitaba creer, necesitaba una imagen que le diera fuerza, entonces llevó a que hubiera un realce a la mayor devoción por la imagen de la Virgen de Lourdes. (Tomás Álvarez Gil).

En febrero de 1976 el padre Luis Herrera visitó el pueblo para celebrar la fiesta de Lourdes. Al finalizar su visita, sugirió la construcción de una gruta, aduciendo que toda iglesia de la Virgen de Lourdes tenía una.

Quedaron encantadas las señoras de la época... las de la generación de mi mamá.. Fue una efervescencia de gozo y de alegría, ellas querían tener su grutita... El padre contó la historia de la Virgen en Francia que acudía mucha gente, así que se empezaron a juntar piedras, todas las mujeres partieron a buscar piedras. (Betzabé Soza Iribarren, 2021).

Bruno Álvarez Barrera, hijo de la señora la Sra. Berta Barrera y hermano de Elena Álvarez Barrera, ofreció su vehículo para buscar las piedras. La construcción fue encargada a Sergio Torres que era en ese tiempo el maestro constructor del pueblo. La bendición de la gruta tuvo lugar en ocasión de una fiesta.



ARRIBA, IZQUIERDA A DERECHA

Figuras 123-125. **Procesión y bailes chinos durante la fiesta de Lourdes** [Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, c. 1970.

Primera vez que se hacía la procesión, bueno él nos dijo “miren vamos a salir en procesión”, como estaba la danza, otro baile (chino) y más invitados, en procesión a la gruta, vamos a hacer la bendición ahí se lee un poquito el evangelio, se hace la homilía, después una que otra oración y vamos bajando otra vez en procesión hasta llegar a la iglesia para empezar la misa. (Betzabé Soza Iribarren, 2021).

Si bien el pueblo había organizado procesiones donde sacaban la Cruz de Cristo y otras imágenes de la Virgen del Carmen o de Andacollo, la advocación de Lourdes se consolidó. Se tiene memoria de los bailes chinos organizados en los años 60 y 70 por Juan González, “el cordero” y Hernán Álvarez Barrera, “don Nany”, con participantes de Carrizalillo y de la caleta de Chañaral de Aceituno. Para entonces los bailarines ya usaban los colores de la Virgen de Lourdes.

El 11 de febrero de 1975 se creó la danza de Nuestra Señora de Lourdes de Carrizalillo, propuesta por Elena Álvarez Barrera y Bernarda Contreras Morales, quien además enseñó los pasos de baile. La iniciativa fue apadrinada por la hermandad del baile chino. El baile permitió a toda una generación de mujeres salir del pueblo, relacionarse con otras personas y expandir su fe. Este se convirtió en el baile oficial, y participa a la vez en otras fiestas organizadas por los bailes que visitan a la Virgen en febrero, como muestra de reciprocidad.

Actualmente el consejo pastoral la fiesta de la Virgen de Lourdes es de carácter local, y cuenta con el baile oficial donde participan exclusivamente danzantes femeninas: mujeres de diversas edades que visten una indumentaria similar a la de la Virgen de Lourdes. Los hombres, por su parte, pueden participar junto a las mujeres en la banda musical. Se encuentran bajo el amparo de la Federación de Bailes Religiosos de Copiapó y la Asociación Valle Sur de Vallenar.

ABAJO

Figura 126. **Procesión del 11 de febrero, durante la inauguración de la Capilla 'Nuestra Señora de Lourdes'** [Fotografía]. Autor desconocido vía Betzabé Soza Iribarren, c. 1964.



Actualmente, el consejo pastoral organiza la fiesta y está presidido por el sacerdote Franklin González Gómez, de la parroquia de Santa Rosa de Lima de Freirina, que queda a 148 km del lugar. La secretaria, Betzabé Soza Iribarren, carga con la autoridad a nivel local, ya que no hay parroquia en el pueblo. Según Tomás Álvarez Gil, esta “es de las pocas fiestas que quedan con el verdadero sentido de la religiosidad, y los bailes se pelean por ir, tenemos un verdadero compromiso con la Virgen”.

Constatamos que la comunidad reconoce su historia y valora el esfuerzo de sus antepasados por construir la gruta. Esto es un aglutinante fundamental para el sentido de vida colectiva. Además. La palabra devoción aparece constantemente en sus relatos como el sentimiento que motiva a los miembros a seguir adelante.

A ver, para mí la gruta es un lugar super especial porque generalmente cuando uno va a la iglesia uno va y se sienta (...) para mí es tan importante como estar arrodillado en el altar mayor de la iglesia, porque ahí es cuando uno entrega el sentimiento de verdad, a mí en la gruta me han corrido lágrimas por momentos difíciles, pidiendo por amigos, pero también han sido momentos muy gratos. La primera vez que yo tuve la posibilidad de pararme frente a la imagen de la Virgen en la gruta fue que yo dije “yo quiero pertenecer a ella hasta cuando ella lo permita”. (Tomás Álvarez Gil).

Gracias a este caso comprendimos que la gruta no se limita a la cavidad que acoge a la Virgen.

¿CÓMO TRANSCURRE LA FIESTA?

Aunque pueden haber cambios cada año, por lo general los preparativos empiezan con al menos cinco meses de anticipación, cuando se cursa una invitación formal a otros bailes religiosos de la zona del Huasco, a los que se ofrece alojamiento y comida, y si hay dinero, transporte. La producción es asumida por la Danza de Lourdes. El consejo pastoral organiza toda la fiesta, mientras que la hermandad de la danza lleva la relación con los otros bailes y realiza actividades complementarias a las tradicionales (por ej., crearon la hace poco la Danza del Fuego, una actividad nocturna fuera de la capilla).

La primera etapa de la celebración es la novena de Lourdes en la capilla. Luego, el viernes empiezan a llegar algunos bailes, además de familiares y turistas. Esa tarde se va a la bahía de Carrizalillo con la Virgen Peregrina, que no es la Virgen de la gruta. Esta, tras ser recibida por la comunidad, es llevada en procesión hacia la playa, donde tiene lugar una eucaristía y una convivencia comunitaria. De vuelta al pueblo toca el turno de la vigilia. A medianoche la Virgen es bajada del altar mayor de la capilla y se sitúa en la puerta

ARRIBA

Figura 127. **La Procesión** [Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, 1980.

Nota. Procesión donde puede verse a Elena Álvarez, vestida de blusa blanca, Santos Álvarez, vestida de negro y Berta Barrera con vestido floreado a la derecha de la imagen.

ABAJO

Figura 128. **La Procesión** [Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, s.f.





ARRIBA
Figura 129. **Grupo Danza de Lourdes**
[Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, 2019.

ABAJÓ
Figura 130. **Llegada de la virgen a la nueva gruta en su inauguración**
[Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, 2023.

de la iglesia. Queda en el anda, adornada con flores frescas. Esa noche, después de un brindis y un pie de cueca, se le canta el cumpleaños feliz y las mañanitas.

El sábado a las 06:00 horas hay una eucaristía llamada Misa del Alba, y luego a las 10:00 horas, se celebran los bautizos. Antiguamente se realizaban otros sacramentos, como los matrimonios (sin ir más lejos, la pareja de entrevistados Betzabé Soza Iribarren y Bruno Álvarez Barrera se casaron un 11 de febrero). Cabe recordar que al tratarse de una zona aislada, la ocasión era aprovechada al máximo por el sacerdote para realizar su labor pastoral.

Durante la mañana se presenta la danza de Lourdes ante la Virgen, que se quedará el día completo en la puerta de su capilla. El resto de los bailes se presenta a medida que van llegando. “Presentarse” significa que cada baile ofrece sus respetos y cartas credenciales a la patrona del pueblo, bailando en el atrio de la capilla.

La procesión comienza a las 19:00 horas, para llegar a la gruta al atardecer. Una vez allí, cada hermandad le rinde honores a la Virgen con su baile y la gruta se engalana con velas y flores frescas. La ceremonia tarda alrededor de tres horas. Luego todos bajan al pueblo para asistir a una eucaristía; luego, entrada la noche, los bailes hacen la Danza del Fuego en la plaza. El club deportivo local suele aprovechar la reunión para organizar un baile a beneficio, “el que no tendría relación con la fiesta”, en palabras de los organizadores.

El 11 de febrero, o bien el domingo, tiene lugar una nueva presentación de los bailes en la mañana para saludar a la Virgen. A las 12:00 horas se celebra la misa solemne en la capilla y a las 17:00 horas la procesión se pone en marcha para recorrer las calles del poblado, sin pasar por la gruta. Al cierre tiene lugar una liturgia. En su despedida, la hermandad de baile anfitriona entrega recuerdos en agradecimiento, como estampitas, chapitas, etc., siempre alusivas a Lourdes.

Al tener este 2023 una figura nueva, debe ser primero bendecida la imagen, si no es una figura de yeso no más. Una vez bendita, el baile puede venerarla. Todo debe ser bendito porque todo eso es nuevo. Si no es llegar y pescar un pedazo de yeso para arriba. Lo ideal es que fuera el obispo pero de ahí a que lo inviten y de ahí a que vaya... (Tomás Álvarez Gil).

Tomás es consciente de que actividades ajenas al culto, como el comercio, pueden afectar el rito:

Como el santuario Lo Vázquez, hay mucho comercio, cierran las calles para el comercio, lo mismo está pasando en Andacollo, la gente ni siquiera va a ver la Virgen, pero va a ver la feria a ver

qué pueden comprar, entonces se pierde el patrimonio humano. Aquí no pueden interrumpir donde pasa la procesión y nadie puede dejar un vehículo en las calles, para eso está la cancha, para eso están sus casas, porque nosotros le damos el énfasis a la procesión, a la comunidad, a los bailes religiosos porque de eso se trata, pero eso es lo que pasa que en Andacollo van trescientas mil personas pero doscientas mil van a ver el comercio.

LA GRUTA Y LA IDEA DE LA NATURALEZA RECREADA

Cuando comenzamos a estudiar este caso, a mediados de 2020, en plena pandemia de Covid-19, era impensable salir de nuestra comuna de residencia. Sin embargo, unas fotos publicadas en la página de Facebook *Danza de Lourdes* captaron nuestra atención. Buscamos el sitio en el mapa y nos sorprendió descubrir una gran mancha verde en medio del desierto. Más tarde supimos que se trataba de una vertiente de agua conocida como La Represa.

Este hallazgo reafirma una idea que ya intuíamos: las comunidades, de forma más o menos consciente, tienden a ubicar las grutas cerca de fuentes de agua. Podría decirse que la Virgen de la gruta de Carrizalillo dirige la mirada a los huertos de olivo. Esta idea se resfuerza al saber que en 2019 la comunidad creó un jardín de flores en la explanada, que cuidan unas señoras del poblado con mucho esmero, y son pagadas por el municipio. Un vecino aportó con dos estanques de agua para riego, ubicados detrás de la gruta. Se trata de una verdadera odisea, ya que las tierras son duras y solo crecen flores de manera natural alrededor de la gruta para la temporada del desierto florido⁷.

Todo lo que está en la gruta en sí está en la misma naturaleza, la de Lourdes [de Francia] está al lado del río, en rocas, en montes y verde, todo natural, no hay nada hecho por el hombre, salvo que después se le acoplaron unas bancas, los veleros, pero en sí la gruta es pura naturaleza, creo yo (...) y aquí igual po’, estaba la represa, los huertos, estaba solita no más (...) Es nuestra naturaleza, también están los corrales de los burros, imagínese, los animales... (Betzabé Soza Iribarren).

Cuando preguntamos si la nueva gruta se pintaría de blanco y celeste, Betzabé contestó: “Las piedras son naturales, lo que Dios ha creado hay que dejarlo ahí no más y lo que el hombre creó, ahí pintar, el cemento todo lo que quiera, pero la naturaleza déjela ahí no más”.

⁷ Este fenómeno, originado por lluvias inusuales que superan el rango normal para el desierto, hace que unas 200 especies de flores, la mayoría de ellas endémicas de la zona, surjan en grandes extensiones de terreno.



ARRIBA
Figuras 131-133. **Bailes religiosos danzando en la gruta original**
[Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, s.f..



ARRIBA
Figura 134. *Imagen histórica de la Gruta de Lourdes de Carrizalillo* [Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, 2019.

ABAJO
Figura 135. *Actual gruta en construcción* [Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, 2021.
Nota. Fotografía tomada el 9 de mayo del 2021.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA GRUTA NUEVA

“Yo no soy apegado a lo material, sí soy apegado a las tradiciones”, Tomás Álvarez Gil.

La decisión de construir una nueva gruta nació de la oferta de recursos por parte de una empresa eólica. En un comienzo, esto no se vio como problemático en la comunidad ampliada, ni trajo cuestionamientos sobre cómo podría incorporarse la gruta preexistente. Al contrario, se tomó con mucha ilusión, como una oportunidad para solucionar problemas como los incendios que han sufrido dos imágenes de la Virgen. Para la nueva gruta, se habrían inspirado en dos grutas de Lourdes que hay en la ciudad de La Serena, en la Parroquia Nuestra señora de Lourdes y en la iglesia de Santo Domingo.

Betzabé y Tomás fueron entrevistados antes de la demolición y se mostraron muy positivos con este proyecto:

El joven del parque eólico nos ofreció una plata y dijo “Oh, qué podríamos hacer?” y alguien dijo “la gruta, podríamos arreglarla, pero arreglarla!”. Y claro, de ahí salió.... Empezó la idea de hacerla de nuevo, después como ya había dinero, hacerla de nuevo y hacerle un caminito para la subida y todo eso po’...Ah! Y hacerle un cortaviento, porque hace mucho viento así que hay que ver si hacemos algo para el viento y ponerle áreas verdes. (Betzabé Soza Iribarren).

Queremos que esto sea maravilloso, que sea un regalo, no el dolor de haber perdido una imagen (la quemada a principios de 2021), sino un regalo de tener una imagen más preciosa donde podamos disfrutar la gruta que va a ser muy linda. Está estimado poner a Santa Bernardita, una caída de agua, una cueva de dos metros donde la Virgen pueda verse de los lados y una explanada de seis metros de ancho por diez metros de largo para que los bailes religiosos tengan un lugar para bailar. En la subida antigua se van a hacer escaleras con pasamanos para los adultos mayores, a esa subida de tierra se le va a poner cemento ya que antiguamente cuando uno bailaba terminaba con los pies esguinzados, generalmente porque como era piedra y tierra uno se doblaba los pies. (Tomás Álvarez Gil).

La ilusión de las mejoras de la gruta decayó cuando empezaron los trabajos, ya que el consejo pastoral tomó unilateralmente la decisión de demoler la antigua gruta, sin consultar a las diferentes agrupaciones de la comunidad. Es posible que la pandemia y el hecho que no todas las personas viven en el pueblo, haya contribuido a esta falta de participación. Tomás estaba convencido de que dejarían la antigua gruta a un costado:

Lamentablemente la gruta, usted sabe que no todas las personas tienen la capacidad de creer en el tema de los patrimonios (...) Lamentablemente, ayer en las indagaciones me confirmaron que la gruta fue destruida, ¿por qué razón? Eso es lo que yo no entiendo, porque la gruta podría haber sido desplazada con una máquina al lugar de la nueva gruta y haberla dejado como un velero, como un signo viviente de lo que partió la gruta en Carrizalillo. No estoy de acuerdo, no me gusta la situación (...) usted sabe que lo antiguo es lo que se valora, lo antiguo es lo que llevó a lo nuevo. Lamentablemente es una triste noticia. Yo quería que se conservara lo físico, porque ahí está enraizado, la devoción. Tengo un poquito de dolor porque eso pasa cuando las personas no toman en cuenta el valor histórico de algo, no toman en cuenta el valor sentimental o el dolor que a otras personas le pueden causar.

Así, lo que en un principio fue un sueño compartido se convirtió en un momento complejo y de reflexión dentro de la comunidad. Incluso Betzabé pone en duda la decisión de su grupo:

Cuando me dijiste recién, [ante la pregunta por qué botaron una gruta que llevaba 40 años] no había visto esta parte... como que queda como “oh!” queda como... es un patrimonio yo había pensado... fue esa generación que yo la vi tan contenta por hacer la gruta, por participar de hacerla, cada señora con una piedra... dejó como un legado, un patrimonio... Lo hicieron con mucha devoción y mucha fe, eso no se termina, se ha traspasado y nosotros queremos mejorarla parte material pero la fe la seguimos es el legado que nos dejaron ellos.

LA GRUTA ES PATRIMONIO PORQUE ES SAGRADA, NO POR SU ANTIGÜEDAD

A pesar de los cuestionamientos, para las personas entrevistadas la gruta —o la Virgen— sigue existiendo más allá de lo demolido. Esto se refleja en que, al ser consultados sobre si la nueva gruta es o no patrimonial, ninguno establece una distinción entre la antigua y la nueva.

Para mí es un patrimonio porque yo tengo muy marcado cuando se inicia, cuando se tomó la determinación de construir esta gruta (...) y la gente estaba muy alegre, muy animada, muy contenta, salía de ellos el entusiasmo tan grande de hacer esta gruta, estaban muy felices (...) Ya no están, ya no está esa generación que trabajaron, las señoras, los caballeros... Estoy agradecida de ellos, o sea les hago una reverencia yo en la gruta (...) claro que sí que es un patrimonio” (Betzabé Soza Iribarren).



ARRIBA
Figura 136. *Virgen incendiada en la gruta de Carrizalillo, a causa de las velas prendidas* [Fotografía]. Tomás Álvarez Gil, s.f.

La idea de renovar la gruta nace de un genuino interés por proyectar la tradición, tal como lo expresa Betzabé: “que sea un santuario que atraiga al que llegue y también al que va de paso”. Hay conciencia de la responsabilidad de la comunidad por continuar la devoción. Este caso plantea un escenario interesante para entender qué valoran y entienden por patrimonio las comunidades. Como vemos, este no se acaba con la demolición de la gruta.

Este enfoque contrasta con lo que comúnmente se entiende como un criterio de intervención en patrimonio cultural arquitectónico. Si tomamos como referencia la Convención de la Salvaguarda de 2003, la comunidad estaría en todo su derecho a intervenir, o incluso demoler la gruta. En el artículo 15, “Participación de las comunidades, grupos e individuos”, se señala que “cada Estado Parte tratará de lograr una participación lo más amplia posible de las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo”. (UNESCO, 2003)

Desde esta perspectiva, incluso acciones como demoler la gruta son posibles siempre que emanen de la voluntad colectiva de quienes le dan vida y sentido al lugar.

Preguntamos sobre la eventualidad de que la gruta fuera declarada Monumento Nacional:

- Entrevistadora: ¿A usted le gustaría que declaren patrimonio a la gruta?
- Bruno Álvarez Barrera: Pero claro, sería bonito...¿Cuál es la diferencia a que sea así como la tenemos?
- Entrevistadora: La ley la protegería.
- Bruno Álvarez Barrera: Pero ahí no se podría... ¿Hay que pedir permiso para ir a la gruta ahí? Una cosa por otra. Mejor dejarla así no más, porque si no va a tener ayuda, ¿Qué otra ayuda va a tener? Nada. Como patrimonio se van a poner a pintar los cierres todos los años no poh y tiene que pedir permiso a ellos para pintarlo. Así que yo no sé, usted sabe que esto se toma por mayoría, por acuerdos, mejor ahí quietitos.

La respuesta de Bruno es elocuente para entender el dinamismo y la agencia de las comunidades para la salvaguarda de su patrimonio. No desean que terceros se interpongan.





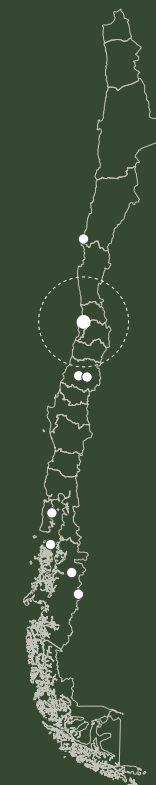
Gruta de Lourdes de Cay Cay



DATOS GENERALES

Nombre:	Gruta de Lourdes de Cay Cay ⁸
Comuna y región:	Olmué, región de Valparaíso
Coordenadas:	32°59'24.0"S, 71°12'57.6"W
Emplazamiento:	Se ubica en el callejón o quebrada de Cay Cay, en el paradero 10 del camino que une Limache y Olmué en dirección nororiente, hacia los faldeos de un cordón montañoso. Para acceder a ella se debe subir por un callejón peatonal de tierra. Sobre la gruta pasa el Canal Waddington que es de regadío y tras él están las tierras que fueron comunitarias.
Periodo de construcción:	La imagen de la Virgen habría sido regalada en 1942. La construcción de la gruta se concretó en 1946.
Creación:	Colectiva. Como un gesto de agradecimiento por haberse salvado gracias a la intercesión de la Virgen, Cristina Navarro Silva propone construir la gruta. Se señala a Fidel Reyes como constructor.
Propiedad:	Comunitaria. Es cuidada por la Asociación Baile Chino de Cay Cay que tiene el comodato desde 2025. El terreno posee cuenta propia por servicio de energía eléctrica.
Superficie predial:	280m ²
Superficie explanada:	29m ²
Nivel superior:	(desde nivel entrada) 7,1m
Altura máxima construida:	10,4m
Categoría de protección:	La tradición de los bailes chinos ⁹ en Chile ingresa a la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de UNESCO desde 26 de noviembre de 2014.
Ocupación del espacio:	Devoción personal todos los días del año. Durante la fiesta de la localidad se veneran las imágenes de la Virgen de Lourdes y del Cristo Pobre de Lo Reco, el último domingo de noviembre y durante la tarde del mismo día son sacadas en procesión por aproximadamente una decena de bailes chinos de la región.

Ubicación en Chile:





Historia de la gruta: Según consta en una placa de agradecimiento fechada el 27 de abril de 1946, Cristina Navarro Silva, oriunda de Valparaíso, mandó construir la gruta como muestra de gratitud a la Virgen de Lourdes, luego de sanar tras haber estado postrada durante tres años. Una segunda placa, del 26 de noviembre de 1950, señala que Eloísa A. de Arellano colaboró en su “engrandecimiento”.

Armando Reyes Ahumada, vecino del sector y miembro de una familia con fuerte vínculo al baile chino, asegura que la gruta fue construida por Fidel Reyes, tío de su padre y reconocido participante del baile, fallecido el 23 de abril de 2017.

Estos tres relatos —las dos placas conmemorativas y el testimonio oral de Armando Reyes— permiten inferir que la gruta fue construida de manera colectiva y en distintos momentos, lo que refuerza el carácter comunitario y sostenido en el tiempo de esta construcción devocional.

Con el tiempo, la gruta se convirtió en el escenario principal de la fiesta del baile chino de Cay Cay.

Historia de la fiesta: El estandarte del baile chino, que oficia como dueño de casa en la fiesta, señala que la hermandad se fundó en 1865, lo que hace suponer que la fiesta data de la misma fecha. A la fiesta, que se celebra por lo general el último domingo de noviembre, al inicio del Adviento, pueden llegar unas 1000 personas.

Se cuenta que, antes de la construcción de la gruta, la procesión pasaba por el poblado, y la imagen venerada en ese entonces estaba asociada a otra advocación de la Virgen, a Jesús o a algún otro santo.

Comunidad: Al momento de la investigación existía un conflicto con la propiedad del terreno, ya que un vecino estaba cambiando el deslinde de la propiedad. La organización Bailes Chinos de Cay Cay, cuya presidenta es Lonza Reyes Ahumada, ha luchado por años para proteger el espacio. La fiesta y su baile chino cuentan con gran prestigio por su antigüedad.

Quiénes participan de la fiesta: Baile chino de Cay Cay, bailes chinos invitados, junta de vecinos, Municipalidad de Olmué, investigadores, instituciones ligadas a la cultura. En las cercanías de la gruta viven las familias Reyes, Figueroa y Morales, que juegan un papel destacado en la fiesta.

PÁGINA ANTERIOR [P.96]

Figura 141. *Vista aérea hacia el norte de la gruta de Cay Cay* [Fotografía]. Autores, 2022.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figura 142. *Baile chino de Pucalán frente la Virgen* [Fotografía]. Autores, 2024.

Figura 143. *Un fiel cantando a la Virgen* [Fotografía]. Autores, 2024.

⁸ Antiguamente se escribía Cai Cai, hoy la comunidad confirma que se escribe *Cay Cay*, nombre de la serpiente marina antagonista de *Ten Ten Vilu* la serpiente de la tierra. Ambas luchan en uno de los mitos de origen del pueblo mapuche.

⁹ Los bailes chinos son hermandades de músicos que expresan su fe por intermedio de la música, la danza y el canto, con motivo de la celebración de fiestas conmemorativas. Esta expresión cultural, que se practica desde la región del norte chico hasta la zona central de Chile. Organizados principalmente por hombres de las zonas rurales, los bailes chinos se caracterizan por la ejecución de saltos y flexiones de piernas al ritmo de una música instrumental isométrica interpretada con percusiones y flautas de origen precolombino.



ARRIBA IZQUIERDA, ARRIBA DERECHA Y PÁGINA
OPUESTA IZQUIERDA
Figuras 144-146. *Fiesta de la Virgen de Cay Cay* [Fotografía]. Autores, 2024.

Arquitectura: Bóveda de cuarto de esfera aislada de un metro de ancho por un metro y medio de alto, construida con cantos rodados del lecho de río, unidos delicadamente con cemento. Las piedras interiores están pintadas de celeste y las exteriores de blanco. En ambos lados hay pequeños maceteros incrustados, lo que sugiere la temprana presencia de flores y plantas ornamentales. Cuenta con un altar adosado a los pies de la bóveda, cubierto con cerámica blanca. Se acompaña de una explanada de losa de hormigón de 4,3 x 6,8m. En ambos costados hay graderías de mampostería en piedra con tres corridas para sentarse. Todos estos elementos, además de los muros de contención tras la gruta y en el camino, están pintados de blanco.

UNA ANTIGUA TRADICIÓN CON DIVERSOS ORÍGENES

Participan en la creación de este texto: Lonza Reyes Ahumada, Armando Reyes Ahumada, Daniel González Hernandez, Agustín Ruiz Zamora.

La gruta tiene un profundo arraigo en la tradición local, y es cuidada por la Agrupación Baile Chino de Cay Cay, con personalidad jurídica N.º 65.941.710-3. Se estima que el baile fue fundado en 1865 –la fecha fue calculada recientemente por algunos caycaínos–, lo que lo posiciona como uno de los más antiguos de la Región de Valparaíso. Desde sus inicios, el baile ha permanecido en el callejón de Cay Cay, inicialmente vinculado a la comunidad agraria de Mariana de Osorio y, más tarde, a la comunidad agraria de Los Maitenes.

En el siglo XVII, la propietaria de estas tierras legó su hacienda a la comunidad indígena local, lo que llevó a la formación de un cacique encargado de representar a todos los propietarios del territorio. La actual agrupación es depositaria de esa historia, heredera de una forma de organización comunitaria que, con el tiempo, quedó vinculada a la familia Reyes, responsable de

organizar y dirigir la fiesta (Colectivo Baile Chino de Cay Cay en SIGPA, s. f.).

Armando Reyes Ahumada añade:

Viene de un antiguo cacique que mandaba toda la fiesta aquí. Los bailes llegaban por arriba, por el otro lado del canal, y pasaban ahí donde está el puente, en toda la vuelta, porque ahí estaba la casa del cacique. Todavía se ven los cimientos de esa casa. Ahí pasaban y pedían permiso pa’ entrar pa’ la fiesta, porque no podía pasar cualquiera, porque la fiesta tenía su cacique. Así era antes. Y, bueno... la cosa sigue más o menos igual, porque nosotros aquí, la comitiva, salimos a entregar las invitaciones como dos meses antes, a los bailes, pa’ que vengan. Y aquí los esperamos con todo... Si esta es la única fiesta antigua que va quedando, porque antes casi todas eran así, con Recibimiento, pero ahora no porque se modernizaron con todas las cuestiones de los curas. (comunicación personal, 2022).

Agustín Ruiz Zamora, etnomusicólogo y quien ha acompañado durante años a la comunidad de Cay Cay, estima que la advocación de la Virgen de Lourdes se inició en el tiempo de la construcción de la gruta, en la década de 1940. Pero probablemente, antes de esto hubo otra advocación, lo que explicaría la realización de la fiesta en el inicio de adviento, una celebración relacionada con el nacimiento del niño Jesús: (2022).

La gruta está hecha en un terreno colectivo; de hecho, la Virgen de Lourdes de Cay Cay creo que debe ser la única que tiene una cuenta de consumo de electricidad, es del año 1941 cuando se regaló esta imagen, pero la fiesta es de mucho antes.

Tal vez fue esta “otra fiesta” la que llamó la atención de las hermanas que, en los años 40, propusieron instalar la gruta de Lourdes en este callejón. En *Contrapunto de Alféreces en la provincia de Valparaíso* (1958, p.224), el investigador Juan Uribe Echeverría

ARRIBA DERECHA
Figura 147. *Lonza Reyes Ahumada llevando el anda de Bernardita* [Fotografía]. Claudia Candia Arévalo, 2022.



IZQUIERDA

Figura 148. **Cristina Navarro junto con un niño en la gruta de Cay Cay [Fotografía].** Juan Uribe Echeverría, c.1950.



DERECHA

Figura 149. **Señora Rosalba del baile El Carmelo de Olmué y Lonza Reyes Ahumada de Cay Cay. [Fotografía].** Autores, 2024.

señala que la Fiesta de la Virgen de Lourdes en Cay Cay del 27 de noviembre de 1955, habría representado “muchos gastos a dos señoritas de Valparaíso: las hermanas Cristina y Sara Navarro Silva”. Y añade:

La señorita Cristina Navarro nos explica el origen de la fiesta religiosa. Enferma de una terrible dolencia, descalcificación de la columna vertebral, después de tres años de sufrimientos y de atención médica infructuosa, elevó sus oraciones a la Virgen de Lourdes. Si ella aceptaba sanarla, le construiría una gruta en algún lugar pobre y abandonado (Uribe Echeverría, 1958, p.224).

El relato se conserva en una placa de bronce:

Cristina Navarro S. regala al pueblo de Cai-Cai esta gruta en agradecimiento a la Santísima Virgen de Lourdes por haberla salvado de la enfermedad que la tuvo postrada tres años. Queda en este pueblo para veneración de los enfermos y afligidos y como testimonio de estos milagros hechos a las personas que fían en ella. Cai-Cai, abril, 27, 1946.

Así, probablemente celebrando otra festividad, los bailes chinos se realizaban en el sector del callejón de Cay Cay, que la señorita Cristina Navarro escogió para instalar la gruta.

Existen distintas versiones sobre si el espacio donde hoy se encuentra la gruta fue utilizado con fines rituales antes de su construcción. Según Lonza Reyes Ahumada, el lugar no tenía valor religioso en ese entonces y era simplemente un paso de animales hacia los cerros. A su juicio, la procesión tradicional se realizaba por la parte baja del poblado. En los años 60 la procesión llegaba hasta el camino que une Olmué con Limache; calle Eastmann.

En cambio, el investigador y miembro de la Hermandad del Baile Chino de Cay Cay, Daniel González Hernández, sostiene:

La gruta ya existía para la realización de la fiesta local. No hay un documento que pueda afirmar el origen de nuestro lugar

santo, sino solo la memoria oral de los descendientes de los chinos y comuneros, y todos ellos coinciden en la antigüedad de este sitio de conmemoración, que incluso puede remontarse a comienzos del siglo XX, pues por lo general cada baile chino tiene su propio lugar o espacio de celebración. Entonces, la gruta puede ser tan antigua como el baile chino (comunicación personal, 22 de noviembre de 2022).

LA FIESTA: LO SAGRADO SE DESPLAZA CON LA PROCESIÓN

Lo cierto es que, para 1955, la fiesta ya se celebraba de una forma muy similar a la actual, como lo documenta Juan Uribe Echeverría:

A las diez de la mañana, se oficiaba una misa al aire libre, presidida por el padre Juan Renz de Brabante, sacerdote holandés de la parroquia de Los Maitenes. Antes del oficio, los bailes religiosos intercambiaban saludos y cantos dirigidos a la Virgen, al santuario y al cura. El callejón de Cai-Cai se vestía de fiesta con banderas y guirnaldas de flores. (Uribe Echeverría, 1958, p.224)

La procesión implicaba una coordinación:

la imagen de Santa Bernardita, que permanecía en la casa de don Fidel Reyes, debía trasladarse a la de don Francisco Figueroa, donde se encontraba la Virgen de Lourdes, prestada por el mismo sacerdote. El Baile de Cai-Cai acompañaba el descenso de Bernardita, mientras el Baile de Limón Verde salía en busca del Cristo Pobre de Lo Reco, a dos kilómetros [1200 metros exactamente] del lugar. (Uribe Echeverría, 1958, p.224)

A las cinco de la tarde partía la procesión. El Cristo Pobre llegaba con el Baile de Limón Verde y, tras algunas discusiones sobre el orden de los grupos, se decidía ubicarlo detrás de la Virgen. La procesión recorría el cerro de Cai-Cai entre cantos y bailes. El padre Renz ofrecía un sermón alusivo, y la Señora Navarro, como era tradición, repartía trozos de tela a los niños que más se destacaban en el catecismo, además de relatar una vez más su testimonio de sanación atribuido a la Virgen. Al terminar el acto oficial, los alféreces continuaban cantando a la Virgen de Cai-Cai hasta que caía la noche. (Uribe Echeverría, 1958, p.224)

En 1955, el anfitrión de la fiesta fue Fidel Reyes, quien ofreció el almuerzo a todas las hermandades participantes. Esta tradición de hospitalidad se ha mantenido hasta hoy, realizándose en los últimos años en la casa de Lonza Reyes.

La fiesta tiene un carácter local, pero goza de amplio prestigio a nivel regional¹⁰, tanto por su antigüedad como por su convocatoria.



ARRIBA A ABAJO

Figura 150. **Procesión hacia la gruta de Cay Cay [Fotografía].** Juan Uribe Echeverría, 1958.

Figura 151. **Cristo Pobre de Lo Reco [Fotografía].** Ilustre Municipalidad de Olmué, 2019.

Figura 152. **Miguelito Lazo, alférez del baile chino de Cay Cay [Fotografía].** Juan Uribe Echeverría, 1958.

El baile chino de la comunidad es considerado uno de los más destacados de la Región de Valparaíso, reconocido “por su potencia, (...) su energía, fuerza y ‘guapeza’” (Colectivo Baile Chino de Cay Cay en SIGPA, s. f.). A la celebración acuden exclusivamente cofradías de bailes chinos de la región, además de numerosos devotos. Toda la fiesta se desarrolla en torno a la gruta de la Virgen de Lourdes, que se ha consolidado como el centro espiritual y físico de la conmemoración.

Los preparativos comienzan meses antes con actividades para recaudar fondos, como por ejemplo, un campeonato de rayuela. Aunque los danzantes son en su mayoría hombres de distintas edades, la organización de la fiesta recae en la comunidad, actualmente dirigida por Lonza Reyes Ahumada.

La fiesta se realiza el último fin de semana de noviembre, coincidiendo con el inicio del Adviento. El día domingo, los bailes chinos —encabezados por el baile de Cay Cay, con su alférez¹¹ y estandarte— suben la cuesta para saludar a la Virgen en su gruta. Según Armando Reyes Ahumada, los grupos suben “chineando”, uno a uno, hasta completar entre ocho y diez agrupaciones, que esperan su turno a los pies de la cuesta.

La explanada de cemento frente a la gruta se llena por completo. Los chinos forman dos filas que pueden fluctuar de 7 a 15 por personas lado. El toldo ofrece algo de sombra, pero es la fe la que sostiene a los danzantes bajo el sol abrasador. “Como que les dieran pan, les gusta puro saltar”, remata el entrevistado. A las 12:00 del día, se celebra la misa en la gruta, presidida por un sacerdote previamente convenido por la directiva de la fiesta, quien no necesariamente es el párroco del sector.

Intentan intervenir en la fiesta, y ponen condiciones diciendo que van a llegar a hacer misa a las 10:00, pero a esa hora estamos saludando y ahí dicen que no pueden y vamos a tener que parar el saludo, entonces le decimos chao y buscamos a otro cura. Esto no es de la parroquia, esto es nuestro [del baile dueño de casa], entonces el baile chino hace la diferencia entre la devoción y la religión. La religión la ven los curas y la devoción la ven los chinos (Agustín Ruiz Zamora, comunicación personal, 14 de julio 2021).

¹⁰ Extensa investigación posee este baile desde el ámbito del patrimonio cultural inmaterial y en particular desde la musicología, no obstante en estos documentos no se ha encontrado referencias a los aspectos arquitectónicos y espaciales. Para más información véase Etnomedia (2009) Este baile de Cay Cay.

¹¹ Los alférez son la autoridad ritual de los bailes chinos. Ellos alzan la voz para cantar a las imágenes sagradas —la Virgen, la Cruz, Cristo o un santo patrón— y actúan como puente entre la comunidad, el baile y lo divino. Su canto recurre a cuartetos y décimas, por lo que deben conocer a fondo las historias sagradas y los relatos históricos locales, además de estar preparados para dialogar con las diversas peticiones de los bailes y comunidades cercanas durante las fiestas.



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 153. *Traslado de la Virgen en la procesión* [Fotografía]. Autores, 2022.

ARRIBA DERECHA
Figura 154. *Vista aérea de la procesión* [Fotografía]. Autores, 2024.

ABAJO
Figuras 155. *Altar de chinos fallecidos en la procesión* [Fotografía]. Autores, 2024.



Los bailes que no alcanzaron a saludar a la Virgen pueden hacerlo después de la eucaristía, pero deben estar puntualmente a las 14:00 horas en el lugar donde se celebra un almuerzo comunitario con que los organizadores agasajan a los bailes invitados. A este encuentro suelen asistir entre 200 y 300 personas, y la comunidad se enorgullece de ofrecer una atención cálida y generosa. Este esfuerzo logístico y afectivo es sostenido principalmente por las mujeres del sector. Alrededor de las 16:00 horas, todos y todas vuelven a subir al cerro para buscar a la Virgen y bajarla en procesión por el poblado, cerrando así uno de los momentos más significativos y cargados de devoción de toda la jornada.

Faustino Morales, junto al baile de Los Maitenes a la Virgen de Lourdes en Cay Cay, 27 de noviembre de 1955, canta:

Como siervo universal, vengo a rendirte atención, a sacarte de esta casa, a llevarte en procesión. (Uribe Echeverría, 1958, p.224).

Durante la procesión de 2022, no se bajó ni a la imagen principal de la Virgen de la gruta ni a Santa Bernardita, sino a otras representaciones. Por primera vez, además, el Cristo Pobre de Lo Reco no participó, ya que la familia encargada de su cuidado no autorizó su traslado en camioneta. Tradicionalmente, el Cristo Pobre de Lo Reco es llevado en procesión hasta donde su Madre y regresado de igual forma por la tarde, tras la procesión. Para eso siempre se acuerda con algún baile visitante que lo pase a buscar y dejar. Trasladarlo en camioneta es una desconsideración. Este es el único día del año en que la Virgen baja al poblado, por lo que las calles se transforman: se llenan de colores, banderas, guirnaldas, flores y hojas de palma. Las familias levantan altares frente a sus casas, donde colocan fotografías de seres queridos fallecidos, imágenes de santos, biblias y otros elementos de devoción, creando un paisaje de profunda emoción comunitaria.



ARRIBA
Figura 156. *Vista aérea del descanso o la vuelta en la procesión* [Fotografía]. Autores, 2024.

Lo sagrado se desplaza con la procesión, para que la Virgen vea cómo están las cosas. Lo sagrado que representa la procesión va irradiando esto hacia los lugares. Es importante para las familias que la procesión pare en sus casas. Hay compromiso con las familias y les hacen un pequeño homenaje a algunas personas, a la gente que murió y estaba dentro del baile, por ejemplo (Agustín Ruiz Zamora, comunicación personal, 14 de julio 2021).

Hay un momento del recorrido llamado “la vuelta” o “el descanso”, durante el cual se entra en alguna casa con patio grande. El lugar se transforma entonces en un espacio público, ya que acoge a toda la procesión. “Es como el lugar más importante del ritual porque ahí está la rogativa del ritual, es el punto álgido del ceremonial”, acota Agustín Ruiz Zamora (14 de julio 2021). Durante todo el tiempo los bailes son acompañados por mujeres, niñas, niños, jóvenes y chinos antiguos que por salud ya no pueden chinear. La procesión termina cuando el baile dueño de casa deja a la Virgen en la gruta. Esto puede ocurrir ya entrada la noche, por lo que se dispone de iluminación artificial. Y como dice Avelino Noguera, quien fue el alférez del baile en 2021:

Nos vamos con trayectoria y el camino recorrido, hasta acá llegó su fiesta, hoy Cay Cay habrá cumplido. Adiós pues amigos míos, lo digo con intenciones, a mis bailes y presentes los colme de bendiciones (comunicación personal, 28 de noviembre de 2021).

ARQUITECTURA AL CUIDADO DE LA COMUNIDAD

Armando Reyes: Yo la encuentro bonita: antigua, de pura piedra, bien pintadita, tiene luz... todo.
Entrevistadora: ¿Crees que este lugar es patrimonio?
Armando Reyes: Si poh, por los años, se hace la fiesta todos los años, que de eso se trata esta cuestión. (Armando Reyes Ahumada, comunicación personal, 28 de octubre de 2022).

Según cuentan los mayores del poblado, la gruta se ha conservado casi intacta durante unos 80 años. Las intervenciones han sido mínimas y solo de mantenimiento: una estructura de madera que sostiene un toldo de malla de kiwi para dar sombra —reemplazada periódicamente—, y una rampa de hormigón que busca facilitar el acceso universal. También se han añadido bancas de madera en forma de “L” en la explanada, que ayudan a delimitar el espacio ceremonial. Cada año, antes de la fiesta de noviembre, las instalaciones se pintan de blanco.

En el lugar se conservan diez placas de agradecimiento que datan de la década de 1950. Durante la subida pueden observarse cuatro maceteros de pedestal, que según Armando Reyes Ahumada fueron obra de un marino oriundo de Valparaíso, residente en el poblado en esos años. El acceso inferior fue cerrado recientemente para evitar el ingreso de personas ajenas a la celebración, especialmente en situaciones de desorden. Sin embargo, esta reja fue retirada por un vecino con quien existió un conflicto de deslindes.

En el interior de la bóveda se encuentra la imagen de la Virgen de Lourdes junto a Santa Bernardita, rodeadas de jarros con flores naturales, candelabros para velas y un tubo de luz eléctrica. No hay antecedentes precisos de la edad u origen de las imágenes. A la fecha no han sufrido daños significativos. La gruta, es percibida por la comunidad como un espacio bello y sagrado, íntimamente ligado a su historia y devoción. En nuestra opinión es muy bonita.

ANTES NADIE SE ATREVÍA A TOCAR UN TERRENO QUE SE ENTREGARA DE PALABRA PARA LA VIRGEN: CONFLICTO DE DESLINDES

La comunidad sostuvo un conflicto con un vecino por la propiedad del terreno, lo que significó años de estrés para la directiva. Al respecto, Armando Reyes Ahumada señala: “Nosotros necesitamos apoyo, ayuda vinieron como 20 personas de Valparaíso (antes de la pandemia), dijeron que nos iban a ayudar, el gobernador, y no pasó nada”. Agrega que el vecino les habría cortado la reja que cierra la propiedad por el lado inferior: “La comunidad no ha podido sacarle título a esto (...) la municipalidad pidió que viniera un arquitecto a medir y nosotros no tenemos quien lo haga” (comunicación personal, 28 de octubre de 2022).

En 2014, los bailes chinos fueron reconocidos por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad, lo que debería impulsar políticas orientadas a su promoción, salvaguardia y continuidad en el tiempo, acciones que coordina el Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Actualmente existen cerca de 100 agrupaciones de bailes chinos entre Iquique y Santiago. La más antigua registrada se fundó en Andacollo (Región de Coquimbo) en 1586, reflejando una herencia colectiva profundamente arraigada en la historia de Chile. En la Región de Valparaíso permanecen activas unas 50 agrupaciones, siendo el Baile Chino de Cay Cay la más antigua.

Este reconocimiento no fue suficiente para fortalecer el trabajo con las comunidades, ya que Cay Cay se sentía desprotegida ante la amenaza del mal uso de su espacio sagrado. Este caso nos hace reflexionar sobre la ausencia de una institucionalidad eficaz que acompañe a las comunidades en momentos especialmente sensibles como este. Frente a la solicitud de ayuda por parte de la comunidad, la respuesta de la municipalidad fue recomendar



ARRIBA Y ABAJO
Figuras 157 y 158. *El alférez Alfonso Galdames “Quilama” con el baile chino El Tebal (arriba) y el alférez Cristian Cruz con el baile chino Hermanos Prado (abajo)* [Fotografía]. Autores, 2024.

la contratación de un arquitecto para elaborar un plano de la propiedad. Sin embargo, para una comunidad rural, liderada por una directiva compuesta mayoritariamente por personas mayores, este tipo de requerimientos no es fácil de abordar sin acompañamiento técnico y financiero.¹²

Este apoyo debió ser asumido por el Estado de Chile, en coherencia con los compromisos adquiridos en materia de protección patrimonial, considerando que esta tradición forma parte del elemento ingresado en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, y que incluso cuenta con un Plan de Salvaguardia elaborado en 2016.

Lo más inquietante desde la perspectiva patrimonial es que, en Chile, un espacio que evidentemente posee carácter sagrado para una comunidad, no cuente con ninguna categoría formal de protección. Esta situación ya había sido advertida por diversas agrupaciones de chinos a profesionales que trabajaban en el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. Según un ex-trabajador de la institución:

Tuvimos una reunión en 2017, porque había gente de los bailes chinos que planteaba que una de las principales preocupaciones que tenían era incluir en los planes de salvaguardia, la protección de la propiedad de todas las grutas y todos los elementos donde ellos practican los bailes chinos, ya que dice que pasaba en muchas partes. Recuerdo que se nombró un caso de la región de Atacama. Y nosotros propusimos hacer un catastro y declararlos Monumento Nacional y luego hacer un trabajo con Bienes Nacionales para saber de quienes son las propiedades, ver cuáles se podrían expropiar o a cuáles se podía asegurar el acceso público (comunicación personal, 5 de noviembre de 2022).

La propiedad de la gruta es clave para mantener la independencia y la autonomía de la fiesta y por lo tanto de la devoción. Al respecto, Daniel González Hernández comenta:

A pesar de su profundidad histórica y cultural, siempre este tipo de tradiciones viven en un estado de emergencia y equilibrio difícil de mantener. Hoy en día los lugares sagrados y ceremoniales de muchas de estas agrupaciones están experimentando conflictos dado la presión del mercado

inmobiliario y la agroindustria que se ha desarrollado en los sectores rurales (comunicación personal).

La Agrupación de Baile Chino de Cay Cay le escribió al Seremi de Bienes Nacionales Valparaíso, el 19 de agosto 2022, una carta solicitando apoyo, de la cual reproducimos un fragmento:

Necesitamos que se esclarezca la naturaleza jurídica de ese bien de uso público, la cual nosotros desconocemos, y que, realizando consultas a la Dirección de Obras Municipales, ellos también desconocen. Por toda esta importancia histórica, cultural y patrimonial es que solicitamos su ayuda en el esclarecimiento de la naturaleza del bien de uso público que es nuestra Gruta. Si nuestra Agrupación logra administrar, gestionar y resguardar la gruta de manera autónoma estamos cumpliendo justamente con el mandato que el Estado de Chile se comprometió ante la UNESCO el año 2014. Además de darnos tranquilidad y proyección de que ese espacio será debidamente cuidado ante cualquier apremio público o privado en el cual se pueda incurrir (Agrupación de Baile Chino de Cay Cay, 2022).

Como medida de presión se invitó al delegado presidencial de la provincia de Marga Marga a la fiesta del domingo 4 de diciembre 2022. Este manifestó su apoyo en las gestiones con Bienes Nacionales.

No solo se hace evidente la falta de coordinación interna de instituciones del Estado, sino también la poca valoración y respeto de estos espacios comunes por parte de personas del mismo territorio, en este caso de un vecino. Daniel González Hernández concluye: “Antes nadie se atrevía a tocar un terreno que se entregara de palabra para la Virgen”.

La gruta no se reduce a un escenario de una manifestación inmaterial, sino que es parte de la identidad de la comunidad y constituye una extensión de sus propias vidas y hogares, y por ello es fundamental asegurar su protección, entendiendo que más de una comunidad sufre problemas como el que hemos descrito.

El Estado debe replantear la forma en que concibe estos espacios colectivos. En Chile, la noción de patrimonio que se ha instalado en el imaginario colectivo se asocia principalmente a lo material y lo monumental, lo que no logra dar cuenta de lo que representa para una comunidad un espacio como este. Así lo explica Agustín Ruiz Zamora:

Eso es una pertenencia, tiene propiedad, pero cuando empezamos a hablar del concepto de patrimonio nos metemos en una jalea más bien administrativa y es una definición de intelectuales (...) que le sirve poco a la comunidad, porque la comunidad mantiene ese lugar como una pertenencia, ellos administran el lugar, ellos son dueños de la propiedad

¹² Por ello, luego de nuestra conversación con Armando, como equipo respondimos a sus requerimientos haciendo la planimetría, cortes, y elevaciones necesarios, documentos que se entregaron con fecha 8 de noviembre de 2022. La gruta de Cay Cay no se había planteado como un caso central para efectos de esta investigación. No obstante esa visita, realizada en octubre de 2022, hizo evidente que podríamos colaborar a cumplir las exigencias del municipio.

colectiva, además que esta gente son descendientes de comuneros, descendientes directos de linaje que se le devolvió una hacendada en el siglo XVII, aunque ellos no tienen apellidos indígenas ya. Era una encomienda de indios que se les devolvió su tierra, todos esos cerros que se ven por el lado norte de Olmué, con bosque nativo, todo pertenece a una comuna, comuneros, es un bien indivisible y en ese contexto está el lugar (comunicación personal, 14 de julio 2021).

A mediados del año 2025 la comunidad logra tener el comodato del espacio de la gruta luego de años de trabajo.

LA DEVOCIÓN AUTÓNOMA A MARÍA

A diferencia de la comunidad de Carrizalillo donde hay una relación coordinada con la parroquia de Freirina, en Cay Cay la agrupación es autónoma de la iglesia católica. Esta última es invitada como institución, pero no participa de la organización. Se podría decir que más que a Lourdes, se trata de una devoción hacia la Virgen madre. En opinión del etnomusicólogo Agustín Ruiz Zamora, esto se explica por la data de la fiesta, que ha pasado por más de una advocación:

La Virgen está ahí y siempre lo importante es la fiesta, en honor a la Virgen, pero la fiesta. Por eso, a pesar de que la Virgen tiene la fiesta una vez al año, la gente no va a hacer mes de María ni nada, pero se mantiene la imagen limpia y se le da una vida digna, es como una persona más de la comunidad, está viva, por eso la gente tira la talla de que la Virgen no ha pagado la luz, aunque durante los once meses donde no se usa se paga lo básico de las cuentas. Es un sujeto más de la comunidad (comunicación personal, 14 de julio 2021).

La relación con María no requiere de la mediación de un sacerdote; es más, la iglesia católica es cuestionada:

Acá no nos vienen a decir los curas qué hacer, ni cómo, ni cuándo, ni nada, (...) y se formó la asociación, pero de puros bailes danzantes. Después logré entender de dónde venía esta rivalidad poh, primero, estos son bailes autónomos y tienen sus propias imágenes, capillas y grutas, no son de la iglesia, y en sus propios terrenos, los Fernández tienen una capilla y siempre que llega cura nuevo, va con la idea de que la capilla es de él, pero la capilla es de los Fernández. (...) El tema es que para muchos alférez y los bailes chinos, consideran que los curas (...) hacen cosas que son contra natura, andar con falda, la sotana, no tener mujer, además de todo el cuestionamiento que pueden hacer hoy a la pedofilia, pero además que son abusadores como

era Caifás, porque administran una iglesia que tiene poder, pero no la palabra que está en un libro. El libro es necesario, pero es reglado, no les viene por inspiración, y ese es un contacto directo que los alférez tienen con los superiores, y el hecho de leer rompe eso (comunicación personal, 14 de julio 2021).

La fiesta posee una identidad mestiza evidente, al igual que los bailes chinos. La presencia de Lourdes no hace sino confirmar las múltiples capas de devoción que probablemente han existido en este territorio.

La instalación de las vírgenes es algo que está desde un comienzo con la llegada del español porque justamente es una manera de producir esta suplantación o reemplazo, pero tempranamente la imagen de la Virgen fue reemplazando a todas estas otras deidades femeninas de la Pachamama dentro de la tierra o de la energía de la tierra como la Virgen de las Peñas en el norte y tanta virgen que tiene esa relación con los coya, Andacollo, por ejemplo (...) La Virgen de las Peñas es lo mismo, es una Virgen que está en el muro en el acantilado (Agustín Ruiz Zamora, comunicación personal, 14 de julio 2021).

El culto a la Virgen de Lourdes tiene una fuerte presencia en la región, con al menos cinco fiestas de bailes chinos que se celebran principalmente en febrero: la fiesta de la Virgen de Lourdes de Chagres, comuna de Catemu; la fiesta de Nuestra Señora de Lourdes, comuna de La Calera; la fiesta de la Virgen de Lourdes de la Gruta, comuna de Olmué; la fiesta de la Virgen de Lourdes de Puchuncaví; y la fiesta del baile chino San Victorino, en el límite de las comunas de San Felipe y Putaendo.

Gruta de Lourdes de la Carretera

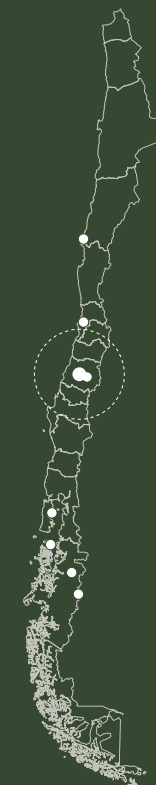


1. Gruta
 2. Parroquia Nuestra Señora de la Merced
 3. Calle Balmaceda
 4. Carretera Ruta 5 Sur
 5. Gruta del cerro Pulluquén
- Devoción individual

DATOS GENERALES

Nombre:	Gruta de Lourdes de la Carretera
Comuna y región:	San Javier, región del Maule
Coordenadas:	35°35'42.9"S, 71°42'24.5"W
Emplazamiento:	Ubicada en el km 270 de la Ruta 5 Sur, costado oriente.
Periodo de construcción:	Fines de los años 1950 a los principios de los 1960.
Creación:	Fue un proyecto ideado por el párroco del pueblo, Raúl Solar Rodríguez, en un terreno posiblemente donado por la familia Paiva. Se sabe además que Adolfo Silva, dueño del fundo Las Rosas y hermano del cardenal Raúl Silva Henríquez, hizo donaciones importantes. No se recuerda los nombres de los maestros que trabajaron en la obra, pero se sabe que recibieron honorarios.
Propiedad:	Se presume que es de la Parroquia San Francisco Javier.
Superficie predial:	675m ²
Superficie explanada:	53m ²
Nivel superior:	[desde nivel entrada] 2,1m
Altura máxima construida:	6,4m
Categoría de protección:	No posee protección patrimonial.
Ocupación del espacio:	Uso cotidiano con fines de devoción personal. Durante la Novena de Lourdes se puede ver pequeños grupos de personas congregadas. Los conductores que transitan por la carretera suelen tocar la bocina como gesto de respeto.

Ubicación en Chile:





Historia de la gruta: La gruta se fue construyendo por etapas desde fines de los años 50, en la medida en que se reunían los recursos necesarios. Durante ese periodo, se llevaban a cabo misas y otras actividades religiosas en el mismo lugar. Se dice que la obra requirió de un esfuerzo tal por parte del sacerdote, que éste falleció de un infarto en 1964, poco después de su inauguración.

Historia de la fiesta: Según los testimonios recogidos, desde que comenzó la construcción de la gruta se reza anualmente la Novena de Lourdes —entre el 2 y el 10 de febrero— acompañada de eucaristías, rosarios y encuentros comunitarios de carácter devocional. Sin embargo, esta gruta no cuenta con una fiesta formal, ya que la principal celebración en honor a la Virgen tiene lugar el 8 de diciembre en el cerro Pulluquén, donde se desarrolla una de las expresiones marianas más masivas de la zona, con orígenes que se remontan a inicios del siglo XX.

Comunidad: La Novena de Lourdes es organizada cada año por un grupo de fieles católicos del sector del cerro Pulluquén, encabezado por Marisol Méndez y Leonel Espinoza. La familia Brito Rojas que reside junto a la gruta, se encarga de su mantención cotidiana, asegurando el orden del sitio sagrado.

Arquitectura: La gruta siguió un lenguaje moderno propio de las tendencias arquitectónicas de la época. Su planta recuerda la tipología de un templo católico, con predominio de líneas curvas y una volumetría cerrada. La masa arquitectónica se concentra en lo que hemos denominado doble cavidad rocosa, en cuyo interior se ubican una mesa de altar adosada y una imagen de Cristo crucificado, algo inusual en las grutas marianas, donde por lo general la figura central es la Virgen.

El altar mayor adosado al muro corresponde a iglesias construidas antes del Concilio Vaticano II (1962-1965). Lo reconocemos ya que en esa época, los sacerdotes celebraban la eucaristía mirando hacia el oriente (*ad orientem*). Tras la reforma conciliar se introdujo la práctica de celebrar *versus populum*, es decir, de cara al pueblo. Para hacerlo posible, se separó el altar de la pared, de modo que sacerdote y fieles pudieran mirarse durante la misa, favoreciendo la participación activa de la asamblea.

LA HISTORIA DE UNA GRUTA HECHA POR UN SACERDOTE

Participan en la creación de este texto: Nelly Salgado Lara, Gustavo Baeza, Marisol Méndez y Jaime González Colville.

La gruta habría estado terminada en los primeros años de la década de 1960. El proyecto fue liderado por el sacerdote de San Javier, Raúl Solar Rodríguez, tras la primera pavimentación del antiguo

PÁGINA ANTERIOR [P.112]

Figura 159. *Vista aérea hacia el oriente de la gruta de la carretera* [Fotografía]. Autores, 2022.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figuras 160 y 161. *Detalle y vista de la doble cavidad* [Fotografía]. Autores, 2022.



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 162. *Vista aérea de parte trasera de la construcción* [Fotografía]. Autores, 2022.



ARRIBA DERECHA
Figura 163. *Espacio de contemplación* [Fotografía]. Autores, 2025.

Camino Longitudinal, actual Ruta 5 Sur. Su intención, al parecer, era erigir una ermita dedicada a la “Virgen del Camino”, que acompañara espiritualmente a los fieles que transitaban por esta incipiente carretera Panamericana.

Concebida para la celebración dentro de la institucionalidad católica, pero sin una fiesta propia asociada, su diseño geométrico se distancia de la organicidad de las grutas de Lourdes. Ya durante su construcción se celebraban eucaristías, rezos del rosario y encuentros devocionales, utilizando como altar la mesa de una casa cercana.

Para cumplir su propósito, el sacerdote pidió numerosas erogaciones a vecinos pudientes y a los católicos de la comunidad. Dicen que obligado a comprar una gran cantidad de cemento, recurrió a préstamos, confiando en los aportes de quienes le prometieron ayuda. Como estos últimos no llegaron, sufrió el acoso legal del acreedor, y en 1964 murió por un infarto, hecho que muchos atribuyen al estrés por la deuda. Algunos vecinos dicen que los trabajos fueron terminados por el padre Hidalgo, hacia el año 1967 (González Colville, 2015 p. 228).

Nelly Salgado Lara, que para entonces tenía 8 años, recuerda haber visto pasar tractores del fundo Las Rosas, de la familia Silva Henríquez, transportando arena del río Maule para colaborar en la construcción. También señala que la gruta era un espacio predominantemente femenino, donde “los hombres poco participaban”. En la ruralidad de los años 60, los entornos religiosos eran concurridos sobre todo por mujeres, quienes los utilizaban como lugares de encuentro fuera del ámbito doméstico (comunicación personal, 1 de agosto de 2022).

La construcción de esta gruta se enmarca en un contexto internacional de fuerte impulso a la edificación de santuarios marianos, motivado por la conmemoración del centenario de la aparición de la Virgen de Lourdes en Francia (1858). Este fenómeno se expresó también a nivel comunal: en 1954, se construyó una gruta en el pueblo de Huerta de Maule, gracias al esfuerzo comunitario. Es posible que este clima religioso haya motivado



ARRIBA
Figura 164. *Gruta de Huerta de Maule, región del Maule* [Fotografía]. Autores, 2022.



al padre Solar a concretar su visión. Finalmente, la ampliación de la Ruta 5 —ya convertida en autopista— generó una importante barrera física que dificultó el acceso peatonal a la gruta, provocando una disminución significativa en la frecuencia de visitas.

UNA GRUTA MODERNA

Arquitectonicamente la gruta conserva todos sus elementos originales, y estos reflejan una clara influencia del movimiento moderno y de la tradición católica. Su planta cuenta con una nave central flanqueada por bancas a ambos lados, que culmina en un volumen de hormigón armado ejecutado en mampostería de piedra canteada de muy buena factura. Allí se encuentra una especie de presbiterio, con un altar que se eleva un peldaño, destinado a la celebración litúrgica. Entendemos este espacio como una doble cavidad rocosa.

En el costado sur, se ubica la imagen de la Virgen en una hornacina. Para acercarse a ella se puede subir desde el nivel de suelo a través de una escalera con acceso en la parte posterior de la construcción. En este segundo nivel se encuentra Bernardita arrodillada, y en ese espacio, los fieles colocan placas, encienden velas y dejan flores frescas, que nunca faltan. Bajo la hornacina y a un costado del altar hay una habitación que actúa como sacristía y tiene dos accesos, a un costado del presbiterio y otro detrás del volumen.

Dado que la gruta fue diseñada antes del Concilio Vaticano II, es posible inferir que las misas se celebraban de espaldas a la feligresía. Esto se confirma en la propia gruta, donde la mesa del altar está adosada al muro y construida con la misma materialidad.

Esta obra destaca por su singularidad, incorporando jardineras en la propia estructura, a ambos lados de la doble cavidad, que permiten integrar elementos naturales como árboles, flores y plantas de distinta escala.

El recinto, de aproximadamente 20 por 36 metros, está delimitado por una empalizada de madera pintada en celeste y



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 165. *Detalle de la cavidad mayor* [Fotografía]. Autores, 2025.

ARRIBA DERECHA
Figura 166. *Detalle de exvotos, velas y flores frescas a las pies de la Virgen* [Fotografía]. Autores, 2025.

ABAJO
Figura 167. *Fachada lateral de la cavidad rocosa de la gruta de la carretera* [Fotografía]. Autores, 2025.



Figura 168. *Cavidad rocosa* [Fotografía]. Autores, 2025.

Figura 169. *Paisaje devocional: Esquema de las capas espaciales de la gruta* [Ilustración]. Autores, 2025.

blanco en tres de sus lados, y por una malla de gallinero en la parte posterior. Se accede por el poniente, a través de una escala de piedra que cumple la función de zona de transición desde la caletería.

La gruta, que se asemeja a una iglesia a cielo abierto, reúne todos los signos característicos de Lourdes: los colores blanco y celeste, la naturaleza representada con rocas y vegetación, velas, numerosas bancas para los fieles y placas de agradecimiento por la recuperación de la salud de personas enfermas.

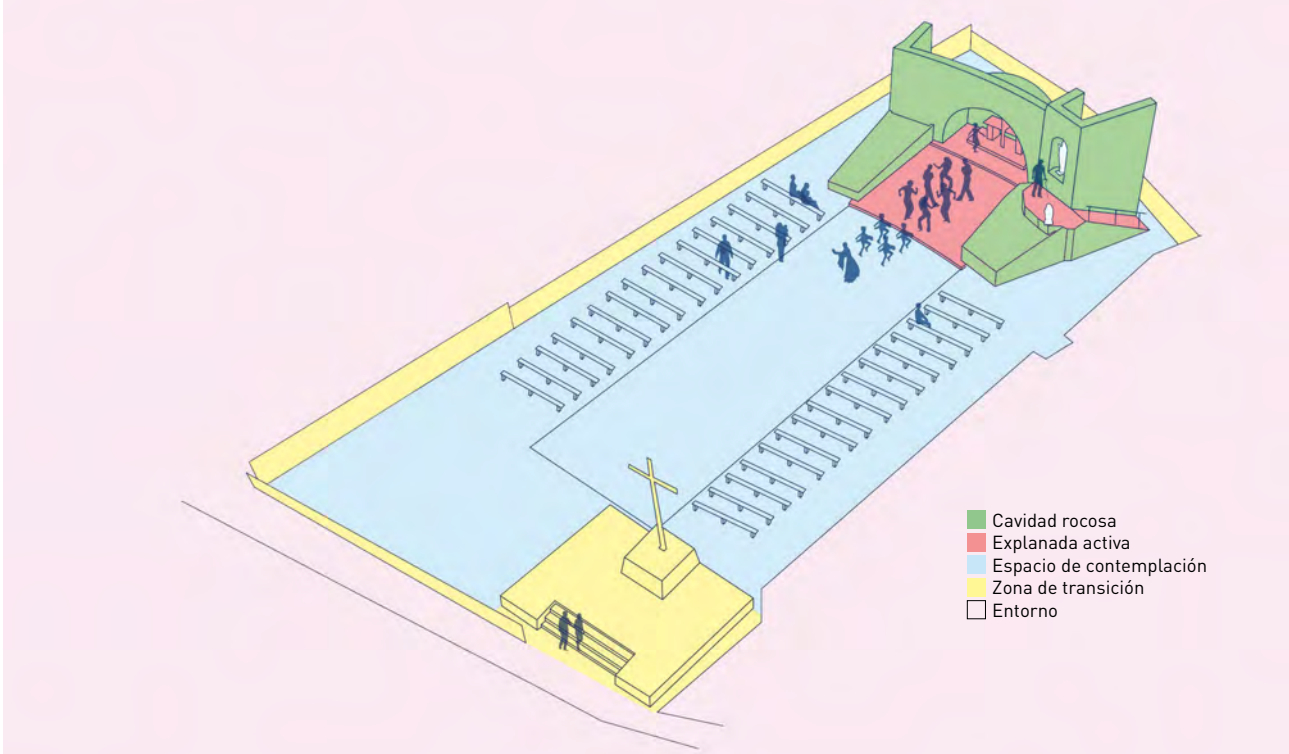
Ha resistido sin daño los terremotos de 1960, 1985 y 2010.

UNA GRUTA SIN FIESTA, PERO QUE RECIBE EL CARIÑO DE LA COMUNIDAD

La familia Brito Rojas que vive junto a la gruta se encarga de su cuidado y limpieza, retirando las flores secas y la cera derretida de las velas dejadas por los fieles que la visitan a diario. Esta tarea, sostenida en el tiempo, refleja un compromiso arraigado con el lugar. Por su parte Marisol Méndez y Leonel Espinoza, vecinos del sector del cerro Pulluquén —a 1 kilómetro—, realizan cada año la novena de Lourdes. Marisol continúa con esta tradición que aprendió de su madre, como un acto de fe y memoria. La familia también ha manifestado su intención de reemplazar las bancas de madera, actualmente deterioradas, y están en busca de apoyo para concretar esta mejora.

El uso de la gruta no responde a una lógica de culto colectivo, sino a una devoción personal, continua y silenciosa. Un ejemplo es Gustavo Baeza, quien la visita semanalmente para cumplir una manda. La conoció a los 12 años y hoy, con 70, afirma: “Hace tres años todos los domingos voy a prender velas, el horario no es fijo, pero tengo que ir mientras viva yo”. Eligió esta gruta porque “está la imagen del Señor y ella”, a diferencia de la del cerro Pulluquén (comunicación personal, 18 de septiembre de 2022).

La gruta de Lourdes de la Carretera constituye un testimonio singular de la religiosidad en Chile del siglo XX, surgido de la visión de un sacerdote y sostenido por la fe silenciosa de una comunidad que, sin grandes aglomeraciones, ha mantenido viva su presencia y significado. Su emplazamiento y configuración espacial reflejan una intención concreta: llevar a la iglesia a lugares que comúnmente no llega. Aunque no cuenta con una fiesta oficial, la devoción expresada en la Novena de Lourdes, el cuidado cotidiano por parte de los vecinos y la constancia de quienes la visitan, reafirman su valor como espacio sagrado, donde se entrelazan memoria, promesa y paisaje. Así, esta gruta permanece como un lugar de tránsito y encuentro entre la fe y el camino; muchos conductores y camioneros que transitan habitualmente por esta carretera se detienen unos instantes o tocan sus bocinas como gesto de devoción y respeto.





Gruta de Lourdes del cerro Pulluquén

DATOS GENERALES

Nombre:	Gruta de Lourdes del cerro Pulluquén
Comuna y región:	San Javier, región del Maule
Coordenadas:	35°36'10.0"S, 71°41'52.8"W
Emplazamiento:	Ubicada en el cerro Pulluquén, al oriente de la ciudad de San Javier de Loncomilla, a medio kilómetro de la Ruta 5 Sur, a 200 metros de la estación de ferrocarriles y a 2 km de la iglesia La Merced. Este cerro isla tiene una altura aproximada de 30 metros. Desde su cima se puede apreciar la cordillera de Los Andes. La gruta se encuentra en las faldas del cerro por el costado sur.
Periodo de construcción:	Inicios del 2000.
Creación:	Comunitaria, a partir de una manda, luego se mejoró la hornacina por un grupo liderado por Leonel Espinoza y Marisol Mendez y el sacerdote Gonzalo Aravena.
Propiedad:	Pertenece a la Obisado de Linares que cedió en comodato a la Municipalidad de San Javier por 20 años a partir de 2018.
Superficie predial:	1360m ²
Superficie explanada:	67m ²
Nivel superior:	(desde nivel entrada) 1,7m
Altura máxima construida:	5,9m
Categoría de protección:	No posee protección patrimonial.
Ocupación del espacio:	Devoción personal durante todos los días del año. Afluencia masiva el 8 de diciembre, y en menor medida, el 15 de agosto y 11 de febrero. Además se celebra la Novena a la Inmaculada Concepción y Mes de María. A diario se pueden ver flores frescas, velas encendidas y placas de agradecimiento, lo que da cuenta de que "la Virgen cumple".

Ubicación
en Chile:





Historia de la gruta: La ladera sur del cerro fue usada como cantera para construir los cimientos de la iglesia de San Javier. Con el tiempo se transformó en un basural. Se dice que a comienzos del 2000, un hombre de Villa Alegre instaló allí una imagen de la Virgen como parte de una manda. A partir de ello, un grupo de vecinos habría hecho una gruta “rústica”.

Historia de la fiesta: En el cerro Pulluquén se celebra la fiesta de la Inmaculada Concepción que se realizó por primera vez el 8 de diciembre de 1905, cuando se instala en la cima una imagen de la Virgen, traída desde Francia.

Comunidad: La gruta recibe visitas diariamente, y los vecinos se preocupan de sacar las flores secas y la esperma de las velas consumidas. Actualmente la fiesta se inicia con el Mes de María. Es liderada por el matrimonio de Marisol Méndez y Leonel Espinoza, a quienes veremos también en la ceremonia de la novena de Lourdes, que se realiza en febrero en la gruta de la Carretera.

Es importante destacar que este espacio no sólo mantiene una función religiosa, sino que también se ha integrado a la vida social del sector, y sirve de punto de encuentro para actividades comunitarias, como las reuniones de la junta de vecinos —a las que llaman “compartir”—, y también como panorama familiar, ya que el cerro es uno de los espacios públicos más concurridos de la comuna.

Quienes participan de la fiesta: Parroquia San Francisco Javier, Obispado de Linares, Municipalidad de San Javier, Junta de Vecinos N° 4 Pulluquén, fieles y comerciantes.

Arquitectura: La cavidad, en forma de hornacina arqueada adosada a la roca del cerro, está construida en hormigón armado y en su interior alberga a la Virgen y a Bernardita. El entorno inmediato de la cavidad presenta un tono negruzco producto del hollín acumulado por la quema constante de velas.

En 2019, la alcaldía ejecutó un proyecto de urbanización del sector, creando un espacio público alrededor de la gruta. Esta intervención transformó de manera significativa el entorno y, en cierta medida, desacralizó el lugar, debilitando tanto su carácter comunitario como el sentido de devoción que inspiró su construcción original.

LA LLEGADA DE LA VIRGEN A UN CERRO YA CONSAGRADO

Participan en la creación de este texto: Nelly Salgado Lara, Marisol Méndez, Leonel Espinoza y Jaime González Colville.

El cerro Pulluquén es parte del valle de Loncomilla, el cual conserva un legado fundamental en relación a la cultura mapuche, visible

PÁGINA ANTERIOR [P.120]

Figura 170. *Vista aérea hacia el norte de la gruta de Pulluquén* [Fotografía]. Autores, 2022.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figuras 171 y 172. *Detalle de la cavidad de la gruta y su relación con la explanada activa* [Fotografía]. Autores, 2022.



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 173. **Fieles acercando las ofrendas entregadas en la fiesta de la inmaculada Concepción [Fotografía]. Autores, 2021.**



ARRIBA DERECHA
Figura 174. **Vista aérea de la gruta inserta en la ladera sur del cerro Pulluquén [Fotografía]. Autores, 2022.**



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 175. **Explanada en la cima del cerro Pulluquén, en relación con una imagen de la Virgen que fue instalada en 1905 [Fotografía]. Autores, 2022.**

ARRIBA DERECHA
Figura 176. **Detalle de la cavidad donde se encuentran las imágenes de la Virgen y Bernardita. [Fotografía]. Autores, 2022.**

en su toponimia, que nos recuerda que lo nombrado posee un significado. La toponimia nombra el paisaje, la memoria y la historia de sus habitantes. En este contexto surge el nombre del único cerro isla de la zona, *Pulluquén*, vinculado directamente con la palabra *püllü*, que designa al alma o espíritu; es decir, cada cuerpo tendría su propio *püllü*.

Sonia Montecino, en su ensayo “El Río de las Lágrimas” retoma a Rolf Foerster, para señalar que en la imaginería mapuche existen tres conceptos fundamentales que animan la vida: *Neyen* o *Newen*, *Püllü* y *Am*. “(...) el *Püllü*, que sería otro espíritu de *Ngenechén*, que “...habita en la tierra para acompañar al hombre y protegerlo del mal” (Montecino, 1997, p. 2). Al momento de la muerte, el *Püllü* abandona el cuerpo y comienza un viaje. Esta concepción revela una conexión entre la vida, la tierra y lo sagrado, otorgando sentido al tránsito y a los vínculos entre los mundos visibles e invisibles.

Así, el cerro Pulluquén de San Javier de Loncomilla sería, en palabras de la profesora de la Universidad Católica de Temuco y magíster en Educación de la Universidad de Chile, Alejandra Cariman Davis, “un espíritu que está siendo”. O según Salvador Marileo (Montecino, 1997, p. 3), una presencia que habita la tierra para acompañar y proteger a las personas, permitiendo también interpretarlo como el cerro donde las almas transitan en su viaje, “donde siguen viviendo en la eternidad, representando a la persona en toda su magnitud”. Todo lo anterior nos invita a seguir profundizando en una perspectiva que aquí sólo hemos querido esbozar con humildad.

Los antecedentes del uso católico del cerro Pulluquén se remontan a inicios del siglo XX, cuando comenzaron las gestiones para instalar una virgen en su cima. Esto seguía el modelo del cerro San Cristóbal de Santiago (conocido desde tiempos pre-hispánicos como *Tupahue*, que significa “centinela” de origen quechua), cuya primera piedra fue colocada el 8 de diciembre de 1904. La prensa de la época señala que este hito motivó a fieles de distintas ciudades a iniciar gestiones para levantar sus propias imágenes,

principalmente de la Virgen del Carmen, en el contexto de la cercanía del centenario de la Independencia. En la región del Maule destacan las obras del cerro de Talca (1910), la de Constitución en cerro *Mutrún* (1922) y la del propio cerro Pulluquén (González Colville, 2020).

Un grupo de señoras de la alta sociedad loncomillana, entre las que se mencionan Carmen Pinochet, María Cruz Valdés, Emilia Lisboa de Lagos, Auristela Valenzuela viuda de S., María Lara de Rodríguez y María Eugenia Rivera, se ofreció a correr con los costos. Sin embargo, pronto se escucharon voces de la comunidad exigiendo que la obra no fuera financiada por las familias más pudientes, sino que por toda la ciudadanía. En consecuencia, se organizó una colecta en la que los sanjavierinos participaron con mucho entusiasmo” (González Colville, 2020).

La imagen, de un metro setenta de alto y hecha en hierro fundido, fue encargada a la fundición Val d’Osne de París y llegaría a Talcahuano a mediados de 1904 para trasladarse luego en ferrocarril a San Javier, donde fue objeto de un multitudinario recibimiento. Hubo alguna resistencia inicial a situar la estatua en la cima del cerro, ya que ello podría hacer más difícil el acceso a las personas de edad. Un señor llamado Javier Flores ofreció donar un predio de Avenida Estación. Sin embargo, finalmente se impuso la opción del cerro Pulluquén, toda vez que el dueño de la propiedad, llamado Santos Pío Andrade, le entregó el cerro a la comunidad (González Colville, 2020).

La estatua fue bendecida por el padre Ramón Ortega el 8 de diciembre de 1904, en un acto que concitó una masiva concurrencia y las peregrinaciones al lugar comenzaron al año siguiente de la inauguración, así que el 8 de diciembre de 1905, fue la primera procesión masiva para celebrar la fiesta de la Inmaculada Concepción tuvo lugar partiendo desde el templo de La Merced que recién estaba inaugurado. En aquella oportunidad se contó con la solemne actuación de un coro de



damas sanjavierinas, dirigidas por doña Sara García (González Colville, 2020).

Esta tradición se ha extendido a lo largo del siglo XX. Así, el cerro se transformó y es el epicentro de la mayor fiesta de la comuna, llegando a recibir más de miles de personas cada 8 de diciembre.

HISTORIA DE UNA GRUTA EN UN CERRO YA CONSAGRADO

Parece ser que a principios de la década de 2000, un hombre de Villa Alegre instaló una virgencita en la antigua cantera, gesto que fue muy bien recibido, especialmente por las personas que no podían acceder fácilmente a la cima del cerro. Muy pronto los vecinos, liderados por Marisol Méndez, Leonel Espinosa y el sacerdote Gonzalo Aravena, levantaron una gruta. En palabras de Marisol, “la gruta era rústica y se veía más natural” (comunicación personal, 9 de noviembre de 2022). En torno a 2015 se incorpora una bóveda de hormigón armado.

Las imágenes muestran que las personas se podían sentar cerca de la imagen de la virgen, a diferenciaa la actualidad. La intervención inicial fue mínima, pero de gran eficacia simbólica y con un uso austero de materiales. Ello evidencia la creatividad y capacidad de la feligresía para implementar un espacio sagrado en un lugar público en desuso.

LA DESACRALIZACIÓN DE UN LUGAR

En 2019 el municipio lleva adelante un proyecto de intervención en la zona de la gruta por 92 millones de pesos para instalar circulaciones peatonales, postes de iluminación, áreas verdes, una explanada de cemento, bancas de madera a ambos costados y una escalera para acceder a una terraza en altura. La intención era implementar un anfiteatro.

En la planimetría de licitación¹³, no se indica la ubicación de la gruta como elemento fundante del espacio. Al no comprender su valor, se invisibiliza. Esto es un error común, y además se suma que las grutas muchas veces se reducen a la cavidad donde está la Virgen. En este caso, la gruta se ha escindido y han desacralizado parte de la explanada activa, el espacio de contemplación y la zona de transición. De esta manera ya no es posible sentarse cerca de la cavidad para orar, y el espacio de contemplación está orientado hacia otra dirección.

Por otro lado al desconocer la historia de la gruta, se pasa por alto uno de los motivos de su construcción: facilitar el acceso a

¹³ Dirección de Compras y Contratación Pública de Chile. (s. f.). *Detalle de adquisición en Mercado Público*. Mercado Público. <https://www.mercadopublico.cl/Procurement/Modules/RFB/DetailsAcquisition.aspx?q=agdzNcvOIffH03zfflQeUw==>

personas con movilidad reducida. En cambio, el proyecto eleva el área próxima a la gruta, incorpora escaleras en lugar de una rampa y parece haber sido concebido como un escenario multipropósito, tanto para la celebración de misas como para otros eventos.

Se observa que al nombrarlo “Espacio Público Cerro Pulluquén”, el lugar se despojó de su condición original y de su función sagrada, pasando a ser una infraestructura recreativa. Más que una acción deliberada, esto parece evidenciar un desconocimiento del significado cultural y espiritual que el sitio tiene para quienes lo habitan y visitan.

Aunque en los planos de licitación se proponía mantener cierta organicidad en el trazado, la empresa constructora no siguió ese diseño totalmente. En consecuencia el resultado va en desmedro de la expresión espacial y paisajística del diseño original. Se ha perdido en parte el carácter singular del espacio, como también su vínculo con el paisaje, diluyendo su identidad y transformándose en un espacio genérico.

Y así, al introducir una expresión material de hormigón (en la explanada, las circulaciones, bermas, etc.), y al levantar instalaciones que responden a estereotipos urbanos, la intervención rompe con la condición natural de la gruta. A nuestro parecer, esto reduce tanto su valor arquitectónico-paisajístico como su valor constructivo, pues anula en parte la obra comunitaria que había generado un fuerte apego afectivo.

El valor de esta gruta es sin duda la cavidad hecha por los vecinos que se conserva y cuyo muro es la roca viva. Con todo, el valor simbólico de la gruta y el de la fiesta se mantienen.

Este caso nos invita a reflexionar sobre la importancia de comprender estos espacios desde una perspectiva sagrada situada a escala comunitaria. Al intervenir en lugares de devoción como este, resulta fundamental preservar sus valores simbólicos y cuidar tanto sus atributos materiales como emocionales. Un proceso participativo bien articulado, entender que la gruta no es solo la cavidad, junto con un análisis sensible del sitio, podría haber contribuido a evitar estos errores.

Sin embargo, es importante reconocer que este proyecto no afectó la convocatoria de fieles que continúan asistiendo periódicamente al lugar. También resulta relevante considerar que no todos comparten una mirada crítica sobre el diseño; para algunos, las mejoras han sido bien recibidas y valoradas como una dignificación del sitio.

“Esto era un basural antiguamente, yo hasta crié un chanchito aquí. (ahora) es algo precioso, precioso, me encantó”.
(Nelly Salgado Lara, comunicación personal, 12 de noviembre de 2023).

ARRIBA
Figura 180. *Fragmento de planta arquitectónica de licitación pública del proyecto “Espacio Público Cerro Pulluquén”* [Dibujo]. Ilustre Municipalidad de San Javier, 2019.

ABAJO
Figura 181. *Vista aérea de la gruta actual y cerro Pulluquén* [Fotografía]. Autores, 2024.



ARRIBA A ABAJO
Figura 177. *Fieles frente a la gruta original* [Fotografía]. Autores, 2015.

Figura 178. *Una niña en el sector de asientos frente a la gruta original* [Fotografía]. Osvaldo Veliz, 2018.

Figura 179. *Vista de la gruta original desde la cima de cerro Pulluquén* [Fotografía]. Fernando Marquez Vergara, 2017.



ARRIBA

Figura 182. **Misa del Alba [Fotografía].** Parroquia Francisco Javier, San Javier, 2024.

Nota. Se observa la imagen de la Virgen en la cima del cerro Pulluquén al amanecer del día 8 de diciembre.

PÁGINA OPUESTA

Figura 186 y 187. **Vistas de la gruta [Fotografía].** Autores, 2022.

ABAJO

Figuras 183-185. **Fieles en peregrinación [Fotografía].** Rosella Vásquez Bueno, 2022.



LA FIESTA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN CON LA VIRGEN EN LA CIMA Y LA GRUTA

Los preparativos para celebrar a la Virgen inician durante el mes de María. El día anterior a la fiesta, el 7 de diciembre, llegan los puestos de comercio y cocinería que se instalan uno al lado del otro en el camino entre la Ruta 5 Sur, la Estación de trenes y el cerro. En este recorrido de un kilómetro encontramos también la estatua monumental del señor de Huanca, otro santo importante. Paralelamente, grupos católicos de distintas edades se organizan y realizan una vigilia nocturna en espera de la misa del Alba.

El día de la fiesta llegan miles de personas que acuden a expresar su devoción a la Virgen María en dos espacios principales: la parte alta del cerro, donde se levanta la imagen monumental sobre un plinto, y la parte baja, en torno a la gruta.

La fiesta ocurre en el marco de una peregrinación. Muchos asistentes llegan solo por el día desde distintas comunas y regiones para visitar a la Virgen, cumpliendo sus promesas y mandas.

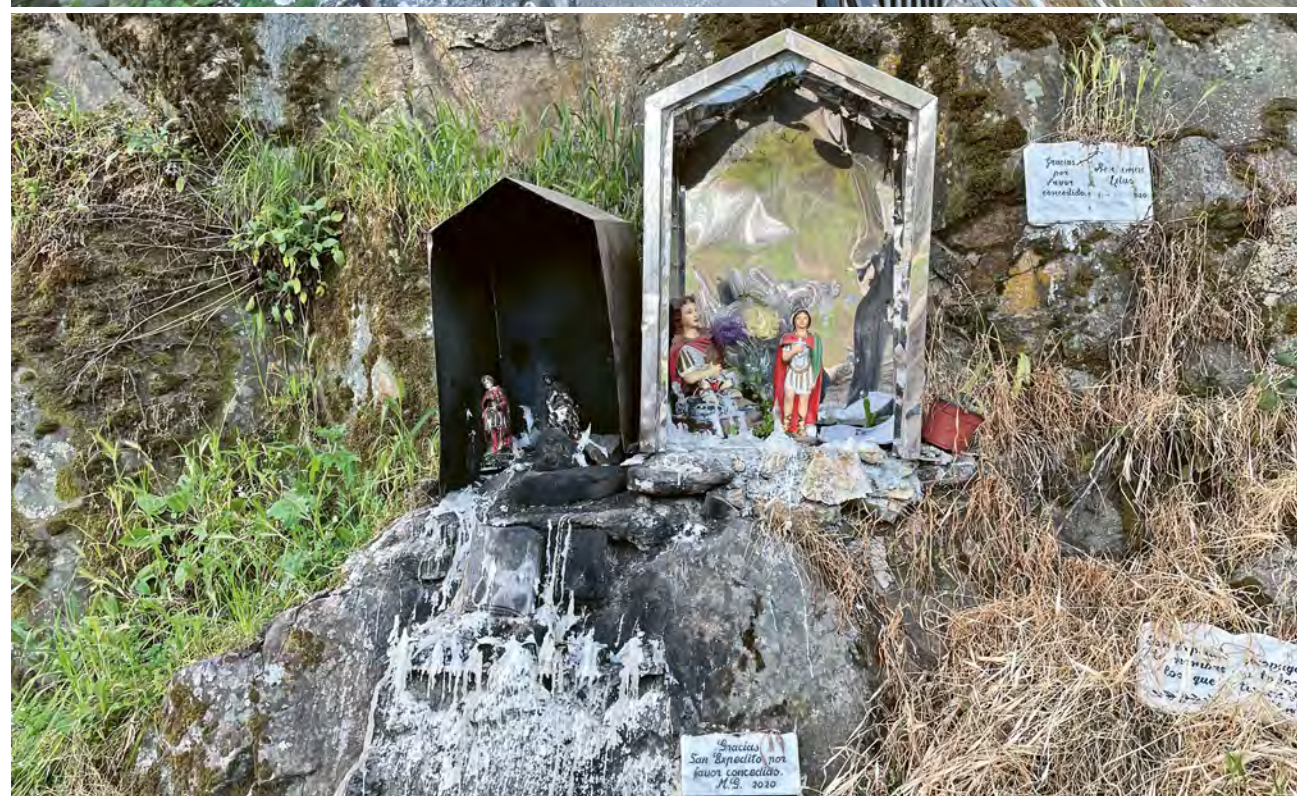
No es extraño ver personas descalzas o subiendo el cerro de rodillas, bajo el apoyo y la aclamación del resto de la feligresía. Las misas se celebran principalmente en la parte alta del cerro, desde las 06:30 horas hasta el atardecer. Para los peregrinos, participar en una de ellas constituye un acto muy importante. A lo largo de la jornada también se habilitan confesionarios. Antiguamente, al finalizar el día tenía lugar una procesión hasta la iglesia de La Merced, ubicada a 2 km, pero hoy esta práctica ya no es posible debido a la masiva concurrencia.

Los fieles que se quedan en la gruta durante la jornada son por lo general personas con movilidad reducida y devotos de Lourdes. Ese día hay decenas de ramos de flores y cientos de velas a los pies de la Virgen y Bernardita.

Se trata de una de las fiestas católicas más masivas del calendario festivo de San Javier de Loncomilla, lo cual es significativo considerando las otras festividades de gran convocatoria que se celebran en la comuna, como las fiestas de San Francisco en Huerta de Maule, de la Virgen Campesina de Nirivilo y del Día de Todos los Santos.

Como decíamos antes, a pesar de la intervención estatal, la gruta continúa reuniendo fieles, en el marco de un encuentro que mantiene prácticas tradicionales, como el cumplimiento de mandas mediante peregrinaciones. La vigencia de estos ritos es tal que la propia municipalidad dispone aserrín en el camino para facilitar el tránsito de quienes participan en ellos.

El sitio conserva, por tanto, un doble carácter: es un lugar de devoción, penitencia y peregrinación, pero también un espacio sagrado ancestral, vinculado al mundo mapuche. En él confluyen significados múltiples, superpuestos en capas, que revelan su potencia simbólica y la persistencia de formas de habitar lo sagrado que resisten, dialogan y se reconfiguran frente a los cambios contemporáneos.





Gruta de Lourdes de Llingua



DATOS GENERALES

Nombre:	Gruta de la Virgen de Lourdes de Llingua
Comuna y región:	Isla de Llingua, Quinchao, archipiélago de Chiloé, región de Los Lagos
Coordenadas:	42°25'55.8"S, 73°27'09.8"W
Emplazamiento:	En la isla de Llingua enfrentando el bordemar, desde un cerro tras la iglesia. Llingua en lengua veliche significa isla con cerro (<i>Lin</i> : cerro; <i>Hua</i> : isla). Por su forma dicen que Llingua es una ballena dormida.
Periodo de construcción:	Se estima desde 1925 e inaugurada el 11 de febrero de 1928
Creación:	Comunitaria a través de una minga
Propiedad:	Comunitaria
Superficie predial:	655m ²
Superficie explanada:	21m ²
Nivel superior:	(desde nivel entrada) 62m
Altura máxima construida:	(sobre nivel superior) 3,4m
Categoría de protección:	Ninguna, aunque el templo es parte de la Escuela Chilota de Carpintería en Madera.
Ocupación del espacio:	Durante todo el año de manera individual, y durante los 4 días de fiesta, entre el 8 y 12 de febrero.

Ubicación en Chile:





Historia de la gruta: Juan Eligio Mansilla Loaíza, fiscal y patrón de la iglesia Nuestra Señora de la Aurora, donó los terrenos que ocupan la iglesia (construida entre 1909 y 1912) y la gruta (1925-1927), luego de que uno de sus nietos fuera salvado de un accidente gracias a la intercesión de la Virgen.

Historia de la fiesta: La imagen de Lourdes habría llegado de Europa en 1927. Esa fecha marca el inicio de la celebración de las fiestas en homenaje a la Virgen, en el mes de febrero.

Comunidad: La gruta se ubica en una isla cuya población originaria proviene de los pueblos chono-williche. En la actualidad, el lugar es habitado por una comunidad comprometida con las expresiones de la fe católica, que participa activamente en celebraciones y rituales, así como en el cuidado del espacio sagrado.

Quienes participan de la fiesta: Fiscal, Comité de Iglesia, Sociedad de San Pedro, Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, Cabildo de San Antonio de Padua, Cabildo de Lourdes, Consejo de Capilla, Pasacalles, Gobernador y Gobernadora, Parroquia de Achao, fieles que participan por devoción y turistas.

Arquitectura: La gruta es una bóveda de medio cañón de hormigón adosada al cerro. En su interior alberga un altar revestido con azulejos y protegido del viento y la lluvia por un ventanal. El cielo luce estrellas pintadas. En el entorno se conservan, ya deteriorados, los antiguos bancos de madera. La arena de alta calidad usada en la obra se extrajo del islote Chequetén, situado a 2,5 kilómetros al sureste del poblado. Este islote queda unido a la isla de Llingua durante la marea baja, lo que permite el paso entre ambos sectores.

En la subida, hay una vertiente donde los fieles se persignan y beben agua como parte de sus prácticas devocionales.

HISTORIA DE LA GRUTA

Participan en la creación de este texto: Juan Hilario Mansilla Miranda (49 años), Raquel Mansilla Mansilla (29 años), Veronica de Lourdes Ojeda Mansilla (51 años) y Humberto Paredes Paredes (84 años).

Según un manuscrito recopilado en el libro *Chiloé*, en el capítulo “Las iglesias y el culto” redactado por el padre Gabriel Guarda O.S.B. y publicado por el Museo Chileno de Arte Precolombino (2006), Pedro José Mansilla recordaba que Juan Eligio Mansilla Loaíza (nacido hacia 1831, aunque la fecha exacta se desconoce), conocido como el “fiscal bueno”, fue el principal impulsor de la construcción de la iglesia de Llingua, inaugurada en 1912. Una vez concluida esta obra, Eligio continuó promoviendo mejoras para su isla y para la vida religiosa de la comunidad.

PÁGINA ANTERIOR [P.130]

Figura 188. **Vista aérea hacia el norte de la gruta de Llingua** [Fotografía]. Autores, 2025.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figuras 189 y 190. **Exterior e interior de la cavidad protegida por un ventanal** [Fotografía]. Autores, 2025.



DOBLE PÁGINA

Figuras 191-195. *Procesión de la Virgen de Lourdes en Llingua* [Fotografía]. Autor desconocido, cortesía de Raquel Mansilla Mansilla, s.f.

Apasionado lector, se encontró en un diario —probablemente *El Eco de Lourdes*, que desde 1901 difundía en Chile la devoción mariana— con la noticia de las apariciones de la Virgen en Francia. Entonces expresó con convicción: “Tenemos que tener una gruta en Llingua” (Museo Chileno de Arte Precolombino, 2006, p. 227). A partir de ese momento comenzaron las gestiones para conseguir una imagen destinada primero a la iglesia y luego a la gruta. “Y como fue que Dios ayudaba a este afortunado fiscal —relata el testimonio—, en el mismo lugar donde quedó instalada la iglesia se alzaba un hermoso cerro del cual descendía un pequeño chorro de agua, era un lugar apropiado para la gruta” (Museo Chileno de Arte Precolombino, 2006, p. 227).

Juan Eligio reunió primero a sus nietos y luego a una cuadrilla de diez o más personas, entre ellas niños que recibían diez centavos diarios por limpiar el espeso matorral. Tras tres años de trabajo, la gruta quedó finalmente instalada y se celebró allí la primera misa en 1927. Desde entonces, cada 11 de febrero se instituyó la misa de Lourdes. “¡Qué hermoso lugar se puede apreciar, cuán grande fue el afecto de toda la isla bajo el liderazgo de su fiscal!”, evocaba Pedro José Mansilla, de 69 años, durante una entrevista realizada en Llingua en 1977 (Museo Chileno de Arte Precolombino, 2006, p. 227).

EL MILAGRO QUE IMPULSÓ LA CONSTRUCCIÓN

El libro *Recuerdos de un viejo chilote*, de Germán Bravo Valdivieso, cuenta el episodio que aceleró la construcción de la gruta. En 1925, Juan de la Cruz Mansilla Mansilla, nieto de Eligio y de 14 años, subía a caballo por la cuesta que conducía a la futura gruta. A mitad de camino ocurrió un accidente, cerca de donde su abuelo había colocado una pequeña imagen, obsequiada por su nieta Rita Mansilla —“pues don Juan Eligio, como era un hombre muy devoto a María y en todas sus invocaciones quedaba admirado con los milagros” (Bravo Valdivieso, 2016, p. 124).

El caballo, cuyo nombre era “Palomo”, cayó al barranco. El hecho de que el joven saliera ileso fue interpretado por Eligio como un milagro de la Virgen y ordenó iniciar de inmediato la construcción de la gruta. En lo alto del cerro, prosigue el testimonio:

“encontró una vertiente de agua e hizo despejar los matorrales, encontrando una loma de piedra laja, bastante dura, la que labraron, formando gradas o escaleras y en la parte alta construyeron una gruta, con un pedestal de apoyo para colocar una imagen de 1,80 mts. y ensancharon el camino.” (Bravo Valdivieso, 2016, p. 124).

Completada la gruta, se cerró con una reja de ciprés que una comisión encabezada por Isaías Mansilla compró en Quehui y aserró a mano. Se levantaron un altar exterior y un pedestal. Desde entonces, los fieles toman agua de la vertiente para aplicarla sobre sus dolencias.

El libro responde una duda que teníamos desde nuestra primera visita a la isla, relacionada con el concreto que se utilizó, y que da la impresión de que la gruta fuera nueva:

La construcción no fue fácil, pues hubo que acarrear arena, que no contuviera sal, desde la isla de Chequetín [Chequetén], en medios sacos, y transportarlos en la embarcación de los hermanos Rivera y después subido al hombro hasta la obra (Bravo Valdivieso, 2016, p. 124).

Ya anciano, el fiscal supervisaba el trabajo a diario:

Todas las mañanas, en una carreta a bueyes y lo sentaran en una silla, frente al trabajo, donde permanecía toda la jornada y a la hora de almuerzo se le llevaba la comida. Cuando la gruta estuvo terminada, se mandó cerrar con una reja de cinta de ciprés y *estacones* de la misma madera que



ARRIBA
Figura 196. *Virgen de Aurora en iglesia de Llingua* [Fotografía]. Autores, 2025.

ABAJO
Figura 197. *Virgen de Lourdes en iglesia de Llingua* [Fotografía]. Autores, 2025.

una comisión, al mando de don Isaías Mansilla había ido a comprar, en una lancha velera, a la isla de Quehue [Quehui] y que posteriormente fue aserrado con una sierra de mano. En la parte exterior de la gruta se levantó un altar y un pedestal (Bravo Valdivieso, 2016, p. 124).

Las imágenes de la Virgen de Lourdes y de santa Bernardita se encargaron a Francia a través de las autoridades eclesiásticas. No obstante, otra fuente (Centro de Amigos de la Arquitectura Chilota-CAACH-, 2008, p.57) indica que jesuitas españoles las habrían traído en un velero desde España al obispado de Ancud, para luego trasladarlas a Llingua en una goleta de Tenaún.

Esta construcción marcó un hito en la comunidad católica de Llingua, y de la vertiente encontrada en el lugar, los fieles sacan agua en botellas, para frotarse con ella, las partes adoloridas o enfermas de sus cuerpos (Bravo Valdivieso, 2016, p. 124).

Según Bravo Valdivieso, las obras concluyeron en 1927, y la inauguración se realizó con una misa cantada en latín, acompañada de armonio, el 11 de febrero de 1928. La novena comenzó el 2 de febrero y fue leída por Félix Ojeda. El sotafiscal era Juan Pedro Mansilla, nieto de Eligio, quien asistió con 104 años.

DEVOCIÓN Y LEGADO

Con el tiempo, la devoción a la Virgen de Lourdes eclipsó a la de Nuestra Señora de la Aurora, patrona del templo desde 1760. “La Aurora es la patrona de la iglesia, pero al estar muchos años fuera por reparaciones, la gente hizo patrona también a la Virgen de Lourdes”, comenta el acordeonista Juan Hilario Mansilla. No obstante, el fiscal actual, Humberto Paredes Paredes, y la catequista Verónica de Lourdes Ojeda Mansilla, recuerdan que el nombre oficial del templo sigue siendo *Nuestra Señora de la Aurora*, cuya talla —con cabello natural— se venera en el interior.

La acogida a Lourdes fue tan profunda que, ya en la década de 1940, hay personas que llevan el nombre “Lourdes”. Un ejemplo elocuente es la señora Froride de Lourdes Mancilla Mancilla (10 diciembre 1942 – 9 diciembre 2019), testimonio de cómo esta advocación mariana se integró pronto a la identidad de la isla.

LA FIESTA

La fiesta comienza el 2 de febrero con la Novena de Lourdes. El día 9 se celebra a San Antonio de Padua; el 10, a San Pedro; y los días 11 y 12, a la Virgen de Lourdes. Su organización abarca todo el año y se sustenta en la tradición del Cabildo, una cofradía laica instaurada por misioneros para reforzar las fiestas patronales en diversas

localidades del archipiélago. Esta práctica, vigente hasta hoy, se remontaría a tiempos coloniales y reúne a miembros con cargos cuyas denominaciones provienen del ejército español: supremo, gobernador, coronel, capitán, así como sus pares femeninos —suprema, gobernadora, princesa—, entre otros.

Juan Hilario Mansilla, acordeonista de la banda de pasacalles devocionales de Llingua, refiere que los cuatro días de fiesta se celebran “en honor a los santos que uno les hace su promesa, se anota con sus hijos por alguna manda que ha hecho, por alguna enfermedad, son por varias cosas por lo que uno se va anotando en el cabildo”. El cabildo es integrado por el gobernador, la princesa, los ayudantes, en total unas ocho personas¹⁴.

Juan Hilario fue entrevistado el 14 de julio de 2021 por Raquel Mansilla Mansilla, creadora de la plataforma de Facebook *Isla Llingua*, para esta investigación. A continuación compartimos su descripción de lo que sucede durante los cuatro días de fiesta:

El día 9: celebrar a San Antonio, un santo franciscano:

La misa es el día 9 y se empieza temprano. Los cabildantes vienen a hacer su comida para el padre, reparten golosinas, bebida, un traguito fuerte para la gente, para todo el público... Uno se anota en un cuaderno con plata, [en la] medida [en] que uno puede [contribuir] o lo que es su voluntad, y esa recolección la lleva el gobernador para pagar la misa, esa es la plata que recoge del público, (...) porque él hace una fiesta. Por ejemplo, ahora este año ya llevamos dos años sin poder hacer esa fiesta por motivos de la pandemia, pero la fiesta, pasando esto, si Dios quiere, el otro año en febrero se realiza. (...) antiguamente se quedaba el padre acá a alojar, ahora ya como ya hay más locomoción y todo eso, el padre se va para el pueblo, al otro día lo van a retirar (Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

El 9, la misa empieza a las 9:AM, empieza con... preparándose los niños con su arco, las 8 o 9 personas que lo componen (...) dan tres vueltas con la procesión, con la música, la guitarra, los tambores, el acordeón, que es algo típico de la isla que se utilizan los instrumentos. Y cada isla tiene su pasacalle, acá tenemos uno muy lindo, hay como dos pasacalles que se tocan actualmente. Y de ahí comienzan las misas a las 11:AM, para eso la gente ya está trabajando en los asados, en cocer la carne, en hacer las cazuelas para que coma la gente, todos los ayudantes, todos los de la orquesta. Y después viene la procesión, que ahí sale toda la gente alrededor del santo, sale San Antonio, sacan todos los santitos también



ARRIBA
Figura 198. *Verónica de Lourdes Ojeda Mansilla en el acceso a la gruta* [Fotografía]. Autores, 2025.

ABAJO
Figura 199. *El fiscal Humberto Paredes Paredes y su señora Zaida Paillaman Ainol* [Fotografía]. Autores, 2025.

¹⁴ La semana Llinguana se celebra los días previos al inicio de la novena de Lourdes.

de la iglesia, se saca el Sagrado Corazón, la Virgen del Carmen, la Virgen de Lourdes, San Pedro, y se hace una procesión en grande, ese es el primer día. Después termina de comer el padre y la gente se organiza, empieza a bailar el coronel, el gobernador, empiezan a bailar los ayudantes, en total son como 6 parejas de baile, de cueca (...). En honor al santo y por agradecimiento. Y después en la tarde como a las 18:30 ya termina todo, ese día no hay fiesta, empieza el 10 (de febrero) la fiesta, [esta fiesta es] solamente es para homenajear al santo el día 9 (Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

El día 10: La procesión por el mar, por los pescadores fallecidos.

El 10 se va a buscar al padre a las 9.30 también poh, ahí igual hay una comisión. Dentro de esa comisión hay presidente, secretario, tesorero y hay más de 50 personas que son los pescadores que están anotados en el cuaderno. Entonces entre esas 50 personas realizan el día de San Pedro. Se organizan de tal manera que una 3 o 4 personas dan la comida, otros dan el desayuno para el padre, otros dan la once y la cena para los músicos que tocan alrededor del santo. Y ahí sacan al San Pedro, también con todos los otros santos detrás, pero el que va adelante es San Pedro. Y esa es la procesión en el mar, es muy linda, porque el día 10 antiguamente se iba al pueblo, a Achao, a hacer la procesión, pero ahora se hace acá alrededor de la isla desde la Punta de Mautén; ojalá venga un día para explicarle, a la punta de la capilla. Entonces dentro de ese trayecto ha caído mucha gente al mar, y a cada persona que ha caído al mar se le pasa a tirar una corona, y se le pasa a hacer igual un honor o le hace el padre unas canciones, según como ha sido la persona fallecida, y ahí después se regresa en caravana, son alrededor de 15 o 20 lanchas que andan trayendo a San Pedro entre grandes y chicas. De ahí se viene acá a la iglesia, se entra a San Pedro y ahí se va a comer el padre, y también en la noche empieza la fiesta, pero ya empieza como las 7 u 8 de la noche (Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

(...) ese día es el cabildo de San Pedro y toda la plata reunida queda para la directiva de San Pedro, para que puedan hacer su novena. Ya ahora en junio nos toca hacer la novena de San Pedro y pagarle a él, también pagarle a los músicos que están esos días de novena, pagarle al fiscal que hace la novena y por ahí van haciendo sus gastos ellos. O si muere alguna persona, si fallece alguna persona digamos, que es socio, también va San Pedro a darle su cuota, 25 mil o 30 mil pesos o a veces ((Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

La novena son 9 días de novena, todos los días se venera a San Pedro, también se venera a la Virgen de Lourdes que

tiene su día y tiene sus 9 días también y a San Antonio. Son 9 días [en] que todos los cabildantes van a la iglesia y vienen a prender sus velas, y ellos organizan todo lo que es la aseó (sic), poner guirnaldas, coronas, todo eso lo hacen los cabildantes y la gente también ayuda, pero el cabildo es el que la lleva (Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

El día 11: Las subida a la gruta

Ya, el 11 de febrero es la misa de la Virgen de Lourdes, esa es abierta (...) sale el 12 pero también se le celebra la misa como del pueblo (...) hay patronas de igle... hay una patrona que es la Virgen, la Virgen, hay se me olvidó. su nombre... ¡Claro! la imagen de Leonor, ella, la Aurora que le dicen, ella es la patrona de la iglesia, pero como estuvo muchos años afuera por arreglos, entonces también la gente entró a hacer patrona a la Virgen de Lourdes, así que la Virgen de Lourdes siempre la hemos visto como la patrona. Ella tiene su día que es el 11, ese viene mucha gente de afuera, cuando toca un fin de semana viene mucha gente de afuera, pero igual nos acompaña la gente de las otras islas, Meulén, Caguach, Quenac... ese día vienen las islas que vienen a cumplir sus mandas igual, la Virgen de Lourdes es muy reconocida porque también tiene muchas cosas que ha hecho sanar, la gente cree mucho en ella (Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

La Virgen de Lourdes empieza también su misa a las 11 AM. El padre viene del pueblo, desayuna y viene a hacer la misa. Ya la gente se empieza a reunir a las 11 AM, y ahí también hay músicos, un coro que ahora estamos formando ahí. De hecho, formó parte del coro, somos varios igual, somos como 16 las personas que integramos este grupo y ese día nosotros le cantamos a la Virgen de Lourdes poh, y se juntan todos los músicos. Vienen músicos de afuera también y ellos hacen una orquesta muy linda, y con eso se va a la gruta, a la gruta de Lourdes que es la que está arriba, y ahí se le hace la misa a la Virgen de Lourdes de abajo y se le hace el resto de la misa a la Virgen de Lourdes de la gruta, es muy lindo. La gente no alcanza a subir toda para arriba porque se llena de gente, ahora ya está más bien, porque eran caminos no más, ahora ya se hizo escalera de cemento, con las nuevas directivas que hay, ya trabajan mejor así que quedó muy amplio para subir arriba, la gente está muy contenta (Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

Arriba en la gruta todos los años el padre bendice a los niñas y niños, a todos les da su bendición en la Virgen de Lourdes, así que todos los niñitos que van, los reúnen adelante y él les hace



ARRIBA Y ABAJO
Figuras 200 y 201. *Procesión de San Pedro por el mar en el día 10 de febrero* [Fotografía]. Nicolás Mena, via Facebook Isla Llingua, 2019.



ARRIBA A ABAJO
Figura 202. *Pasacalles subiendo a la gruta antes de la construcción de la escalera de hormigón* [Fotografía]. Anton Daughters, cortesía Illustre Municipalidad de Quinchao, 2006.

Figura 203. *Procesión. Se puede ver la escalera de hormigón* [Fotografía]. Illustre Municipalidad de Quinchao, 2024.

Figura 204. *Ceremonia de bendición de niños y niñas* [Fotografía]. Illustre Municipalidad de Quinchao, 2024.

un una bendición especial; ese día lo dedica para los niños y niñas, él arriba. Es muy lindo, y después baja la procesión, va el recorrido por todo los pasacalles, dan la vuelta en la cruz, da la vuelta a la iglesia, y ahí entra a la capilla la Virgen de Lourdes, entran todos los santitos porque igual salen todos los santitos a acompañarla, y bueno de ahí ya la Virgen de Lourdes se despide. El padre va a comer y ahí ese día, si la fiesta es abierta para todo el público, entonces ese día lo hace cualquiera, lo hace la junta de vecinos o lo hace no sé poh, el grupo indígena, pero la plata que se remunera va toda para ese grupo, ya no es para la iglesia, porque ese día es así poh, porque viene mucha gente de afuera, entonces la Virgen igual como recibe tanto, hay que tener mucha paciencia igual, porque ese día se tiene mucho licor, entonces igual hay que tener mucho ojo, por eso se hizo para la gente de afuera, para que vengan a divertirse un rato, a agradecerle a la Virgen (Juan Hilario Mansilla, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

Día 12: Día del Cabildo de la Virgen de Lourdes

El 12 es el día del cabildo de la Virgen de Lourdes. Son 8, 9 o 10 personas que integran ese grupo, igual ellos tienen su estandarte, su bandera, en honor a la Virgen de Lourdes poh, ahí ya ellos ya se juntan todos o a veces niños o a veces adultos, se reúnen alrededor de los... esa no tiene arcos, tiene la Virgen de Lourdes estandartes, su estandarte, así que ahí igual es muy lindo po, porque ese día la Virgen da igual su misa especial para el Cabildo, igual que el Cabildo del 9, ellos hacen su comida, todo, sirven para el público lo que haya para servir, bebida, alcohol, o sea trago, y después la comida es todo para la gente que la ayuda, igual (Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).

Antiguamente se hacían afuera las misas poh, porque ahora igual como las condiciones climáticas están, no toca bueno todas las veces, se están haciendo adentro no más y como ya tiene más bancos la iglesia, tiene hartos espacios, entonces ya la gente entra, se sienta cómodamente y no está afuera pasándose de frío, y ahí ese día se despide la Virgen de Lourdes, también hace alrededor de la iglesia su vuelta y se despide afuera con todos los santitos con baile, ahí sí el baile es abierto para todas las personas que quieran bailar, pero siempre se despide con baile de cueca, baila el patrón de la iglesia, hasta los curitas. Si vieran un curita que teníamos, se fue a Quellón, él baila cueca muy linda (Juan Hilario Mansilla Miranda, comunicación personal, 14 de julio de 2021).



MILAGROS Y PROMESAS QUE MANTIENEN LA GRUTA

La gruta se alza en el punto más alto visible desde el mar, desde donde protege a las embarcaciones y a sus pescadores: un hito esencial en una isla cuya historia está íntimamente vinculada al mar. Se recuerda, por ejemplo, a José Carlos Miranda, quien, como presidente del comité de iglesia, impulsó la construcción del camino que hoy conduce a la gruta y que años atrás cayó al mar; su memoria se honra en la procesión de San Pedro.

La gruta es constantemente objeto de mejoras: “se ha ido arreglando con las promesas¹⁵, de repente una familia hace algo y nadie se enteró”, dice Verónica Ojeda Mansilla. Esta autonomía de la comunidad en el cuidado del espacio se refleja también en el templo, cuyas reparaciones finalizaron este año. Los arreglos se concretan a través de *mingas*: “nadie cobra, nadie paga” (Humberto Paredes Paredes, comunicación personal, 10 de julio de 2025).

No pocos milagros se atribuyen a la gruta:

La señora Delfina Triviño, de las islas Desertores, padecía de tullimiento de las piernas. Fue traída en brazos por su padre y prometió a la Virgen de Lourdes que si volvía a caminar, la traería todos los años para el 11 de febrero (...). Al segundo año de la promesa se cumplió el milagro y en el momento que el padre andaba con su niña, de unos 14 años de edad, en brazos durante la procesión, pidió que la dejaran caminar y, desde ese momento pudo andar (Bravo Valdivieso, 2016, p. 126).

Otra curación milagrosa la experimentó una señora de Autemi:

(...) que se encontraba ciega y ofreció una promesa a la Santísima Virgen de Lourdes para poder ver y cuando llegó la fecha de la misa del 11 de febrero e iba entrando a la iglesia, recuperó la vista (Bravo Valdivieso, 2016, p. 126).

Estas experiencias se perciben como manifestaciones de lo divino, protagonizadas por seres milagrosos cuyas acciones exceden lo humano y, a menudo, transforman o mejoran la vida de las

IZQUIERDA A DERECHA

Figura 205. *Interior de la gruta* [Fotografía]. Raquel Mansilla Mansilla, 2012.

Figura 206. *Interior de la gruta, tras restauración de la familia Molina* [Fotografía]. Raquel Mansilla Mansilla, s.f.

Figura 207. *Interior de la gruta actual* [Fotografía]. Autores, 2025.

¹⁵ En llingua dicen promesa en vez de manda.

ARRIBA A ABAJO

Figura 208. *Exterior de iglesia Nuestra Señora de la Aurora* [Fotografía]. Autores, 2025.

Figura 209. *Interior de iglesia Nuestra Señora de la Aurora* [Fotografía]. Autores, 2025.

Figura 210. *Imagen de San Pedro en su anda* [Fotografía]. Autores, 2025.



personas. La Virgen de Lourdes, como figura milagrosa, media entre el sufrimiento humano y lo sobrenatural, ofreciendo consuelo, sanación y esperanza. Los rituales que se repiten año tras año no sólo atestiguan la continuidad de una creencia, sino que configuran un paisaje sagrado vivo, donde lo comunitario, lo íntimo y lo trascendente conviven. En este sentido, la fe es también una forma de resistencia simbólica: una manera de preservar y recrear sentidos propios.

LA GRUTA COMO PARTE DEL CONJUNTO SAGRADO DE LA ESCUELA CHILOTA DE ARQUITECTURA RELIGIOSA EN MADERA

Reconocer la existencia de la gruta en la vida de las comunidades permitiría integrarla, cuando corresponda, al conjunto de atributos de la llamada Escuela Chilota de Arquitectura Religiosa en Madera¹⁶, donde la capilla, la explanada, el cementerio, la casaemita y el embarcadero, han sido tradicionalmente identificados como elementos centrales del paisaje ritual. No obstante, la gruta —aunque presente en iglesias icónicas como Chelín, Puqueldón, Rilán o Huyar Alto— ha permanecido en gran medida invisibilizada en los discursos patrimoniales. Su inclusión aportaría una comprensión más integral y situada de la religiosidad y de las formas materiales que la sostienen.

La arquitectura vernácula chilota se distingue por su profunda conexión con el entorno natural y social, por el uso de materiales locales y por una dimensión simbólica que trasciende lo constructivo. En ese marco, las grutas no son añadidos menores, sino expresiones de espiritualidad, adaptadas al territorio y levantadas colectivamente con los recursos y saberes disponibles. Son arquitectura viva nacida de la experiencia devocional de las comunidades.

Durante la investigación, la comunidad de Llingua compartió con nosotros su proceso de restauración del templo y de la gruta, con lo que atestiguamos su fuerte compromiso con el cuidado y la resignificación de estos espacios. Este accionar autónomo ha sido posible, en parte, porque el conjunto carece de una categoría de protección como Monumento Nacional, lo que evita depender de autorizaciones externas. A diferencia de otras localidades donde las declaratorias patrimoniales han acotado la agencia comunitaria, en Llingua se ejerce un modelo de gestión desde la propia comunidad, acorde con sus ritmos, necesidades y valores.

¹⁶ La Escuela Chilota de Arquitectura Religiosa en Madera es el nombre se usa para denominar al conjunto de templos chilotos que se caracterizan por tener ciertos atributos en común, relacionados con su arquitectura, en construcción y cultura. Construidos principalmente en madera, estos templos católicos reflejan la rica tradición arquitectónica chilota, caracterizada por la mezcla de saberes indígenas y europeos, la relación armónica que tienen con el entorno y su vigencia espiritual.

LAS REDES SOCIALES COMO HERRAMIENTA PARA ENCONTRARSE CON LA COMUNIDAD

La experiencia de Llingua demuestra que las redes sociales pueden activar la memoria, fortalecer los lazos comunitarios y visibilizar formas de religiosidad que a menudo permanecen fuera del registro oficial. En contextos insulares como este, donde la distancia física es parte de la vida cotidiana, plataformas como Facebook permiten reencontrarse con el territorio desde otros lugares y tiempos. La cuenta *Isla Llingua*, impulsada por Raquel Mansilla Mansilla, ha cumplido un rol clave en la circulación de testimonios, imágenes y saberes que nutrieron esta investigación, abriendo una dimensión afectiva y participativa que trasciende lo digital.

Fotografías de la gruta publicadas en nuestra cuenta *Grutas Sagradas* atrajeron comentarios de la comunidad virtual, como:

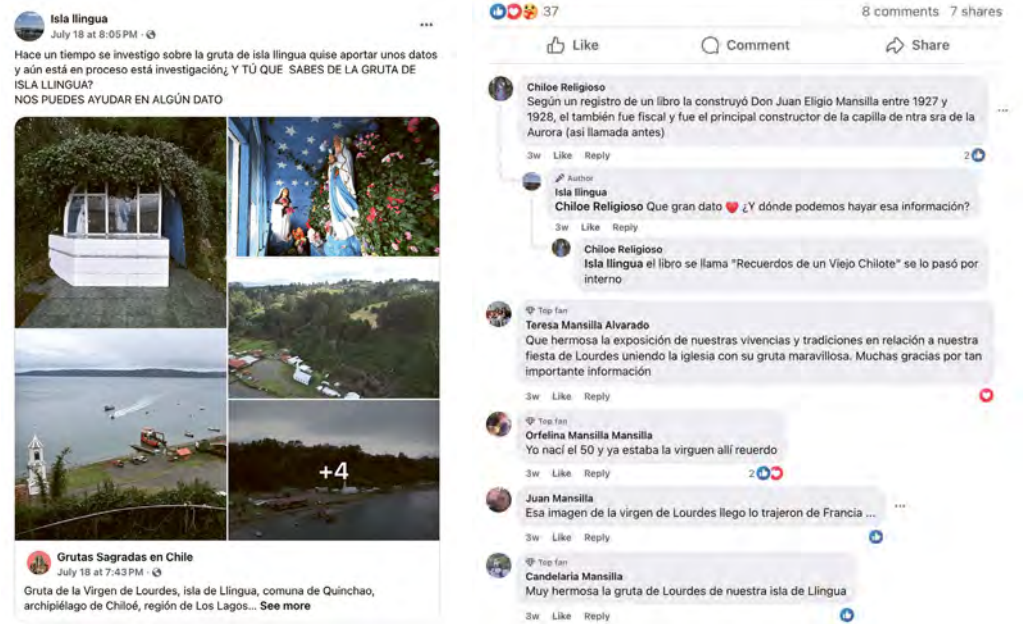
Era tan fuerte la fe que había devotos que subían de rodillas hasta la gruta, así como hubo quienes llegaron con muletas y bajaron sin ellas caminando. (Chilote Rivera, 2025)

A través de estas redes, muchas personas recuerdan la gruta y su historia, y siguen sintiéndose parte de la isla aun viviendo lejos. Lo que emerge de esta comunidad virtual no es solo información: es una red viva de afectos, memorias y fe compartida que sostiene y renueva el valor de la gruta como lugar sagrado y punto de encuentro.

La historia de la gruta de Llingua no sólo da cuenta de una devoción arraigada, sino también de una forma particular de habitar lo sagrado, donde fe, comunidad y paisaje se entrelazan. Desde la lectura de *El Eco de Lourdes* por parte del fiscal Juan Eligio Mansilla, pasando por los milagros atribuidos a la Virgen de

ABAJO

Figura 211. *Reflexiones sobre la gruta en las redes sociales* [Fotografía]. Facebook Isla Llingua, 2025.



PÁGINA OPUESTA, ARRIBA

Figura 213. *Subida hacia la gruta, mirando hacia la izquierda a la iglesia, explanada y muelle, y a la derecha el camino a la gruta arriba* [Fotografía]. Autores, 2025.

PÁGINA OPUESTA, ABAJO

Figura 214. *Vista aérea de la gruta en relación con la isla de Llingua, la iglesia, explanada, muelle y cementerio* [Fotografía]. Autores, 2025.

ABAJO

Figura 212. *Elevación de la cavidad rocosa* [Fotografía]. Autores, 2025.



Lourdes, hasta las actuales mingas y promesas, esta gruta ha sido, y sigue siendo, un faro espiritual y territorial.

Lejos de ser objetos marginales, las grutas constituyen una parte esencial del paisaje sagrado del archipiélago y deben reconocerse como componentes legítimos de la arquitectura sagrada chilota. Su invisibilización en los discursos patrimoniales obedece a una mirada restringida que no ha sabido comprender el valor de lo vernáculo, lo devocional y lo comunitario.

En Llingua, el cuidado autónomo del templo y la gruta, la vigencia del Cabildo, las prácticas penitenciales y el uso activo de redes sociales para mantener vivos los vínculos, demuestran que el patrimonio es una práctica viva que se resiste al olvido. La gruta, más que una estructura de concreto o piedra, es la expresión material del deseo colectivo de trascendencia y pertenencia.

Para no silenciar la fe ni limitar la agencia comunitaria, es indispensable reconocer, documentar y proteger estos espacios desde su propia lógica —y no desde esquemas externos—, construyendo así un enfoque patrimonial que los acompañe y potencie con respeto y escucha.





Gruta de Lourdes de Melinka



DATOS GENERALES

Nombre:	Gruta de Lourdes de Melinka
Comuna y región:	Isla Ascensión, Guaitecas, región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo
Coordenadas:	43°53'45.7"S, 73°44'34.9"W
Emplazamiento:	En una ladera del cerro Mirador en el poblado de Melinka, la gruta se encuentra rodeada de flora nativa y la Virgen observa el mar interior.
Periodo de construcción:	Se estima a mediados de la década de 1970
Creación:	Comunidad de fieles católicos provenientes de Chiloé
Propiedad:	Fiscal
Superficie predial:	320m ²
Superficie explanada activa:	11m ²
Nivel superior:	(desde nivel entrada) 2,9m
Altura máxima construida:	(sobre nivel superior) 5,8m
Categoría de protección:	No posee protección patrimonial
Ocupación del espacio:	Devoción personal durante el año. Actualmente no hay periodicidad en las peregrinaciones. Es parte de un recorrido por las pasarelas del cerro Mirador.





Historia de la gruta: Construida por la pequeña comunidad de católicos que vivían en Melinka en los años 70, bajo el liderazgo del primer fiscal, Daniel Quediman Colun¹⁷, y su esposa, María Adelinda Ayan Ayan –más conocida como Yojita o Eulogia–, quienes trajeron la devoción a Lourdes desde Puqueldón, Chiloé. Ambos habrían encontrado inspiración también en sus lecturas de *El Eco de Lourdes*.

Historia de la fiesta: Antiguamente se realizaba todos los años una procesión hacia la gruta, los días 11 de febrero y 8 de diciembre. Ya no, por falta de devoción colectiva.

Comunidad: Parroquia San Pedro, familias que viven cerca y la cuidan e iniciativas ciudadanas como la agrupación GRUMAGUA (Grupo de Maestros Guaitecas), que lleva aproximadamente diez años realizando obras de mejoramiento para espacios comunitarios de la isla.

Arquitectura: La imagen de la Virgen se ubica en una hornacina cubierta por un vidrio, inserta en un muro de roca viva y piedras que están pintadas de blanco y celeste. Sobre el muro resultante, en la ladera surponiente del cerro Mirador, crecen diversas especies de flora nativa. En el costado derecho hay un gran letrero con el nombre de la gruta. Adosado al muro, un pequeño escalón permite que los fieles se acerquen a la imagen; también a la derecha, una pileta de agua recibe monedas de 100 pesos. En el encuentro entre el muro y suelo natural, corre un canal de agua.

En la explanada activa, una plataforma de hormigón acoge un velero con forma de casita de latón azul, un macetero de fierro y una cruz sobre un pedestal azul. Las bancas recién construidas enmarcan el ámbito de contemplación, donde también hay tres basureros. El conjunto presenta todas las capas propias de una estructura de gruta. En la zona de transición están enterrados cinco gatos del vecindario identificados por unas piedras en el suelo como una especie de lápidas.

HISTORIA DE LA GRUTA QUE SE INSPIRÓ EN CHILOÉ Y EN UNA REVISTA

Participan en la creación de este texto: Alicia Castro Sánchez, José Rojas Suazo, Jocelyn Hernández Coliboro, el fiscal Alonso Quediman Coliboro, Gabriela Lourdes Chiguay Aguilar,

¹⁷- La señora Nora del Carmen Quediman Ayan dice que su familia vivía en el sector de La Arena, y su papá, primer fiscal del pueblo, recordaba que “habían primitivos con canoas que morían en cuevas de piedra. Cuando estaban viejitos, las personas indígenas decían que los llevaban ‘para abajo’, refiriéndose al sur de Chile. Mi papá los siguió en su bote; y yo le pregunté: ‘¿Qué pasó? ¿Dónde se lo llevaron?’ Él dijo: ‘A una cueva de piedra donde había muchas piedras; le llevaban una manta y cigarrillos, y ahí morían’ (comunicación personal, 11 de agosto de 2025).

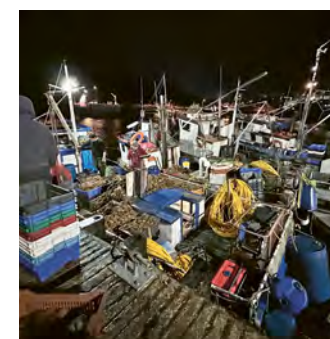


Figura 218. *Pescadores en el muelle de Melinka* [Fotografía]. Autores, 2025.

PÁGINA ANTERIOR (P.146)

Figura 215. *Vista aérea hacia el suroriente de la gruta de Melinka* [Fotografía]. Autores, 2025.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figuras 216 y 217. *Vistas de la gruta de Melinka* [Fotografía]. Autores, 2025.



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 219. **Nueva pasarela que facilita el acceso** [Fotografía]. Autores, 2025.



ARRIBA DERECHA
Figura 220. **Fieles visitando la gruta el 8 de diciembre de 2022** [Fotografía]. Parroquia San Pedro de Melinka, 2022.

Sara Remolcoy Ñancupel, Nora Del Carmen Quediman Ayan, Edito Rain Quediman, Paola Remolcoy Ruiz, Laura Piucol Vera.

La gruta de Melinka se habría levantado a mediados de la década de 1970, según recuerda Nora, hija de Daniel Quediman Colun y María Adelinda Ayan Ayan —y tía del actual fiscal—, quien hoy vive en Puerto Montt:

En medio de esta devoción Melinka empezó avanzar (...) Si miramos la gruta de Lourdes. El lugar donde se encuentra fue construida por un jefe de retén. La verdad que no recuerdo el nombre (...) Desde ese tiempo permanece este lugar que es de oración. Bendiciones para todos. Pido encarecidamente. Respetemos este lugar. De cualquier religión qué procesemos. Ella es nuestra madre espiritual. (Nora del Carmen Quediman Ayan, comunicación personal, 11 de agosto de 2025)

Al parecer, la idea de la gruta llegó a Melinka con habitantes chilotos que arribaron en busca de trabajo —hacheros para talar el ciprés de las Guaitecas, pescadores o comerciantes— y que se fueron instalando en el naciente pueblo: “Chiloé fue anexo a Chile en 1826; era muy católico; todas las costumbres [eran las] que trajeron los españoles, la navegación, la carpintería, lo religioso”. (Gabriela de Lourdes Chiguay Aguilar, comunicación personal, 9 de julio de 2025).

Se señala como precursores al fiscal y a su esposa, una de las líderes del grupo Sagrado Corazón de Jesús y vendedora del Eco de Lourdes, quienes habían llegado desde Puqueldón, en la isla de Lemuy, archipiélago de Chiloé. Se dice que organizaban la Novena de Lourdes en su hogar, sector Arenal, antes de que se construyera la iglesia. También habría participado el jefe del retén de aquel entonces.

Lo hizo un jefe de retén; hicieron una roca y un orificio para la casita. Cuando yo volvía de mis estudios, me preocupaba

de que se pintara. Era celeste y blanco; los colores como si la Virgen estuviera en el cielo. (Nora del Carmen Quediman Ayan, comunicación personal, 11 de agosto de 2025)

Rastreando a la familia Quediman Ayan, descubrimos dos grutas en su poblado de origen: una a un costado del templo Puqueldón y otra en la cima de un cerro, en el sector del Mirador. Según versiones locales, esta última sería más antigua y se habría arreglado durante el “empleo mínimo” en tiempos de dictadura.

La pareja leía asiduamente *El Eco de Lourdes*:

Era una revista muy vendida acá en Melinka, en veces con los años se ha perdido el contacto, uno siempre lo leía ... yo ... por eso he rescatado varias revistas de Melika. Cosas de los abuelos, todo eso lo tengo guardado como un tesoro. Me gustaría venderla [de nuevo] por ejemplo en el (grupo) Sagrado Corazón y en la misma iglesia. (Paola Remolcoy Ruiz, comunicación personal, 15 de julio de 2025)

La revista *El Eco de Lourdes* era muy conocida en la zona. Sara Remolcoy Ñancupel (nacida en 1947) señala que su abuela era la encargada de gestionar las suscripciones. Le llamaban “Bernardita” porque les vendía y leía los artículos a los vecinos cada vez que llegaba la revista a la isla, aproximadamente cada dos meses. (comunicación personal, 13 de julio de 2025).

La gruta se ubica en una de las partes más altas y aisladas del sector, a media ladera de un cerro con bosque nativo —murtas, copihues, chilcos y helechos— y árboles como tepú, canelo, coihue, arrayán y ciprés. Afloran rocas naturales no solo en el frontis de la gruta, sino también en la explanada. El ascenso por la antigua huella no era sencillo. El sitio fue escogido por estar protegido del viento y para que la Virgen tuviera un amplio campo visual, cuidando los trayectos que las familias realizan en sus labores de pesca entre los islotes e islas de los canales interiores del archipiélago.

ARRIBA IZQUIERDA
Figura 222. **Pileta de agua que recibe monedas** [Fotografía]. Autores, 2025.

ARRIBA DERECHA
Figura 223. **Roca viva pintada como parte de la cavidad rocosa** [Fotografía]. Autores, 2025.

ABAJO
Figura 221. **Velero** [Fotografía]. Autores, 2025.





ARRIBA
Figura 224. *Virgen de Lourdes de Repollal* [Fotografía]. Parroquia de San Pedro de Melinka, 2022.

ABAJO
Figura 225. *Virgen de Lourdes de Repollal* [Fotografía]. Autores, 2025.

En un comienzo habría existido una pequeña caída de agua a un costado de la imagen, hoy está seca. No había altar; sino una plataforma construida hace unos 30 años, sobre la cual se instalaba una mesa para las actividades litúrgicas. Existió además un tablero –hoy desaparecido– con la fecha de la gruta.

De esta manera, las grutas chilotas y la revista *El Eco de Lourdes*, se convierten en referentes fundamentales para la construcción del imaginario local en torno a cómo debe ser una gruta y cuáles son los signos que la identifican. A través de los relatos, las imágenes y los testimonios publicados, se transmite una idea compartida de sacralidad, forma y devoción que orienta las prácticas constructivas y simbólicas de las comunidades. Estos referentes no solo legitiman lo construido, sino que permiten inscribir la gruta local en una red mayor de significados, donde la reiteración de ciertos elementos —como la presencia de una hornacina, el altar, la vertiente o las placas de promesas cumplidas— refuerzan su carácter sagrado y su pertenencia a una tradición mariana global, reinterpretada desde lo vernáculo y lo comunitario.

LLEGADA DE LOURDES A MELINKA: A TRAVÉS DE LA “GRUTA” DE REPOLLAL

La de Melinka no fue la primera Virgen de Lourdes instalada en la isla Ascensión. A 14 km de allí, en el sector de Repollal, una comunidad católica de origen chilote erigió entre 1969 y 1970, junto al misionero jesuita Raúl Baeremaeker, erigieron una imagen de la Virgen a escala. La figura se alza en lo alto de una loma, sobre un pedestal, mirando al mar. Repollal era un lugar tan aislado que no tenía conexión por tierra con Melinka.

Todos la conocen como la Gruta de Repollal, pero no es en realidad una gruta, porque en todas partes donde hay una gruta hacen atrás algo de cemento o simulan una pared. (Laura Piucol Vera, comunicación personal 20 de julio 2025)

Laura —patrona y fiscal de la iglesia San Judas Tadeo en el tiempo de su construcción, y lectora de *El Eco de Lourdes*—, apunta que se eligió ese lugar por su cercanía al cementerio y a la capilla, de modo que pudiera incluirse en las procesiones. Ella no se asegura que esta imagen estaba presente en 1970. Estimamos que la Virgen de Llingua es el mismo modelo que la de Repollal.

LA GRUTA ES CUIDADA POR LA COMUNIDAD

El santo que cuenta con mayor reconocimiento en la isla es San Pedro, patrón de los pescadores. Su fiesta, que se celebra cada 29 de junio, sigue siendo la más popular, y cuenta con una procesión por el mar como hito central. Otras festividades que tuvieron

gran relevancia —como la de Purísima y la de Lourdes— han perdido convocatoria en los últimos años; en consecuencia, ya no se realizan fiestas ni peregrinaciones periódicas en la gruta. Esto podría deberse a una transformación del panorama religioso, “Antes el 98% de la gente era católica, y hoy hay como cinco iglesias evangélicas. Es una realidad: cada familia tiene su propia iglesia”. (Gabriela Lourdes Chiguay Aguilar, comunicación personal, 9 de julio de 2025).

Pese a todo, muchas personas continúan visitando la gruta de Melinka para cumplir mandas o simplemente buscando una instancia de recogimiento y oración. Al mismo tiempo, se ha escuchado que algunos jóvenes —y no tan jóvenes— la utilizan como lugar de “carrete”. No sorprende: son espacios acogedores, con una vista privilegiada y que pueden percibirse con una energía positiva.

Vale la pena destacar el compromiso comunitario con el cuidado de la gruta. En los últimos años han surgido diversas iniciativas, destacando la labor de la profesora Aurora Miranda y su esposo —exdirector de la escuela de Melinka—, quienes solían ir los domingos a limpiarla. También se recuerda a Sebastián Rain, quien, antes de partir a estudiar al Seminario de Valdivia, pintó las piedras del lugar. Asimismo, la familia Rojas Castro, vecina de la gruta, colabora activamente en su limpieza y resguardo, a pesar de no profesar la fe católica, pues sienten este espacio como parte integral del vecindario.

Hay opiniones encontradas sobre las intervenciones que ha realizado el municipio, la señora Norma siente que se le faltó el respeto a la comunidad cuando se empezaron a construir casas en en camino hacia la gruta en una fecha que no se logró definir “Yo estoy muy agradecida de los habitantes del lugar que la han cuidado, pero no de las autoridades que no tomaron en cuenta nuestras opiniones. No somos escuchados. Cerraron el paso y pusieron casas; antes era un camino directo y precioso, pero no hay un plan regulador. Podrían haber tomado la opinión de la gente.” (Nora del Carmen Quediman Ayan, 2025).

Por otro lado, en 2022 comenzaron los trabajos municipales para mejorar el acceso inmediato a la gruta de la Virgen mediante un puente y, desde allí hacia la parte alta, una pasarela de más de 200 metros que permite recorrer el cerro Mirador. La inversión —cercana a 60 millones de pesos— según el municipio, tendría impacto en toda la comunidad:

La gruta es un lugar visitado por vecinos de Melinka y Repollal, tanto por su sentido religioso como por su atractivo turístico y bello entorno dentro de la comuna, recorrer la belleza escénica de Melinka.



ARRIBA
Figuras 226 y 227. *Fieles visitando la gruta el 8 de diciembre de 2022* [Fotografía]. Parroquia San Pedro de Melinka, 2022.
Nota. Se puede ver que esta actividad fue previa de las intervenciones del 2023 del GRUMAGUA.

ABAJO
Figura 228. *José Rojas barriendo mientras sus nietas juegan con sus perros* [Fotografía]. Alicia Castro, 2025.





ARRIBA

Figura 229. *Vista aérea que muestra trayectos de las pasarelas conectando la gruta* [Fotografía]. Autores, 2025.

ABAJO

Figura 230. *Bancas antes de los arreglos* [Fotografía]. Joselyn Hernández Coliboro, 2023.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figuras 234 y 235. *La gruta vista desde el acceso sur y detalle de la cavidad con el vidrio retirado* [Fotografía]. Autores, 2025.

ABAJO IZQUIERDA A DERECHA

Figuras 231-233. *Grupo GRUMAGUA durante la minga* [Fotografía]. Joselyn Hernández Coliboro, 2023.



La obra fue inaugurada en diciembre de 2022, y constituye la segunda etapa de un proyecto que conecta la gruta con el Mirador de las Ballenas, inaugurado en febrero de 2021. Luego, en 2024, se concluyó una nueva fase. “Con esta inversión ponemos en valor un sector patrimonial de nuestra comuna”, dijo el alcalde en la ocasión.

Es un proyecto rescatable por no haber alterado el espacio sagrado, más bien facilitó su acceso, respetando la armonía y las vistas del lugar. Estar en una gruta no solamente se trata de la conexión visual entre el fiel y la Virgen, también implica cómo la Virgen cuida el entorno, a través de todo aquello que domina su vista. Y hay un tercer elemento fundamental que es cómo un fiel percibe el entorno de la gruta y lo resignifica como un pasiaje devocional.

Por último, en 2023, la Agrupación GRUMAGUA reparó las bancas. Según relata Joselyn Hernández Coliboro (comunicación personal, 9 de julio 2025), ello fue posible gracias a una minga de trabajo, mientras que los materiales fueron financiados por una empresa salmonera. Las bancas son esenciales dentro de la arquitectura de una gruta, porque es ello que permite que el fiel pueda permanecer en el lugar, por ello a esta capa le hemos denominado espacio de contemplación.

Reafirmamos así que la gruta es, antes que católica, sagrada.





Santuario Natural Cascada de la Virgen

DATOS GENERALES

Nombre:	Santuario Natural Cascada de la Virgen
Comuna y región:	Aysén, región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo
Coordenadas:	45°27'28.3"S, 72°22'19.7"W
Emplazamiento:	En la Ruta CH240, a mitad del camino entre Coyhaique y Puerto Aysén, en el límite de la Reserva Nacional Río Simpson, en una zona de cerros y bosque nativo, compartiendo espacio con una cascada frente al río Simpson.
Periodo de construcción:	La gruta original fue construida en 1955 e inaugurada en 1959, en tiempos del sacerdote Mario Zanella. En 2000 fue reacondicionada por el obispado de Aysén.
Creación:	Gruta muy ligada a la congregación Siervos de María y comunidad de católicos.
Propiedad:	Privada, pero ya se ha asumido que es un espacio público.
Superficie predial:	1480m ²
Superficie explanada:	39m ²
Nivel superior:	(desde nivel entrada) 3,0m
Altura máxima construida:	(sobre nivel superior) 6,8m
Categoría de protección:	No posee protección patrimonial
Ocupación del espacio:	Fiesta de la Virgen Imaculada, visitas individuales

Ubicación
en Chile:





Historia de la gruta: Construida para celebrar los 100 años de la aparición de la Virgen en Francia, en un lugar donde hay una cascada de alto valor paisajístico.

Historia de la fiesta: La peregrinación y eucaristía se realizan cada 8 de diciembre. Los fieles recorren a pie o en automóvil los 32 km que separan las dos ciudades de la gruta. Este rito se inició en el Jubileo de 2000, pero antes cada uno iba por su cuenta.

Comunidad: Peregrinos, Vicariato de Aysén, párrocos y religiosas de diversas comunas, agrupaciones católicas como la pastoral juvenil, comunidad educativa de colegios católicos, grupos scout.

Arquitectura: La primera gruta estaba en un cerro aproximadamente a 20 metros de altura sobre el camino público. Fue intervenida en 2000, ocasión en que se extrajeron más de 300 camionadas de tierra del cerro para llegar a la roca viva, y así crear una explanada donde acoger a los fieles. Se instala una nueva hornacina a dos metros del nivel del suelo.

UNA GRUTA QUE PARECE POCO INTERVENIDA

Participan en la creación de este texto: Luis Infanti della Mora, obispo de Aysén.

Esta gruta fue proyectada por sacerdotes de la Congregación de los Siervos de María, presentes en la región desde 1937, en pleno proceso de colonización y evangelización. Nació como homenaje al centenario de las apariciones de la Virgen de Lourdes. Por añadidura, la Virgen Inmaculada —es decir, la Virgen de Lourdes— es la patrona del Vicariato Apostólico de Aysén. Sobre su construcción, las fuentes indican que fue necesario utilizar explosivos.

En efecto, el obispo de Aysén, Luis Infanti della Mora, señala:

En 1955 empiezan en ese lugar los trabajos para construir una gruta en medio del cerro, a unos 20 metros de altura desde el camino; se tuvo que dinamitar la roca para hacer la cavidad.

Y en el Libro I, de las *Crónicas del Vicariato Apostólico de Aysén*, leemos:

Hoy, en el Km 32, donde hay una bellísima cascada, que se llama ‘Cascada de la Virgen’, se iniciaron los trabajos para la gruta similar a la de Lourdes. Los valles, con gran gusto, han escuchado el eco de la detonación de la primera dinamita¹⁸. (13 de febrero de 1955).

¹⁸. Libro I, de las *Crónicas del Vicariato Apostólico de Aysén*.



PÁGINA ANTERIOR (P.156)

Figura 236. **Vista aérea hacia el norte del Santuario Natural Cascada de la Virgen [Fotografía]. Autores, 2024.**

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figura 237. **Velero [Fotografía]. Autores, 2024.**

Figura 238. **Misa del 8 de diciembre [Fotografía]. Autores, 2024.**



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 239. **La estrella amarilla señala la ubicación de la gruta original [Fotografía]. Autores, 2024.**



ARRIBA DERECHA
Figura 240. **La cascada es parte del conjunto de la gruta [Fotografía]. Autores, 2024.**

La inauguración fue celebrada tres meses después, en mayo, con fieles de ambas ciudades. Fue toda una hazaña, considerando la precariedad de los caminos —“más que caminos eran huellas”, dice el obispo—. Siguiendo con la lectura del Libro I, de las *Crónicas del Vicariato Apostólico de Aysén*, vemos el relato pormenorizado de las labores de construcción:

Hacia las 15:00 horas salen (desde Puerto Aysén) algunos camiones cargados de gente, que parece un desfile de conquista. Siguen los autos. Van todos a la inauguración de la gruta de Lourdes. Están presentes: Padre Mario Zanella, Padre Valerio Maccagnán, Padre Domingo Luna, y Fray Constantino Ranzolín con su ‘camión’. Llegados al lugar, Padre Mario y Padre Valerio suben a la gruta para impartir la bendición a los devotos peregrinos. La gruta está en la roca viva y se llega a través de un frágil puente de madera. El camino que llega a la gruta es pantanoso y muy peligroso. Después de largo rato llegan también las autoridades: el ingeniero provincial y el intendente. (...) Luego la Santa Misa celebrada por el Padre Mario. El camión sostiene nuestro pequeño altar portátil. La gente está feliz y conmovida, y así expresa su gozo explotando en cantos y oraciones. Terminada la misa el ingeniero provincial pronuncia unas breves palabras, prometiendo un lindo santuario en honor a la Virgen. Sigue el discurso del Padre Mario, breve pero muy significativo. En su entusiasmo invita a la gente a llamar a aquel lugar, no ya ‘Km 32’, sino ‘Lugares Santos’. Todos vuelven a su casa. Cabe destacar que estaban presentes también algunas personas de Coyhaique, no muchas, pero una buena delegación. Había unos 300 peregrinos¹⁹. (21 de mayo de 1955).

El santuario no se concibió como un monumento, sino como un “santuario natural”. Empezó a ser visitado por fieles en forma

¹⁹ Libro I, de las *Crónicas del Vicariato Apostólico de Aysén*.



individual y, al parecer, sin una fiesta asociada, pues la gruta estaba 20 metros sobre el nivel de la carretera y se accedía por un sendero estrecho y peligroso. Luis Infanti della Mora recuerda que: “de hecho, algunos se cayeron, entonces era inadecuada la situación”. Pudimos recorrer en la visita de 2024 este camino, y confirmamos tanto la belleza de la huella del recorrido como la dificultad de su acceso. En Facebook encontramos algunos comentarios sobre esta gruta:

Así era había que subir el cerrito para ir a saludar a la Virgen de Lourdes. (Luisa Canuman Paredes, 3 de agosto de 2025)

La última vez que subí a la gruta fue el año 1989, después de jugar un partido de básquetbol se me ocurrió ir a la gruta corriendo, fue tremenda hazaña ya que era salir y llegar corriendo hasta allá, lo más difícil fue subir por los peldaños hasta Ella, ya que iba mucha gente, lo que hacía lento el avance, el cuerpo se enfriaba y el dolor de pies y piernas iba en aumento. (José Oporto Oyarzún, 3 de agosto de 2025)

Al año siguiente de la construcción, se organizó una “gran romería interparroquial a la Cascada de la Virgen”, con motivo del centenario de las apariciones de Lourdes. Acudieron varios centenares de fieles devotos de Puerto Aysén y Coyhaique, venidos en camiones o por medios propios. El padre Victorino Bertocco, párroco de Puerto Aysén, celebró la misa. No se registran otras fiestas masivas en los años siguientes.

No existen imágenes de la gruta original, pero se sabe que habría estado ubicada donde hoy se encuentra una estrella amarilla sobre la actual hornacina.

LA SEGUNDA GRUTA

Décadas después, el obispado buscó crear un hito en ocasión del jubileo del año 2000, y planificó modificaciones de fondo



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 241. **La imagen de la Virgen dentro de la hornacina y Bernardita hacia la derecha [Fotografía]. Autores, 2024.**

ARRIBA DERECHA
Figura 242. **Fieles prenden velas en un velero abierto [Fotografía]. Autores, 2024.**

para mejorar la seguridad de los fieles y aumentar la capacidad de la gruta. Se habilitó entonces una gran explanada y se bajó la hornacina hasta unos 2 metros por sobre el nivel de la explanada. Según Luis Infanti della Mora,

El cerro llegaba hasta el camino y entonces ahí hicimos unos estudios con geólogos para ver porque todo indicaba que había roca ahí, que el cerro era pura roca, entonces los estudios indicaron que efectivamente el cerro llegaba hasta el camino porque había una cantidad de tierra, entonces sacamos toda la tierra que había hasta llegar a la roca, entonces ahí se sacaron más de 300 camiones de tierra, fue una pega más o menos importante, y con eso facilitó que haya una explanada (....) esa fue la única intervención.

Los estudios de suelo fueron realizados ad honorem por un geólogo amigo de la comunidad. El obispo Infanti asegura que la misma conformación del cerro sugería la necesidad de retirar tierra para facilitar una explanada donde reunirse. En su opinión, hoy cabrían unas mil personas en el lugar.

Para el obispo, los cinco signos de Lourdes quedaron claros como vehículos de fe:

En base a como estaba la roca ahí ubicamos los signos que teníamos previsto poner: la imagen de la Virgen, Santa Bernardita, un altar, una cruz y un velero, un lugar protegido para que la gente que quisiera pudiera encender velas (....). se hizo también una fuente de agua, tomando agua de la cascada y que la fuente sale justamente bajo la imagen de la Virgen (...) (...) unos florales, unas plantas de rosales, una campana y unas banderas, las banderas de Chile, el Vaticano y la bandera mapuche, porque aquí en Aysén hay una importante presencia de mapuches hülliches. Hülliches quiere decir católicos del mar, o sea chilotes, y aquí hay una importante cantidad de descendientes de chilotes, sobre todo en los pueblos costeros, Puerto Aysén, Puerto Aguirre, en fin...

Un elemento característico en el sur es el “velero”, estructura que impide que las velas se apaguen y que, además, permite a los fieles resguardarse de la lluvia y el viento. Este espacio suele llenarse de velas, placas de agradecimiento, fotografías de seres queridos, flores e imágenes de otros santos.

Estamos seguros de que con la próxima apertura del archivo vicarial de la Iglesia de Aysén, esta investigación podrá profundizarse. El obispo señaló que allí podrían existir imágenes y relatos de las obras, ya que los sacerdotes escriben a diario en el *Libro de las Crónicas del Vicariato Apostólico de Aysén*.

Este caso se eligió porque, visualmente, parece una gruta natural. Sin embargo, resultó ser todo lo contrario, es una de las

intervenciones más complejas registradas: hubo planificación, levantamiento de recursos y mucha ingeniería.

EL AGUA: UN SIGNO DE LOURDES EN AYSÉN

La gruta se encuentra junto a un salto de agua, en medio de un bosque húmedo poblado de chilcos, coligues y tepues. El ambiente está lleno de vida; se escuchan chucaos, wet-wet y jilgueros. La naturaleza está en todas partes.

El relato de este caso llega a través de la voz y la experiencia del obispo de Aysén. Él señala que la gruta “es un lugar religioso y relevante para la iglesia de Aysén, y por lo tanto tengo la principal responsabilidad en su cuidado”. Él llegó a la región en 1973, y tras un período en Bolivia, regresó en 1995. En 1999 fue nombrado obispo. Es conocido como el “obispo ecológico” por su activismo ambiental, especialmente en la defensa del agua. Sobre este tema ha dicho: “Aduenarse del agua es una grave ofensa a los derechos humanos”²⁰. Todo lo anterior se refleja en su posición respecto al proyecto HidroAysén:

Aquí tuvimos el famoso proyecto HidroAysén y como iglesia tuvimos una participación muy relevante por el tema esencialmente más central que era el agua y la energía. Entonces de ahí, como iglesia de Aysén tuvimos una reflexión muy profunda sobre el tema del agua, que es motivo que yo escriba una carta pastoral ‘Danos hoy el agua de cada día’. Más que carta pastoral, es un libro, técnicamente son como 90 páginas donde se habla de la estructura de poder, donde habla del tema del agua, de la energía, en fin todos esos temas. Una mirada ética, espiritual y con fuertes repercusiones en todo ambiente.

Le recordamos que el agua es uno de los signos de Lourdes.

Luis Infanti recalca que la cascada de Aysén llama la atención por su belleza. Mucha gente se detiene, no sólo por motivos religiosos, sino también para admirar el entorno, tomar fotos, disfrutar del agua o simplemente contemplar el lugar. Para él, la naturaleza está íntimamente relacionada con la devoción mariana:

Aquí levantamos fuertemente el tema del agua, pero el agua relacionada con el medio ambiente y con la cultura de la madre tierra. Entonces esto de la madre tierra y de los bienes naturales tiene un sentido especialmente religioso, el agua bendita que es signo del bautismo, la roca que significa también la firmeza de la fe. Entonces no es que la devoción a la Virgen está al margen

²⁰ Obispo Infanti: “Aduenarse del agua es una grave ofensa a los derechos humanos”. (2017, 23 de marzo) *Coordinadora por la Defensa del Agua y la Vida*. <https://www.derechoalagua.cl/2017/03/obispo-infanti-aduenarse-del-agua-es-una-grave-ofensa-a-los-derechos-humanos/> [Consultado: 27 de agosto de 2023].

ABAJO

Figura 243. *Manguera que lleva agua desde la cascada a una fuente debajo la hornacina* [Fotografía]. Autores, 2024.



ARRIBA A ABAJO

Figura 244. *Cascada de la Virgen* [Fotografía]. Autores, 2024.

Figura 245. *Altar* [Fotografía]. Autores, 2024.

Figura 246. *Las multitudes* [Fotografía]. Autores, 2024.

de la naturaleza sino que todo lo contrario, potencia lo sagrado de la naturaleza y eso lo enfatizamos. (...) si se unen elementos de la naturaleza y de la imagen de la figura materna de Dios, como la Virgen María, en el sentido que dadora de vida, No solo para los católicos (...) sino que para toda la humanidad, la naturaleza es un elemento esencial que potencia la fe en la imagen de la Virgen como dadora de vida.

EL DIA DE LA FIESTA: UNA PEREGRINACIÓN QUE SACRALIZA EL ESPACIO

Cada 8 de diciembre, se celebra la fiesta de la Virgen Inmaculada, coincidiendo con el cierre del Mes de María. El obispo Luis Infanti della Mora recuerda que, para el Jubileo del año 2000, se decidió potenciar este sitio como punto de encuentro para toda la Iglesia de Aysén, no solo por la presencia de la imagen de la Virgen de Lourdes, sino también por la imponente belleza natural que lo rodea.

La ubicación de la cascada, justo a mitad de camino entre Coyhaique y Puerto Aysén, ha favorecido la tradición de la peregrinación a pie. Los caminantes parten temprano. A las 07:00 horas desde Coyhaique y a las 08:00 horas desde Puerto Aysén, dado que el trayecto desde esta última es más plano, mientras que el camino desde Coyhaique implica subidas y bajadas. Durante la marcha se realizan estaciones —cinco en el tramo de Coyhaique—, donde se motiva espiritualmente a los peregrinos en torno a un lema que cambia cada año, en sintonía con las prioridades pastorales de la Iglesia. En cada parada se ofrece también un pequeño refrigerio, como un sándwich o una bebida caliente.

La peregrinación no es solo un tránsito hacia la gruta: todo el camino es considerado sagrado. El recorrido culmina con una misa a las 16:00 horas junto a la cascada. La participación varía según el año y el clima —que en Aysén puede sorprender con granizos o incluso nieve en pleno diciembre—, congregando entre 500 y 1000 personas.

Aunque el 11 de febrero, día de Nuestra Señora de Lourdes, no se realizan celebraciones masivas, la gruta mantiene su relevancia espiritual todo el año.

A tan solo dos kilómetros se encuentra otro punto de gran devoción: la gruta de San Sebastián, que refleja la profunda religiosidad de la región.

Para el obispo Infanti, la cascada de la Virgen es mucho más que un santuario mariano. Es un espacio donde la fe y la naturaleza se potencian mutuamente: el agua que fluye como símbolo de vida y bautismo, la roca que recuerda la firmeza de la fe y el entorno natural que habla del cuidado de la madre tierra. En sus palabras, unir estos elementos con la figura materna de Dios, representada en la Virgen María, “no es solo un mensaje para los católicos, sino para toda la humanidad”.

UNA DEFINICIÓN DE PATRIMONIO

Para el obispo Infanti, el valor de la cascada de la Virgen trasciende las definiciones oficiales:

Patrimonio puede ser una definición que haga alguna entidad o autoridad... Yo creo que el lugar es patrimonio por la posesión y la identidad que siente la gente en ese lugar. La gente lo considera un sitio sagrado y, por lo tanto, podríamos definirlo como un patrimonio no sólo religioso, sino también cultural y ambiental. Es un lugar que la comunidad siente como suyo y que forma parte de las maravillas naturales de Aysén”.

En su opinión, la religiosidad ha realzado el sitio más que cualquier otro factor. Quienes llegan no lo hacen únicamente para pasear, sino para fortalecer su fe y su espiritualidad. Con los años, han surgido propuestas para construir un templo o una estructura cubierta que resguarde de la lluvia, el viento o incluso la nieve que puede sorprender en cualquier estación. Sin embargo, la idea nunca prosperó: se entendió que levantar techos o muros habría roto el valor esencial del santuario, que reside precisamente en su belleza natural y su carácter abierto.

LA GRUTA ES FRUTO DE UNA CONSTRUCCIÓN COLECTIVA

Como hemos visto, incluso una gruta que aparenta estar apenas intervenida, puede ocultar operaciones complejas y un gran esfuerzo, ya sea de la comunidad o de las instituciones.

Una de las intuiciones iniciales de este trabajo —luego descartada— fue clasificar las grutas como artificiales, mixtas o naturales, siguiendo una taxonomía fija. La investigación demostró que, en realidad, todas son mixtas: obras humanas con una tendencia mayor o menor hacia lo natural o lo artificial. La gruta de la Virgen de la Cascada de Aysén es un ejemplo claro. A simple vista parece totalmente natural, pero su existencia implicó una enorme intervención: se retiraron cientos de camionadas de tierra para crear la explanada que hoy recibe a peregrinos y visitantes.

Este caso muestra que, incluso en escenarios que transmiten una fuerte sensación de naturalidad, las grutas pueden ser fruto de intervenciones profundas y de decisiones que combinan fe, paisaje y memoria. La historia de este lugar revela que toda gruta es, en cierto sentido, una construcción colectiva —material y simbólica— que refleja una forma particular de relación entre lo sagrado y la naturaleza. Esa artificialidad que busca parecer natural expresa, muchas veces, el esfuerzo de la Iglesia Católica por evangelizar a través de la figura de Lourdes y su vínculo con lo natural y lo sagrado.



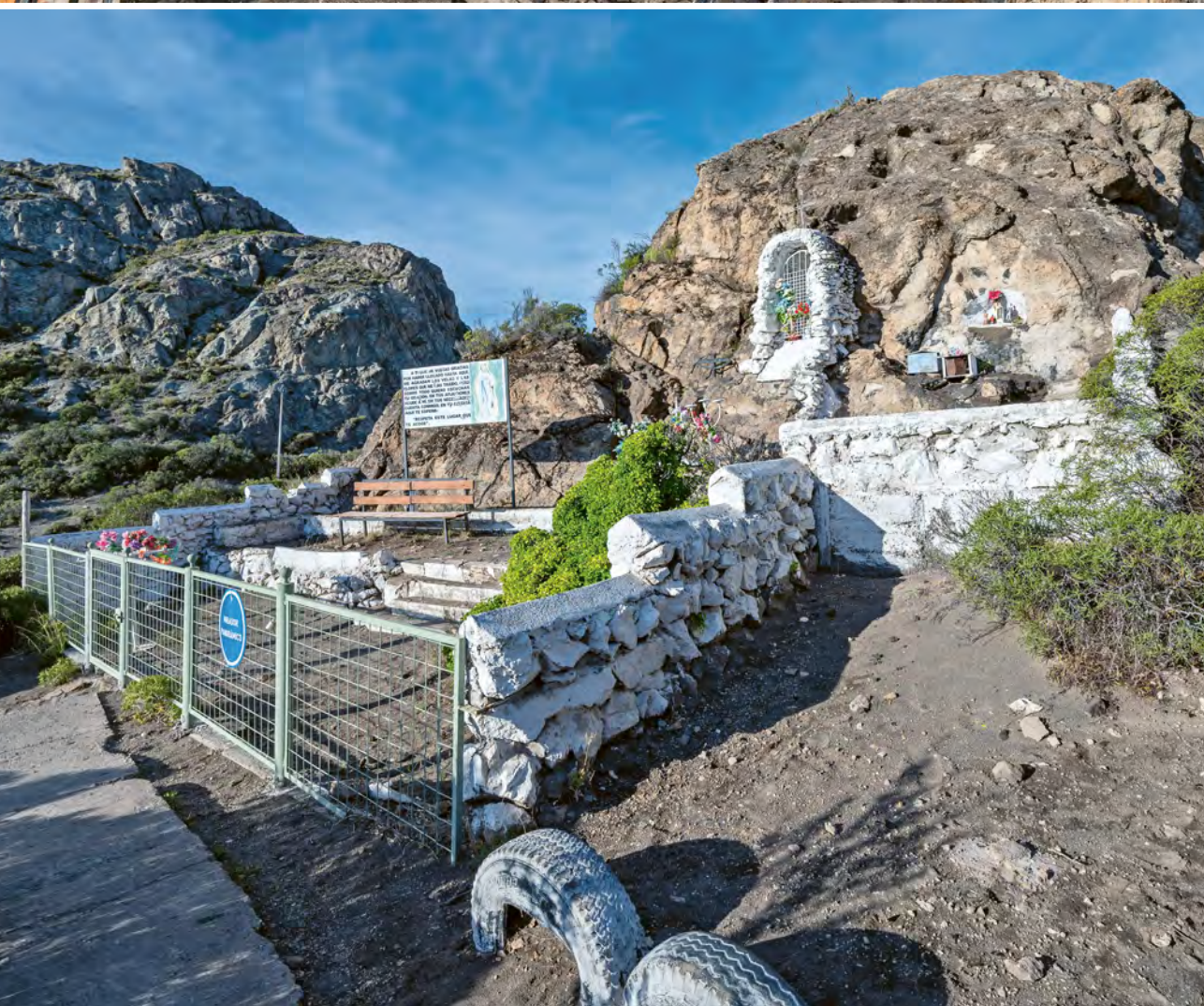
Gruta del cerro de la Virgen

DATOS GENERALES

Nombre:	Gruta del cerro de la Virgen
Comuna y región:	Chile Chico, región de Aysén del General Carlos Ibáñez del Campo
Coordenadas:	46°32'15.3"S, 71°44'01.6"W
Emplazamiento:	En la cima del cerro de la Virgen. A un lado está el cerro de Las Banderas, antiguamente llamado Gabriela Mistral, y por el otro, la Ruta CH265 que va hacia Puerto río Tranquilo, pasando por Guadal hasta llegar a Villa O'Higgins.
Periodo de construcción:	Se estima a principios de los 1950
Creación:	Fue creada por la comunidad, y por el primer sacerdote de la parroquia de Chile Chico, el padre Pablo Veneziani, que llegó al pueblo en 1948.
Propiedad:	Vicariato apostólico
Superficie predial:	75m ²
Superficie explanada:	15m ²
Nivel superior:	(desde nivel entrada) 2,0m
Altura máxima construida:	(sobre nivel superior) 3,6m
Categoría de protección:	No posee protección patrimonial
Ocupación del espacio:	Visitas individuales

Ubicación en Chile:





Historia de la gruta: La imagen de la Virgen llegó casi al mismo tiempo que los Siervos de María, la congregación que evangelizó toda la región de Aysén. Desde su emplazamiento, la Virgen enfrentaba al lago General Carrera y al naciente pueblo, que a inicios del siglo XX había sido escenario de intensos enfrentamientos.

Historia de la fiesta: No hay una fiesta asociada actualmente. Antiguamente se celebraba el Mes de María, culminando el 8 de diciembre con la procesión del Día de la Inmaculada Concepción, instancia en la que se realizaban las primeras comuniones.

Comunidad: Católicos de la parroquia Nuestra Señora del Carmen, creada en 1948.

Arquitectura: La hornacina, con forma de arco, está construida con pequeñas piedras unidas con concreto y adosada a un peñasco. En la superficie rocosa circundante se han instalado pequeños altares, como el de San Sebastián, además de dos veleros que en su interior tienen velas y cajas de fósforos. La hornacina está protegida con una reja, tanto para evitar que la imagen de la Virgen se caiga como para impedir que se enciendan velas en su interior, para no dañar la figura, como ya ha ocurrido en el pasado. Sobre ella se alza una cruz de fierro, elemento que, estimamos, sería de incorporación reciente.

En la explanada hay una mesa de altar utilizada para la celebración de misas, y el conjunto presenta todas las capas identificadas en la tipología de grutas.

Desde la década de 1950, la gruta ha sufrido muy pocos cambios, más allá de la instalación de la reja en su frontis. En distintos momentos, la Armada —a través de la Capitanía de Puerto del Lago General Carrera— ha realizado mejoras puntuales.

HISTORIA DE UNA GRUTA QUE LLEGÓ JUNTO A LA EVANGELIZACIÓN CATÓLICA

Participan en la creación de este texto: Carmen Vidal Vidal (1944), Lily Triviño Contreras (1955), mujeres muy ligadas a la iglesia y la historiadora local Danka Ivanoff Wellmann (1946).

La idea de construir una gruta habría llegado en 1948, junto al primer sacerdote del pueblo, de la congregación de los Siervos de María. “Los primeros sacerdotes eran italianos y muy marianos; por lo mismo se hizo la gruta del camino a Aysén, porque ellos tenían toda la evangelización en la región”, recuerda Lily Triviño Contreras.

En sus primeros años, la gruta era destino de paseos familiares. En febrero se rezaba el rosario por la Novena de Lourdes, y la festividad más relevante era el Día de la Inmaculada Concepción, ocasión en la que también se celebraban las primeras comuniones.

PÁGINA ANTERIOR (P.166)

Figura 247. *Vista aérea hacia el surponiente de la gruta de Chile Chico [Fotografía]. Autores, 2024.*

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO

Figuras 248 y 249. *La gruta de Chile Chico [Fotografía]. Autores, 2024.*



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 250. *De izquierda a derecha: Carmen Vidal, María Vargas, Marlene Arias y Elizabeth Arias preparando la procesión del año 1994. [Fotografía]. Anita Almonacid cortesía de Carmen Vidal Vidal, 1994.*



ARRIBA DERECHA
Figura 251. *Niñas y niños en una ceremonia de primera comunión [Fotografía]. Raul Retamal y Marina Loncon, 2015.*
Nota. Raul y Marina son un matrimonio catequista de la parroquia Nuestra Señora del Carmen.

“Era un peregrinar muy lindo”, comenta Carmen Vidal Vidal (comunicación personal, 10 de diciembre, 2024). Lily Triviño Contreras añade:

Tuvo mucho uso la gruta antes. Se hacía procesión con los niños que hacían la comunión; los meses de María también los terminaban arriba. Yo era catequista y hacía catequesis en la gruta, como si fuera un aula, una manera de sacarlos y hacerles entender el significado de la gruta. (comunicación personal, 11 de diciembre, 2024)

Danka Ivanoff Wellmann rezaba el rosario junto a su familia, con el padre Bruno Predonzani, en la preparación de la comunión. El evento, que estaba programado para el 8 de diciembre, tuvo que posponerse para la misa del gallo, en Navidad, porque contrajo la escarlatina. Según recuerda:

La peregrinación (...) era multitudinaria. Ir a la gruta era un paseo de fin de semana. Siempre se mantenía muy limpia y con muchas velas y flores. Nadie se ponía de acuerdo: los primeros que llegaban limpiaban. Después de visitar a la Virgen, era habitual subir al cerro de las Banderas. (comunicación personal, 13 de agosto, 2025)

En esta gruta podemos visualizar cómo María es imaginada como una mediadora para llegar a Cristo. Se puede ver en los Vía Crucis en el cerro La Cruz, ubicado frente a la gruta. Según Danka Ivanoff Wellmann, la gruta correspondía a la “Decimotercera Estación, donde Jesús es bajado de la cruz y puesto en los brazos de su madre”. O cuando Lily Triviño comenta: “Nosotras, con la Carmencita, somos súper marianas, como la Virgen conductora hacia Jesús”. Con el paso del tiempo, la imagen de María se ha cambiado en distintas ocasiones, debido a pequeños incendios provocados por la costumbre de encender velas al interior de la hornacina. “Se ha



cambiado muchas veces; siempre un corazón grande nos regala la imagen. La última fue donada por un abogado antes de irse de la comuna”, cuenta Lily Triviño. La gruta no tiene placas de agradecimiento ni la imagen de Bernardita. Ante la idea de que, cuando Bernardita no está, el fiel cumple ese rol, Lily reflexiona:

Me hace mucho sentido lo que dices. En catequesis, los jóvenes rezaban el rosario de rodillas... y me emociona. Pedíamos y pedíamos, y cuántas cosas se cumplieron. El sentir quedó.

Finalmente, Lily comparte un recuerdo que resume la presencia constante de la gruta en su vida:

Me viene a la memoria el tránsito que nosotras hacíamos desde niñas; era un paseo obligado ir a la Virgen. Uno no logra valorar todo lo que significa esa gruta porque la vemos tan cotidiana, porque está ahí.

En la actualidad la gruta ha dejado de recibir visitas colectivas. Danka Ivanoff Wellmann recuerda con nostalgia cómo la construcción de un nuevo acceso afectó la continuidad de la tradición:

No voy desde que hicieron el camino. Se dejó de usar la gruta por el nuevo acceso, y llegar hasta aquí cuesta más. Antes no había dificultad ni peligro: era una huella interior y más suave que ahora. Hoy se entra por abajo y el trayecto es largo. Cuando hicieron el camino actual no se les ocurrió pensar... la mayoría de las personas que vamos somos adultos mayores, y la gente joven no es religiosa. El camino se hizo hace unos 15 años y no se consideró a los usuarios. No pensaron en una escalera para quienes tienen dificultad para caminar. Quien diseñó el camino no tiene nada que ver con la iglesia.



ARRIBA IZQUIERDA
Figura 252. *La ruta CH265 en relación a la gruta [Fotografía]. Autores, 2024.*
ARRIBA DERECHA
Figura 253. *Lily Triviño Contreras (izquierda) y Carmen Vidal Vidal (derecha) [Fotografía]. Autores, 2024.*

ABAJO
Figura 254. *Procesión hacia la Gruta. Se ve en primer lugar la Defensa Civil [Fotografía]. Autor desconocido, cortesía de Carmen Vidal Vidal, 1952-54.*





ARRIBA
Figura 255. *Vista aérea de la gruta en su contexto* [Fotografía]. Autores, 2024.



ABAJO
Figura 256. *Detalle de la hornacina adosada a la roca viva* [Fotografía]. Autores, 2024.

Por ese mismo sendero interior conecta con otras expresiones de devoción. A pocos kilómetros se encuentra la gruta de Goro Crespo, levantada por Gregorio Crespo, un hombre profundamente católico que quiso dejar un espacio de fe abierto a toda la comunidad. “No recuerdo qué Virgen es, pero mucha gente que va de paseo pasa a rezar allí”, comenta Danka.

Más adelante, el camino conduce también a la gruta de San Sebastián y a una gruta de Lourdes en Puerto Guadal.

CHILE CHICO Y LOS DESASTRES SOCIONATURALES

Desde comienzos del siglo XX, con la llegada de los primeros colonos, la historia de Chile Chico se ha visto marcada tanto por conflictos sociales —como la llamada “*Guerra de Chile Chico*” en 1918— como por episodios críticos asociados a la naturaleza. En este contexto, la gruta de la Virgen emergió como uno de los primeros espacios colectivos, integrando fe, cohesión social y paisaje.

Reconocido oficialmente como pueblo en 1931 y como comuna en 1959, Chile Chico carecía inicialmente de servicios básicos. La gruta, iluminada por velas en las noches, se convirtió en un punto de encuentro para la comunidad. Según recuerda Danka Ivanoff Wellmann: “El pueblo no tenía luz eléctrica y la gruta de noche tenía velas y se iluminaba toda”. Así, más allá de su carácter religioso, la gruta constituyó un lugar de sociabilidad, donde la práctica devocional se articulaba con la vida comunitaria.

La historia local da cuenta de la constante exposición de Chile Chico a hechos traumáticos. Ivanoff Wellmann sintetiza esta experiencia al afirmar: “Hemos tenido muchas cosas: muertes de gente muy querida, accidentes aéreos, el incendio de la escuela y el liceo... pero somos fuertes en todo caso los chilechiquenses”.

Los incendios de las décadas de 1980 y anteriores constituyen un ejemplo relevante. La tradición oral relata cómo uno de ellos se detuvo en el cerro donde se emplaza la gruta, hecho que la comunidad interpretó como una intervención divina. En palabras de Carmen Vidal Vidal: “Fue un milagro. El fuego llegó hasta arriba de la Virgen y paró. Muchos dijimos: ¿quién paró el fuego? La Virgen. Si no, habría seguido hacia el pueblo”.

Danka Ivanoff Wellmann agrega:

Casi se quema el pueblo, venía desde el interior, una niña con un hombre con un arreo de animales y a la orilla de un arroyo hicieron un fueguito y el fuego se les arrancó y llegó justo al cerro La Virgen, estábamos asustados porque la Copec estaba donde está el puerto. Fue un feo recuerdo hacer los bolsos con mamaderas para arrancar.

LA ERUPCIÓN DEL VOLCÁN HUDSON

El evento más significativo en la memoria reciente es la erupción del volcán Hudson en 1991, considerada la segunda más violenta en Chile desde el siglo XIX. Fueron tres días de oscuridad, con lluvias de ceniza y un ambiente de temor generalizado. En esos momentos aciagos, la fe constituyó un baluarte que mantuvo unida a la comunidad frente al peligro, tal como se aprecia en el testimonio de Lily Triviño Contreras:

El 15 de agosto, a las ocho de la mañana, hubo un estruendo como si la tierra se partiera. Le dije a mi marido: no me asusta porque hoy es 15 de agosto, la Virgen nos va a salvar. Y como a la una empezó a aclarar. Para mí fue un milagro. (15 de marzo, 2025)

Por su parte, Danka tuvo que asumir un rol de comunicadora en medio del desastre:

Se te quemaba la ropa..fue tremendo y el día 15 de agosto parecía que el cerro se venía abajo (...) y empezó a caer todo para acá.. que dicho sea de paso [hoy] está haciendo erupción de nuevo, espantoso, los truenos relámpagos, desesperante, no se puede explicar. Mi marido era el jefe de vialidad y yo no lo iba a dejar solo y yo aproveché de llevar información a la comunidad y a todo el mundo, te llamaba la *BBC*, del diario *El País*... (13 de agosto, 2025)

En los relatos, el potencial destructivo del fenómeno es destacado para subrayar la relevancia del milagro operado por la Virgen, reforzando el papel de la gruta en la identidad comunitaria:

Para mí lo del volcán, yo sigo creyendo que fue la Virgen, nadie me lo va a sacar. Nosotros tuvimos tres días de oscuridad Esto empezó el 12, 13, 14, el 15 de agosto. Tipo ocho de la mañana hubo un tremendo estruendo, como que la tierra se partió. Le dije a mi marido que no me asusta ‘porque hoy es 15 de agosto, hoy la Virgen nos va a salvar’, y como a las una empezó a aclarar. Para mí fue un milagro de la Virgen porque fue a las 8:00 am; parece que se partió la tierra, mucha gente muy angustiada. Hasta el 15 estaba cayendo piedrecilla, antes cayó ceniza, polvillo, todo era plomo, no había nada que no fuera plomo, la cantidad de material volcánico era impresionante, en mi casa tengo fotos. Yo decía ‘Dios mío Señora, qué vas a hacer con tu pueblo’ ...yo tenía una guagua chica. (Lily Triviño Contreras, 11 de diciembre, 2024).

Como sería el estruendo que son casas muy antiguas de ladrillo pegado con barro, el baño si era de pilares de fierro y dijo mi



ARRIBA A ABAJO
Figura 257. *Pequeño altar en la roca viva* [Fotografía]. Autores, 2024.

Figura 258. *Mesa de altar empotrada en la expanda activa* [Fotografía]. Autores, 2024.

PÁGINA OPUESTA, ARRIBA A ABAJO
Figura 259. *La gruta en relación al mirador del cerro Las Banderas* [Fotografía]. Autores, 2024.

Figura 260. *La llegada peatonal actual a la gruta* [Fotografía]. Autores, 2024.

marido venganse para allá, aquí que sea lo que Dios quiera, esta es la parte más segura que puedan tener (...) yo traté de tranquilizarme y buscar cadenitas religiosas, a todos les puse su cadenita. (Carmen Vidal Vidal, 10 de diciembre, 2024).

Como hemos visto, en Chile Chico los desastres naturales se integraron a la memoria colectiva a través de mediaciones simbólicas y religiosas. La gruta de la Virgen no es únicamente un sitio de devoción, sino que al concentrar narrativas de protección, resiliencia y continuidad frente a la adversidad, adquiere valor patrimonial. La gruta como espacio material, ligado a la religiosidad, contribuye a crear memoria histórica, prácticas rituales y vínculos identitarios con el entorno natural. En episodios límite, la presencia de la Virgen ha cambiado el rumbo de los destinos de las personas entrevistadas.

EL CERRO LA VIRGEN Y EL CERRO MIRADOR

La señora Carmen Vidal Vidal recuerda que el cerro contiguo a la gruta era conocido originalmente como cerro Gabriela Mistral y que allí se izaban banderas de las diferentes nacionalidades de los colonos avecindados en la zona —belgas, franceses, argentinos, alemanes, españoles, entre otros—. Con el tiempo, ese nombre fue reemplazado por el de cerro Las Banderas. Según Danka Ivanoff, las primeras banderas se instalaron en 1958, momento en el que “sí o sí la gruta ya estaba”.

A comienzos de los años 2000, en el lugar se construyó un mirador de escala monumental, muy cerca de la gruta. El contraste entre ambas estructuras es evidente: frente a la sencillez de la gruta, el mirador se impone con la complejidad de su diseño; frente a lo natural, lo sobreconstruido; mientras que la gruta busca mimetizarse con el paisaje; el mirador aspira a sobresalir verticalmente.

Hoy, en el cerro, ondean únicamente banderas chilenas, signo de la homogeneización simbólica que sustituyó la diversidad de los colonos de mediados del siglo XX.

Terminamos con estas palabras de Lily Triviño Contreras:

El mirador es otro cerro; el nuestro es del vicariato y es un espacio pequeño. Desde la humildad lo veo yo, sin destruir nada. Se ve el pastizal típico del cerro, y eso es tremendamente importante: la ecología que se ve ahí.





Figura 261. Gruta de Lourdes de Mehuín, tras deslizamientos de tierra en 2022, en la región de Araucanía [Fotografía] Autores, 2024.

Dimensiones para comprender las grutas

Este estudio se ha ocupado de espacios entendidos como patrimonio vivo, es decir, cuyos usos, significados y relaciones están en constante transformación. Por ello, el trabajo previo a cualquier intervención resulta primordial. Este debe relevar el estado de sus atributos en función de los significados que distintos colectivos les asignan, develando cómo sus expresiones materiales e inmateriales reflejan relaciones de complementariedad o conflicto entre los diversos agentes involucrados²¹.

Es fundamental comprender que las dimensiones patrimoniales no son inherentes al objeto en sí, sino que surgen de las comunidades y sujetos que interactúan con él. Estas valoraciones, incluso entre actores cercanos, pueden ser diversas o divergentes, y tienden a modificarse con el tiempo. En este sentido, el término “valor” o “dimensión” se entiende como un componente simbólico, cultural y socialmente construido.

El patrimonio vivo es, por definición, polivalente. Está compuesto por múltiples valores atribuidos por distintos grupos, muchas veces en tensión entre sí. Se trata de un campo dinámico,

donde concurren prácticas colectivas, memorias compartidas y disputas simbólicas.

El patrimonio vivo se asocia a tradiciones orales y rituales, celebraciones festivas, leyendas, mitos, saberes ancestrales y, de manera destacada, conocimientos y prácticas relacionados con la naturaleza y el universo. Todos ellos son transmitidos de generación en generación y recreados continuamente por las comunidades.

En este marco, los ritos asociados a las grutas desempeñan un rol central. Como actos fundados en costumbres que estructuran la vida comunitaria, permiten reforzar identidades y transmitir conocimientos, tradiciones y formas de memoria. En ellas se pone en juego un universo simbólico expresado también en los elementos materiales que se heredan, adaptan o reinventan mediante la oralidad, la imitación y la creatividad. Esta dialéctica entre continuidad y cambio sustenta la relevancia de estudiar tanto los componentes materiales como las prácticas simbólicas que los rodean.

Las grutas marianas pueden ser entendidas a través de una serie de dimensiones interrelacionadas, que se expresan de forma diversa en cada caso y tiempo histórico. Proponemos siete ejes de análisis para aproximarse a su complejidad:

²¹ Ladrón de Guevara, B. E. (2009). Diagnóstico para la conservación de patrimonios culturales en uso activo. *Conserva* (13), 61-80. Ladrón de Guevara, 2009, p. 62

- 1. **Dimensión arquitectónico-paisajística:** relación el espacio construido de la gruta, su emplazamiento y el entorno natural o urbano donde se inserta.
- 2. **Dimensión constructiva:** técnicas, materiales y procesos mediante los cuales ha sido edificada o transformada.
- 3. **Dimensión social:** vínculos comunitarios, prácticas colaborativas y formas de apropiación colectiva del espacio.
- 4. **Dimensión histórica:** trayectorias y acontecimientos asociados a la gruta a lo largo del tiempo.
- 5. **Dimensión simbólica:** significados atribuidos por quienes la visitan y/o la mantienen, incluyendo símbolos, signos y objetos asociados.
- 6. **Dimensión espiritual:** formas de devoción, recogimiento o contacto con lo sagrado que se desarrollan en el lugar.
- 7. **Dimensión artística:** manifestaciones visuales, decorativas o estéticas presentes en su configuración, ya sean populares, vernáculos o más elaboradas.

Estas dimensiones no son estáticas ni operan aisladamente. Se interrelacionan, se activan o desdibujan según los usos, creencias y memorias que circulan en torno a la gruta.

Es habitual que, en determinadas etapas, una dimensión adquiera mayor protagonismo que las otras, en función de las dinámicas locales y de los contextos históricos o religiosos. No sostenemos que todas las grutas deban considerarse patrimoniales. Sí proponemos, en cambio, reconocer la existencia de una tipología arquitectónica y cultural con rasgos comunes que facilitan su análisis y valoración. Para ello sugerimos trabajar participativamente con las comunidades en la identificación de los posibles valores patrimoniales asociados a cada dimensión, evaluando su presencia e intensidad (por ejemplo, alta, media o baja) en cada gruta específica. Este enfoque puede favorecer procesos de reconocimiento, puesta en valor o resguardo cultural, según el interés y la decisión de los propios colectivos.

Dimensión arquitectónico-paisajística. Las grutas presentan una estructura espacial recurrente, formada por capas envolventes que configuran el ámbito devocional: la cavidad rocosa, la explanada activa, el espacio de contemplación, la zona de transición y el entorno. Cada capa prepara, en lo corporal, lo espiritual y lo espacial, el encuentro del fiel con la Virgen. Es por ello que decimos que la gruta configura un paisaje devocional.

La gruta no se define solo por su forma, sino por la manera en que se integra al entorno. La arquitectura se “completa” con el entorno; su valor arquitectónico-paisajístico es indivisible. Esto se observa tanto en zonas urbanas como rurales, donde grutas de distintas escalas irrumpen en el patrón de vida desacralizada. Así, la gruta actúa como hito de memoria espacial para las personas, más allá de su credo.

A diferencia de un templo cerrado y jerárquico, categorías que identificamos como masculinas, la gruta es un espacio público abierto que cualquiera puede recorrer e incluso intervenir autónomamente.

Dimensión constructiva. Las grutas han sido imaginadas, diseñadas y levantadas por comunidades, sin que necesariamente haya profesionales involucrados en el proceso. Se trata de una arquitectura sin arquitectos, donde la autoconstrucción materializa el espacio con las herramientas y los materiales disponibles en el entorno.

Estos espacios buscan, de manera más o menos consciente, integrarse a la naturaleza o, al menos, recrearla. Por eso pueden resultar tan chocantes las intervenciones externas a la comunidad que pretenden transformarlos en espacios públicos.

La gruta es un elemento híbrido, resultado de la combinación entre lo natural y lo artificial, que aprovecha de manera eficiente los recursos disponibles. La introducción del hormigón armado favoreció su proliferación, pues permite imitar la roca natural y, al mismo tiempo, es un material fácil de trabajar, relativamente económico y accesible.

Dimensión social. Tiene que ver con el manejo comunitario de un espacio sagrado y la capacidad

colectiva para mantener independencia —o buena relación— respecto de la autoridad eclesíástica. Es la prueba de existencia de un patrimonio vivo, que se sostiene gracias al trabajo de una comunidad que necesita mantener equilibrios muy frágiles.

Una gruta es visitada cotidianamente y acoge celebraciones que marcan el calendario anual —11 de febrero y 8 de diciembre— organizadas localmente, a través de la participación familiar y estructuras propias (como el Cabildo de Llingua), así como ceremonias sociales específicas, como las invitaciones a los bailes de comunas vecinas en Carrizalillo, o los almuerzos colectivos para las hermandades de chinos que tienen lugar en la casa de la familia Reyes de Cay Cay.

Estos ritos no son exclusivos de la feligresía católica: convocan a devotos de María y a quienes aprovechan la fiesta para volver a su tierra natal. Así, las grutas y sus celebraciones dan sentido de pertenencia a generaciones de personas, refuerzan la identidad comunitaria y renuevan cada año el pacto entre lo humano, lo colectivo y lo trascendente.

Dimensión histórica. Esto se refiere a la historia local que recoge las motivaciones y el esfuerzo de las comunidades, así como también la antigüedad de la gruta y sus ritos. Investigar y documentar esta historia contribuye a la puesta en valor de los patrimonios y a su salvaguarda. La memoria es acción y reflexión sobre el pasado en el presente, un ejercicio que permite el despliegue de motivaciones locales e incluso puede mejorar la autoestima de las comunidades.

Hemos constatado el interés de las personas entrevistadas por preservar sus memorias y por seguir indagando en sus historias locales.

Dimensión simbólica. La gruta de Lourdes es un eficaz dispositivo devocional, y una de las expresiones arquitectónicas más destacadas de religiosidad viva del espacio público chileno: en ella convergen la aparición de la Virgen María —núcleo del catolicismo— y antiguos cultos locales ligados a la Madre Naturaleza.

Algunas comunidades ya veneraban otras advocaciones marianas antes de incorporar la de

Lourdes. En Carrizalillo, por ejemplo, se rendía culto a la Virgen del Carmen y a la de Andacollo; en Llingua, a Nuestra Señora de la Aurora. El cambio no borró lo previo, sino que sumó un nuevo rito al acervo local.

Esta dimensión reconoce los “signos de Lourdes” identificados por la Iglesia: recreación de la naturaleza (rocas, agua y vegetación), imágenes de la Virgen y Bernardita, velas, multitudes orantes y exvotos de agradecimiento de personas sanadas. A ellos se añade un rasgo no oficial pero esencial: los colores blanco y celeste.

Tal como hemos visto, la gruta está viva, y esto se confirma en los exvotos que la cubren: placas con promesas cumplidas, velas, flores, joyas para la Virgen. Estos testimonios no conocen fronteras sociales y mantienen la devoción.

Dimensión espiritual. La gruta es reconocida por la comunidad como espacio sagrado. La devoción mariana se expresa entonces sin la mediación del representante de ninguna institución; cada fiel habla con la Virgen de forma directa y tangible. Por estar en el espacio público ofrece además del acceso libre, la posibilidad de la fiesta, el despliegue de la iniciativa de la comunidad, que crea y recrea sus propios ritos, cantos y bailes. En tiempos de fuerte cuestionamiento a la Iglesia Católica, la vitalidad de muchas grutas demuestra que la fe sigue intacta.

De acuerdo a las personas entrevistadas, las procesiones sacralizan los espacios de manera temporal; de ahí la importancia de trazar con claridad dónde comienza y termina el ámbito sagrado de una gruta para protegerlo.

La gruta, en suma, es sagrada antes que católica. Lo confirmamos en Melinka, donde es protegida por los vecinos, sin distinción de credo, y en Cay Cay, donde encontramos que muchos chinos no se reconocen como católicos sino que como marianos.

Dimensión artística. La gruta de Lourdes se revela como heredera de la tradición de la arquitectura grutesca y, al mismo tiempo, como una tipología nueva. A pesar de exhibir un patrón similar, las grutas constituyen expresiones únicas, creativas y diversas. En Chile conviven desde versiones modernas, como las de San Javier y Viña del Mar,

hasta neocoloniales, como la de Curimón. Su escala oscila, se les puede ver en pequeños altares en patios particulares, en capillas laterales en templos y en grandes santuarios públicos.

Las grutas son parte de un conjunto mayor que incluye a las personas y el ritual. Muchas veces tienen una festividad religiosa asociada, que hunde sus raíces en las antiguas fiestas del período barroco andino de la Contrarreforma, las que, apunta Isabel Cruz, buscaban dar forma a una obra de arte total, un cuadro barroco en movimiento, donde música, teatro, danza, pintura y escultura confluían en un solo cuerpo (Cruz de Amenábar, 1997).

ES SAGRADO, NO SE TOCA

Si bien las grutas de Lourdes poseen valores que pueden ser entendidos en clave patrimonial, creemos que su declaratoria formal como patrimonio puede implicar riesgos para las comunidades que las sostienen. La patrimonialización tiende a congelar los lugares, restringiendo las intervenciones comunitarias y limitando los actos devocionales que les dan vida. Las grutas son espacios dinámicos, en constante transformación, y es precisamente esa capacidad de cambio lo que mantiene su sentido y su fuerza simbólica.

Reconocer sus dimensiones —materiales, espirituales, históricas y afectivas— no debe conducir a su fijación, sino a comprender su polivalencia y multidimensionalidad como base para cualquier decisión futura. Identificar y jerarquizar estas dimensiones puede orientar intervenciones respetuosas, definir criterios de cuidado y asegurar que las prácticas comunitarias sigan siendo el corazón del lugar. El trabajo patrimonial no es solo resguardar la forma física: implica interpretar críticamente el espacio, argumentar sus principios, establecer normas de protección, promover la investigación y garantizar políticas que aseguren su sostenibilidad a largo plazo²².

Es imprescindible que el Estado articule a los distintos organismos —Ministerio de Bienes Nacionales, unidades de patrimonio del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, municipios, etc.— para apoyar a las comunidades y abordar la gestión de las grutas y otros lugares sagrados.

En Chile no existe una figura legal que proteja estos sitios ni los terrenos donde se emplazan, y que permita a las comunidades decidir sobre su intervención. En contraste, Argentina cuenta con la declaratoria de “Sitio Sagrado” del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), dependiente del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Esta figura “delimita y protege el espacio territorial clave para la identidad y las relaciones sociales comunitarias” de los pueblos originarios. Si bien está pensada para comunidades indígenas, podría inspirar una protección similar para otros colectivos custodios de espacios devocionales.

También resulta crucial apoyar a las comunidades que enfrentan obstáculos para acceder a sus lugares de culto. El caso del baile chino de Cay Cay, uno de los más antiguos y reconocidos del país, es un buen ejemplo: tras años de conflicto este 2025 se ha entregado el comodato del sitio de la gruta, luego de un gran esfuerzo liderado por Lonza Reyes Ahumada.

Si el patrimonio es sostenido por las personas y las comunidades, es hacia ellas que debería dirigirse la política pública. Sin embargo, se encuentran muchas veces en una completa indefensión, y la situación empeora en territorios alejados de los centros urbanos.

Conclusiones

Lejos de ser copias arquitectónicas del modelo francés, las grutas de Lourdes revisadas en este libro constituyen espacios sagrados vivos, profundamente enraizados en sus territorios. Representaciones simbólicas que preservan el núcleo del mensaje espiritual —los signos, los relatos, los gestos devocionales— mientras se adaptan a las condiciones materiales, culturales y afectivas de cada comunidad. Su fuerza no está en la exactitud, sino en la capacidad de activar sentidos, memorias y prácticas locales.

Tal como dice Tomás Álvarez Gil en uno de los casos estudiados, la gruta “no tiene límites”. Es un espacio de carácter expansivo que conecta lo personal, lo ritual y lo colectivo. Su estructura se despliega en capas —cavidad, explanada, contemplación, transición y entorno— que configuran una experiencia progresiva de lo sagrado. La montaña, el agua, las flores, los colores, el silencio y la presencia comunitaria conforman un paisaje devocional donde lo natural y lo espiritual se entrelazan.

En estos espacios, la devoción asume un rol protagónico. Las grutas se cuidan con mingas, se embellecen con promesas y se mantienen vivas gracias a la acción constante de los fieles. Esta autonomía comunitaria no es un detalle menor: revela una ética de lo común, una forma situada de gestionar lo sagrado desde abajo, fuera del control institucional. Frente a modelos patrimoniales que tienden a congelar la vitalidad, las grutas resisten mediante la práctica viva y colectiva del cuidado.

Más allá de su dimensión religiosa, las grutas de Lourdes condensan tensiones históricas y culturales. Son lugares donde conviven lo europeo y lo indígena, lo ancestral y lo contemporáneo, lo institucional y lo popular. Como plantea Silvia Rivera Cusicanqui (2010) desde el pensamiento ch’ixi, estas tensiones no se resuelven, sino que coexisten. La Virgen no reemplaza a los antiguos espíritus tutelares de la montaña; los acompaña, los

²²: AVRAMI, E. C. (2000). *Values and heritage conservation: research report*. The Getty Conservation Institute. Los Angeles: The Getty Conservation Institute.

resignifica y a veces los confronta. La devoción mariana en América Latina es también una forma de resistencia simbólica que activa memorias pasadas bajo nuevas formas. Lo reafirma Ticio Escobar (2008), cuando advierte que los símbolos indígenas y sus mitos originarios sobreviven a la colonización, reapareciendo en formas que reconfiguran lo religioso desde lo popular. La gruta es, por lo tanto, un punto de resiliencia y resistencia, donde pervive una espiritualidad encarnada, sensible y situada. La fe se expresa sin mediadores oficiales; el patrimonio se cuida no con decretos, sino con expresiones de fe individual y colectiva.

Es urgente comprender estos espacios desde una perspectiva sagrada situada. Cada intervención realizada sin un proceso participativo y sensible, arriesga no solo su valor arquitectónico, sino también su dimensión inmaterial, emocional y simbólica. Cuando se pierden los referentes o se diluye la escala humana, el espacio devocional se transforma en un espacio que carece de identidad que deja de dialogar con la comunidad.

Este libro ha querido mostrar que las grutas son estructuras complejas y están llenas de sentido, donde convergen arquitectura, naturaleza, fe y cultura. Escenarios de milagros, celebración y penitencia. Lugares donde lo sagrado se manifiesta no como abstracción, sino como experiencia encarnada en prácticas concretas: encender una vela, dejar una placa, llevar flores, cantar, bailar, pintar, pedir, agradecer.

En un mundo cada vez más homogeneizado, insistimos en la necesidad de conservar estos espacios regenerativos, que no solo se sostienen, sino que se reinventan año tras año. Corremos constantemente el riesgo de perder los vínculos comunitarios, y frente a esta situación, las grutas siguen ofreciendo la posibilidad de experimentar la hierofanía, como puertas abiertas a la manifestación de lo sagrado en la vida cotidiana. Allí, la comunidad —la que fue, la que es y la que será— se reconoce como sujeto activo en la construcción y resguardo de su paisaje simbólico. Protegerlas no significa inmovilizarlas, sino cuidar su capacidad de generar vínculos, memoria y comunidad. No significa fijarlas en el tiempo, sino garantizar su capacidad de transformación significativa. No sirve conservar la piedra si se pierde la procesión. La verdadera protección está en el vínculo vivo entre lugar y comunidad.

Así como la montaña protege, el agua sana y la cueva resguarda, la gruta acoge. Y en ese espacio se despliega una forma de habitar lo sagrado que, como toda experiencia verdadera, no se deja contener por límites ni definiciones cerradas.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA LIBROS:

Avrami, E. C. (2000). Values and heritage conservation: research report. The Getty Conservation Institute. Los Angeles: The Getty Conservation Institute.

Bengoa, J. (2006). La comunidad reclamada. Identidades, utopías y memorias en la sociedad chilena actual. Catalonia.

Bentué, A. (2003). Concepción del espacio sagrado en algunas religiones no cristianas. *Teología y Vida*, 44.

Bravo Valdivieso, G. (2016). Recuerdos de un viejo chilote. Chiloé Omeka, 124.

Brunon, H., & Mosser, M. (2014). L’imaginaire des grottes dans les jardins européens. Ediciones Hazan.

Cano, Z., & Martínez, J. (2000). Las cuevas y sus habitantes. Fondo de Cultura Económica.

Centro de Amigos de la Arquitectura Chilota. (2008). Iglesias de Chiloé. CAACH.

Criado Boado, F., & Mañana Borrazás, P. (2003). Arquitectura como materialización de un concepto. La espacialidad Megalítica. Arqueología de la arquitectura.

Cruz de Amenábar, (1997). Arte Festivo Barroco: un legado duradero. Laboratorio de Arte(10).

Eliade, M. (1981). Lo sagrado y lo profano: Naturaleza de la religión (4.ª ed.). Guadarrama / Punto Omega.

Eliade, M. (2001). Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana. Kairós.

Eliade, M. (2012). Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. I: De la edad de piedra a los misterios de Eleusis. Paidós.

El Eco del Santuario y de la Gruta de Nuestra Señora de Lourdes. (1908, 2 de febrero). Lourdes y Santiago (N.º 81, año VIII).

Equipo Capacitar. (2004). La Virgen del Carmen y la bella Tirana del Tamarugal. En varias autoras, Vírgenes y diosas de América Latina. La resignificación de lo sagrado. Colectivo Con-spirando / Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir.

Escobar, T. (2008). El mito del arte y el mito del pueblo: cuestiones sobre arte popular. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

Ferrero, O. (1956) Reflexiones acerca de la actitud y el método en la historia de las religiones.

González Colville, J. (2015). La iglesia católica en El Maule. Editorial Universidad de Talca.

Grebe Vicuña, E. (1986). Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña. Cultura, Hombre, Sociedad (CUHSO). Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Inca Garcilaso de la Vega (1609). Comentarios reales de los incas. (C. Aranibar, Ed.). Fondo de Cultura Económica (1991)

Jacobs, J. (2011). Muerte y vida de las grandes ciudades. Capitán Swing.

Jackson, H. (2001). Shell Houses and Grottoes. Shire Library.

Jokilehto, J. (2016). Valores patrimoniales y valoración. Conversaciones. Revista de Conservación.

Ladrón de Guevara, B. E. (2009). Diagnóstico para la conservación de patrimonios culturales en uso activo. Conserva (13).

Lefebvre, H. (2013). La construcción del espacio. Capitán Swing Libros.

Lorde, A. (1978). Letanía de la supervivencia [Litany for Survival]. En The Black Unicorn. W. W. Norton.

Martos, A., & Martos, A. E. (2018). Imaginarios y leyendas marianas iberoamericanas y su matriz circumatlántica: El caso de Stella Maris y la Virgen del Carmen.

Mies, M., & Shiva, V. (s. f.). Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas. Icaria.

Mies, M. (2014). No commons without a community. Community Development Journal.

Montecino Aguirre, S. (1991). Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno. Catalonia.

Montecino Aguirre, S. (1997, diciembre). El río de las lágrimas. Anales de la Universidad de Chile, Sexta Serie.

Museo Chileno de Arte Precolombino. (2006). Chiloé.

Parker, C. (1996) Otra Lógica en América latina, Religión popular y modernización capitalista. México y Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Principio Potosí Reverso. Departamento de Actividades Editoriales del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.

Rostworowski, M. (2001). Pachacamac y el Señor de los Milagros: Una trayectoria milenaria. En M. Rostworowski, Obras completas (Vol. II, pp. 147–148). Instituto de Estudios Peruanos.

Schavelzon, D. (2014). El árbol de cemento, arquitecturas desaparecidas: Grutas y rocallas. Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas.

Sigüenza, J. (2016, agosto). Modernidad, ethos barroco, revolución y autonomía: Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría. Crítica y Emancipación, 8(16), 78–89. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ojs/index.php/critica/article/view/147>.

UNESCO. (2003). Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. <https://ich.unesco.org/es/convention>.

UNESCO. (2014). El baile chino. UNESCO. <https://ich.unesco.org/es/RL/el-baile-chino-00988>.

Uribe Echeverría, J. (1958). Contrapunto de alféreces en la provincia de Valparaíso. Editorial Universitaria.

Vicariato Apostólico de Aysén. (1955). Libro I de las crónicas del Vicariato Apostólico de Aysén.

BIBLIOGRAFÍA PÁGINAS WEB Y FACEBOOK

Chilote Rivera. (2025, junio). Era tan fuerte la fe que había devotos que subían de rodillas hasta la gruta, así como hubo quienes llegaron con muletas y bajaron sin ellas caminando [Comentario en publicación de Facebook]. Facebook. <https://www.facebook.com/>

Colectivo Baile Chino de Cay Cay en SIGPA – Sistema de Información para la Gestión Patrimonial. (s. f.). SIGPA. <https://www.sigpa.cl/ficha-colectivo/bailechino-de-cai-Ca>

Colegio San José de San Javier. (2018). Registro audiovisual de peregrinación y entrevista a fieles peregrinos [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=KHFP8Rf5t8Q>

Derecho al Agua. (2017, marzo 16). Obispo Infanti: “Aduñarse del agua es una grave ofensa a los derechos humanos”. Derecho al Agua. <https://www.derechoalagua.cl/2017/03/obispo-infanti-aduenarse-del-agua-es-una-grave-ofensa-a-los-derechos-humanos/>

Dirección de Compras y Contratación Pública de Chile. (s. f.). Detalle de adquisición en Mercado Público. Mercado Público. <https://www.mercadopublico.cl/Procurement/Modules/RFB/DetailsAcquisition.aspx?qs=aqdzuNcvOIfH03z-fflQeUw==>

El Rancagüino. (2022, 23 de noviembre). Salomónica solución: Se distribuye terreno a expropiar entre Gruta de Lourdes y Parque Koke. El Rancagüino. <https://www.elrancaguino.cl/2022/11/23/salomonica-solucion-se-distribuye-terreno-a-expropiar-entre-gruta-de-lourdes-y-parque-koke/>

El Rancagüino. (2023, 6 de febrero). En Rancagua presentan libro que rescata relevancia del patrimonio cultural de la gruta de Lourdes. El Rancagüino. <https://www.elrancaguino.cl/2023/02/06/en-rancagua-presentan-libro-que-rescata-relevancia-del-patrimonio-cultural-de-la-gruta-de-lourdes/>

El Salto. (2019). Silvia Rivera Cusicanqui: Producir pensamiento cotidiano, pensamiento indígena. El Salto Diario. <https://www.elsalto-diario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>

Etnomedia. (2009). Este baile de Cay Cay. Etnomedia. https://baileschinos.cl/wp-content/uploads/2020/08/Este-baile-de-Cai-Cai_librillo.pdf

Gratté, L. (2015, junio). La gruta de Lourdes, ¿una gruta que tiene descendencia! Revista Spéléo, 90, 30–31. <https://url-del-sitio-web-si-disponible/>

Isla Llingua. (2021, julio 14). Fotografía de la gruta de Llingua antes de la intervención de cemento [Fotografía]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo?fbid=720547430184981&set=pcb.720548593518198>

Maule Informa, R. E. M. (2020, 26 de noviembre). La Virgen del cerro Pulluquén de San Javier. El Maule Informa. <https://elmauleinforma.cl/la-virgen-del-cerro-pulluquen-de-san-javier/>

Noceti Zerega, M. (2019, 20 de mayo). La Gruta de Lourdes de Baquedano. El Rancagüino. <https://www.elrancaguino.cl/2019/05/20/la-gruta-de-lourdes-de-baquedano/>

Sanctuaire Notre-Dame de Lourdes. (2022, 9 de septiembre). Bienvenue au Sanctuaire Notre-Dame de Lourdes. The signs of Lourdes. <https://www.lourdes-france.org/en/signs-lourdes>

Santuario de Lourdes Chile. (s. f.). Eco de Lourdes. Santuario de Lourdes Chile. <https://www.santuariolourdeschile.cl/sitioweb/ecode-lourdes.html>

SERNAGEOMIN. (s. f.). Cerro Santa Lucía (gruta de la Cimarra). Recuperado el 8 de agosto de 2022, de <https://www.sernageomin.cl/cerro-santalucia/>

Sepúlveda Núñez, A. (2022, 9 de septiembre). Editorial: ¿Gruta Lourdes no es patrimonial? El Rancagüino. <https://www.elrancaguino.cl/2022/09/09/editorial-gruta-lourdes-no-es-patrimonial/>

Toro Canessa, R. (2013, octubre). La gruta de Lourdes, 127 en Viña del Mar. Tell Magazine. <http://old.tell.cl/magazine/10548/vinadelmar/octubre/2013/columnas/la-gruta-de-lourdes-127-an>

Agradecimientos

CRÉDITOS:

Dirección general: Fundación Aldea

Edición y textos:

María Soledad Díaz de la Fuente Leighton
Robert Newcombe

Textos:

Dr. Luis Bahamondes González
Dr. Mauricio Baros Townsend

Edición de estilo: Julio Carrasco Ruiz

Concepción y diseño: Robert Newcombe

Asistente de diseño: Victoria Cortés Iturra

Coordinación: Lucy Paredes Palacios

Fotografía y levantamiento arquitectónico:
Robert Newcombe

Título de esta publicación: La frase “La gruta no tiene límites”, es de autoría de Tomás Álvarez Gil, ex tambor mayor de la Danza de Lourdes de Carrizalillo, región de Atacama.

Ilustración de portada:

Amanda Astorga Espinosa, “Llegada a la gruta” (2025). Intervención e interpretación de “La gruta de Neptuno en Tívoli”, Johann Martin von Rohden (1812) y otras imágenes. Digital.

AGRADECIMIENTOS:

A todas las personas que durante estos años dedicaron tiempo y depositaron su confianza para construir las reflexiones sobre las grutas.

Gruta de Lourdes de Carrizalillo, Freirina, Región de Atacama: Betzabé Soza Iribarren, Tomás Álvarez Gil y Bruno Álvarez Barrera.

Gruta de Lourdes de Cay Cay, Olmué, Región de Valparaíso: Lonza Reyes Ahumada, Armando Reyes Ahumada, Daniel González Hernández, Agustín Ruiz Zamora.

Gruta de Lourdes de la Carretera y Gruta de Lourdes del cerro Pulluquén, San Javier, Región del Maule: Nelly Salgado Lara, Marisol Méndez, Leonel Espinoza y Jaime González Colville.

Gruta de la Virgen de Lourdes de Llingua, Quinchao, archipiélago de Chiloé, Región de Los Lagos: Juan Hilario Mansilla Miranda, Raquel Mansilla Mansilla, Veronica de Lourdes Ojeda Mansilla y Humberto Paredes Paredes.

Gruta de Lourdes de Melinka, Guaitecas, Región de Aysén: Alicia Castro Sánchez, José Rojas Suazo, Jocelyn Hernández Coliboro, el fiscal Alonso Quediman Coliboro, Gabriela Lourdes Chiguay Aguilar, Sara Remolcoy Nancupel, Nora Del Carmen Quediman Ayan, Editó Rain Quediman, Paola Remolcoy Ruiz, Laura Piucol Vera.

Santuario Natural Cascada de la Virgen, Aysén, Región de Aysén: Obispo de Aysén Luis Della Mora.

Gruta del cerro de la Virgen, Chile Chico, Región de Aysén: Carmen Vidal Vidal, Lily Triviño Contreras y Danka Ivanoff Wellmann.

Agradecemos a las instituciones, autoras y autores que nos han facilitado sus imágenes para esta publicación.

Al equipo de Fundación Aldea ya que un libro es un esfuerzo colectivo de quienes lo realizaron y de quienes sostuvieron los otros desafíos y proyectos en que estamos hoy: Lorenzo Berg Costa, Eileen Berg Ljubetic, Judith Cancino Muñoz, Claudia Candia Arévalo, Magdalena Novoa Echarren, Susana Santibañez Herrera y Cesar Vergara Muñoz.

Gracias por la sensible y profesional revisión del texto a Daniela Cross Gantes.

Registros de campo: la diversidad de grutas de Lourdes

Figuras 262-273. (1) Cauquenes, región del Maule, (2-3) Barrio Matta Sur, Santiago, región Metropolitana, (4) San Pedro de Atacama, región de Antofagasta, (5) Mallorca, España, (6) Chillán, región de Nuble, (7-8) Rancagua, región de O'Higgins, (9) Constitución, región del Maule, (10) Quinta Normal, región Metropolitana, (11) Quellón, región de Los Lagos (12) Londres, Reino Unido.





Figuras 274-288. (13) La Granja, región Metropolitana, (14) Talca, región del Maule, (15-16) Curimón, región de Valparaíso, (17) Melinka, Guaitecas, región de Aysén, (18) Cerro Pulluquén, San Javier, región del Maule,

(19) Caldera, región de Atacama, (20) Florida, región del Biobío, (21) Dublin, Irlanda, (22) Talca, región del Maule (23) Quilaco, región del Biobío, (24) Buin, región Metropolitana, (25) Rancagua, región de O'Higgins,

(26-27) Rapa Nui, región de Valparaíso. Créditos: (15) Humberto González Castañeda, 2025. (16) Familia Leiva Robles, 1980. (26) Tahira Edmunds Gorman, 2025. (27) Amanda Astorga Espinosa, 2023.

EDITORES AUTORES

María Soledad Díaz de la Fuente Leighton

Presidenta Fundación Aldea.
Trabajadora social, Pontificia Universidad Católica de Chile.
Magíster en intervención del patrimonio arquitectónico, Universidad de Chile.
Estudios de perfeccionamiento en curaduría y diseño de experiencias, Central Saint Martins, University of the Arts, Londres, Reino Unido.

Robert Newcombe

Director ejecutivo Fundación Aldea.
MArch arquitectura RIBA parte II y BSc [Hons] arquitectura RIBA parte I, Bartlett School of Architecture, University College London, Reino Unido.
Profesor Escuela de Arquitectura, Pontificia Universidad Católica de Chile.

CONTRIBUCIONES

Dr. Luis Bahamondes González

Director Instituto de Estudios Judaicos, Universidad de Chile,
Doctor en ciencias de las religiones, Universidad Complutense de Madrid, España.

Dr. Mauricio Baros Townsend

Académico Facultad de Arquitectura y Urbanismo y del Centro de Estudios Árabes, Universidad de Chile.
Doctor en arquitectura, Universidad Politécnica de Madrid, España.



Este libro invita a recorrer las grutas de Lourdes en Chile no solo como construcciones materiales, sino como espacios vivos de fe y memoria colectiva. A través de un relato que entrelaza historia, arquitectura y testimonios, descubrimos cómo estas arquitecturas sagradas dialogan con el paisaje, las comunidades y las tradiciones ancestrales. Más que réplicas de un modelo francés, son expresiones de una religiosidad mestiza que desafía las categorías impuestas. Un viaje por la espiritualidad popular, donde lo sagrado no se decreta: se habita.



SEREMI

Región Aysén del
General Carlos Ibáñez
del Campo

Ministerio de las
Culturas, las Artes
y el Patrimonio

**Proyecto Financiado por
el Fondo Nacional de
Desarrollo Cultural y las
Artes, Convocatoria 2024**

