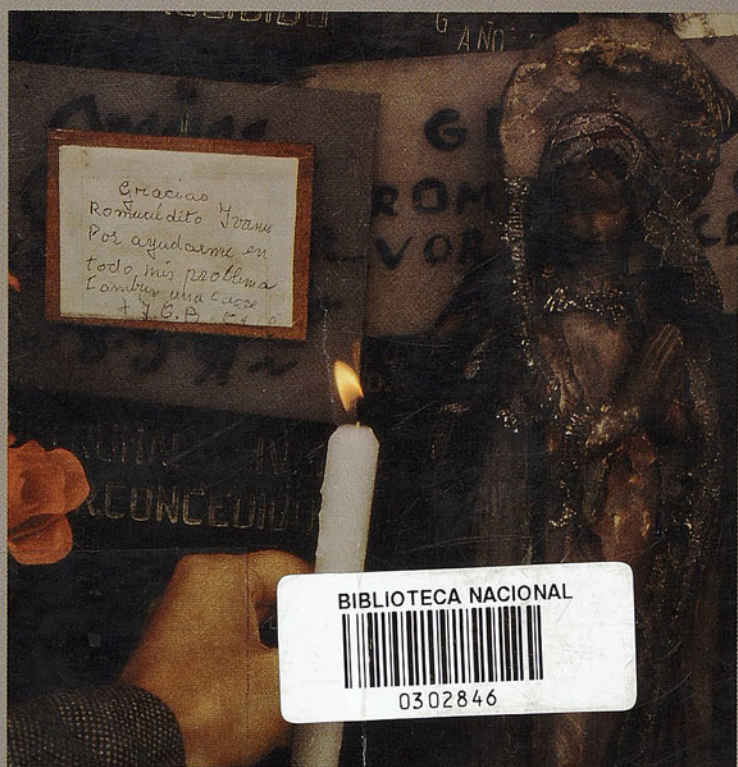


ANIMITAS, MACHIS Y SANTIGUADORAS EN CHILE

CRISTIAN PARKER G.



Rehue

DE CHILE

CRISTIAN PARKER GUMUCIO,

sociólogo de la Pontificia Universi-

dad Católica de Chile y Doctor

en sociología de la Universidad

Católica de Lovaina (Bélgica).

Actualmente es Decano del Área

de Ciencias Sociales y Humani-

dades de la Universidad. Acade-

mia de Humanismo Cristiano y

Director del Área Religión de ese

mismo plantel. Dada su especiali-

zación en sociología religiosa, ha

realizado diversos estudios,

seminarios y publicaciones en

esa área.

ia. A

ANIMITAS, MACHIS Y SANTIGUADORAS

147607

Reg. Prop. Intelectual N° 81.914

Rehue -/92

© 1992

Ediciones Rehue Ltda.

Todos los derechos reservados.

Santiago de Chile, enero de 1992.

Edición: Inés Pérez E. / Centro Ecuménico "Diego de Medellín".

Diseño y diagramación: Gonzalo Torres

Producción gráfica: Arquetipo 222 29 04

Portada: ...

Impresión: Gráfica Andes 773 36 05

EDITA Y DISTRIBUYE:

EDICIONES REHUE LTDA.

Argomedo 40. Fonos: 34 18 04-34 46 53

Fax 635 10 96. Casilla 390-V.

Santiago 21. Chile.

Impreso en Chile / Printed in Chili

ANIMITAS, MACHIS Y SANTIGUADORAS

CREENCIAS RELIGIOSAS Y CULTURA
POPULAR EN EL BIO BIO



Un proceso de investigación-acción a partir de la
acción social de la Iglesia en Concepción y Arauco.

CRISTIÁN PARKER G.

Ed. REHUE - CERC (Centro de Estudios de la Realidad
Contemporánea) Universidad Academia de Humanismo Cris-
tiano

AGRADECIMIENTOS

Participaron en el Equipo de Investigación, dirigido por Cristián Parker G. : en el Taller y en el trabajo de campo, Sylvia Brandell, Alejandra Ferrada, María Cristina Fuenzalida, Orietta González, Graciela Guirrimán, Mónica Manríquez, Mirtha Matamala, Rina Moltedo, Josefina Oliva, Ximena Recabal, Oriana Roa, Sonia Rodríguez, Cotty Vigueras, Cecilia Luarte, Luisa Gutiérrez, Patricia Roa, Eleonor Caro; en el equipo técnico del CERC, Angélica Crooker V. y Alonso Daire T. y en la Oficina de Proyectos de Acción Social, Bernardo Castro, Pablo Varas y Oscar Cifuentes.

Junto con agradecer a todos ellos su participación es necesario dar gracias a quienes financiaron e hicieron posible este proceso: a los católicos franceses por intermedio del Comité Católico Contra el Hambre y por el Desarrollo (CCFD).

Finalmente, es necesario reconocer el estímulo y apoyo que este proceso recibió de parte del entonces Arzobispo Mons. José Manuel Santos y especialmente del Obispo Auxiliar Mons. Alejandro Goic.

INDICE

CAPITULO I

CULTURA Y RELIGION DEL PUEBLO: UN DESAFIO A LA ACCION SOCIAL	11
---	----

CAPITULO II

LA FE DEL PUEBLO CATOLICO Y EVANGELICO ..	25
---	----

CAPITULO III

SOBRE SANTIGUADORAS, MEICAS, MACHIS Y BRUJAS	53
---	----

CAPITULO IV

LOCALIZACION GEOGRAFICA DE AGENTES Y ESPACIOS RELIGIOSOS	95
---	----

CAPITULO V

LA FE POPULAR: SIGNIFICADO INTERNO E INFLUENCIAS CULTURALES	155
--	-----

CAPITULO VI

LA ACCION SOCIAL DE LA IGLESIA FRENTE A LA RELIGION POPULAR	187
--	-----

ANEXO	209
-------------	-----

BIBLIOGRAFIA	219
--------------------	-----

PRESENTACION.

El Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en su Área de Religión y Sociedad, preocupado en ofrecer una contribución, tanto al esfuerzo de pensar proyectos alternativos de desarrollo y de sociedad en esta época en que el país se redemocratiza, como al trabajo de promoción humana en que está empeñada la Iglesia, decidió ofrecer sus servicios, su experiencia y su asesoría técnica al Área de Acción Social del Arzobispado de la Stma. Concepción. La Arquidiócesis de Concepción, guiada por su pastor, Monseñor José Manuel Santos, se había propuesto en las Orientaciones Pastorales 1986-1989, estimular a que la acción social valorara y estudiara la cultura popular de la realidad diocesana.

Así fue como se llevó a cabo un proceso conjunto de investigación-acción sobre "Cultura y religión popular en el marco de la acción social de la Iglesia, en Concepción". Por decisión del entonces Administrador Apostólico de la Arquidiócesis, Mons. Alejandro Goic, se le encargó al CERC-UAHC la publicación de los resultados de esta investigación. A pesar de que el Informe definitivo estuvo listo hacia fines de 1989, sólo ahora ha sido posible publicarlo. Como en este libro recogemos lo más sustantivo del proceso y de sus resultados, lo entendemos como una contribución al conocimiento de la realidad cultural y religiosa de esa porción del pueblo chileno que habita en Concepción y Arauco. Esperamos que

sirva, a pesar de sus lagunas e insuficiencias, propias de un estudio todavía incompleto, para iluminar en la búsqueda de caminos de una acción social, ligada o no a la Iglesia, que sea verdaderamente respetuosa de la cultura popular y, a partir de su fe y sus valores, vaya facilitando la búsqueda de la autopromoción de los sujetos populares.

CRISTIÁN PARKER G.

Por el Equipo de Investigación.

Santiago, 20 de noviembre de 1991.

transformando su beneficio en maleficio.

"Una persona que no cumplió su manda y que antes del 20 (día de San Sebastián) se había quebrado un brazo, se quebró el otro brazo después de esa fecha. Le dijeron que si no cumplía, el Santo la seguiría castigando. No creyó en su manda, pero después del castigo..."(Luisa).

Animitas

Las "animitas" son la versión chilena del extendido culto a las "Animas" que se difunde por toda hispanoamérica (Parker, 1987b: 78ss). En las orillas de los caminos, vías férreas y esquinas de mucho tránsito suelen verse templete adornados con flores y velas encendidas. De esta forma la gente del pueblo venera a sus "muertitos" que, por trágicas circunstancias, han pasado al más allá y se han transformado así en intercesores con facultades especiales (Navarro et al., 1975). Se levanta una casita o templete que sustenta una cruz con el nombre del difunto y la fecha del fallecimiento en el sitio mismo del accidente mortal. Se le hacen mandas, súplicas y rezos. Se procura atender y cuidar esos lugares porque se cree que han sido sacralizados por el martirio del inocente. Resulta vital mantener una adecuada relación con el mundo de las animitas, a fin de evitar que ellas intervengan malévolamente en la vida de los vivos. Hay que lograr aplacar a las ánimas y evitar que ellas vengan a "penar" en la vida cotidiana. Por el contrario, hay que procurar ganarse la buena voluntad de estos intermedarios privilegiados hacia Dios.

En el Puente Perales, en la carretera que une a Concepción con Talcahuano hay varias animitas. Una de

ellas es famosa. Le llaman "La estudiante":

"Era una persona que tenía un niño muy enfermo... Iba al cerro. Iba bajando desde los cerros a pie y luego pasaba a Perales donde una animita. Era una manda. En los cerros de Talcahuano, viniendo a Conce hay animitas. En el Puente Perales hay un cerrito con una animita. Le llaman "La Estudiante". Es una animita de una estudiante que violaron y mataron. Es muy milagrosa. Esta Señora hizo esta promesa. Puso una cruz y todos los meses viaja a pie, con el niño caminando, y de la ropa que trae puesta se saca algo y viste la cruz. Le ha pedido a la animita que interceda ante el Señor. Y el niño que antes era inválido, ahora camina. Las peregrinaciones las hacen desde hace años. Ahora las hace con su hijo. Hacen promesas de por vida. En este caso la promesa es hasta que termine de vestir a la cruz"(Josefina).

Las animitas son, por lo general, producto de accidentes causados por vehículos o causas naturales, pero también un crimen puede estar en el origen de muchas animitas.

"Hay otra animita cerca del (río) Bio-Bio, "Carlitos", de Santa Bárbara. Un niño de unos 18 años que apuñalaron. El hecho sucedió en el tiempo en que se hizo el canal, las represas y los puentes. Hace unos 30 ó 40 años. En esa época mataban a mucha gente. La gente le reza, le deja velas, se persigna cada vez que pasa frente a ella"(Sylvia).

También en Yumbel "hay dos animitas a las cuales les llevan velas. Una es un hombre que mataron para la fiesta del 20 de enero, era vendedor, y la otra era un joven que también mataron" (Sylvia).

En la Población Libertad, en Talcahuano, hay dos animitas de personas muertas en muy trágicas circunstancias. "Una recuerda a María Antonieta, una niñita que a los ocho años fue violada por su tío, quien posteriormente la asesinó y la ocultó en la arena. Era una familia muy pobre que vivió en el sector. El hecho trágico ocurrió hace ya 35 años. Es uno de los lugares sagrados más antiguos de la zona y muy concurrido, especialmente los días lunes. La otra animita (sin identificación) corresponde a un joven que fue asesinado en una riña callejera por unos ebrios, hace unos nueve años" (Informe del trabajo en terreno).

Las animitas no sólo son objeto de prácticas devocionales y de mandas en forma habitual, también pueden dar lugar a una serie de relatos más o menos maravillosos que se transmiten sobre sus manifestaciones o apariciones entre los vivos.

En Penco, por ejemplo, cerca de la línea férrea, "hay una animita de un niño de unos 10 años que murió atropellado por el tren y dicen que en las noches se le siente llorar" (Patricia).

En Playa Negra, en el camino hacia Coronel, donde el año 1986 se desbarrancó un bus lleno de escolares, murieron 18 personas. "La gente les va a prender velas y les llevan flores. Hay cruces con los nombres de los que murieron. Se detienen muchos automovilistas" (Cotty).

En relación a las animitas de Playa Negra se tejen varias historias sobre sus apariciones (relatos de Cotty):

Caso N° 1. Aparición de animitas a un conocido médico de Lota: "Iba conduciendo su automóvil en la noche, de vuelta de su trabajo, cuando ve a dos estudiantes haciendo "dedo". El no se detiene, pero al avanzar en su trayecto mira por el espejo retrovisor y ve a los dos estudiantes sentados en el asiento trasero de su auto. Poco después desaparecieron".

Se trata de una noticia que incluso fue difundida por radio y prensa. Era nada menos que una aparición a un médico. Posteriormente el propio médico, velando por su imagen ante la opinión pública, desmintió el hecho.

Caso N° 2. "Un chofer de un bus de ENACAR (Empresa Nacional del Carbón), en recorrido por el sector, ve a un grupo de estudiantes haciendo "dedo". Se detiene para llevarlos y el cobrador se baja para invitarlos a subir. No encuentra a nadie, se habían desvanecido".

Caso N° 3. "Un joven fue a bailar a una discoteque de Playa Blanca. Bailó toda la noche con una niña. Cerca del amanecer le ofreció llevarla a su casa, pero ella se negó diciéndole que se iba sola. Sin embargo, le pidió su casaca para abrigarse, entregándole su dirección para que la retirase al otro día. Al día siguiente el joven fue a la dirección en Lagunillas para recuperar su casaca. El padre de la niña le informa que su hija había muerto en el accidente de Playa Negra. El joven, negándose a creer, le pidió al caballero que le mostrara la cruz con su nombre en el sector del accidente. Llegaron y colgada en la cruz estaba la casaca del joven".

Por lo general, en ciertos medios sociales, este tipo de relatos causa burlesca sonrisa o, al menos, incredulidad. Sin embargo, el caso del médico y del chofer del

bus, en el momento en que fueron difundidos, causaron desconcierto y temor en la población. La gente no las descarta como si fueran historietas ridículas o meras supersticiones; se les concede un grado de verosimilitud legitimada por una mentalidad popular proclive a este tipo de representaciones colectivas. Incluso en el período en que circularon estas historias orales sobre las apariciones de las animitas, muchos familiares de las víctimas, dando crédito a las posibles apariciones o, quizás, con la esperanza de encontrar vivos a sus seres queridos, visitaron constantemente el lugar. La afluencia de público se incrementó, así como las mandas que la gente hace a las animitas de estos infortunados estudiantes.

Las animitas se encuentran tanto en el campo como en la ciudad. Pero hay ciertas animitas "urbanas" muy características, como la "Petronila Neira" en Concepción. De paso, esta animita confirma el hecho de que la vida de la persona resulta muy poco significativa para la devoción popular frente al hecho mismo de su trágica muerte, que la eleva a una categoría de víctima inocente y, por lo mismo, privilegiada por la justicia de Dios.

Se cuenta que la "Petronila Neira", animita del Cementerio de Concepción, es "muy milagrosa". Se trata de una señora que hace ya varias décadas mató a su marido. La leyenda dice que primero lo colgó y, como no moría, le echaba carbones encendidos. Fue enjuiciada y condenada a muerte. Hay quienes afirman que se trata de una sentencia injusta, ya que el marido la trataba muy mal. El asunto es que el animita de este personaje popular ha pasado a constituirse en un centro de devoción de muchos penquistas.

"Cuentan que un médico ginecólogo envía a sus

pacientes infértiles donde la "Petronila" para que queden embarazadas. El médico dijo que él no creía pero que la influencia sicológica era tan grande que algunas mujeres quedaban embarazadas"(María Cristina).

Sobre el entierro: velorios, rezadores y descansos.

En toda cultura, la forma como se muere revela también una serie de valores involucrados en la forma como se vive.

La muerte es, para la cultura popular, un momento clave, no sólo en la vida del individuo, sino fundamentalmente en la vida de la comunidad. Cuando alguien se muere se produce un acontecimiento colectivo donde se expresan valores, rituales y, sobre todo, el sentido popular de la vida.

La Señora Luisa, santiguadora y rezadora de la Población Libertad, en Talcahuano, nos cuenta sobre los entierros en el campo.

"Cuando muere alguien tienen que ir al pueblo a buscar el cajón y lo llevan en una carreta y llevan hartas velas. Se vela al muerto dos noches. Se le reza y parte el cortejo a las ocho de la mañana hacia el pueblo para llegar a las 12 del día para la misa. El cajón lo llevan en andas cuatro a seis personas que se van cambiando en los descansos. En carretas llevan comida, aves y otras carnes asadas, pan, agua y vino. La comida la hacen a la salida del cementerio y después en los descansos, y si les queda comida se van a la casa del 'finado' a terminársela. Todos cooperan con la comida, algunos llevan avecitas, otros pan, vino o lo que

mente ocurren según la voluntad de ese poder sobrenatural.

El antropólogo Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1972: 168-185) ha investigado la eficacia de los rituales chamánicos de curación y ha llegado a la conclusión de que, por medio de la manipulación de símbolos y de la palabra, el curandero opera de manera análoga a la terapia sicoanalítica, sólo que su influjo no se ejerce meramente en el nivel síquico, sino que llega incluso a afectar sicosomáticamente el funcionamiento del paciente, produciendo resultados efectivos.

En general, una actitud escéptica tiene mucho menor probabilidad de encontrar eficaces dichos rituales. El escepticismo contribuye a malograr dicha eficacia, aún cuando no haya una relación causa-efecto entre eficacia simbólica y fe. En todos los ritos, prácticas y creencias involucradas en los espacios y agentes que hemos analizado en capítulos precedentes está presente esta **fe popular** que posibilita la verosimilitud de su eficacia simbólica.

III. LAS FUNCIONES CULTURALES DE LA FE POPULAR.

Las creencias y rituales del pueblo tienen significados específicos que permiten poner en contacto a la gente con Dios y los poderes sobrenaturales, dándole así sentido a la existencia. Pero, además de su significado explícitamente religioso, estas creencias y ritos tienen funciones en la sociedad y en la propia cultura popular y ellas no son menos relevantes.

1. Función significativa: ofrecer un sentido a la vida.

La función más importante de las creencias y ritos del pueblo, que hemos analizado, es darle sentido a la vida. Se trata de una función significativa, en el orden del sentido, no de una función instrumental, en el orden de la eficacia⁵. El hombre necesita ordenar el mundo en que vive, sistematizar su experiencia y transformar el cosmos en un orden significativo para orientar su vida y darle sentido tanto a su biografía personal como a la historia colectiva en que se encuentra inmerso. La fe religiosa, tanto el catolicismo, la religión evangélica o mapuche, o las creencias populares, contribuyen de manera decisiva a hacer del cosmos un orden significativo para los sujetos.

La fe ofrece un sentido a la existencia en un doble significado:

- Porque ofrece una **orientación** en la vida, estructurando un origen y un destino, encauzando la trayectoria (personal o colectiva) desde la cual se sale o hacia la cual uno se dirige.
- Porque es un **sentido**, es decir, una experiencia vital, un sentimiento y una vivencia que permite ponerse en contacto con los fundamentos de la vida y del cosmos.

La fe popular, cualquiera que sea su manifesta-

5 Nuestra perspectiva sociológica, al insistir en la función sobre el "sentido de la vida", se aleja de las perspectivas funcionalistas clásicas, que terminan finalmente por diluir toda significación en una concepción pragmática de los hechos sociales.

ción, no es nunca simple emoción o sentimiento, ni tampoco simple superstición o magia instrumental. En tanto ofrece un sentido a la vida del pueblo, bajo sus condiciones cotidianas e históricas, personales y colectivas, ofrece, junto con el significado subjetivo y emocional, un significado objetivo y racional a la vida de los pobres. Aun cuando ese significado racional no sea sistemático ni siempre consciente para los sujetos del pueblo cuya mentalidad no sigue los mismos carriles de la racionalidad ilustrada de las elites intelectuales.

La creencia en el "mal de ojo" y en la cura ritual del santiguamiento, la devoción a la "animita" milagrosa, así como la práctica de la manda a San Sebastián, el "don de lenguas" del carisma pentecostal, o la cura ritual de una curandera o machi, llenan de sentido la sufrida vida de las clases trabajadoras y de sus familias, ofreciendo una esperanza vital que no encuentran en otras ideologías o instituciones. Esas creencias y ritos populares, aún los más repugnantes para la conciencia ilustrada, brindan tanto significado a la vida cotidiana de esta gente como lo hace la asistencia a misa y la práctica de la comunión propias del catolicismo oficial.

2. Protección simbólica.

Toda creencia religiosa inaugura un universo simbólico que se erige en realidad suprema (Berger, 1969). El armazón de significados supremos opera como cosmos simbólico que ofrece protección a los individuos, salvándolos de la contingencia y contribuyendo así a mitigar la incertidumbre y los problemas de la vida real. Esta función de "protección simbólica", presente en toda

religión, se da con mayor intensidad en las creencias populares, sean éstas religioso-mágicas o supersticiosas, precisamente porque el grado de incertidumbre de la existencia popular crece con la pobreza, la miseria y el desempleo.

, Gran parte de las peticiones de los peregrinos, devotos o mandantes de la Virgen, los Santos o animitas, así como los motivos de quienes se incorporan a comunidades pentecostales o recurren a agentes religiosos populares se refieren a salud, tranquilidad psicológica y problemas de la vida cotidiana. Los problemas reales que la gente vive, tales como el hambre, la enfermedad y la muerte, conflictos en las relaciones humanas, falta de oportunidades y desgracias de la vida, etc., son sobrellevados gracias a la confianza que se tiene en la intercesión o intervención protectora de los seres sagrados.

La fe en la protección divina o en los poderes mágicos de los objetos o rituales populares ayuda a enfrentar mejor los problemas que plantea la vida moderna, sobre todo, en el caso de los sujetos populares que viven el desamparo y la opresión y deben procurar resolver a diario problemas tan dramáticos como la falta de alimentación, la falta de trabajo, los problemas de salud, alcoholismo y vicios, la falta de paz y tranquilidad en lo personal y familiar, etc. Muchas veces la mentalidad colectiva no ve amenazas en los problemas derivados de sus conflictos personales y familiares y de su pobreza y opresión social, sino que reifica dichos problemas en una perspectiva supersticiosa, sintiéndose mucho más amenazada por las desgracias naturales y, sobre todo, por las fuerzas satánicas y maléficas. La fe popular constituye así una suerte de "estrategia simbólica de

subsistencia", un apoyo cierto que seguriza frente a la desesperanza, la frustración y la angustia originada por la insatisfacción de las necesidades básicas y las amenazas existenciales (Parker, 1987c).

Los Santuarios y animitas, así como los diversos agentes populares que hemos detectado en este estudio seguirán teniendo devotos y público mientras la gente del pueblo considere que son de veras una ayuda extranatural para sobrellevar sus problemas concretos.

3. Identidad colectiva.

Las diversas expresiones de la religiosidad popular también contribuyen a que la gente se sienta parte e identifique con una comunidad más amplia, formada por aquellos que comparten sus valores, rituales y creencias. Las propias creencias religiosas no existirían, sin esta dimensión comunitaria, en la conciencia colectiva y en las prácticas masivas (Durkheim, 1968).

En la religión del pueblo, a diferencia de la fe privatizada de las clases acomodadas, hay una serie de expresiones rituales de carácter colectivo. La religión popular se caracteriza por su carácter masivo y público. Los fieles se congregan numerosos no sólo en los cultos u oficios regulares de sus Iglesias. Con ocasión de la fiesta patronal, de los sacramentos más difundidos como el bautismo, de los aniversarios comunitarios importantes, así como para ocasiones trágicas como los funerales, se reúne el pueblo en forma numerosa y, a veces, multitudinaria. No es por pura casualidad que se tienda a confundir la religiosidad popular sólo con sus expresiones multitudinarias en diversos Santuarios famosos.

Es cierto también que muchas veces los ritos

populares se practican en forma individual. Sin embargo, si analizamos una manda, o la asistencia a una santiguadora, curandera o machi, veremos que, si bien hay motivos personales en cada devoto -y cómo no había de haberlos si la fe siempre incluye una dimensión personal-, esa práctica también incluye motivos familiares o grupales y de hecho se mantiene y reproduce gracias a una creencia que el individuo comparte con su grupo. Esto es, toda práctica, por más individualista que sea, existe socialmente sobre la base de una creencia colectiva. Sin embargo, es importante diferenciar las prácticas de tipo religioso o mágico-religioso de aquellas de tipo mágico o supersticioso, dado que, generalmente, estas últimas tienden a estar mucho más centradas en un cierto utilitarismo individual.

La religión popular, pues, en sus diversas manifestaciones, cual más, cual menos, ofrece una instancia para que el pueblo se reúna y se exprese en forma masiva, reconociéndose como un agente colectivo en una determinada historia y en una determinada identidad cultural: familiar, grupal, vecinal, eclesial, de clase, étnica o nacional. Hay también algunos autores que insisten en que la religión contribuye a conformar un sentido de origen y destino colectivo en el pueblo latinoamericano.

4. Función festiva.

Uno de los rasgos sobresalientes de muchas de las expresiones religiosas llamativas del pueblo es precisamente su carácter festivo. Este rasgo expansivo y carnavalesco que caracteriza universalmente a la religiosidad de las clases populares en diversas civilizacio-

nes y tradiciones religiosas⁶ se encuentra también presente en Concepción y Arauco.

En el catolicismo popular es notoria la dimensión festiva con ocasión de las fiestas patronales o marianas, en la celebración de los sacramentos más universales como el bautismo y el matrimonio. Para los evangélicos pentecostales, las sesiones carismáticas con posesión por el Espíritu, y para los mapuches, los machitunes, guillatunes y rogativas comunitarias, cumplen esa función festiva en la cual hay una expansión integral del cuerpo y el alma.

A pesar de que la fe del pueblo y sus prácticas religiosas, mágicas o supersticiosas, están dominadas por motivos bastante trágicos y sombríos, dada la importancia del dolor, la pasión, el mal y la muerte en la vida cotidiana popular, no por ello los rituales de pasión, con todo su dramatismo sombrío y lastimero dejan de tener una dimensión festiva. Recordemos al respecto el velorio popular, en el cual los familiares del difunto deben atender con abundante bebida y comida a los asistentes durante el velorio y una vez efectuado el funeral. Los llantos y lamentaciones por el "finado" se suceden a intervalos con comentarios, a veces jocosos, que rememoran anécdotas y virtudes del difunto. Por otra parte, todos los ritos de imprecación, con su carga trágica, se realizan a fin de obtener beneficios y si el "milagro" es concedido por el Santo, la Virgen o el animita, ello produce satisfacción acompañada de alegría.

6 Dice Maldonado: "La dimensión festiva es una de las más patentes de la religiosidad popular. No hay que demostrarla, ni siquiera mostrarla", **Religiosidad Popular. Nostalgia de lo Mágico**, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 193 ss.

La fiesta religiosa es ruptura. En este caso, una **fiesta popular** donde inevitablemente se diluye la frontera entre lo sagrado y lo profano. Las diversas formas del drama litúrgico popular constituyen un momento privilegiado de ruptura con lo cotidiano, con lo rutinario y las normas establecidas. Adquiere, pues, lo que los expertos han calificado como una suerte de "subversión simbólica" de la vida. Allí se celebra en forma expansiva aquello que ha sido fruto del trabajo y del esfuerzo cotidiano de muchos meses y años. Si los romeros de San Sebastián se preparan con esmero durante todo el año para el día en que van a cumplir su promesa es porque subyace esta doble dimensión, la del carácter **sub-versivo** de la fiesta y la dimensión del **sacrificio ritual**. Según esta última dimensión popular, lo logrado con disciplina y ascetismo durante mucho tiempo garantiza y permite la relajación, la convivencia y la recreación espontánea en compañía del Santo, símbolo de vida nueva que se entrega al romero. No es extraño entonces que el peregrino de Yumbel, junto con visitar al Santo y pagar su manda, tome ese día como una posibilidad de recreación. Claro que, en la mentalidad popular, ese esparcimiento dista mucho de tener un significado enteramente profano.

5. Función económica.

Se ha observado que en diversas manifestaciones religiosas del pueblo aparece el aspecto económico. La santiguadora o curandera, a veces la propia machi o la suertera, cobran por sus servicios. Las ofrendas a los Santos o animitas son bienes que tienen un valor comercial: las velas, el aporte económico, etc. Esta función

económica de las expresiones religiosas se explica por el hecho de que toda actividad humana, cualquiera que sea, requiere de una base material. Esta función no siempre es evidente, pero siempre está allí.

Sin embargo, debemos llamar la atención de que el mercado, tal como lo conocemos desde la modernidad, no tiene su origen sino en la secularización de las transacciones originalmente hechas al interior del templo. La moneda parece haberse acuñado originalmente en Asia Menor, a fin de facilitar el intercambio de animales y bienes que iban a ser sacrificados en el templo. Pero con la introducción de la diferenciación racional que separa las transacciones comerciales de las transacciones con lo divino, proceso al cual el cristianismo contribuyó al echar a los mercaderes del templo, la economía se separa de la religión y la religión de la economía. Claro que, si la primera adquiere autonomía plena en la racionalidad capitalista occidental, la segunda no puede subsistir sin generar su propia base económica que le asegure, por lo demás, una capacidad de reproducción autónoma de la sociedad secular.

La función económica de la religión del pueblo está mucho más profundamente ligada a su densidad religiosa de lo que sospechamos. En efecto, no es posible comprenderla sin entender el significado del **sacrificio ritual**, que es el eje central en múltiples manifestaciones de la fe popular. Todo sacrificio busca una recompensa final de los dioses. Esta recompensa puede ser en favores espirituales, en gracia, objetos sagrados o en resultados prácticos inmediatos. Originalmente, el sacrificio proviene de una autolimitación del consumo a fin de ofrecer ese producto a Dios y sus intermediarios, "ofrenda agradable a Dios" tanto mayor cuanto más esfuerzo

y renuncia humana requieren. El objeto, bien o ser viviente, sacrificado, es en los hechos un "consumo ritual" no productivo, se les saca de la lógica del mercado y se las incorpora al mundo de las cosas valoradas religiosamente. Así, lo económico se transmuta, por medio del sacrificio ritual, en sagrado.

Sin embargo, detrás del sentido del sacrificio popular, no sólo hay limitación del consumo, ascetismo voluntaria, motivada religiosamente, también existe el sentido de la retribución "sagrada" por favores concedidos. Sobre todo en la estructura ritual popular, caracterizada por el **do ut des**, existe la creencia de que todo favor concedido por una persona o ser sobrenatural debe retribuirse, y ese "pago" tiene evidentes connotaciones económicas. Siempre hay un pago al mediador o intercesor (Santo, Virgen, animita, agente religioso-popular), y éste puede efectuarse por medio de un sacrificio físico o simbólico-ritual, que a menudo va acompañado de un pago en dinero o en especies. Aún cuando no haya retribución económica monetaria, hay que destacar que el sacrificio del promesante a la Virgen o al Santo, muchas veces involucra semanas y meses de privaciones a fin de poder financiarse los gastos para trasladarse al Santuario y poder "pagar su manda". Muchas mandas involucran precisamente una retribución en la cual hay, directa o indirectamente, bienes y gastos económicos comprometidos. En la cultura popular, caracterizada por niveles socio-económicos bastante bajos, el valor del sacrificio ritual adquiere mayor significación, dado que la ascetismo involucrada demanda grandes ahorros económicos forzados para los humildes devotos.

Las fiestas religiosas, como la de San Sebastián o la de la Virgen de la Candelaria, son ocasiones en las

cuales, además de cumplir con la manda, se aprovecha la oportunidad para el intercambio de productos en el mercado. A veces, para gente que viene de lejos, campesinos generalmente, la visita al Santuario representa la única ocasión en que salen de sus hogares hacia ambientes concurridos, por ello es una ocasión privilegiada para comerciar.

En el caso de las mandas cuyo pago es en dinero o especies, es claro que ello contribuye a la mantención del Santuario y de sus servicios. En Yumbel, por ejemplo, el promesante paga al Santo, pero en definitiva contribuye así a solventar los gastos del Santuario, de la Iglesia y de su comunidad eclesial. A su vez, la Iglesia destina esos ingresos para financiar actividades de evangelización beneficiando a la comunidad y a los mismos peregrinos cuya intención original fue pagarle al Santo.

El pago que involucra una manda o un ritual religioso popular, en la mentalidad popular, es requisito indispensable para que el ritual sea integral y eficazmente cumplido. Si la persona no paga al Santo, al ánima o al curandero, santiguadora o machi, se arriesga a que el mal se imponga sobre el bien. Esto alimenta el circuito del pago y reproduce constantemente el flujo económico que subyace a los rituales populares. Como vemos, a diferencia de lo que sucede con la mentalidad dominante —sometida a la lógica del mercado en el cual no hay ya lugar para la religión— la función económica de la religión del pueblo debe comprenderse estrechamente ligada a su propia cosmovisión religiosa.

6. Protesta simbólica.

Muchas veces se afirma que la religiosidad de los

pobres sólo contribuye a alimentar su sentido de sumisión y su conformismo⁷, lo cual es cierto en algunos casos. Sin embargo, las diversas expresiones de la fe del pueblo son también manifestaciones del grito ronco del oprimido, que eleva de esta manera su voz al cielo, implorando por una liberación negada por los hombres y la sociedad (CELAM, 1979).

En numerosas expresiones de la religión de los pobres hay, en forma latente, una protesta por su situación de pobreza. El sujeto popular reconoce precariamente su situación de pobre y marginado. A partir de allí, de sus necesidades elementales, recurre a los poderes sobrenaturales que siente de "su lado". Así, recurre a la protección de Dios, la Virgen, los Santos y las animitas y de sus intermediarios, como las santiguadoras, los curanderos, etc., recuperándose síquica y espiritualmente -muchas veces incluso corporal y materialmente- de las adversidades que lo acosan y que tienen orígenes sociales. Así recupera, en buena parte, su dignidad perdida, al recibir ayuda de Dios y los poderes sobrenaturales. Dios y los poderes del cielo están a favor de los pobres (y lejanos de los ricos) y responden beneficiándolos con favores o "milagros" concedidos, beneficios que las instituciones de la gran sociedad niegan: salud, trabajo, buena suerte en la vida, tranquilidad y paz.

También en ciertas expresiones festivas, en lo carnavalesco, en la burla y el humor de tinte religioso, puede haber una manifestación encubierta de protesta y rebelión por el orden injusto. La riqueza y el rico apare-

7 Sobre el carácter de protesta de la religión del pueblo en contraposición a las tesis marxistas sobre la religión popular como opio, ver Parker (1986).

cen en la mitología popular manteniendo pactos con el diablo; el pobre, amparado por Dios y sus agentes sobrenaturales. En el carnaval se borran las diferencias sociales, como recreación extraordinaria de un espacio-tiempo en que se vive la "fiesta-escatología", sin explotación del hombre por el hombre, en plena armonía y fraternidad. Numerosas son las formas bajo las cuales el ingenio popular acoge y reproduce, en su lenguaje burlesco y rústico, los numerosos pasajes del evangelio en los cuales Dios manifiesta su predilección por los pobres y su condena al egoísmo de los ricos y poderosos.

La religión popular encierra esa sabiduría del pobre según la cual Dios es el Dios de los pobres que viene a salvarlos de su angustia, de su opresión y de la muerte. La religión popular puede encerrar un contenido liberador, en forma oculta o abierta:

- en forma oculta, porque en definitiva la gente siente que, por la mediación de los poderes sagrados y de sus agentes intermediarios, se ha podido liberar de sus penas y angustias.
- en forma abierta, porque en varias ocasiones la fe popular renovada puede alimentar o contribuir a un compromiso por un proceso histórico de liberación para ciertos sectores más conscientes del pueblo.

La fe popular no es indiferente a los acontecimientos de la historia popular. Así, por ejemplo, son numerosos los casos en que mineros y sindicalistas, junto con hacer regularmente mandas a San Sebastián o a la Virgen de la Candelaria, se ven comprometidos en las luchas obreras de la zona. En Yumbel, en el cementerio del pueblo, donde fueron arrojados los cuerpos de los 19

detenidos-desaparecidos de Laja, hay una cruz que puso la parroquia. El pueblo cristiano les reza y recuerda. La fe popular, desde sus tradiciones, acogiendo las renovaciones eclesiales, motiva y acompaña así un amor comprometido en los acontecimientos y la historia popular.

CAPITULO VI.

LA ACCION SOCIAL DE LA IGLESIA FRENTE A LA RELIGION POPULAR

La acción social que promueve la Iglesia busca no sólo contribuir al alivio inmediato de los graves problemas que sufre el pueblo sino movilizar las energías de todos, a fin de que se logre un auténtico desarrollo en clave cristiana. A la luz de la Palabra de Dios, y de las enseñanzas sociales de la Iglesia, acogiendo la tradición de los profetas, la preocupación constante por la justicia y la liberación de los oprimidos (Lc 4), la Iglesia busca promover un desarrollo solidario que vaya más allá del crecimiento económico y asuma todos los valores humanos. Desarrollo que supone cambios estructurales que favorezcan el derecho de los pobres. Desarrollo alternativo a los modelos inspirados en un frío economicismo. No habrá verdadero progreso social sin el desarrollo

BIBLIOTECA NACIONAL	
SECC. SELECCION ADQUISICIONES Y CONTROL	
26	MAYO 1994
DEPOSITO LEGAL	
SECC. CHILENA	

OTRAS PUBLICACIONES DE
EDICIONES REHUE.

**Derechos Humanos,
Derechos de los Pobres**

José Aldunate, s.j.

**Oren y Celebren al Dios de la
Vida con Esperanza.**

Anita Goossens

Sobre la Opción por los Pobres.

Leonardo Boff, Julio Lois,
Pedro Casaldáliga, Albert Nolan,
Víctor Codina, Jorge Pixley,
Giulio Girardi, Jon Sobrino y
José María Vigil.

**Canto a lo Divino y Religión
del Oprimido en Chile.**

Maximiliano Salinas

COLECCION CULTURA Y RELIGION

 **Rehue**