ANIMITAS, MACHIS Y SANTIGUADORAS EN CHILE

CRISTIAN PARKER G.

Rehue

ANIMITAS, MACHIS Y SANTIGUADORAS

Reg. Prop. Intelectual Nº 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 Cristiano

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 Area 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 Area 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.

CAPITULO I

LA CULTURA Y LA RELIGION DEL PUEBLO: DESAFIO A LA ACCION SOCIAL.

Cuando en 1987 S.S. Juan Pablo II visitó Chile, y en particular la región de Concepción, con ese multitudinario encuentro con el mundo de los trabajadores en el hipódromo de Talcahuano, se demostró que la fe religiosa tiene una significación mucho más honda para el pueblo de la región del Bío-Bío, que lo que estudios sociológicos indicaban a fines de la década de 1960[1]. En dichas investigaciones se hacía patente el hecho de que, junto con las tendencias secularizantes, especialmente en el mundo trabajador, crecía la influencia del pentecostalismo en el mundo popular. En general, las creencias religiosas, católicas o protestantes, iban acompañadas de actitudes adversas al cambio social. Hoy día estamos

1 Lalive (1972); Lalive y Zylberberg (1973); Di Tella et al. (1967)

en presencia de una transformación religiosa según la cual los parámetros con los cuales acostumbrábamos a interpretar la situación religiosa de las clases populares deben ser, por lo menos, revisados. No parece haberse dado ese ineluctable proceso de secularización tan apreciado por los profetas de la modernidad. Pero no solamente eso. El cristianismo ha comenzado a jugar un papel innegable en la defensa de la dignidad del hombre, y en la lucha por la justicia y la liberación del pueblo en la región y en el país.

El creciente compromiso social de los cristianos pareciera contraponerse al tradicionalismo religioso de las masas populares. Sin embargo, sabemos que el pueblo tiene una y mil formas de vivir y expresar su profunda fe religiosa y por más que, externamente, acepte un conjunto de pautas de la cultura capitalista moderna, en sus propios ritos, lenguajes, gramáticas y artes, revela una fe que resiste esa cultura dominante amenazadora. Al momento de mirar con mayor detención la realidad actual de la situación religiosa en el pueblo penquista y regional, nos encontramos con que el territorio urbano y rural no sólo está densamente poblado de templos católicos y evangélicos. Los agentes de la religión popular: santiguadoras, rezadores, curanderos, quebradoras de empacho, brujas, machis, y similares, son mucho más numerosos de lo que las elites ilustradas -que ya quisieran haber "extirpado las supersticiones e idolatrías"- se imaginan.

1. Un estudio en el marco de una pastoral social integral y evangelizadora.

El presente estudio buscó establecer un panora-

ma, más bien fenoménico y cualitativo, de la actual situación cultural y religiosa de los diferentes sectores populares de la región de Concepción y Arauco. Este proceso de investigación desarrollado entre 1986 y 1988, se inscribió en la perspectiva de la acción social coordinada por el Area de Acción Social y Solidaridad del Arzobispado de la Stma. Concepción. Buscó incorporar en la actividad de pastoral social de la Iglesia aquello que fuera destacado por los obispos en las conferencias de Medellín (1968) y de Puebla (1979), en orden a asumir la dimensión cultural del hombre y la religiosidad popular en una evangelización integral.

En efecto, es posible afirmar que de las líneas orientadoras fundamentales de Puebla se desprenden tres prioridades para la evangelización. Ellas deben ser comprendidas como líneas inspiradoras de una acción evangelizadora coherente y global, para enfrentar los desafíos que nos presenta el continente en el presente y en el futuro de su historia. Nos referimos a:

- la opción preferencial por los pobres (Nº 1134-1165)
- la evangelización de la cultura (Nº 385-443) y
- la evangelización a partir de la religiosidad popular (Nº 444-469).

La acción social de la Iglesia se fundamenta en el mandato de amor al prójimo, núcleo de la Nueva Ley inaugurada por Jesucristo. La acción social es, pues, una opción que hace la Iglesia por ser fiel a la misión de Jesús y a las exigencias de su Evangelio, anunciando y viviendo esas mismas exigencias.

La pastoral de acción social busca hacer presente

a la Iglesia en la sociedad, en sus personas y estructuras, para animar, ayudar, orientar y promover la liberación integral del Hombre a la luz del Evangelio. Esta labor se desarrolla teniendo como marco la exigencia de una evangelización educadora, liberadora e integral, que asuma las dimensiones culturales del hombre, como lo planteara Pablo VI en Evangeli Nuntiandi, privilegiando la "opción preferencial por los pobres" de la Iglesía latinoamericana y chilena (ver OO.PP. 1986-89).

Las mismas Orientaciones Pastorales de la Arquidiócesis de la Stma. Concepción, aprobadas para los años 1986-1989, establecieron la necesidad de que el Area de Acción Social "oriente las acciones asistenciales y promocionales con criterios de educación liberadora, valorizando la cultura popular" (Nº 336). Asimismo, recomendaron que "desarrolle Seminarios de Investigación y estudios de la realidad diocesana, analizando las problemáticas de cada sector, estudiando también las diversas culturas" (Nº 341).

2. Estudio en el marco de una acción social que promueve un desarrollo alternativo.

Por otra parte, desde el punto de vista de la Iglesia, la acción social debería conducir a un verdadero desarrollo integral, que vaya más allá del crecimiento económico y que asegure la promoción de todos los valores humanos.

"Es importante que los proyectos concretos, junto con ir buscando un mejor desarrollo económico de las personas, tengan en cuenta todos los valores humanos, recordando que el ser humano no es sólo un estómago que llenar, sino un espíritu que satisfacer en ansias más

profundas" (Goic, 1987: 98).

De acuerdo a las enseñanzas sociales de la Iglesia, el desarrollo integral requiere de "cambios estructurales que favorezcan el derecho de los pobres" (ibid.: 99).

Cierta ciencia social, por su parte, comparte esa preocupación por el cambio social y, en ese sentido, el fenómeno religioso –en especial la cultura y la religión populares– constituyen relevantes desafíos en la perspectiva de elaborar un proyecto alternativo de desarrollo. Entendemos que la acción social que reclama la realidad latinoamericana debe estar orientada hacia el cambio social, a fin de superar la injusticia y el subdesarrollo. Por ello, la búsqueda de la verdadera promoción del hombre debe ir más allá del asistencialismo, considerando a las personas y grupos sociales populares que se quiere promover como **sujetos de su propia acción**. Si la acción social (esté ella inserta en la acción pastoral o se desenvuelva independientemente) busca de verdad transformar al pueblo en sujeto de su propio destino, deberá tomar muy en cuenta a la cultura y a la religión que precisamente configuran a ese pueblo como sujeto social[2].

---

2 Nos referimos aquí a la **acción social** entendida en su acepción sociológica y no exclusivamente como una forma particular de caracterización de la acción entendida como **promoción social**. La acción social es toda acción con significado intersubjetivo que produce y reproduce la trama social y que se desarrolla condicionada y condicionando a las estructuras sociales. Por ello una concepción integral de la acción social en su acepción particular de promoción humana debe, necesariamente, tomar en consideración la compleja estructura de significaciones (entre ellas lo cultural y lo religioso) que orienta e identifica a los sujetos sociales involucrados en dicha actividad colectiva. Algunas sugerencias teóricas de cómo la acción social se propone contribuir a un desarrollo alternativo, incorporando el desafío de la cultura popular, ver en Parker (1987).

Todo lo que hemos afirmado sobre la relación que puede existir entre la acción social transformadora y la cultura y religión de los sectores populares, está mostrando la necesidad de contar con estudios serios y profundos en este campo. Los sujetos involucrados en la acción social perciben, cada vez con mayor nitidez, que su actividad de promoción y educación popular debe ser puesta al trasluz de los desafíos que provienen de los sujetos que se busca servir y apoyar, a fin de que se organicen y logren su autodesarrollo, comprometiéndose en estrategias de acción transformadoras de la realidad. El pueblo no sólo busca alimento y abrigo, no sólo trabaja y cría a sus hijos; además reza, bautiza a sus guaguas, vela a sus muertos, visita santiguadoras y curanderas en caso de necesidad; también hace mandas a las animitas y peregrina a Santuarios. Todo ello, motivado por su fe, acicateado por la búsqueda de satisfacción de ciertas necesidades básicas y espirituales y, sobre todo, expresando y revitalizando su identidad y el sentido que le dan a la vida. Un proyecto de desarrollo –al cual la acción social de la Iglesia quiere humildemente contribuir– que sea verdaderamente humano, alternativo y liberador, no podría olvidar que todo desarrollo es económico, al mismo tiempo que social y cultural.

3. Sobre la cultura y la religión del pueblo.

Como los relatos que se consignan en los capítulos provienen de las actas del taller[3], ellos son un buen índice del impacto que la fe y la cultura populares provocan en las trabajadoras sociales; resulta explicable

3 Cf. Anexo: Sobre la metodología de esta investigación.

que la mayor cantidad de información oral y espontánea entregada por los miembros del taller se refiera a agentes religiosos no oficiales. En efecto, lo menos conocido, lo más misterioso, concita la mayor atracción. A fin de que se entienda correctamente la perspectiva global desde la cual se recoge, observa y analiza la fe y la cultura del pueblo en esta investigación, resulta necesario decir dos o tres palabras sobre lo que llamamos **una perspectiva desprejuiciada** por una parte, clarificando, por otra, el uso conceptual que le damos a **religión popular** en este estudio.

- Una actitud desprejuiciada para mirar la fe popular.

Para los agentes pastorales y trabajadores sociales que viven o trabajan en medios populares, no resulta del todo extraño hablar de prácticas y rituales populares que el sentido común de la cultura oficial ve como "folclóricos". Es decir, costumbres y ritos de la gente de pueblo que resultan "irracionales" o "extravagantes" para la mentalidad "culta" de las elites. Sin embargo, para la generalidad de nuestra cultura, lo que resulta más familiar son las diversas manifestaciones de la religiosidad popular, pero principalmente del "catolicismo popular", que resulta más masivo y vistoso. Las peregrinaciones a San Sebastián de Yumbel los 20 de enero de cada año, por ejemplo, constituyen un cuadro más incorporado al paisaje sociocultural de la Región.

Sucede algo semejante con los centros de romería, las fiestas patronales, las devociones tradicionales. Pero cuando se trata de hablar de "santiguadoras","médicas","machis","quebradores de empacho", "componedores de huesos", entramos a un terreno poco

conocido, más bien relegado a lo que comúnmente se llama la "medicina tradicional", es decir, un campo de actividad que tiene más connotaciones médico-folclóricas que religiosas (Medina,1981; Plath, 1981). El terreno se pone más escarpado, e incluso tabú, cuando hablamos de "brujos","malas artes" y "suerteras". Aquí pareciera que abandonamos definitivamente el terreno de las creencias religiosas y caemos en el campo de las "supersticiones", tan criticado por la fe cristiana y sobre todo por la ciencia contemporánea.

Sin embargo, para poder profundizar en la cultura popular es necesario desprenderse, al menos en forma momentánea, de los pre-juicios antipopulares a los cuales estamos habituados. Prejuicios que están muy enraizados en nuestra formación escolar y que son la fuente de olvido y silenciamiento de importantes medios de expresión de valores culturales de nuestro pueblo. Hablaremos aquí de ciertos personajes y ritos muy característicos de las comunidades de pobladores, mineros, obreros, campesinos e indígenas, hombres y mujeres con los cuales interactuamos a diario. Se trata de agentes populares y de prácticas manifiestamente religiosas o donde hay involucradas creencias religiosas o mágicas que expresan valores profundos de una cultura (Read, 1966). Valores que usualmente no son explicitados en la vida cotidiana de la gente. Espontáneamente no se habla de ellos, aún cuando en los hechos colorean una muy alta proporción de sus actitudes. Estos valores se expresan en forma más o menos articulada en ciertos momentos privilegiados cuando se reza a Dios, se invoca al "animita", se recurre a la curandera o a la machi para conjurar el mal y lograr la sanación del cuerpo y del alma, etc. Son ritos y prácticas tradicionales que subsisten incluso en

nuestra cultura urbanizada, como resistencia secular de una sabiduría popular frente a la invasión de pautas culturales que le son ajenas y que amenazan con su desintegración.

- Sobre la religión popular y la religión oficial.

Las creencias y ritos se reproducen en un determinado tiempo y espacio bien precisos y delimitados y gracias al concurso de agentes simbólico-religiosos cuyas funciones son también muy específicas. Ahora bien, para el análisis de las creencias y rituales populares, en los cuales se expresan problemas vitales, anhelos y aspiraciones fundamentales, y también detalles característicos de la vida cotidiana del pueblo, es necesario distinguir entre las creencias, ritos y agentes religiosos **oficiales** (Iglesias), y creencias, ritos y agentes **no oficiales**, es decir, instituidos fuera del control de la institución eclesial[4]. En términos convencionales se denomina a éstos últimos creencias, ritos y agentes **populares**, donde el adjetivo **popular** delimita conceptualmente un doble ámbito de significación: uno, inscrito en el campo religioso, y el otro, en el campo sociocultural.

Cuando hablamos de religión popular nos referimos, por una parte, al área de la actividad religiosa del pueblo que escapa a la producción religiosa institucionalizada en las Iglesias. Lanternari, estudiando las manifestaciones antropológicas e históricas de las **religiones populares** en las diversas civilizaciones en las cuales es posible reconocer estratos y clases sociales, llega a la

4 Sobre las categorías religión oficial/religión popular, ver Vrijhof y Waardenburg, eds. (1979).

conclusión de que en dichas civilizaciones nacerán y se desarrollarán corrientes religiosas, o mágico-religiosas, contrarias a la ideología religiosa dominante, pero que interactuarán dialécticamente con ella. Allí donde predomina una religión "oficial", es decir, ligada a una elite religiosa, cultural o social, ligada al Estado o a intereses económicos, políticos o culturales dominantes, se desarrollarán a modo de respuesta "formas de religiosidad que se pueden llamar "populares", es decir, manifestaciones colectivas que expresan, de manera específica y espontánea, las necesidades, las esperanzas, los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial impuesta por las elites dominantes" (Lanternari, 1982: 136). Pero toda vez que la institución eclesial se tiende a desligar de los intereses del poder dominante y recoge en forma coherente los anhelos y demandas espirituales y materiales de los pobres y sencillos, al interpretarlos reduce el espacio de autonomía de la religión popular. Con ello se aproximan las creencias, ritos y normas populares a la producción eclesial oficial renovada.

Por otra parte, la religión popular forma parte de ese complejo entramado de valores, significados y prácticas que constituyen la cultura del pueblo en nuestras sociedades subdesarrolladas, caracterizadas por una acentuada estratificación social según la cual los sectores populares viven en la pobreza y la ignorancia, y los grupos de poder (económico, social y político) generan una cultura propia, ajena al pueblo pobre, y que pretende ser hegemónica y universal para toda la sociedad. La calificación que de la cultura popular hace la cultura dominante, como "inculta", "ignorante", "ociosa", "bárbara", "pagana", etc., debe entenderse como reflejo de esta

dinámica cultural según la cual se busca apuntalar la supremacía de una cultura de elite por sobre la descalificación de las diversas expresiones culturales de las mayorías. La fe del pueblo, componente significativo del **ethos** cultural del pueblo chileno y latinoamericano, entra también en esta dialéctica cultural. Por ello, "la complejidad de la relación entre la religión popular y la religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, del grado de desarrollo institucional del campo religioso y de las relaciones culturales entre culturas y pueblos, encuentros interétnicos y cruces transculturales" (Parker, 1987: 59).

4. La religión del pueblo: un desafío a la pastoral.

La religión del pueblo, como parte de la cultura de las clases y grupos pobres y oprimidos, constituye, a no dudarlo, un enorme desafío a la pastoral que quiere de veras servir al pueblo, en su crecimiento humano, social y espiritual. La religión popular es de todo el pueblo pero, como dice Puebla, "es vivida preferentemente por los pobres y sencillos" (Nº 447), pues constituye la cultura "...conservada de un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres" (Nº 413 y 414).

En América Latina, estos últimos años, se ha profundizado mucho y revalorizado la "religiosidad popular", y los enfoques y estudios sobre el tema son cada vez más abundantes[5]. Esta revalorización ha sido reconocida por la Iglesia Universal, como es sabido, ya desde el

5 Existe una abundante bibliografía sobre "religiosidad popular" en América Latina. Entre varias ver AA.VV. (1987).

Sínodo de los Obispos sobre la Evangelización, en 1974. Pablo VI, recogiendo el sentimiento expresado por los padres sinodales afirmaba en su Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi (Nº 48):

"Tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un **nuevo descubrimiento** casi generalizado".

Cada vez más se destacan los valores evangélicos, ocultos pero vivos y actuantes, en la vida y en las tradiciones del pueblo, su profunda fe religiosa, así como "su momento humano, liberador y de resistencia histórica y cultural (sin reducirla al mismo). Ello -dice Scannone- no excluye la afirmación compartida de que es necesario un atento discernimiento, seguido de la purificación y continua evangelización de la religiosidad popular latinoamericana" (Scannone, 1985: 63).

Crece la conciencia entre las diferentes corrientes de estudio sobre la religión popular que en ella se encierra una **sabiduría popular** (humana y cristiana) que la nuclea. De aquí se replantea la tarea de la evangelización de la cultura moderna y de la liberación integral. En efecto, la religión del pueblo no es un sentimiento vago, carente de contenido de fe, forma inferior de expresión religiosa, sino "cuantas veces es, lo contrario, como la expresión verdadera del alma del pueblo, en cuanto tocada por la gracia y forjada por el encuentro feliz entre la obra de evangelización y la cultura local" (Juan Pablo II, 1979: 74).

Por último, cada vez más se enfoca la religión popular como **problema pastoral**, "que, en cuanto tal, no puede ser reducido a una consideración meramente antropológico-cultural, etnohistórica, sociopolítica, etc. Aunque la mediación de las ciencias humanas sea necesaria o muy conveniente para la reflexión y el discernimiento, el último criterio ha de ser teológico" (Scannone, 1985: 64).

Refiriéndose al encuentro de la Iglesia evangelizadora con la masa creyente, S.S. Juan Pablo II ha dicho de la religiosidad popular latinoamericana:

"Hay que aprovechar pastoralmente estas ocasiones, acaso esporádicas, del encuentro con almas que no siempre son fieles a todo el programa de una vida cristiana, pero que acuden guiadas por una visión a veces incompleta de la fe, para tratar de conducirlos al centro de toda piedad sólida, Cristo Jesús, Hijo de Dios Salvador". En ese encuentro con Cristo, por medio de María, expresión privilegiada de la piedad latinoamericana, "parte también, como de su verdadera fuente, el compromiso auténtico por los demás hombres, nuestros hermanos, especialmente los más necesitados, y por la necesaria transformación de la sociedad. Porque esto es lo que Dios quiere de nosotros y a esto nos envía, con la voz y la fuerza de su Evangelio, al hacernos responsables los unos de los otros. María, como enseña mi predecesor Pablo VI en la Exhortación Apostólica Marialis Cultus (núm. 37), es también modelo, fiel cumplidora de la voluntad de Dios, para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la "alienación", como hoy se dice, sino que proclaman con Ella que Dios es "vindicador de los humildes" y, si es el caso, "depone del trono a los

soberbios", para citar de nuevo el Magnificat (cf. Lc 1/51-53) (Juan Pablo II, 1979: 27-28).

El presente estudio busca aportar, desde la experiencia del trabajo de base, desde la sistematización de la ciencia social, y desde la reflexión pastoral comprometida, a dicho discernimiento teológico-pastoral. Es necesario recordar, sin embargo, que ese discernimiento teológico se desarrolla en un plano distinto y constituye un juicio último que escapaba al objetivo de nuestra investigación-acción.

CAPITULO II

LA FE DEL PUEBLO CATOLICO Y EVANGELICO

Tiende a identificarse a la "religiosidad popular" con las expresiones multitudinarias del catolicismo. Por lo mismo, cuando se habla de pastoral de la religiosidad popular en el marco de la Iglesia católica, se hace sinónimo de "pastoral de multitudes". Es cierto que las grandes procesiones, fiestas religiosas y los santuarios congregan a enormes cantidades de fieles y devotos. También es cierto que se trata de momentos fuertes, en los cuales se expresa en forma cíclica la profunda fe religiosa y la propia vida de innumerables y humildes devotos. Si bien allí se expresa lo más visible para la opinión pública, no necesariamente se manifiesta lo más significativo de la religiosidad del pueblo. No se puede hablar entonces, en el mismo sentido, de "pastoral de

multitudes" y de "pastoral de la religión popular".

Además, como acertadamente afirma Segundo Galilea, "lo multitudinario expresa más bien un estado extraordinario de la religiosidad popular, y no la vida ordinaria del pueblo, en donde habitualmente late su religiosidad, y en donde se sitúa ordinariamente la evangelización" (Galilea, 1977: 21).

Por otra parte, tampoco podemos mencionar al catolicismo popular, a la luz de las renovaciones postconciliares de la Iglesia latinoamericana y chilena, refiriéndonos exclusivamente a las creencias y prácticas más tradicionales. La experiencia de la fe del pueblo en las comunidades de base, en los movimientos apostólicos, en fin, en la actividad pastoral de la Iglesia penquista, tales como la catequesis y la liturgia renovada, la acción social y la promoción humana, la pastoral obrera, la pastoral solidaria y de derechos humanos, no puede olvidarse, más todavía cuando representa una de las fuerzas más vitales del conjunto de la acción evangelizadora de la Iglesia católica en Concepción y Arauco.

Las manifestaciones más notables del catolicismo popular tradicional, a saber, los bautismos y velorios, las mandas y el culto a las animitas, revelan aspectos muy significativos de la fe del pueblo en la región. Sin embargo, mirando al conjunto de los sectores populares, la presencia de los evangélicos es tanto o más llamativa. La Octava Región es quizás una de las zonas geográficas del país en donde con mayor vigor se ha desarrollado una cantidad considerable de Iglesias protestantes, que en los sectores populares son fundamentalmente pentecostales. Pero a veces se les confunde con las sectas pseudocristianas, lo que es un error. También hoy en día la presencia de las sectas es muy notable, sobre todo por

su infatigable labor proselitista. En nuestra reflexión sobre la fe del pueblo en el taller fue apareciendo una serie de rasgos tanto del catolicismo del pueblo como de la presencia evangélica, y es en torno a ello que se desarrolla el presente capítulo.

2.1 EL CATOLICISMO DEL PUEBLO

La exposición sobre la fe de los católicos en los sectores populares de la región comienza analizando sus manifestaciones más notables y contrastantes, es decir, la práctica multitudinaria de la manda a los Santos y a la Virgen, el extendido culto a las "animitas", para luego ver las prácticas religiosas relativas a la muerte. Se concluye con las renovaciones postconciliares. A pesar de la enorme importancia que tiene el sacramento del bautismo en la cultura popular[1], dichas celebraciones sacramentales, así como el matrimonio popular, no fueron objeto de reflexión en el taller. Advertimos sobre ésta y posiblemente otras carencias en nuestro panorama sobre el catolicismo popular.

---

1 Según un estudio efectuado por el Area de Religión del CERC en tres poblaciones de Santiago, en 1987, un 96,4% de los encuestados (adultos mayores de 15 años) había sido bautizado. Un 64,6% había hecho su Primera Comunión. Asimismo, un 48,7% del total de entrevistados había asistido a algún velorio y un 39% a algún bautizo durante el año. Cf. Informes de Investigación (CERC, 1988a, 1988b, 1988c).

Mandas y devoción a San Sebastián

Desde antaño la gente hace sus "mandas", especialmente a los santos, a la Virgen y también a las "animitas". La manda es un compromiso por parte del devoto hacia el Santo, por medio del cual se le solicita algún beneficio (salud, buena suerte, trabajo, etc.) a cambio de alguna retribución de parte del solicitante.

Buena parte de las peregrinaciones al famoso Santuario de San Sebastián de Yumbel, polo de atracción religiosa multitudinario para toda la región de Concepción y Arauco, son originadas por mandas que la gente ha contraído con el Santo.

La devoción a San Sebastián tiene su origen en la conquista y colonia, por lo que tiene un arraigo muy fuerte en la cultura popular de los habitantes de la región[2].

En 1580 la imagen fue colocada en la Iglesia de Chillán y estuvo hasta 1655, fecha en que, a raíz de las sublevaciones de Lientur y Butapichún, huyeron los españoles con ella y la dejaron enterrada en las cercanías del Fuerte Yumbel, donde estuvo siete años. Recobrada milagrosamente, fue reclamada por los chillanejos. Mas, cuenta la leyenda que el Santo no permitió "ni con dos yuntas de bueyes" ser trasladado, y desde entonces ha permanecido en Yumbel. En 1663 tuvo su

---

2 El Santuario de San Sébastián de Yumbel es, sin duda, uno de los Santuarios más importantes de Chile, llegando a congregar a cientos de miles de personas provenientes de todo el país. Si tomamos en cuenta las dos fiestas principales, para el 20 de enero—llamada fiesta grande—y para el 20 de marzo, el Santuario reúne a más de 500.000 peregrinos. Cf. Calvo (1980).

origen esta devoción. En 1757 fue creada la Parroquia de Yumbel; en 1856 se construyó el actual templo y Santuario, el que fue reconstruido luego del terremoto de 1939.

La fiesta popular de San Sebastián de Yumbel pasó a ser una fiesta masiva celebrada anualmente desde mediados del siglo XIX. Ya a principios del siglo XX la prensa consigna que la multitud que acude al Santuario "viene de todas las provincias de Chile", especialmente las comprendidas entre el Maule y el Cautín. Al respecto afirma el historiador Salinas:

"El caso de San Sebastián, venerado en la frontera austral de Chile, reveló la interesante transformación de la religiosidad militar hispana en una religión campesina y mestiza. El Santo, patrono en un principio de la plaza militar del lugar, devino en el protector de la población campesina, que ya lo veneraba hacia 1740-50" (Salinas, 1987: 166).

Con el correr del tiempo, las transformaciones sociales y económicas acontecidas en la región durante el siglo XX no han apagado esta popular y campesina devoción al Santo. Se observan síntomas de que los hijos de los campesinos, hoy en la ciudad y en la vida moderna, reproducen, a su manera, esa ancestral devoción de las generaciones precedentes.

Muy ilustrativa de esta nueva sensibilidad religiosa de raíz campesina, que se expande también hacia lo moderno y urbano, es una carta que un devoto escribe al sacerdote encargado del Santuario. Se trata de un empleado de una línea de buses que hace el trayecto entre Santiago y Laja. Es un hombre sencillo pero con buen nivel educacional. Por su oficio sabemos que es un hombre habituado a la cultura urbana y a su agitado ritmo de vida. Cuenta cómo le tocó conocer en forma casual el

Santuario:

"Para mí en especial fue un milagro, ya que tenía muchas ganas de conocer la Iglesia donde se celebra San Sebastián. Aunque conozco tan poco de la vida de este mártir, mi madre desde pequeño me apadrinó a él. Hoy mi madre ya no existe. Y qué orgullosa se hubiera sentido de llegar conmigo hasta ese lugar. Pues yo sentía esa fuerza de poder llegar algún día hasta acá. Se produce el milagro. Nuestra empresa abre un servicio de Santiago a Laja pasando por Yumbel. Yo soy uno de los nominados para trabajar para allá. Pasamos tan temprano que no tenemos tiempo para conocer. Nos preguntamos con mi colega dónde está San Sebastián. Por algunos de los pobladores de allí nos informaron que estábamos pasando muy cerca de allí. Nuestro problema, cómo logramos hacernos un lugar para llegar hasta allí. Ocurre algo anormal en el servicio de Santiago a Temuco. Recurren a nosotros para salir del paso. Salimos a la carretera y a la altura de Cabrero la máquina que estaba en panne había solucionado su problema. De vuelta nosotros hacia Laja lo hicimos por vía Yumbel, de día para conocer mejor el lugar. Como estaba lloviendo recuerdo me puse un chal, el cual pertenecía a mi madre. Se nos ocurrió visitar la Iglesia. Una vez dentro de ella sentí una satisfacción tan grande. Me dí cuenta que llevaba una prenda de mi madre. Era como si ella estuviera al lado mío diciéndome: "he ahí quien te cuida, al que rogaba para que te guíe desde niño". Mi Dios es grande y poderoso. Ud. no se imagina la alegría

que había en mi corazón. Más aún con aquella calurosa bienvenida de su parte, sin conocernos. Pues quiero agradecer profundamente, no tengo palabras cómo decirlo, pero éste será un recuerdo muy bonito y hermoso hasta el fin de mis días".

La fe popular tiene su asiento en la educación recibida desde la tierna infancia, donde se entretejen el afecto materno y la devoción a Dios. En el caso de este joven trabajador de una empresa de buses, su vida entera estaba signada por el Santo, a quien su madre le había confiado su destino. La emoción inmensa del devoto, al lograr finalmente vencer los obstáculos que le impiden llegar hasta el templo del Santuario, se traduce en una palabra: milagro.

El Santo es el guía y el protector. El intermediario entre el poder benéfico de Dios y los hombres siempre necesitados de consuelo y apoyo. La manda es esa súplica contractual a través de la cual los hombres entran en relación con Dios y logran finalmente obtener lo que solicitan, pero siempre a cambio del cumplimiento riguroso de lo prometido.

En Yumbel "hay gente que cuando por algún motivo no puede ir a pagar su manda, llama por teléfono al sacerdote pidiéndole permiso para ir otro día. Si no lo hace, el Santo puede ensañarse contra ella. El problema de sentirse culpable produce angustia" (Sylvia).

Subyace a la mentalidad religiosa de quien hace la manda la representación cósmica de un contrato de reciprocidad. El rito de la manda logra atraer las fuerzas hacia el bien, pero si el ritual no es observado en forma disciplinada, se rompe la reciprocidad y entonces el Santo tiene derecho a vengarse por el no cumplimiento,

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 templetes 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 intermediarios 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 estudianta":

> "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 Estudianta". Es una animita de una estudianta 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 l8 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 trasmiten 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 Nº 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 Nº 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 Nº 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

tengan, porque después les tocará a ellos".

Además de los tradicionales rezos comunes a cualquier velorio cristiano, destacan en este relato tres características del velorio y entierro tradicional popular: la abundante comida, los "descansos" y, aunque no explícitamente, se insinúa la presencia de los famosos "rezadores". Los "descansos" son precisamente aquellos momentos en los cuales el cortejo fúnebre detiene su marcha para descansar. En ese momento se planta una cruz a la orilla del camino y se reza. En el campo son muy comunes, sobre todo en los caminos que conducen hacia los cementerios de los pueblos. En las ciudades, que se sepa, no se dan los descansos, precisamente a causa de la diferencia que presenta el velorio y el entierro urbano popular.

En el campo, el velorio adquiere un ribete festivo, sobre todo, a causa del banquete y el vino que se toma abundantemente. En la ciudad, en las poblaciones populares, el velorio es más sobrio y más pobre. El velorio casi siempre se hace en la casa y a veces en la Capilla de la Iglesia (católica o evangélica). En el sector de Mediocamino y en los cerros de Talcahuano, cuando un muerto es muy indigente hacen una colecta en la población y piden un sacerdote. Pero generalmente es el equipo pastoral el que hace los responsos. "Si la persona es allegada a la Iglesia se le hace misa" (Josefina).

La tradición indica que el "finado" debe ser velado en su casa. "Y si es dueño de casa, tiene que ser dos noches" (Sylvia). En cambio, por motivos de las renovaciones pastorales, para darse más "status", o bien a causa de la miseria de la gente, ahora piden velar a sus difuntos en las Capillas. "El párroco de Tomé comentó

que en su sector la gente no aceptaba tener el muerto en la casa y pedían tenerlo en la capilla; incluso se lo solicitaban a altas horas de la noche"(Patricia).

En los velorios urbanos se mantiene la tradición del rezo colectivo, pero ya algunos asistentes van perdiendo la costumbre. Según las viejas tradiciones hispanas, el alma del difunto entra en los que se duermen velándole, por ello es necesario mantenerse desvelados con rezos, libaciones y juegos (Vásquez, 1956: 45ss).

María Cristina dice que cuando ella va a un velorio siempre se "corea" un Rosario. Una vez murió un caballero solterón y nadie le rezaba, estaban todos en silencio. Ella le rezó y al final se le acercó una señora a agradecérselo.

Pero no sólo se acostumbra rezar colectivamente. También hay gente especializada en "rezos". El "rezador" es una persona que tradicionalmente ocupa el rol de dirigir el rezo en los velorios o bien de dirigir las novenas posteriores al funeral. Se encuentran "rezadores" o "rezadoras" en diversos puntos de la geografía popular chilena (Vásquez, 1956: 50). Se trata de un oficio profesional, si se le puede denominar así, ya que por lo general son remunerados con comida, vino o chicha. Puede ser una mujer o un hombre, de mayor edad, con experiencia y con dones especiales para ejercer ese oficio religioso-popular. Es una tradición que se remonta en el tiempo y sobrevive todavía con más fuerza en ambientes tradicionales. "En Coelemu hay una señora que rezaba el rosario con letanías" (María Cristina).

En Penco había un rezador bastante conocido que "es muy beato e iba mucho a la Iglesia. Competía con una señorita que se preocupaba de arreglar las flores y de lavarle la ropita al cura" (Patty). La mamá de Patty decía

que si ella se moría y llamaban al rezador tenían que atenderlo muy bien. "Se llamaba Recaredo, rezaba el rosario muy rápido, tenía alrededor de 60 años. Es soltero y tiene cuatro sobrinos que trabajan y son profesionales universitarios"(Patty). Sin embargo, mientras estábamos realizando esta investigación-acción, este rezador se murió. "Y nadie le rezó en su velorio. Según la gente, no se puede (rezarle a un rezador) pero no se sabe la razón. En Penco ya no hay más rezadores" (Patty).

Sin embargo, esta prohibición de rezarle a un rezador en su funeral es relativa. Sonia conoce rezadores a los cuales se les ha rezado en su velorio. "Lo hace gente del mismo sector, incluso una señora que hacía mortajas".

Por lo general, al rezador lo buscan, tienen un status especial. Patty relata que a este rezador de Penco no se le pagaba en dinero pero sí se le retribuía en cosas y tenían que atenderlo muy bien. Era muy exigente en la atención. Una vez este caballero donó a la parroquia algunas de las cosas que le habían pagado por sus servicios.

Con el proceso de renovación pastoral vivido por la Iglesia católica estas costumbres tradicionales se van modificando. Josefina dice que en su parroquia, en Talcahuano, hay un equipo de rezadores, pero pertenecen a la pastoral de enfermos. "En Talcahuano los rezadores tienen un carné que les da el Arzobispado. La gente les llama los "comepecados" (Josefina). De esta forma la pastoral popular busca inculturarse, aprovechando aquellas costumbres religioso-populares que bien pueden integrarse en forma coherente con una pastoral renovada. Sin embargo, esta nueva práctica

debe enfrentarse a las naturales reticencias de la gente. "El rezador de Penco rezaba sólo en los velorios, en cambio en Talcahuano le rezan también a los enfermos y les dan la comunión. Les hacen un seguimiento. En un principio la gente no los aceptaba ya que no eran curas, pero ahora sí" (Patty). Finalmente, María Cristina hace notar que "el rezador tiene su propio ritmo y oraciones, y a veces, es un poco enredado. En cambio, el rezador de ahora es más reflexivo y está a cargo de la comunidad cristiana".

Catolicismo popular renovado

Cuando hablamos de la fe del pueblo no podemos olvidar que ella no sólo se reduce a las creencias y prácticas tradicionales. Con las renovaciones de la Iglesia postconciliar y la "opción preferencial por los pobres" de la Iglesia latinoamericana se ha producido una transformación sustantiva en los contenidos y expresiones religiosas de las clases populares en el país y en la Región. El Arzobispado de Concepción ha sobresalido en el impulso de una evangelización misionera y encarnada. La realidad urbana, minera e industrial de la zona ha exigido una respuesta pastoral que asuma los desafíos del mundo obrero. Durante estos últimos 15 años, la zona ha sido testigo también de la crítica situación que vive el país, lo que ha generado una respuesta solidaria de los cristianos y una valiente acción en defensa de los derechos humanos violentados.

Desde los grupos de pobladores y mineros, obreros, mujeres, jóvenes, ha ido sugiendo una nueva forma de comprensión de la fe y del compromiso cristiano. Ya no se trata exclusivamente de experiencias precursoras

como la Juventud Obrera Católica y los movimientos apostólicos que durante los años 60 tuvieron un significativo desarrollo en la región. Ahora es toda la acción pastoral que se renueva. Los católicos participan más activamente en su parroquia y surgen las comunidades eclesiales de base, dando todo un nuevo impulso a la fe del pueblo. La liturgia y la catequesis se renuevan, los cristianos se comprometen en la acción social y en la pastoral obrera y de los derechos humanos, vitalizando la totalidad de la acción evangelizadora de la Iglesia penquista[3].

La fe popular del minero y del obrero, redescubriendo un sentido evangélico, según el cual Dios es el Dios de los pobres y oprimidos, impulsando a un compromiso liberador, se refleja muy bien en el testimonio de un obrero de la construcción:

"Yo era obrero y tenía una militancia política. Tenía una fe a mi manera, que era lo que mis padres me habían enseñado, pero nunca pude compartir con otros aquel Dios que me mostraron. En ese momento se me decía que tenía que ser bueno y honrado y que Dios me tendría algún derecho reservado. Fue así como en los años 75, viviendo todas esas penurias que pasábamos los trabajadores, yo me acerqué a la Iglesia Católica. Ahí pude ver cómo en la misma palabra de Dios encontraba el mensaje para reclamar los derechos de los trabajadores. Ya tenía una esperanza nueva para reanimarme a mí mis-

3 Al respecto, merece ser mencionada la acción pastoral de la Iglesia arquidiocesana reflejada en la práctica de numerosas comunidades y parroquias y en los documentos oficiales de la Arquidiócesis de Concepción de estos últimos años. En especial, sobre la práctica de algunos cristianos penquistas ver CEDM (1986).

mo. Es así, que al llegar a la Iglesia empieza mi conversión, al leer la Biblia... En lo que yo creo es el Dios de la vida, el Dios que está en cada ser humano, en cada hombre, con su dignidad, con sus valores, con sus derechos. Creo que los bienes materiales son para compartirlos con todos los hombres. Todo esto de la fe hoy día me ha ayudado. Y me ha llevado a participar en la organización popular. Si yo no participo en la organización popular me estoy negando a mí mismo, me estoy negando a aquel Dios con el que yo me encontré".

"En nuestra comunidad tenemos un comité de cesantes y funciona una olla común. Yo siento que ahí se hace plenitud mi fe y he ido descubriendo cómo coincide el objetivo de la fe cristiana como en las primeras comunidades de los discípulos, donde se repartían todos los bienes. (...) Creo que Dios se alegra con esto, porque el Señor quiere que todos los hombres coman, y cuando compartimos lo poco que tenemos, creo que estamos haciendo lo que Dios quiere.(...)...mi fe la veo por ese lado, veo que hay una solicitud frente a las organizaciones populares; y yo puedo decir que participo en el Movimiento Sebastián Acevedo. Creo que este movimiento nace un poco para liberarnos de la tortura que hoy se ejerce sobre nuestros hermanos. Nosotros estamos ofreciéndonos con denunciar las injusticias para poder sensibilizar al verdugo que se nos viene encima, y a la opinión pública. Ese es el gran objetivo, que elaboren un sentimiento. Yo siento que esto cada vez va exigiendo mucho más. Mientras yo siga identificándome como cristiano, creo que las exigencias y desafíos de este mundo van a ser mucho mayores" (Pérez, 1986).

En general, la cultura obrera y minera de la zona, aunque de origen campesino, está muy marcada por el

machismo y el anticlericalismo masculino, claro que, generalmente, las madres y esposas se caracterizan por su piedad. Esta cultura, sumada al conjunto de supersticiones que teje el trabajo en la mina, alimentarán una fe "a mi manera", alejada de la Iglesia. Esa fe tradicional no se vive en forma contradictoria con la lucha obrera. La misma Iglesia preconciliar estaba distante de los obreros, cercana a los patrones, con una liturgia en latín, formal e inentendible. "La vivencia más personal de Dios y de sus obras, y el contacto con una Iglesia más comprometida con la causa de los pobres, alimentan una nueva fe en el Dios de la vida y la Justicia" (Parker, 1988: 19). Una fe popular que se vive en el compromiso solidario en las comunidades eclesiales y en las organizaciones populares.

2.2. EL PENTECOSTALISMO POPULAR

Tal como es posible apreciar en el próximo capítulo, la presencia de los evangélicos en la cultura popular de Concepción y Arauco es bastante significativa[4]. Tal como en otras regiones del país[5], entre los evangélicos del mundo popular predominan ampliamente los pentecostales. Como es sabido, hay en la trayectoria histórica y en las tradiciones eclesiales y teológicas una gran diferencia entre los pentecostales autóctonos y el resto de las Iglesias evangélicas, sean éstas históricas o misio-

4 Sobre evangélicos en Concepción ver PRESOR/INPRODE/FLACSO/CENPROS (1988); Lalive (1972) y Lalive y Zylberberg (1973).
5 Sobre evangélicos en el mundo popular urbano de Santiago ver Poblete y Galilea (1984) y Correa (1987).

neras[6]. La reintroducción de los **ritos de posesión**, ensalzando los poderes del Espíritu (fuego del bautismo, glosolalia, danza sagrada, dones de curación, dones de evangelización) entre los pentecostales, les hace adoptar unas creencias, lenguajes, maneras de actuar y de comunicarse con lo sagrado radicalmente diferentes a las de las grandes Iglesias. En general, el culto de los evangélicos, bautistas, presbiterianos, wesleyanos, metodistas, anglicanos, etc., es mucho más sobrio que el culto carismático, extático y expresivo del pentecostalismo popular. Ello, en buena medida, refleja aspectos sustantivos de una práctica litúrgica propia de las clases medias, como lo es generalmente el de las Iglesias históricas, y el culto expansivo de los carismáticos que refleja esa dimensión festiva, corporal y sensible propia de la cultura popular.

Iglesias pentecostales y su diferencia de las sectas

Distingamos, sin embargo, las creencias y prácticas de las numerosas denominaciones pentecostales a nivel popular de las creencias y prácticas de las sectas, como los Testigos de Jehová, los Adventistas y los Mormones (Sampedro,1986; Lagos,1985,1987). A pesar de que los pentecostales chilenos, cuyo origen se remonta a1910 en Valparaíso, reúnen todos los requisitos para ser clasificados sociológicamente como sectas, hoy en día se les considera Iglesias y se diferencian de las otras sectas, no tanto por el grado de institucionalización, sino, sobre todo, por su doctrina religiosa. Mientras

6 Ver Lalive (1968); Sepúlveda (1987); Lagos y Chacón (1987).

los pentecostales, en cualquiera de sus denominaciones, son cristianos y sus rituales se inscriben en las tradiciones de los avivamientos religiosos del protestantismo contemporáneo -priorizando, eso sí, la creencia en el poder del Espíritu Santo-, los Mormones y Testigos de Jehová son agrupaciones religiosas pseudocristianas y se caracterizan por su acentuado celo proselitista, en el marco de una doctrina milenarista y apocalíptica.

El grado de influencia de las sectas en la cultura popular, en todo caso, parece ser mucho menor que el de las Iglesias pentecostales. En Medio Camino, por ejemplo, de acuerdo a nuestros conocimientos, existe un gran templo Mormón en la principal avenida de la población; no obstante su presencia visible, este templo no logra reunir una gran cantidad de feligreses y generalmente se trata de asistentes temporales.

Algunas características generales de los pentecostales

Es necesario aclarar que la presente investigación-acción, en su reflexión y sistematización de datos cualitativos, no tuvo a los evangélicos del mundo popular como preocupación principal[7]. Con todo, la presencia de los evangélicos en la cultura popular de la región es

7 Hay básicamente dos razones por las cuales esta investigación-acción no centró su atención en los evangélicos del mundo popular:
a) Dado que ya existen abundantes investigaciones sobre el pentecostalismo popular en Chile y
b) por tratarse de una investigación-acción en un grupo de trabajo católico, la experiencia previa sobre el mundo evangélico-popular era reducida.

ineludible.

En el taller se mencionó a los evangélicos, a propósito de la relación del trabajo de recolección de información sobre los mapas de influencias simbólico-religiosas (ver capítulo cuarto). Así, en cada barrio, población o pueblo se detectaba la infaltable, a veces bastante modesta y sencilla, capilla de alguna Iglesia evangélica, principalmente pentecostal: la Iglesia Pentecostal de Chile, la Iglesia Metodista Pentecostal, la Iglesia Evangélica Unión Cristiana, la Iglesia Evangélica del Señor, la Iglesia del Señor, Corporación Evangélica Universal, la Iglesia Evangélica Misión del Señor, etc. De distribución variable según la localidad, los evangélicos tienden a concentrarse, sobre todo, en poblaciones con características socioeconómicas más precarias. Mientras algunos templos pueden congregar a una gran cantidad de gente, otros sólo reúnen a escasos fieles.

En general, se trata de Iglesias recientes. En Lota y Coronel, algunas se originaron en los años treinta, en la mayoría de los casos en la década del cincuenta o sesenta. Comenzaron con pocos miembros. Ahora tienen una feligresía más importante. Casi todo el que se declara evangélico es practicante. Los miembros de la congregación sufragan comunitariamente sus gastos. Generalmente hay un pastor o pastora por comunidad que vive cerca del templo.

"A todos los miembros de las Iglesias se les solicita un aporte en diezmos y en ofrendas para mantener el funcionamiento de la comunidad. Generalmente el ascetismo pentecostal prohíbe que sus adherentes asistan a fiestas, fumen, beban. Las mujeres no deben usar joyas ni maquillaje" (Orietta). Además de asistir al culto y de salir a veces a predicar en las calles, también realizan

obras de caridad como visitar enfermos y donaciones a necesitados.

Como es característico en la historia del pentecostalismo, la tendencia a centrar la actividad en cada congregación, generalmente bajo el fuerte influjo de un pastor carismático, paternalista y a veces autoritario, lleva a que proliferen los conflictos intraeclesiales que dan origen al nacimiento de nuevas Iglesias cuando la comunidad se escinde. El movimiento pentecostal en Chile se expande, sobre todo desde 1930, con energía inusitada, provocando sucesivos cismas en diversas congregaciones protestantes y en el seno de su corriente madre.

En Penco, por ejemplo, según el informe del trabajo de campo de Patty, hay un templo de la "Misión Pentecostal de Chile", fundada por misioneros de Valparaíso muy tempranamente, en 1909. "En su historia registra siete pastores. A raíz de desavenencias en esta comunidad pentecostal un grupo disidente fundó la "Iglesia Corporación Unión Pentecostal de Chile", ubicada en calle Infante.

Ritual y teología pentecostales

Sobresalen los cultos de los pentecostales con mucho canto y ritmo agitado en los cuales se entra, a veces, en un trance colectivo con posesión del Espíritu, don de lenguas y sanación por imposición de las manos. El carácter expresivo de esta liturgia popular es un buen reflejo de una teología de la sanación por el Espíritu, según la cual, el Espíritu de Dios interviene salvando al pecador de sus males del cuerpo y del alma. Ese mismo "poder de Dios" que viene de lo alto por el Espíritu,

protege a la comunidad de creyentes, transformándola en un islote de paz, refugio de los convertidos, frente a la miseria, perdición y desgracia del mundo[8].

Dada la difusión de una actitud anticatólica, los evangélicos de las clases populares sobresalen por sus creencias y sus prácticas, que se esmeran por mostrar en contradicción con las prácticas del catolicismo popular. Así, por ejemplo, es clásico el rechazo que tienen hacia la devoción católica por la Virgen María y los Santos. En los velorios, por otra parte, los evangélicos acostumbran mantener una actitud más sobria, no ingieren bebidas alcohólicas, y en los "descansos" en el campo no beben ni comen, sino que rezan. En general, el evangélico es un hombre que se siente liberado de la esclavitud del pecado, de los vicios y del alcoholismo y reprocha el liberalismo en las costumbres de los católicos.

Hay algunas corrientes populares muy cerradas del pentecostalismo, anticatólicas, antiecuménicas y fuertemente centrados en un dualismo según el cual, de un lado está la comunidad de los "elegidos" y, del otro, el mundo regido por el imperio de Satanás ("mandinga" en el lenguaje evangélico popular). De acuerdo al lenguaje apocalíptico que emplean, la "gran ramera" es la Iglesia católica, y el "Anticristo" o "la Bestia" es el Papa.

En efecto, hay un cierto dualismo en el Pentecostalismo porque, así como se aprecia muy fuerte la presencia del poder benéfico del Espíritu, también se vive muy intensamente la presencia del poder maléfico de Satanás y de sus enviados. Esto da pie para que también entre los pentecostales, sobre todo, se dé un

8 Sobre la teología del pentecostalismo ver Lalive (1968: 229ss).

sincretismo con las creencias y supersticiones de remoto origen mapuche[9].

Pero los pentecostales comparten con los carismáticos católicos muchas creencias y ritos. Este relato bien podría haber sido en una comunidad pentecostal:

> "En Las Higueras, en la casa de oración se realizaba una Jornada. Una chica tenía algo en los riñones. Pasa el P.Carlos cerca de ella y le da un ataque histérico. El Padre llevaba una hostia adentro de su chaqueta. Se la llevaron y rezaron. Le pedían que dijera "En nombre de Jesucristo" y no lo decía. La niña estaba poseída por un espíritu satánico. Finalmente dijo la invocación y se calmó. Era una oración de exorcismo..."

Los misioneros de Maryknoll estimulaban grupos de renovación carismática: "Con jóvenes sucedían muchas cosas (...) tenían un taller de lenguas y si el Espíritu los tomaba iban a hablar en lenguas. Luego de un rezo intenso, de repente alguien se ponía a hablar en lenguas. Se da mucho en grupos evangélicos también."

Los evangélicos también participan de ciertas prácticas populares, como el santiguamiento y la curandería, aún cuando le imprimen signos y significados propios de la tradición protestante, como la importancia de la oración, del Espíritu Santo y la Biblia en la sanación.

---

9 Coincidimos con Sepúlveda cuando afirma que "el ritual pentecostal se ajusta bastante a un modelo conocido por el sector popular y especialmente por el campesinado, con una herencia cultural mapuche más fuerte: el ritual de la religiosidad mapuche" (Sepúlveda, 1987: 259).

Ellos hablan de personas que tienen el "don de sanidad", que se realiza con imposición de manos y oraciones.

"En Chiguayante hay una señora que sana por la oración. Tiene una pieza como una capilla y sana por la oración. Allí tiene una Biblia abierta, un florero, dos maceteros, dos cojines y un oratorio. Sólo hace oraciones bíblicas. Yo fui una vez, ella era cristiana" (Informe del trabajo en terreno).

Entre los evangélicos se da el **intérprete de sueños**, que sólo atiende a gente conocida y que basa su interpretación de los sueños en pasajes bíblicos y en las enseñanzas de su doctrina cristiana.

Claro que buscan también establecer una clara diferencia entre sus creencias "cristianas" y las supersticiones del pueblo. Cecilia conoció a una señorita llamada Elsa que es chiquitita y de feo rostro. "Ella veía la suerte a través de los naipes y leyendo las líneas de la mano. Cobraba por hacerlo. No quiso revelar cómo aprendió a ver la suerte. Actualmente es "hija de Dios", es decir, ingresó a una Iglesia evangélica (no quiso decir cuál), por lo que ya no ejerce su oficio porque es pecado".

La fe popular evangélica renovada

Junto a estas expresiones más típicas del pentecostalismo popular habría que mencionar a una serie de Iglesias evangélicas, algunas pentecostales, que en estas últimas décadas se han caracterizado en la región por llevar adelante un trabajo evangelizador con un fuerte sentido y compromiso social (CEDM, 1986). Los evangélicos, así como la pastoral oficial de la Iglesia católica, también han organizado obras de acción social y han trabajado en la defensa de los derechos humanos,

en sus congregaciones y por medio de varias instituciones como Sepade, Fasic, y otras.

Las palabras del pastor Ricardo Mella, de la Iglesia Eben-Ezer Pentecostal de Coronel son muy significativas:

> "Luego de una reflexión sobre qué significa ser cristiano y evangélico en Coronel, nuestro Concilio, el Concilio Evangélico de Coronel, confeccionó un logotipo que creemos nos representa a cabalidad: es una cruz que en su centro tiene el rostro curtido de un trabajador de la zona, el minero, es la expresión gráfica de nuestro compromiso con nuestra clase y con nuestro Señor Jesucristo.
> "... no es la primera vez que los cristianos evangélicos estamos en la lucha por una vida más digna. En estos días celebramos el gesto heroico de los mártires de Chicago. A uno de éstos lo impulsaba su fe cristiana. Era un pastor evangélico.
> "Como cristianos y evangélicos estaremos en la lucha por un sistema más justo y más humano"[10].

Así, lentamente, comienza a haber una renovación de la práctica y de la teología evangélica popular, abandonando su dualismo, según el cual rechazan las actividades mundanas, y se comprometen en actividades y organizaciones del movimiento popular.

---

10 Texto recogido por Pedro Zavala y reproducido en Pastoral Popular (1988), Nº 187, 1988, p. 33.

CAPITULO III.

SOBRE SANTIGUADORAS, MEICAS, MACHIS Y BRUJAS

La religión popular se caracteriza, entre otras cosas, por desarrollar sus propias prácticas y rituales que no tienen mayor vinculación con las prácticas y rituales de la religión oficial. Esas prácticas y rituales populares no oficiales adquieren permanencia en el tiempo en la medida en que son institucionalizadas en la conciencia colectiva y en la comunidad por medio de **agentes** especializados en dichas funciones: santiguadoras, curanderos, meicas, machis, brujos, suerteros, quebradores de empacho, etc.

En la cultura popular de la región de Concepción y Arauco opera una serie de influencias. Quizás la característica de mayor relevancia del campo cultural y religioso de la región sea la confrontación simbólica entre el

catolicismo, religión de salvación, y la religión cúltica-ritual mapuche, de gran arraigo y tradición en las minorías étnicas de la zona, pero con bastante capacidad de influencia en la cultura popular. Sin embargo, en nuestra realidad cultural y religiosa, la impronta cultural del catolicismo como religión que desde la colonia ha sido predominante, hace que cualquier expresión religiosa del pueblo tienda al sincretismo con elementos cristianos. La religión mapuche, como cosmovisión religioso-cultural de una minoría sometida a un proceso de desintegración sociocultural y dominada socialmente guarda poco de su coherencia original y se orienta, cada vez más, a fundirse sincréticamente con elementos cristianos y con tradiciones, leyendas, mitos y supersticiones populares.

Como toda expresión cultural, las prácticas, creencias y agentes populares se producen y reproducen en el campo simbólico de los sectores populares en la medida en que responden a problemas sentidos como vitales por la comunidad en cuestión. Muchos de los agentes y prácticas del pueblo, sean explícita o implícitamente connotados por creencias religiosas o mágicas, dicen relación con la satisfaccción simbólica de ciertas necesidades personales y sociales: salud, amor y afecto, fertilidad, arraigo, solidaridad, sentido de la vida.

Pero es particularmente en torno al problema de la salud que los agentes populares ejercen sus funciones. Algunos, haciendo curaciones a través de procedimientos naturales y empíricos: el componedor y el yerbatero, por ejemplo. Otros, en el marco de una concepción religioso-mágica de la enfermedad, sanando de los "males", entendidos como maleficios que estarían en el origen de ciertas enfermedades (del cuerpo y el alma) o

desgracias personales o familiares. Este es el caso de las santiguadoras, los curanderos y las machis.

Por regla general, este tipo de agentes populares tiene vinculación con el mundo de los "males", dado que no sólo obran el bien para sacar "el mal" (santiguadoras, meicos y machis), sino que cierto tipo de curanderos, suerteros y brujos "hacen el mal". En esto se distinguen los agentes del bien y los brujos y agentes de las "malas artes".

El caso de la Señora Carmen, médica de Yumbel, resulta muy ilustrativo de lo que decimos y posibilita introducir al mundo de estos agentes populares.

La tarjeta de presentación reza como sigue:

CARMEN MACHUCA RIFFO
MEDICA
Atiende toda clase de enfermedades
Población Diego Portales
Av. Cementerio 181
YUMBEL

"...yo curo enfermedades. Mi madre era meica y partera. Ella me atendió de todos los hijos. Mi mamá me enseñó esto. Vivíamos en 3R (localidad ubicada al interior de la carretera Yumbel-Concepción). Veo también los huesos y mejoro a la gente, les doy remedios.

A un caballero le hicieron un mal y después botó

puras "cochinadas". Ahora la señora que le hizo el mal está quemada por hacerlo, ya que la pillaron. Al canto del gallo cayó y se enfermó. Fue mandada".

Ella ve la orina y da remedios de yerbas que va a buscar donde vivía anteriormente, a 3R. Hace sahumerios con un brasero y el humo saca los males. A la persona hay que darle nueve chicotes de palqui más una toma. Para hacer los sahumerios le manda a pedir los remedios a una hija que está en Santiago. La va a ver harta gente. Hace doce años que trabaja en esto.

También ve la suerte. Tiene dos naipes que va cambiando. De hecho, encuentra cosas perdidas.

Tiene 60 años, nació en Cabrero (localidad rural cercana a Yumbel) y es católica.

Es viuda y actualmente convive con un hombre. Su marido murió atropellado en Cabrero. Antes trabajaba como lavandera. Incluso entregó una hija a esa familia en Valparaíso. Actualmente percibe una pensión de viudez. Vive en un sitio de SERVIU, por el cual tiene que pagar mensualmente. Tiene nueve hijos, tres hombres y seis mujeres, todos casados. Tiene dos hijos viviendo con ella.

"Un hijo mío salió a los cortes de arroz y está enfermo porque le pegaron en un ojo. Ya le han hecho tres operaciones ... él vino a hablar con Ud. porque quería sacar una pensión". (Se refiere a la trabajadora social que hace la entrevista).

Tiene una hija en Santiago que es auxiliar de enfermería. Los otros hijos no tienen profesión. "Mis hijos

nunca quisieron aprender mi oficio. Dicen que son leseras".

> "... una vez un juez se hinchaba y fue a verme y como yo lo mejoré me dio permiso para trabajar. Vienen de muchas partes a verme".

También va a Santiago a atender gente: "yo hago sahumerios en la casa de la persona, pero hay que ir con hartos 'contras'..."

> "Yo aprendí de mi mamá, pero después que me casé –agrega–. Una vez hice caminar a una viejita que tenía parálisis. Botan animales. A mí mi suegra me "trabajó" dos años y la pillamos, se hinchó y los pájaros se la comían..."

> "Una vez balaba una cabra y la Sra. se murió. La Sra. Fresia le hizo un sahumerio pero no la mejoró. Yo le enseñé a la Sra. Fresia. La cabra era la misma mugre que le tiraban. La Sra. Fresia hace el "mal", pero yo curo para bien..." (Testimonio recogido por Sylvia).

Veamos a continuación algunas características de los agentes populares que procuran dar respuesta a los problemas sentidos por los sectores populares de la región.

Santiguadoras

La Señora Luisa es santiguadora y rezadora. Vive en la Población Libertad, en Talcahuano. Llegó a la

ciudad en 1968. Venían del campo, de San Ramón, en la provincia de Malleco. Después que se casó se le murió un hijo de 3 meses. Se murió de "mal de ojo". Se le comenzó a hinchar el ojo izquierdo hasta que se le reventó. Por eso aprendió a santiguar. "Le pidió a una abuelita del campo que le diera el santigüerio y ahí lo aprendió".

> "El "mal de ojo" se produce cuando una persona que es de "sangre fuerte" celebra al niño y la frente se le pone salada y se le empieza a caer el párpado del ojito y después se le hincha; si no es santiguado se le revienta el ojo y muere" (Sra. Luisa).

La Sra.Luisa dice que el ojo de los padres es más fuerte y dañino que el ojo ajeno. "Las guagüitas se afiebran con el ojo". A ella le han llevado guaguas que ya están heladas y las santigua por si acaso y se mejoran. "En el hospital no hacen "juicio" del mal de ojo ni del empacho", afirma. Agrega, "hago santigüerios a todos los niños que me traen, les pido un peso si no tienen más, los persigno y les rezo".

El santigüerio consiste en un rito en el cual la santiguadora frente a la criatura enferma con "mal de ojo", reza y "les da a tomar agüitas de azúcar con tres cogollitos de toronjil" y luego procede a un sahumerio quemando tres terrones de azúcar y/o tres ajíes, o romero en un brasero. Cada santiguadora utiliza sus elementos, pero siempre se emplea una oración en la que se invoca al Padre, a la Virgen y a algún Santo o persona. El conjuro que no puede faltar en el rito es:"que se vaya el mal y entre el bien". El santigüerio tiene que ser pagado a voluntad de los padres.

La Señora Nora Pino, de Chiguayante, santiguadora, describe así el rito: "Se toma al niño y se va haciendo la señal de la cruz en la frente y en el pecho, al mismo tiempo que se reza. Luego se arrojan al brasero los ajíes o el azúcar. Debe estar solo el enfermo y el que santigua. Cuando el ojo está muy pasado hay que santiguar tres viernes seguidos y si no sana, se debe continuar por nueve viernes alternando la curandera para que hagan fuerzas rogando a Dios por el niño" (Soto, 1986: 7).

En Coelemu hay dos santiguadoras. Una de ellas "pide tres paquetes de azúcar (50 grs. más o menos) y con cada uno de ellos persigna a la creatura ojeada. Luego quema el azúcar en el brasero. Si despide olor significa que la guagua no está ojeada. El no emanar ningún olor es signo de que efectivamente había un "mal de ojo", que con este sahumerio se espanta.

"En el otro caso la santiguadora pide tres capis de ají y hace lo mismo que en el caso anterior. El ají, al no despedir olor, indica que había "mal de ojo" (Trabajo en terreno).

La Sra. Lina santigua y quebra el empacho. Vive en Chiguayante. Es una señora con buen nivel educacional y de mediana edad. Santigua usando oraciones, ají seco, una hoja bendita o tres bolsitas de azúcar. Todo esto se quema luego de usado y "no sale el olor característico".

Para santiguar ella dice el nombre de la persona enferma y luego hace tres cruces. "Siempre debe ser número impar (tres o nueve). " Y reza un padrenuestro, una ave maría, un gloria y un credo. Señala que el santigüerio sirve para quitar el "mal de ojo". Hay personas que tienen un ojo muy fuerte y enferman a los niños". La Sra. Lina también santigua animales, además de

santiguar a distancia.

Por lo general, la santiguadora es siempre de sexo femenino, aunque, de acuerdo a los antecedentes recopilados en las diversas localidades estudiadas, no hay ningún patrón conocido sobre su edad o nivel educacional. Pueden ser jóvenes o ancianas, analfabetas o con un buen nivel educacional. La santiguadora es una agente religiosa-popular que se siente llamada, por vocación sobrenatural, a ejercer su rol. Generalmente ha aprendido su oficio por observación directa o enseñanza, de parte de alguna santiguadora más anciana que puede o no ser un familiar. Al parecer, la santiguadora transmite su oficio sin ningún ritual particular y solemne, aunque sí parece haber transmisión de secretos. La santiguadora generalmente es retribuida por sus servicios. La Señora Elsa, santiguadora y quebradora de empacho, afirma que "si no se cobra el santigüerio no sirve de nada". Otras santiguadoras, en cambio, no aceptan pago, pero usualmente son retribuidas con otras donaciones. Para que el sahumerio dé buen resultado, la creencia popular establece que la santiguadora debe ser remunerada.

Como el santiguar es un don atribuido a fuerzas superiores, generalmente concebido como "un don de Dios", a Dios debe encomendarse la santiguadora al momento de celebrar su ritual de sanación.

En Cerro Zaror, en Talcahuano, hay una anciana que santigua. Ella dice que "sólo a seres humanos". Afirma que es "un don que Dios le dio para aliviar males a las personas" (Josefina). La abuelita Eulalia, de Chiguayante, aprendió a santiguar desde niña, observando a su madre y santiguando muñecos y animales. Dice que al santiguar "siempre me encomiendo a Dios".

La Sra. Zunilda, por su parte, de la misma localidad, también dice que al santiguar siempre se encomienda a Dios.

Existe una protección, un "contra" para evitar que las guaguas sean ojeadas. Generalmente se le cuelga al bebé un género rojo, a veces con pelo de perro o de perra. También se suele recomendar, como medida preventiva, que el bebé o la persona lleven una medalla de plata colgada de una cinta roja. También existen ciertos conjuros que deben decirse en el momento preciso para evitar el ojeo. Por ejemplo, cuando se "celebra" o admira a una guagua, inmediatamente hay que decir "que Dios la bendiga" y así se evita que penetre el "mal" en ella.

El "mal de ojo" o el aojo, antiguamente llamado la "fascinación", es una de las enfermedades populares chilenas más difundidas. La creencia en el mal de ojo transmitida, como todo elemento cultural, por la tradición oral, reconoce orígenes remotos en la historia universal. Está presente en el Antiguo Testamento, en la Grecia clásica, y actualmente se difunde también en las culturas africanas[1]. Su "etiología posee claras connotaciones mágico-religiosas, existiendo en ningún caso una explicación empírico-racional del fenómeno" (Grebe, 1971: 227), y en ello se diferencia de otras enfermedades populares como el "empacho", la "lipiria" o el "enfriamiento".

Por las razones antedichas, el único remedio del aojo es el "santigüerio". Ello explica la importancia del

1 Sobre el mal de ojo, el poder de ojear y su curación ver: Vicuña (1947: 109ss); Plath (1981): 33ss); Grebe et. al. (1971), Read (1966: 78ss).

oficio de las santiguadoras en las creencias y prácticas populares. Sin embargo, los sectores populares reconocen que también un sacerdote tiene la facultad de intervención divina para santiguar y no es rara la vez que recurren a los agentes religiosos oficiales para ello. El origen histórico de las santiguadoras y rezadoras contemporáneas, según algunos autores, sería precisamente una delegación que antaño ejercía el sacerdote de localidades apartadas y con gran necesidad de atención pastoral, en algunas personas santas y virtuosas, a fin de que le colaboraran en su servicio pastoral, rezando e implorando a Dios por los enfermos y los muertos.

Meicas o curanderas

En la cultura popular son reconocidas las personas, generalmente de sexo femenino, que son "médicas","meicas" o "curanderas". Se trata de agentes de la medicina tradicional que, en una mezcla bastante a-sistemática de procedimientos empíricos, pero, sobre todo, mágicos y supersticiosos, buscan obtener la salud de enfermos que generalmente no han podido ser sanados por la medicina moderna. Se trata de prácticas curativo-rituales acompañadas de oraciones, ensalmos y conjuros que se dan en el marco de una cosmovisión mágico-religiosa. Si los médicos no han podido sanar al paciente es precisamente porque el origen de la enfermedad no es de base fisiopatológica sino sobrenatural: la persona padece tal o cual enfermedad porque ha sido víctima de un "mal" (maleficio) que algún adversario le ha introducido y que hay que extraer.

La curandera ha sido introducida a su oficio por alguna persona de más edad, experta en estas artes

curativas. Sin embargo, el sentido vocacional es muy fuerte, expresado en un fuerte sentimiento de que su poder de curar es un "don de Dios". La Sra. Sylvia, "médica" de la población Berta Acevedo, en Coronel, viuda, de 45 años, de origen rural, diagnostica por medio de la observación de la orina y receta hierbas y remedios homeopáticos que ella misma vende. "Consultada acerca de cómo aprendió su oficio indica que "es un don de Dios", sin entregar más detalles. Agrega que "sólo la persona con fe, sana". "Es una persona muy solicitada y muy respetada por la gente del sector a causa de sus poderes de curación" (Ximena).

"Yo he escuchado rumores de que existe el mal y que la gente recurre a meicas", afirma alguien que conoce de cerca la cultura mapuche[2]. Pero lo más asombroso es que esta creencia en el "mal" está también muy difundida en la cultura popular urbana.

Por lo general, la función de curandero la ejerce una mujer, aún cuando no es una regla absoluta. La "meica" o "curandera" o "médica", es una agente de la cultura popular chilena. Utiliza ciertas técnicas y rituales que coinciden con los de la machi, pero la diferencia estriba en que no es mapuche, y se dedica exclusivamente a prácticas curativas. En la cultura mapuche, sin embargo, también se distingue a la meica de la machi. La machi, en cambio, siempre es de raza y cultura indígena, y, además de sus funciones curativas, cumple también una función sacerdotal, presidiendo ceremonias religiosas. Lo que incita a la confusión es que a veces a la

2 Sobre la importancia del "mal" en la estructura simbólica dual y simétrica de la cultura y cosmovisión mapuche, entre otros, ver Foerster (1985, cap. III); Grebe et. al. (1972); Grebe (1975).

propia machi también se le llama curandera o meica, pero no deben confundirse ambas funciones y roles. La curandera utiliza remedios alopáticos y homeopáticos de farmacia, agüitas de hierbas, y preparados que ella hace en forma artesanal.

"Supe de una Sra. que tenía un marido borracho. Era igual que tomara tinto o blanco. La golpeaba y se volvía loco. Estuvo con tratamiento antialcohólico y siquiátrico, y sin resultados. Ella no creía en esas cosas pero finalmente fue donde la Meica. Llevó orina para que se la analizara. La Meica dijo que le habían hecho "un mal". Eran dos personas con las cuales había tenido relaciones sentimentales. Le recetó que le diera unas yerbas a su marido, pero sin que se diera cuenta. El marido nunca supo. Después le mostró dos rostros en un vaso donde había roto un huevo. El pago era voluntario. Ahora el marido bebe pero no le dan esas reacciones. Eso sucedió hace unos veinte años"(Cecilia).

En general, el diagnóstico que realizan estas curanderas se basa en la observación de la orina, un viejo procedimiento de los "médicos-brujos" de muchas culturas indígenas. Pero la determinación de la causa última de la enfermedad generalmente se hace quebrando un huevo en una taza para determinar la identidad de la persona que está en el origen del "mal". El tratamiento puede incluir la receta de yerbas, e incluso medicamentos modernos, pero siempre debe haber algún tipo de ritual que contrarreste el poder del maleficio, sahumerio, lavados, ramas de palqui, cruces en las esquinas de la casa, etc. La persona causante del mal debe ser identificada: es lo óptimo. Se le deben hacer algunos "contras", por ejemplo: rituales de purificación en su casa, pero sin que ella se dé cuenta.

"Estábamos en mi casa para un 18 de septiembre. Mi papá y mi mamá iban a salir a las ramadas. Mi mami estaba lista. Mi papá se asoma para ver lo que pasaba en la transitada calle y siente una fuerte puntada en el corazón. Las piernas se le doblan. Pero como las normas dicen que no se puede dejar lista para salir a una mujer, mi papá igual salió con ella. No camina más de 100 mts. y ya no puede más. Volvieron a la casa. Se acostó. Le hicieron masajes y nada. Había que hacer exámenes. Pasó todas esas fiestas enfermo. Luego se hicieron los exámenes médicos y todo salió negativo. Mi papá era estibador y cuando había barco y él estaba en esas cosas... y se iba... y ya... Le dijeron que eso había sido un "mal". La parte médica no resultaba, ni siquiera los calmantes.
Entonces decidió ir donde esta señora. Tenía que llevar orina. Le habían hecho un "mal" y el tratamiento tenía que ser en la casa. Iba esa señora a la casa y le hacía friegas en las piernas y en el corazón. Ella llevaba unas especies de guantes y le hacía unas friegas con unas hierbas cocidas. Además tenía que tomar hierbas. Esto duró una semana.
Si se mejoraba, ella iba a hacer ver quién le había hecho el mal. Y en una caña con agua quebró un huevo fresco... Estaban mi papá y mi mamá. Y en la copa se vio la cara de una presona, de la persona que le había hecho el mal. Se trataba de una hermana de mi papá que le había pagado a alguien para que lo hiciera.Esta persona vivía al lado. Por lo tanto, había que limpiar. Poner agua que bendecían en las murallas y en el piso, justo las que

daban hacia el vecino, para protegerse.
Esto pasó entre el 18 de septiembre de 1971 y el 20 de abril de 1972.
Todas las personas de la familia teníamos que pasar en la casa cuando hacían ese ceremonial. Esa señora con su marido traían un brasero con humo y rezaban algo extraño. Rezaban el Padrenuestro al revés. Y cuando hacían friegas, ella estaba orando. Se hacía esta ceremonia del humo y de la oración en cada una de las piezas de la casa y también dentro del vehículo.
Llegaban a las 11 hrs. Hacían sus friegas y luego descansaban. Lo hacían cuatro o cinco veces. Se iban en la tarde. Al día subsiguiente repetían tres o cuatro veces la ceremonia del humo. Cuando se hacía el asunto del humo cada uno debía estar en su dormitorio.
También hacían una ceremonia del agua, de noche. Ponían agua en un tambor grandote y de allí sacaban con una botella y con ella rociaban el suelo y las paredes diciendo algunas cosas.
Después venían a la casa de vez en cuando. Dejaron varias cruces en las esquinas. Eran hechas de madera de palqui y tenían unas lanas rojas.
Estos curanderos vivían en Tomé. Le decían Sr. Mejías, sin ninguna otra mención especial. El era empleado en Bellavista-Tomé. Le habían mejorado un hijo a su jefe y por eso les daban permiso en su trabajo para ausentarse.
Cobraban por eso, además de los pasajes y la alimentación. El aporte era voluntario y lo entregaban a un hogar.

Después supimos que se habían ido a Valparaíso" (Patty)

La curandera moderna, a diferencia del curandero mapuche tradicional plenamente integrado a su cultura y su religión, es una figura marginal y subalterna en una triple dimensión: frente a la cultura moderna dominante y sus patrones racionalistas, frente a la medicina científica institucionalizada y frente a las religiones oficiales, catolicismo o protestantismo. Su función curativa es una mezcla de artes mágicas, técnica empírica y superstición, por lo que muchas veces la misma médica o curandera puede aparecer como la "bruja" de la moderna cultura popular. El siguiente relato habla de una curandera cuyo "contrapoder" mágico aparece como superior y más poderoso que el poder "científico" de la medicina moderna. Pero sus procedimientos en el límite de lo normal, en el umbral de la superstición, la hacen víctima de una persecución policial, debiendo ocultar su oficio.

> "Cerca de mi casa le sucedió a una señora. Tocaban a su puerta y no había nadie. Un día amaneció con dolor en la cara y en el brazo izquierdo.
> Fue donde el médico. Se tomó radiografías y nada. Le recomendaron que fuera a Hualqui donde la "Señora que hace las muñecas".
> Tuvo que llevar orina en un frasco y esa señora determinó que "le habían hecho un mal". Su casa estaba con un mal y le recomendó hacer un sahumerio. Tenía además que tomar unas hierbas y fregarse con una pomada especial en donde le dolía. Esta señora luego fue a la casa y tiró agua por las paredes.

El marido no creía nada. El era desordenado... la querida del marido era la que le había hecho el mal. El tratamiento duró cinco meses. También dejaba cruces de palqui en las esquinas.
La señora se sanó, pero le siguieron sucediendo cosas extrañas en la casa.
Esa señora también daba remedios de farmacias. Una vez mi mamá le llevó orina mía porque yo estaba con lombrices y recetó remedios de farmacia.
A esa señora la perseguían los carabineros. Ella iba a las casas y se llevaba un trozo de género, como si estuviera haciendo vestidos y así ocultaba sus verdaderas funciones.
Contaban que había sanado a no sé cuál de los Yarur, porque la medicina lo había desahuciado" (Sonia).

Nótese que el relato reafirma finalmente que el poder curativo de esta meica que se hace pasar por costurera es tan superior que es capaz incluso de sanar a un gran industrial como Yarur, al cual la medicina moderna había desahuciado. Hay aquí, en forma solapada, una resistencia de la cultura popular y su saber mágico que finalmente sana, frente al poder científico y socioeconómico de la cultura dominante, que es estéril para asegurar la salud y la vida.

No siempre la "meica" está ligada a prácticas de tipo supersticioso. A veces cumple funciones médicas, aún cuando siempre el procedimiento del diagnóstico por la orina es clásico. Tampoco se despeja totalmente el halo de misterio que rodea a estos agentes populares. En el cerro Zaror, en Talcahuano, por ejemplo, hay una

curandera o meica que prescribe remedios para varias enfermedades y diagnostica por el procedimiento de la observación de la orina. También en Cañete hay una meica de yerbas que ve la orina. "Dice la gente que es muy reacia a informar sobre lo que hace" (Sonia).

Machis

Hablar de la **machi** en el contexto de este capítulo resulta una tarea ambiciosa ya que sobre el tema hay abundantes estudios. En torno a la machi se condensa en cierta forma toda la vida religiosa de los mapuches. Dice A. Métraux, uno de los estudiosos que mejor ha sintetizado los conocimientos sobre la machi que "el machi o chamán es la figura dominante de la vida religiosa de los indios araucanos" (Métraux, 1973: 155). Las prácticas y creencias de los mapuches y de sus chamanes, las machis, se han ido modificando desde su primer contacto con los españoles. El cristianismo ha ejercido sobre las prácticas y creencias chamánicas de los araucanos una influencia innegable.

La machi, como todo agente simbólico-religioso con cierto grado de institucionalización cultural, es una persona que accede a su oficio por vocación y por rituales de iniciación y de consagración bastante complejos. Es el mismo **Chau** (Dios) o **Ngenechen** (Dios) quien escoge a cierto tipo de personalidades para que devengan machis. Cada cierto tiempo hay unas ceremonias de renovación de los poderes sagrados de la machi. Por lo general, la machi participa en todas las ceremonias religiosas, pero especialmente en el **machitún** o rito de curación y en las rogativas y fiestas del **nguillatún**. La machi es el principal agente curativo de la cultura

mapuche y ejerce su oficio en forma profesional, ya que recibe honorarios por ello.

Según la creencia mapuche, el origen de las enfermedades reside en el "espíritu del mal", "diablo" o "principio del mal", el **vekufü**, que introduce objetos nocivos o venenos en el cuerpo, o bien que se introduce él mismo bajo la forma de un objeto: insecto, cabello, reptil, oruga, etc. "proyectados" en el cuerpo de la víctima por un brujo[3]. La **machi** interviene para "extraer" el "mal" del enfermo a través de un **machitún**. Este consiste en una operación mágica, acompañada de cantos y oraciones, ayudada por "espíritus auxiliares", e instrumentos y accesorios sagrados, como el **kultrún** y las ramas de canelo, ceremonia durante la cual el chamán cae en estados de trance extático y suele, en ese estado, realizar adivinaciones y recomendaciones curativas. La machi también ejerce varias otras formas de curación, generalmente a través de la adivinación mágica del "mal" y la persona causante de él, recomendando conjuros y ritos purificatorios para eliminar ese mal y protegerse de él.

Graciela conversó con una machi del sector rural de Pangueco, Cañete. Ella es la Sra. María Melín Garrido, mapuche, 48 años de edad, casada.

---

3 Sobre el **vekufü**, **wekufe**, o **huecuvu**, como agentes del mal que cumplen su tarea encomendadas por los jefes malignos, **mapu rei**, o los brujos, **kalku**, hay diversas versiones. Métraux recoge las de Febre, Havestadt, Félix de Augusta y Moesbach. Según Grebe (1975) es posible distinguir tres tipo básicos de enfermedades causadas por agentes sobrenaturales o mágicos: "el **wekufetún**, producido por acción directa o indirecta de un **wekufe** o espíritu maligno; el **kalkutún**, producido por acción de un **kalku** o brujo; y aquellos producidos por acción de los dioses del panteón mítico".

"Vive en una reducción indígena a más o menos 6 Kms. de distancia de la ciudad de Cañete. Hace aproximadamente 6 meses ella se convirtió en **machi** y médica a la vez. Antes era sólo médica. Hace alrededor de una semana que se encuentra enferma. Debido a ello no se pudo averiguar más antecedentes.

Al consultársele si sería posible tener algunos antecedentes sobre su condición, ella responde que primero deberá consultar a su espíritu, el que le da los dones de sanar enfermos. Este espíritu es nuestro Dios, quien le concede poderes y le enseña todos los materiales (plantas medicinales) para aliviar enfermos.

El instrumento mediante el cual se pone en contacto con Dios es el **Kultrún**, especie de tambor, forrado en cuero. Se hace sonar con un palo pequeño. Todo el encuentro con Dios lo hace hablando el mapudungun. Conversa con el instrumento. Al comienzo nombra a Dios, la Virgen, San José. Luego entra en trance y da recomendaciones a su gente: que deben orar mucho, ya que nuestro Padre está sentido con la humanidad. Se están alejando de El. Habrá que hacer muchas rogativas, oraciones y encuentros con Dios. Si no se hacen, habrá castigos, va a escasear la cosecha, se secarán los sembrados antes de tiempo, trigo, papas, etc. Por eso invita a que seamos buenos.

Ella no puede salir a otras partes donde no sean mapuches. Ya que atender a la gente que no es mapuche, esto a Dios no le agrada, ya que es El quien le da el poder a las machis que son del Bien. Porque también hay del mal y pertenecen al Demonio" (Del informe de campo de Graciela).

La **machi**, como observamos, hace de mediadora privilegiada en las festividades religiosas del pueblo

mapuche, haciendo de puente entre las divinidades y la comunidad. Siempre, de alguna forma, aparece su capacidad adivinatoria y su poder curativo. Con ocasión de un gran Festival Mapuche realizado en Cañete en 1986, la **Gazeta del Sur** incluye un reportaje en el cual se da cuenta de este evento cultural al cual llegaron siete delegaciones de distintas reducciones, todos vestidos con sus tradicionales atuendos y presididas por sus respectivos caciques. Cada delegación presentaba un número de canto y baile. La delegación de Lloncao presentaba un machitún que "lo hace la machi, que aprendió su oficio de otra machi", declara el cacique. La ayudante de la machi, Ana Llanquileo, hermosamente vestida con las ropas y joyas de su raza, afirma que el machitún "sirve para sanar a un enfermo, para sacarle el mal que le han puesto personas que no lo quieren. Para sacárselo, la machi lo va a operar y le va a dar un remedio. Mientras tanto, otros bailan para darle aliento". Acerca de su maestra señala que ella "tiene poderes que se los dio el viejito de arriba. Nosotros sabemos que los tiene porque desde chica se emborracha y dice las cosas que van a pasar. Si la cosecha va a estar mala o buena, si habrá ruinas para la gente, y casi siempre resulta. Por eso le creemos, porque está más cerca de Dios y le pide por nosotros" (Troncoso, 1986).

Josefina nos relata una experiencia personal de sanación gracias a una machi:

"Sufría de dolor de pierna en el trayecto del negocio a la casa. Estuve en tratamiento con doctores, durante tres meses en cama. Estaban decididos a enviarme a Santiago. Estaba desahuciada.

La Nana de la casa me decía: "le van a cortar la pierna". Me recomendó ver una machi, por Cañete, ella

era de allá. Supliqué a mi marido que prefería ir a ver a la machi, aunque tenía todos los papeles listos para ir a Santiago. Mi marido no creía pero cedió. Juana me acompañó.

La machi me vio los ojos y me dio un tratamiento de hierbas y friegas. También me dio copiadas algunas oraciones. Tenía que hacerlo durante ocho días. "A los ocho días Ud. va a caminar".

Y fue verdad. Y regresé a verla e iba caminando. Iba con bastón pero iba caminando.

Ella vivía en un bajito, en Cañete...

Me dijo: "Ud. juzga mal, es otra persona". Yo le decía: "me interesa mejorarme, no verla".

"Si Ud. no saca el mal, le va a volver", dijo. Luego se pone a dibujar en el suelo y dibuja una casa de dos puntas y con una puerta... Yo me dije: ¡no puede ser que sea mi vecina!

Tenía que ir a su casa en la noche y dejarle un vaso con agua. Diciendo algunas oraciones y su nombre.

La oración decía, más o menos:

"Padre Poderoso de los altos cielos,
Tú que tienes el poder de la naturaleza,
permite que en esta casa
salga el mal y entre el bien,
y si es tu voluntad,
a la persona que me ha hecho este daño
que Tú obres sobre él".

Y se nombra a la persona.

Si es efectivamente esa persona, antes de tres meses se le quema la casa o el marido la abandona. Si no es ella no le va a pasar nada.

Pero lo asombroso es que a mi vecina se le fue el marido. Ella me quitó el saludo. Claro que nunca había que decir nada, "que nadie sepa", decía la machi."

Las leyendas sobre las machis y sus sanaciones extraordinarias abundan y se transmiten de boca en boca por toda la región. Mónica cuenta que le tocó presenciar una ceremonia ritual de sanación machi.

"El Dr. Pedro Rioseco, de la Universidad de Concepción, cuenta que desde estudiante se estaba interesando en el campo de la siquiatría. Una señora tenía una neurosis y no podía caminar. Decidió no vivir más. Tenía un "mal". Habló con él, iba a ir donde una meica en Arauco. "Yo la acompaño", le dijo el doctor.

Llegó donde la Machi y ella le rogó para que se quedara. (A las enfermas malas parece que les pide que se queden a alojar). Llegó el día del tratamiento, el cual se hizo en la casa de esta señora. Allí tenía un canelo. La machi inició la ceremonia bajo el canelo. Tenía en sus manos unas ramas de canelo y unas varillas de mimbre o palqui.

Eramos como cinco espectadores.

Esta señora les dio un brevaje a todos. Era media copa de un líquido blanco. Era un "contra"; un preparado de hierbas. Tenía un "contra" para el enfermo y otro "contra" para los mirones.

La machi rezaba.

Le pone las varillas en la espalda como en cruz. Luego suelta las varillas de mimbre y toma una gillette y le hace tajos en forma de cruz en la espalda.

Yo estaba que le quitaba a la enferma.

La machi sentada... con un papel sacaba como gusanos de la espalda y los tiraba al fuego y en la espalda no quedaba nada.

Todos vieron lo mismo.
Al final la señora salió caminando.
Pero al cabo de un año volvió a quedar inválida".

Los relatos contemporáneos de **machitún** no guardan semejanza con el consignado por Núñez de Pineda y Bascuñán en el siglo XVII (Pineda y Bascuñán, 1973: 105). Sin embargo, hay elementos nucleares del ritual que son análogos: los rezos y cantos, el sahumerio, las infaltables ramas de canelo, la mediación mágico-religiosa del kultrún, la operación ritual en la cual el machi le extrae el mal, chupando o echando afuera cosas. Este cronista colonial además anota detalles que hoy día no se encuentran: el sacrificio ritual de un carnero, el trance del machi, durante el cual el kultrún baila mágicamente y la adivinación de la persona que había introducido el "mal" al enfermo.

Graciela informa que en Cañete hay una Machi que hace poco empezó a desempeñarse como tal. Es mapuche. Sonia también cuenta que en Huentelolén hay otra machi. "Una niña de antropología va a hacer un estudió allí". Como vemos, en Arauco, donde hay mayor densidad mapuche, abundan los datos sobre machis. Se trata de machis muy vigentes, nuevas en su oficio, reconocidas, que incluso son objeto de curiosidad y estudio por parte de los nuevos "científicos de la cultura".

La machi, como agente privilegiado de las creencias y ritos mapuches, no sólo se encuentra en el campo. También hay machis en las ciudades donde la colonia mapuche tiene algún grado de organización y se reúne para efectuar ceremonias que les identifican. Así, por ejemplo, en Coronel hay una Asociación Mapuche que cuenta con su machi. Mónica colabora como Secretaria

de esa asociación y nos cuenta que actúa como ayudante de la machi.

"Cuando hacen nguillatunes ella cae en trance: 'le llega la virtud'. Ella dicta los remedios y yo tomo nota y entrego el recetario.

A mí me gustan esas cosas. Ella ha tenido mucha confianza en mí. Me ha tocado ver en dos o tres oportunidades que ella rompe la piel del paciente y ella saca bichos y luego no queda nada.

Tira los bichos al lavatorio y allí quedan. Luego los tira a un pozo sagrado. Una vez vi una especie de lagarto del porte de un lápiz.

Ella se llama Clorinda Pérez. Es hija de mapuches ".

En general, los rituales y agentes religiosos mapuches han adoptado en forma sincrética varias creencias, signos, símbolos y liturgias cristianas, pero también comienzan a mantener un intercambio real y simbólico con signos y objetos provenientes de la cultura urbana moderna. No es un simple detalle que en los machitunes ya no se use el cuchillo primitivo sino una gillette, y que junto con recetar hierbas la machi recete medicamentos químico-farmacéuticos. El grado de intercambio entre la cultura mapuche y la cultura moderna se ve en el caso de una machi, la Señora Berta, que recibe los enfermos que le envía el Hospital. Ella se considera cristiana. Por otra parte, el mapudungun cae en desuso especialmente entre los mapuches que emigran del campo a la ciudad. "En los nguillatún hasta se reza el Padrenuestro en castellano".

Suerteras

La función de **suertera** (no hemos sabido de casos de suerteros masculinos), se distingue teóricamente de la función de meica, curandera o machi, en que sólo realizan prácticas o rituales adivinatorios para saber las causas de los males, desgracias y enfermedades, pero no curan. Sólo están en condiciones de indicar ciertos remedios y técnicas de profilaxis mágica. Como en la cultura mapuche también es corriente el uso de prácticas adivinatorias, es dificil saber qué proviene de allí en la suertera urbana chilena. Sin embargo, cada vez más la suertera moderna va especializándose, empleando técnicas como la cartomancia, la quiromancia y ayudándose de la astrología y el horóscopo. El tipo de adivinaciones solicitadas en la vida moderna está mucho más referidos a problemas sentimentales y amorosos y a la averiguación del destino personal.

A pesar de lo dicho, subsisten suerteras tradicionales cuyo rol se confunde con el de curandera. La trabajadora social de Coelemu conversó con la Sra Teresa Rubio, suertera y "médica".

Es casada, tiene dos hijos. Es inválida y "dice que tiene el poder de curar los males y adivinar el futuro. Dice que el poder de cura viene de Dios y que su abuelita le enseñó a leer las cartas. Su trabajo le ha permitido educar a sus hijos que están en la Enseñanza Media ya que su esposo trabaja temporal ".

La Señora Teresa ve la suerte con las cartas, naipe español. Atiende los martes y los viernes. Cobra $250 por ver la suerte y la misma suma por consulta. Pero si se requiere de un tratamiento "cobra más porque le tiene que dar las aguas de hierbas preparadas". También hace

sahumerios en las casas que están "cargadas", haciendo oraciones y tirando agua bendita.

Mónica contó en el taller que fue a verse la suerte en las cartas. Se hizo acompañar de una amiga que ya había ido. Fueron a ver a la Sra. Nancy, que vive en Mediocamino, de unos 70 años, con pinta de "viejita de campo", vestido largo, pelo largo. Ve la suerte en cartas, en las líneas de la mano, y receta hierbas y cremas. A Mónica le dio una crema para que se echara en la cara. Era amarillenta y tenía "concho". Según le dijo era buena para la piel.

"La señora le pidió que no le dijera a nadie que ella practicaba este oficio. Le adivinó efectivamente algunas cosas, como que tenía una afección a la columna y que estaba viendo médico, además de algunas cosas familiares. La Sra. no quiere que le lleguen clientes porque a veces es mal visto su "oficio". Da también remedios de yerbas. Le contó que era del campo y que había aprendido este oficio de sus padres. Era del sur. Sus hijos le han puesto problemas por ver la suerte, le dicen que es una charlatana. No viven con ella, se casaron y da la impresión que todos están bien educados. Ella en cambio es pobre y vive prácticamente abandonada" (Acta de la quinta sesión del Taller).

Pero así como hay suerteras muy pobres, también hay suerteras acomodadas que son bastante recurridas por la gente del pueblo. En Chiguayante, "en la esquina de la plaza, hay una señora que ve la suerte. Es famosa, tiene teléfono y hay que pedir hora para verla. Tiene cuatro mujeres que la rodean y la casa está llena de gatos. Es alemana, viuda y de buena situación" (Cecilia).

Pero el oficio de "suertera" así como los oficios anteriormente descritos no tienen papeles demasiado

formalizados y siempre hay intersecciones entre ellos. Así, el suertero "moderno", aquél que practica la cartomancia o la astrología comercializada en esta sociedad de masas, con su papel casi inofensivo, debe distinguirse de las funciones de suertero de la bruja-curandera o de la machi. Pero no siempre las fronteras entre una suertera, una curandera y una bruja en el medio popular son claras y distintas, como podemos apreciar.

> "Esto le sucedió a una tía pero ella guardaba el secreto.
> En las noches sentía pasar una mujer. Golpeaba y así penaba.
> Una noche le abrió y le pidió dinero. Tenía como cara de muerta. Luego fue donde una persona que veía la suerte. Era una Señora que vivía en Coronel, era famosa. Era ciega y veía la suerte en las manos. Le dijeron que le estaban haciendo un "mal". Se trataba de alguien que tenía amores con el esposo y le dio las características. Ella sospechó de quién podía ser.
> Le recomendaron que tenía que hacer sahumerios con hierbas y que tenía que quemarlas. Si efectivamente era esa persona, la iba a ver después con quemaduras. Y así fue, y la encontró con quemaduras en el cuello. Esto sucedió por el año 1974. Por esa misma época se separó.
> Otras veces la casa se le había llenado de moscas" (Cotty).

Brujas y "malas artes"

En ambientes rurales las creencias en brujerías son comunes. Así lo manifiesta Victorina Guajardo, de Santa Juana. "En el campo es frecuente que se hable de brujerías. Yo creo en eso porque, para mí, si alguien se empeña en causar daño a alguien, lo consigue. Yo lo he comprobado. Cuando sucede, ningún médico puede hacer nada. Hay que recurrir a una persona entendida para que fabrique la 'contra' para el mal" (Soto, 1985: 6).

A pesar del avance científico, del desarrollo tecnológico, de los procesos de urbanización y escolarización, de la influencia de los modernos medios masivos de comunicación, las supersticiones populares siguen vigentes en plena ciudad moderna. Se respetan a las animitas y espíritus, pero sobre todo ciertos fenómenos paranormales y ciertos agentes con poderes ocultos que se vinculan al demonio, a la hechicería y a los poderes del mal. Se recurre a ritos mágicos, conjuros, amuletos y fetiches.

En general, en los diversos recorridos por localidades que hemos estudiado aparecen varias menciones de meicas o suerteras que hacen "males", o que se dedican a lo que la gente llama "malas artes", es decir, a la brujería. Aunque debemos recordar la ambivalencia de cierto tipo de agentes simbólico-religiosos en el pueblo: tanto pueden usar a los espíritus y su capacidad de intermediación para el bien como para hacer el mal. En todo caso obran en relación al "mal". Unos, los santiguadoras y machis, contra el mal y a favor del bien; los otros, brujos, a favor del mal y contra el bien. Se da el caso que el mismo agente, sea suertero, meica, machi, dada la circunstancia, puede ejercer la función benéfica

o bien transformarse en brujo. Así al menos parece sugerir la experiencia y algunos autores.

Se trata en verdad de una "guerra espiritual" entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal. Esta concepción dualista de lo sagrado en la cultura popular de la región no difiere mayormente de la que antropólogos han encontrado en la cultura huilliche de más al sur (Foerster, 1985: 99ss). Los "espíritus del mal" -dirigidos y encarnados por brujos- provocan la enfermedad y la muerte, en tanto que las machis, curanderas o meicas, valiéndose de los "espíritus del bien", por medio de diversos ritos, conjuros y oraciones, le hacen la "contra", purifican del mal y restituyen la salud.

"Las brujas son personas que se dedican a hacer el mal. Realizan ritos, los que se desconocen, puesto que es un secreto. Generalmente utilizan elementos como una foto, una muñeca, aceite o tierra del cementerio" (Josefina).

En escasas oportunidades alguien es reconocido como brujo o bruja. Hay, por lo demás, una censura en el ambiente respecto al término "bruja", quizás por la persecución de que han sido objeto durante años tanto por el catolicismo como por los mismos evangélicos. Ser brujo es sinónimo de tener pacto con el diablo, gracias a lo cual a veces se practica la llamada "magia negra". Pero en las mismas creencias populares el brujo, por sus poderes ocultos y maléficos, es temido y se evita mencionarlo. De hecho, el curandero o la meica, en su trabajo de limpieza y cura de los males, lo primero que buscan es protegerse por medio de "contras", sahumerios, oraciones y el silencio de sus pacientes, a fin de evitar la venganza del brujo que ha causado el mal. Los brujos, por su parte, lo que más aborrecen es a los que hacen la

"contra".

El "brujo" es la persona que hace transacciones o subsiste gracias al "otro lado", el lado oscuro y maléfico de la realidad. El que vive en el reverso de la realidad aceptada y respetada por las normas oficiales, "al revés de los cristianos". Ahora bien, esta realidad al revés provoca temor y la búsqueda supersticiosa de ayudas para anular la angustia provocada por el temor. La superstición nace precisamente de situaciones muy poco controlables que se busca manejar por medio de la manipulación mágica de símbolos y objetos protectores. La responsabilidad del sujeto se anula y se descansa en los agentes mágico-brujos para entregarse en las manos de esos espíritus protectores.

Quizás por lo antedicho, en el cerro Zaror los vecinos identifican a una bruja en el barrio que afirman que "es muy temida" por la gente. También en el mismo cerro hay una señora que se dedica a las "malas artes" y es muy conocida. Pero, sin duda, hay ciertas localidades donde tiende a haber una mayor concentración de brujas. Penco, por ejemplo, tiene fama por ser una ciudad cuna de brujas. Así también en Chiguayante y los cerros de Talcahuano se reportan varias brujas.

En Penco hay una persona que no es ni meica ni suertera cartomante, sino que es "una persona que trabaja a la gente con naipes para hacer males, e incluso hay una persona que se coordina con otra de Coronel cuando son casos muy complicados". De esta manera los actos de brujería pueden verse incrementados en potencia maléfica cuando dos o más brujas cooperan en sus esfuerzos. "De repente se juntan los brujos" afirman, refiriéndose a los tradicionales aquelarres.

Otro caso de suertera-bruja es el de la Señora de

la Población libertad que "hace remedios de amor, abortos y ve la suerte" (Alejandra). En la misma población hay otras dos brujas reconocidas: una de ellas es solicitada para provocar el "mal de ojo" a terceros y es muy recurrida en casos de triángulos amorosos; la otra, en cambio, venera al diablo. "Dice que la visita por las noches. Atrae al demonio prendiendo velas. Es una persona bastante rechazada por la comunidad".

Siempre hay antídotos contra las brujerías, que en el lenguaje popular de la zona se llaman "contras". Toda creencia en poderes mágicos siempre conlleva un contrapoder. Al mal se le puede vencer con ciertos rituales y amuletos, ramas de palqui, infusión de hierbas, cruces, lanas rojas, etc. Generalmente los agentes religioso-mágicos, como la santiguadora, la curandera o la machi, realizan su curación como forma ritual de contrarrestar el poder de algún maleficio hecho por alguna "bruja" o señora que practique las "malas artes". Todo opera en el mismo universo simbólico en que se confrontan el bien y el mal.

Tal como hemos visto, cuando hablamos de curanderas y machis, la curación del "mal" incluye la identificación de la persona causante de ese maleficio. "Cuando se sorprende a una bruja, ésta debe irse del lugar, de lo contrario el daño se vuelve contra ella. Cuando la persona afectada por el mal descubre quién lo ha realizado, pierde el efecto el mal y se termina" (Josefina).

Pero el descubrimiento del secreto también puede estar en el origen de una novata de bruja. "Las señoras que realizan "brujerías" según algunos informantes del sector lo hacen "por herencia". La persona que tiene este "poder" dicen que "no puede morir sin dejar lo que sabe a otra persona". Mientras más larga sea su agonía en el

secreto, "más sufren". Se sabe que estas señoras practican estas malas artes por personas que han "sufrido males" a causa de ellas y se han enterado de ello gracias a las personas que las mejoran" (Del informe del trabajo en terreno en Penco).

Muchas de las creencias en "males" y en brujerías se confunden en la conciencia colectiva con la supervivencia de viejas tradiciones de los mapuches-picunches de la zona, como la creencia en la divinidad mitológica maligna (especie de diablo) llamada tué-tué.

"En los campos dicen que la cabeza del brujo es el tué-tué" (Alejandra). Patricia señala que "cuando andan los tué-tué, hay que decirles "ven a buscar pan" y de esta manera se descubre a la persona que es bruja, ya que los brujos están relacionados con la creencia en el tué-tué".

"El tué-tué es el pájaro llamado Chon-chon. Si uno lo invita, el tué-tué viene. Ella no creía y un día en la noche pasó cantando el Chon-Chon, tu-tu, tu-tu, y en broma ella lo invita a comer tortilla, mate y queso. Al día siguiente aparece un viejito con una gran manta de castilla: "Vengo a tomar desayuno". Y agrega: "Nunca haga eso porque tengo que venir desde muy lejos". (Cuento narrado en la tercera sesión).

Pero de acuerdo a la lógica mágica subyacente también hay forma de contrarrestar el poder maléfico en estas apariciones inesperadas del tué-tué:

"Una tía invitó a buscar azúcar al tué-tué. Dicen que si le ponen una tijera debajo del cojín donde se sienta, ya no se puede parar. Al día siguiente aparece una señora y se sienta donde está la tijera y ya no se puede parar".

También en la región próxima a Cañete cuenta Graciela que se dice "que hay gente que se pierde y uno

camina sin rumbo y no sabe dónde está". Se trata de esa otra creencia mitológica mapuche en los duendes. Cuenta una meica huilliche, de San Juan de la Costa, más al sur, que los duendes "son espíritus inmundos, traicionan, hacen cualquier cosa. En el día también lo pueden traicionar los duendes, lo pierden en una parte del camino, no se sale nunca de ahí, camina y camina, conoce dónde empezó y vuelve a llegar" (Foerster, 1985).

Más de alguien podría pensar que la brujería es un territorio supranormal compartido plenamente por la cultura mapuche y la cultura chilena. Pero no es así. Hay fronteras simbólicas muy claras que reproducen las fronteras étnicas: "entre los brujos chilenos y los brujos mapuches hay "contras". Entre ellos no se pueden hacer el mal. El mestizo no puede hacer el mal" (Gabriela). El hecho de que un mestizo sea inacapaz de hacer un maleficio está reforzando la idea de la frontera mágico-simbólica entre la brujería mapuche y la chilena: el mestizo es precisamente aquel que se ubica en medio de esa frontera y por ello se anula su poder maléfico.

Muchos de los "males" y brujerías conocidas en la voz popular están vinculadas a los problemas sentimentales y de pareja.

Mónica afirma que en Mediocamino, frente a sus casas, dice la gente que hay una señora que hace males a los hombres para que se enamoren, y que al lado de Josefina también hay otra señora que hace males.

Uno de estos males que se hacen para enamoramiento es "fumarse" a la persona. "A mi papi lo "fumaron" y luego él no la podía dejar. Parece que se fuma a una persona de la siguiente manera: con una foto de él o con el nombre se anota en el cigarrillo y con sangre de la

persona. Se fuma el cigarrillo una vez que se haya secado la sangre"(Patty).

Las meicas, como ya hemos dicho, pueden a veces actuar dirigiendo las energías sobrenaturales hacia el mal y no hacia el bien. En este caso se transforman en brujas, claro que ni ella ni nadie del vecindario va a reconocer que se trata efectivamente de una auténtica "bruja". Hay al respecto, ligada también con problemas sentimentales, una historia de una señora en Yumbel.

"Me contaron en el taller donde trabajo -dice Sylvia, la trabajadora social- sobre una señora joven con cinco hijos y soltera. Nunca ha podido surgir.

Fue a ver una meica a Yumbel. Todo el mundo sabe que es meica pero nadie lo dice.

Esa señora le dijo que le habían hecho un "mal" con el padre de tres de sus hijos. Se lo había hecho una persona que se quería casar con él y él finalmente se casó con otra. "Todavía no es el tiempo de decir quién".

Tenía que hacer lo de las hierbas. Una vez al mes tenía que ir a la orilla del río, llevando piezas de ropa para vestir un monito. Se trataba de un mono con alfileres clavados, hecho por la meica y que representaba al caballero que no se había casado. Si escarbaba en ese lugar iba a encontrar gusanos blancos...

Ella no ha podido surgir y siempre que encuentra trabajo lo pierde".

Por último, a propósito de creencias no oficiales es necesario anotar que en la región también se dan las creencias espiritistas y el ocultismo.

"Una niñita estaba con cáncer y ellos recurrieron a unos monjes uruguayos que realizan operaciones espirituales. Para eso le enviaron ropa de la niñita. Hay monjes también en Brasil, en Perú, en Valparaíso. Hay

monjes en Chillán.

Hay que tapar al enfermo con sábanas blancas y tener tres botellas con agua. Ellos sienten la operación pero a veces no sucede nada. Y todos piden que recen ese día y a esa hora".

Quebradores de empacho, componedores y yerbateros

Junto a las meicas y machis, en la cultura popular hay una serie de personajes que se dedican a curar aplicando principalmente habilidades naturales o adquiridas y conocimientos empírico-curativos acumulados por el sentido común popular. Entre ellos se cuentan la **partera**, el **yerbatero**, el **componedor de huesos** y la **quebradora de empachos**. Mirando a estos agentes desde un punto de vista externo sólo tienen funciones propias de la medicina popular y no tienen aparentemente nada que ver con la religión. Sin embargo, como ya hemos dicho para otros casos, en el núcleo del sentido de la cultura popular se entreteje la salud del cuerpo y la salud del alma. Todos estos agentes populares de salud, aún cuando puedan estar aplicando técnicas empíricas, sienten que su vocación viene de Dios y que sus curaciones no serían eficaces si no fuera por la fe.

El **quiebre de empacho** consiste en tirar del pellejo de la espalda a la altura de las últimas vértebras de la columna de tal manera que suene con un chasquido igual como si se quebrara un huesito. Se efectúa para sanar de enfermedades al estómago, generalmente cierto tipo de infecciones causadas por algún alimento que haya "caído mal" y haya provocado el "empacho".

La Sra. Gladys quiebra el empacho a los niños

propios y ajenos: "De seguro que el enfermo comió algo en mal estado o le dieron alguna cosa con la intención de dañarlo y causarle mal a sus familiares. Casi siempre ocurre en los niños. Se nota al tiro cuando tienen algo pegado en el interior, en el estómago o en las tripitas. Se ponen muy ojerosos y la diarrea y los vómitos no paran. El remedio debe aplicarse pronto o de lo contrario se mueren" (Soto, 1986).

Como purgante se utiliza una bebida con aceite, jugo de limón y papa rallada. La "entendida" lo da de beber antes o después del rito curativo. Berta, una informante, agrega que también se emplea lejía. "El rito consiste en sobar con ceniza la parte en que tiran el cuerito, lo que sirve de calmante. La lejía consiste en agüita con ceniza aconchada. El agua se da a beber". "El efecto de la curación dura tres días y debe realizarse en ayunas".

A veces, una persona puede santiguar y quebrar el empacho. "Cuando santiguan recomiendan tomar agua de hierbas y cambiar ropa y abrigarlo porque transpiran".

La Señora Lina, de Chiguayante, junto con santiguar, quiebra el empacho.

"Quiebra el empacho desde el año 1962, época en que tenía un hijo de año y medio que los médicos no podían curar y una vecina le quebró el empacho sanándolo. Según contó, su hijo se encontraba gravísimo.

Ella piensa que la persona se empacha cuando come algo y esto queda detenido en los intestinos o en el estómago, provocando una infección.

Cuenta que la vecina que sanó a su hijo no quería decirle qué le había dado a beber y que hizo el efecto purgante. Después de mucho rogarle le dijo que había usado raíz de paico y un pedacito muy pequeño de "caca

de perro blanca". Ella da a beber el mismo preparado, a veces usa otras hierbas para hacer sus bebidas: linaza con corteza de culén. Una cucharada de ceniza disuelta en agua fría se cuela y se hierve, agregándole un puñado de corteza de culén. Siempre recomienda beber estos preparados tibios.

Para quitar el empacho fricciona la espalda y tira únicamente la piel, cuidando de no tocar las vértebras. Da la bebida para que el paciente la tome en su casa. Cobra $ 100. Dice que antes lo hacía gratis, pero ahora no puede porque le sale bastante caro por las hierbas y porque los preparados deben hervir bastante rato".

A pesar de que el procedimiento de "quebrar el empacho" requiere sólo conocimientos empíricos y habilidad, le fe es un factor indispensable para el procedimiento y la sanación. Gladys Silva, quebradora de empacho, afirma que lo principal es realizar el acto con mucha fe y rezando, "porque es Dios el que actúa por mi intermedio".

También en uno de los cerros de Talcahuano hay una abuelita que "quiebra empachos". "Ella dice que les prepara una toma de paico (la raíz machacada la cuela y a ese jugo le agrega una cucharadita de aceite de comer). Este brebaje lo debe tomar en ayunas. La tarde siguiente le soba el espinacito al niño a la altura de la cuarta o quinta vértebra y con mucho cuidado le desprende la piel. Que cuando hay empacho se nota", dice, "y esto no duele" (Josefina).

El **componedor** de huesos es el traumatólogo popular, que algo tiene también de kinesioterapeuta. Por lo general, se trata de un agente curativo empírico, que no utiliza rezos en sus prácticas, pero que sí se siente una persona que ha sido favorecida con el "don que Dios

le ha dado" de curar. Emplea en sus masajes y tratamientos unos ungüentos que él mismo prepara o que adquiere en las farmacias. Por lo general atiende fracturas, dislocaciones y trizaduras de huesos. Hace un preparado con clara de huevo y harina para aplicar en quebraduras simples, entablillando con esa mezcla las extremidades fracturadas. Para las más graves utiliza yeso. Algunos componedores tienen tratamientos para los músculos en los cuales utilizan aguardiente y romero. Tratan la artritis con masajes y pomadas. Otros con salmuera caliente y jabón de lavar logran dejar los huesos dislocados en su sitio.

José Manuel Rodríguez es uno de estos penquistas que sólo con sus manos arreglan luxaciones, fracturas, dolores articulares y otras afecciones a la estructura ósea del organismo.

"Esta habilidad fue la herencia que me dejó mi padre. Vivíamos en Coelemu, en una parcela que trabajaba junto a mi familia. Recuerdo que en mi casa siempre había vecinos solicitando que les arreglara alguna 'desconchabadura', sobre todo en los niños. Y mi padre, con la mejor voluntad, preparaba sus agüitas y sobando, tirando y dando masajes en los lugares adecuados, en un dos por tres reparaba el daño".

Este componedor atiende en una consulta en el centro de la ciudad y cobra por sus servicios. Era obrero en una papelera, pero al jubilar debió buscar complementar sus exiguos ingresos.

"Antes lo hacía por ayudar. Era muy conocido en Michaihue por esta facilidad de arreglar los huesos. De todo ha caído en mis manos, hasta mandíbulas fracturadas y afecciones a la columna. Y gracias a Dios siempre he podido aliviar" (Soto, 1986).

"En Chiguayante existe un componedor que trató a un director de Colegio que no podía mover la mano. Un accidente le provocó que los huesos le aprisionaran los nervios. El le desoldó los huesos que habían estado así durante meses y sanó. A este mismo señor le pusieron platino en una pierna en una operación y el curandero detectó que estaba más largo" (Acta del taller).

En los cerros de Talcahuano "hay una 'señora curiosa', o sea, que arregla los huesos, compone, hace masajes, etc." (Josefina).

En fin, habría que mencionar aquí también a los **yerbateros**, esa suerte de farmacéuticos del pueblo. Se trata de personas que por herencia cultural han sido introducidos en el conocimiento empírico de las plantas y hierbas medicinales. Ellos recolectan las hierbas y hacen sus propios preparados que luego recetan a sus pacientes. El yerbatero, según el decir de varios, "es como un laboratorio farmacéutico popular".

Las propiedades medicinales de muchas plantas y especies arbóreas es hoy reconocida ampliamente por la farmacología moderna, aún cuando se trata de uno de los "saberes" más antiguos y muchas veces eficaces de las culturas indígenas y populares que sobreviven y se desarrollan en nuestras sociedades modernas. El uso de las hierbas, plantas y árboles con fines medicinales es ampliamente difundido en la región de Concepción y Arauco, como lo atestigua la existencia de numerosos puestos de ventas de hierbas en los Mercados de las ciudades y lo reportea la prensa regional (Martínez, 1985). Se han realizado también estudios científicos sobre hierbas medicinales, sus características y propiedades curativas y efectos colaterales[4]. En los barrios

4 Montes y Wilkomirsky (1980; 1985).

perdura la costumbre de plantar hierbas, en los patios interiores, en pequeños terrenos, junto a verduras, parrones o limoneros.

El hijo de la propietaria de un local de hierbas afirma que "nunca falta la clientela y en eso tiene que ver la fe. Yo conozco casos notables de curación y tengo conocidos que no pueden estar sin su sanguinaria, su oro-coel, su salvia, su zarzaparrilla. Por mucho que avance la ciencia, las yerbas siempre tendrán cabida".

Sin duda, en el uso de hierbas predomina la costumbre de la automedicación, pero no dejan de ejercer una influencia considerable los agentes especializados, los yerbateros, que se dedican a cultivar, preparar y recomendar hierbas para la curación de enfermedades comunes, pero también para otro tipo de enfermedades. En el caso de los yerbateros el autoaprendizaje parece ser común, aún cuando también sigue vigente la transmisión de las viejas sabidurías por parte de ancianos a personas más jóvenes.

Un yerbatero én la Población O'Higgins, en Coronel, obrero de la construcción, asegura que aprendió su saber a partir de la propia sabiduría popular "a través de lo que la misma gente sabe". "Siempre se interesó por esto. El se pone al servicio de quienes solicitan su ayuda y recomienda las hierbas que el paciente debe luego comprar en la feria" (Mirtha).

Son escasos los yerbateros que se dedican exclusivamente a la curación por hierbas. La Señora Elsa, de 57 años, además dé santiguadora y componedora de huesos, cuenta que su especialidad son las curaciones de heridas por medio de hierbas. "Yo hice un curso de primeros auxilios cuando cursaba preparatorias. Después me di cuenta que había algunas hierbas que

producían el mismo efecto que las substancias que venden en las farmacias y mejor aún". Con orgullo relata que sanó una herida en una pierna de muy mal aspecto: "Estaba 'pasmada' y no había respondido a las curaciones hechas en el hospital. La limpié totalmente con agua de palqui hasta dejar la carne viva y después coloqué jugo de matico, que es cicatrizante. La vendé con gasas limpias y repetí lo mismo tres veces. El otro día pasó el enfermo a saludarme. La herida ya estaba seca" (Soto, 1986).

Don Pedro es yerbatero en Penco. "Se inició en su oficio hace once años, luego de haber sufrido una larga enfermedad al corazón y por haberse 'cansado de médicos y remedios'. Comenta que con las hierbas que se autorrecetaba experimentó mejoría. Comenzó a leer y a estudiar naturismo y a recetar a otras personas y al momento de ser consultado señaló que había sanado a muchas personas de diferentes enfermedades" (Informe del trabajo de campo).

CAPITULO IV.

LOCALIZACION GEOGRAFICA DE AGENTES Y ESPACIOS RELIGIOSOS

Toda creencia religiosa se reproduce y actualiza gracias a la constante actividad ritual. Los ritos en toda sociedad humana tienen una dimensión comunitaria, puesto que ellos tienen sentido y cumplen funciones en el marco de la vida de un determinado grupo. Ahora bien, esos ritos se reproducen en un espacio-tiempo delimitado y preciso que no es otro que el de la comunidad que siempre tiene una localización geográfica.

El conjunto de creencias religioso-populares se cristaliza en determinados agentes, mediadores privilegiados con lo sagrado, con el grupo y con la naturaleza: los agentes simbólico-religiosos, cualquiera sea su peculiaridad. Y, como hemos visto, los hay de diferentes clases: desde sacerdotes oficiales de las Iglesias, como

el sacerdote católico o el pastor protestante, hasta agentes mágico-supersticiosos, como las brujas y suerteras, pasando por toda la gama de curanderos[1]. Se trata de agentes que son decisivos en la actualización de esos ritos colectivos que reproducen constantemente la fe del pueblo. Hemos visto el significado de sús motivaciones y acciones, de sus rituales y de sus funciones en la cultura popular, Por ello, ahora los vamos a enfocar desde el punto de vista de su presencia física en los barrios y poblaciones.

4.1. LA IDEA DE HACER "MAPAS" SIMBOLICO-RELIGIOSOS.

En el marco del taller de investigación-acción nos dimos como tarea la localización en un plano de todas las **influencias simbólico-religiosas** (espacios y agentes) que cada trabajador social podría detectar en su área de trabajo.

La **selección de las localidades** se realizó siguiendo el criterio básico dictado por los objetivos del proceso de investigación: se buscaba que los miembros del taller tuvieran una experiencia en el mismo terreno en el cual realizan su acción social, a fin de que pudieran conocer mejor a la gente a la cual sirven y con la cual interactúan a diario.

---

1 Recordemos la distinción teórica formulada en el cap. 1 entre religión oficial y religión popular. El ubicar al sacerdote en una misma categoría que el curandero o la machi no tiene ninguna connotación valorativa, ni mucho menos pretende desacreditar la dignidad sacerdotal en la Iglesia católica, sólo establece una clasificación fenoménica desde la ciencia de las religiones.

En concreto, en la tercera sesión del taller se acordó detectar el número de "influencias simbólico-sagradas" y su correspondiente localización en el mapa de cada sector por observar. Había que consignar la presencia y localización de:

- parroquia
- capilla
- templo (evangélico)
- animita
- santuario
- gruta
- meico(a)
- rezador
- curandero(a)
- machi
- yerbatero(a)
- suertero(a)
- astrólogo(a)
- brujo(a)
- etc.

La **unidad de análisis** era un determinado sector escogido en forma arbitraria y según la conveniencia del agente social, pero en función de ciertos criterios comunes, de tal forma que se cumplieran los objetivos del estudio en cada localidad. Las unidades territoriales sometidas finalmente a observación fueron delimitadas a unas cuantas cuadras o manzanas. En el caso de ciertas poblaciones o pueblos se escogieron segmentos completos de sus respectivas superficies.

El **trabajo en terreno** consistió en escoger primeramente la unidad de análisis delimitando su superficie.

En seguida se procedía a elaborar un mapa del sector, en forma cuidadosa a fin de que no faltara ningún elemento cartográfico de importancia, y sobre todo cuidando de dejar en claro los límites del sector en observación. En seguida se procedía a elaborar un catastro muy simple de todas las influencias simbólico-religiosas del sector.

La recolección de la información fue lenta y penosa. Hubo muchas dificultades, en parte derivadas del hecho de que los miembros del taller debían realizar esta labor en forma paralela a su abundante agenda en la acción social en su sector. No siempre se dieron las mejores condiciones.

Hay que dejar constancia, sobre todo, de que una de las dificultades mayores para la obtención de la información residió en una característica que proviene de la propia religión popular: el secreto. Todas las actividades y rituales de la religión oficial son públicas y bien conocidas, pero no sucede lo mismo con las creencias, ritos, agentes y espacios sagrados de tipo popular. La mayor parte de las veces, como ya hemos visto, las creencias y rituales populares se difunden de boca en boca, pero conservando una estricta reserva sobre la fuente de la información. Así, por ejemplo, la persona que hace "el mal", es un secreto. Esa "bruja" puede ser objeto de comentarios laterales pero en la más estricta reserva, como la que se debe guardar cuando se conversa de algo tabú sobre lo cual pesa una prohibición social y la amenaza simbólica de represalias maléficas. Sobre la machi, agente religiosa institucionalizada en la religión de una minoría indígena sometida, a causa de los prejuicios y la sanción simbólica que la amenaza (vista como religión "primitiva y pagana" en relación al cristianismo) tampoco se habla mucho.

Inicialmente, la información fue recolectada en forma bastante libre. Con el transcurso del tiempo los mapas se fueron perfeccionando y la información se fue sistematizando y filtrando. Este proceso de análisis y elaboración de la información nos ha posibilitado presentar a continuación los mapas de 13 localidades con sus respectivas influencias simbólico-populares.

Las **localidades estudiadas** fueron:

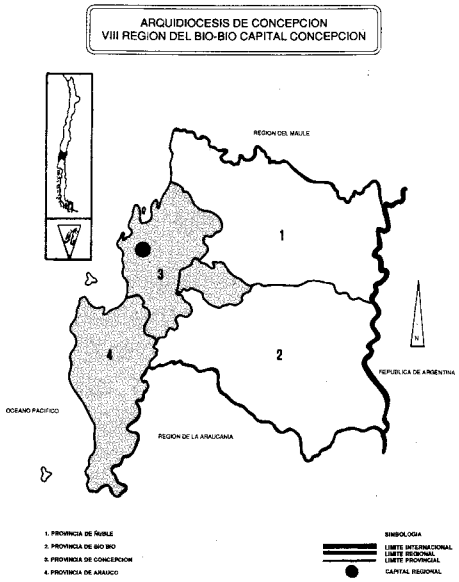
-Población Agüita de la Perdiz(Concepción)
-Sector Medio Camino (Talcahuano)
-Cerro Zaror (Talcahuano)
-Población Libertad (Talcahuano)
-Sector popular de Chiguayante(Chiguayante)
-Sector centro Penco (Penco)
-Población O'Higgins (Coronel)
-Población Playa Negra (Coronel)
-Población Berta Acevedo (Coronel)
-Coelemu
-Yumbel
-Población Sargento Aguayo(Cañete)
-Pangueco (Cañete rural)

Para cada localidad se solicitaba además una información complementaria sobre la historia y características socioeconómicas y culturales del sector. Junto a ello, a veces, se entrevistó a los agentes religiosos, privilegiando a los agentes populares.

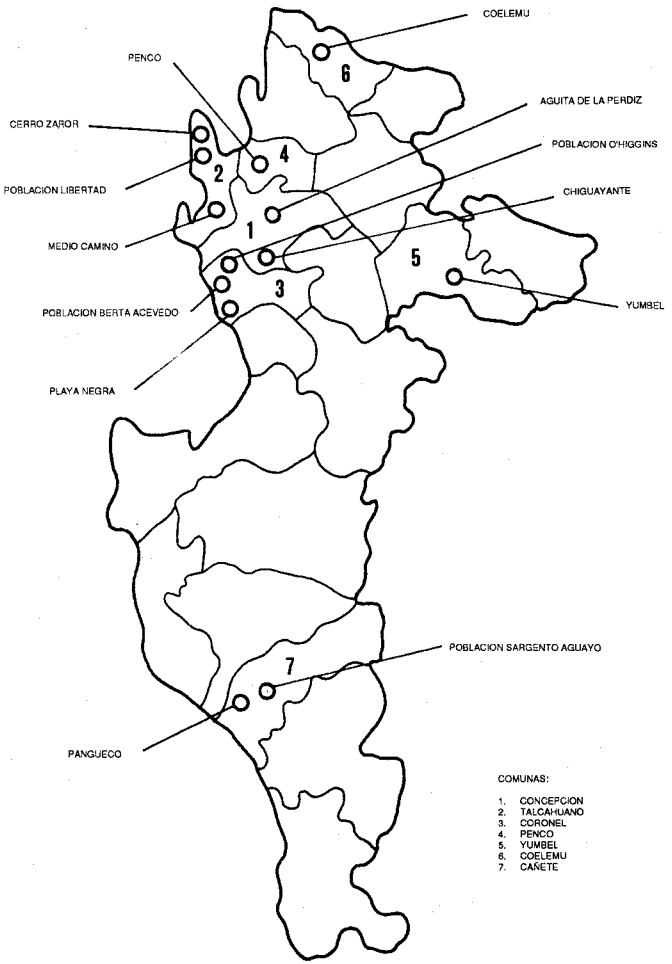
Estas trece localidades son el reflejo de la diversidad de situaciones que viven los sectores populares en la zona del Bío-Bío. Hay localidades urbano-populares, como el caso de Agüita de la Perdiz de Concepción y

Medio Camino y Libertad, en Talcahuano; urbano-portuario, como Cerro Zaror de Talcahuano; representativas del sector campesino forestal, como Coelemu y Yumbel; del sector minero, como el caso de las poblaciones de Coronel; del sector campesino indígena, como las localidades de Cañete. También los pescadores están representados en localidades como Coronel y Talcahuano.

Son localidades que tipifican situaciones de mayor influencia urbana, industrial y portuaria, como las próximas a Concepción y al puerto de Talcahuano, o bien que tipifican una mayor influencia campesina e indígena, como lo son Yumbel por un lado y Cañete por otro. (Ver localización en el mapa de la Arquidiócesis y comparar con el mapa de los sectores populares de la Octava Región).



ARQUIDIOCESIS DE CONCEPCION
LOCALIDADES ESTUDIADAS



En general, la situación socioeconómica de los sectores populares en la Región del Bío-Bío es bastante deprimida. No es el caso explayarse en el diagnóstico de la zona, para lo cual remitimos a estudios ya realizados, donde se puede apreciar con mucha claridad la situación de extrema pobreza, que es bastante extendida en el área que ha sido objeto de nuestro estudio (Cf. Moraga y Rodríguez 1989, y Rivera (1988: 178ss).

4.2. MAPAS DE LAS TRECE LOCALIDADES Y SUS INFLUENCIAS SIMBOLICO-RELIGIOSAS.

4.2.1. "AGUITA DE LA PERDIZ" (CONCEPCION)

"Agüita de la perdiz" es una población habitada por personas de muy escasos recursos ubicada en el faldeo noreste del cerro Caracol, a cuatro cuadras del barrio Universitario y a no más de doce cuadras de la Plaza de Armas de Concepción. Está ubicada en un terreno escasamente urbanizado, muy irregular y escarpado. Queda oculta por un barrio residencial que la torna prácticamente invisible al grueso público.

La población se formó hace 30 años, en 1958, a raíz de una toma de un grupo reducido de pobladores. Al año siguiente ésta se hizo masiva. La población está atravesada por una calle central muy sinuosa que va articulando diversas vías laterales que se desprenden como ramificaciones que se internan en los cerros.

Las partes bajas de la población cuentan con agua potable y luz eléctrica, el resto del sector se provee de

agua de pozo o de vertiente y obtiene la energía eléctrica en forma ilegal. Hasta 1987 no existía alcantarillado, lo cual ha traído enfermedades infecto-contagiosas en la mayoría de los hogares. Actualmente existe un proyecto de urbanización que loteará los terrenos.

Los pobladores de este sector viven en la pobreza y se caracterizan por su situación de cesantía, bajos salarios y malas condiciones de vida. En general, carecen de las condiciones mínimas para una vida digna.

Entre los servicios generales de la comunidad cabe mencionar:

- un policlínico comunitario atendido por una enfermera y estudiantes de medicina, odontología y enfermería;
- escuela coeducacional D 560, con una cobertura de 212 niños entre 5 y 15 años. Entrega instrucción primaria, de kinder hasta octavo básico en dos jornadas de clases al día.
- jardín infantil con una cobertura de 96 niños de meses a 5 años.

En relación a las organizaciones sociales existe una Junta de Vecinos que fue elegida democráticamente por los pobladores en 1984, pero el alcalde no la ha reconocido y solicita su renuncia.

Otras organizaciones sociales en la población son: 3 clubes deportivos; 2 grupos juveniles (uno católico); una agrupación de mujeres solidarias; un grupo de señoras católicas; un taller de tejidos; un taller artesanal. Su funcionamiento es relativamente bueno, pero no convocan y dinamizan más allá de su propio círculo por la falta de capacitación adecuada y escasez de recursos que limitan, en general, su desarrollo en la comunidad.

En cuanto a los servicios religiosos destacan 5 Iglesias evangélicas y una capilla católica.

Las Iglesias evangélicas son:
-Corporación Evangélica Universal
-Iglesia Evangélica Pentecostal
-Iglesia Evangélica Misión del Señor
-Iglesia Bautista
-Corporación Pentecostal

En general reúnen características comunes. Todas ellas se formaron en la población entre los años 1959 y 1961. Comenzaron con pocos miembros. El número de feligreses fue aumentando con el tiempo, pero a causa de las erradicaciones de terrenos, muchos de ellos tuvieron que irse a vivir lejos, lo que disminuyó la feligresía. Hoy asiste en forma regular un promedio de personas entre 20 y 50 para cada templo o capilla. Los miembros de la Iglesia aportan diezmos y ofrendas para su mantención. Sus fieles se caracterizan por el ascetismo. Muchos visitan enfermos y donan canastas familiares a necesitados.

La capilla católica comenzó a funcionar en un antiguo carro de ferrocarril en 1959. Asistían unas 20 personas, aproximadamente. Este mismo carro servía también como colegio. Esta situación duró cuatro años. El año 1967 se desarmó el carro y los feligreses tuvieron que celebrar la misa de casa en casa. A partir de 1967 se comienza a construir una capilla con beneficios y aportes de la Iglesia de San Agustín. La capilla fue concluida en 1969, siendo inaugurada y bendecida por el Arzobispo Mons. Sánchez. El año 1980 llega el actual sacerdote y se hace cargo de la capilla y del comedor abierto, realizando

varios trabajos de adelantos.

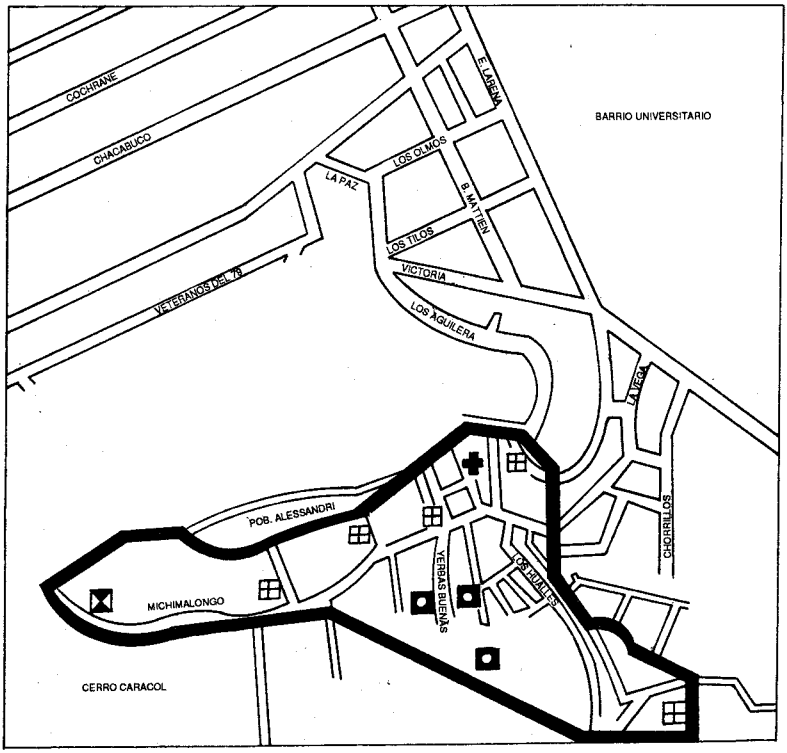
En la comunidad son reconocidas tres señoras que santiguan y "quiebran el empacho". Una de ellas, la más antigua en la población, afirma que, cuando era muy joven, una anciana, de unos 80 años, le enseñó a santiguar, pues ella afirma ser "muy católica". Así, durante años ha cumplido esta función. Hoy día incluso es reconocida en esta función por el sacerdote.

Hay otras dos señoras de las cuales se dice que realizan estas mismas prácticas, pero no fue posible reunir más información ni confirmar su existencia.

En relación a la existencia de "brujas" o personas que hacen "mal" (maleficios), existen informaciones poco seguras. Algunos dudan que existan en la población, otros afirman que ellas existían antes en la población, pero que ahora se han ido a causa de la erradicación de terrenos que desplazó a un sector importante de los pobladores hacia otros sectores de la ciudad.

En torno a las brujas existen pues, o bien informaciones contradictorias, o bien bastante silencio. Sin embargo, es posible afirmar que probablemente en la calle Michimalongo exista una. "Algunas pobladoras dijeron haber oído de una señora que es bruja porque hace males. Otra, en cambio, aseguró que la persona aludida no es bruja, ya que fue su vecina por muchos años y ella nunca observó alguna conducta extraña". Ella estima que son "habladurías" de la gente.

POBLACION AGUITA DE LA PERDIZ
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- ✚ TEMPLOS CATOLICOS
- ⊞ TEMPLOS EVANGELICOS
- ◘ SANTIGUADORAS Y QUEBRADORAS DE EMPACHO
- ⧓ BRUJA

4.2.2. "MEDIO CAMINO" (TALCAHUANO)

El sector poblacional conocido como "Medio Camino" se sitúa en medio de la línea férrea que une a Concepción con el puerto de Talcahuano. Es un sector popular densamente poblado que se extiende al costado oeste de la autopista a Concepción y hacia el norte del Club Hípico.

La localidad estudiada comprende buena parte de la Población Santa Leonor y una porción importante de la población Esmeralda.

El sector conocido como Población Esmeralda, tiene su origen en el año 1937 aproximadamente. El antiguo propietario de los terrenos donde hoy se levanta la población era el latifundista don Carlos Macera. En dicho año se inició el loteo y venta de los terrenos a particulares. Se trataba mayoritariamente de gente que emigraba del campo y de pueblos rurales a la ciudad, en busca de nuevas oportunidades de empleo atraídos por las nuevas industrias que se instalaban en la Zona.

Los pobladores fueron dándose sus organizaciones propias con el correr del tiempo. La primera organización que se dieron en los años 60 fue la Junta de Vecinos y luego los Comités de Adelanto, los cuales, con el apoyo de los vecinos, promovieron la urbanización y el desarrollo del sector.

El desarrollo industrial de la zona, especialmente con la instalación de los Altos Hornos de Huachipato, fue ofreciendo mejores oportunidades al sector. De esta manera la población aumentó en forma considerable, siendo sus ocupaciones principales el trabajo en la industria local y en las labores portuarias.

La **Población Santa Leonor**, por el contrario, es más reciente. Nace alrededor del año 1950, en un sector que anteriormente formara parte del fundo perteneciente a don Pedro Lamas y a su esposa doña Leonor Santa María, de donde proviene su nombre.

El fundo pasa a manos de parceleros, quienes posteriormente comienzan la comercialización de estos terrenos a particulares, la mayoría gente que provenía de localidades rurales y otras ciudades, quienes habían llegado a la zona para incorporarse a la industria del acero en pleno auge.

En el año 1956 ya habitaban el sector unas 15 familias, quienes inician la tarea de urbanización y construcción de viviendas.

Hoy en día, estas densas poblaciones se componen mayoritariamente de obreros y empleados jubilados de la industria y de la Armada. Sus hijos han emigrado a otras ciudades por razones de estudio y de trabajo, por lo cual se observa también una considerable cantidad de arrendatarios.

La mayoría de los habitantes de estas poblaciones se declara católica, pero no son practicantes. Quienes se declaran evangélicos tienden a participar en forma activa en sus Iglesias.

Ambas poblaciones pertenecen al sector que corresponde a la parroquia Sagrados Corazones. En cada una de ellas existe una comunidad cristiana católica: Nuestra Señora de Lourdes en la Población Esmeralda, y Cristo Rey en la Población Santa Leonor. Se trata de comunidades que tienen su origen en los años 60 y agrupan en sus organizaciones a significativos sectores de católicos, aún cuando cabe destacar la considerable y activa presencia de varias Iglesias Evangélicas.

Los evangélicos están presentes tanto al interior de estas poblaciones como en sus alrededores. En el sector estudiado hemos detectado siete templos Evangélicos: pentecostales, bautistas y uno wesleyano.

En la población Santa Leonor hay dos templos Bautistas, uno en Huerta y el otro en Arteaga Alemparte. En esta última calle hay también un templo Pentecostal y en O'Higgins hay un templo Wesleyano.

En la población Esmeralda hay dos templos Pentecostales y en calle Concepción uno Bautista. También se observa la existencia de un Templo Mormón en la principal avenida de la población. No obstante su visible presencia, esta secta no logra reunir gran cantidad de fieles. Los que asisten son esporádicos.

Por lo que se ha podido averiguar en el sector sólo existen dos señoras que son reconocidas como "brujas", una ubicada en calle Benavente, (Sta. Leonor) y la otra en calle 1 Poniente (Esmeralda). Hay también en 7 Norte, población Esmeralda, una suertera. También hay un componedor de huesos reconocido por la comunidad de la población Esmeralda.

Entre la población de Medio Camino parece ser común cierto tipo de creencias tradicionales, que dejan entrever el origen campesino de muchos de ellos. En el sector estudiado hay sólo dos animitas y éstas, como suele ocurrir, se ubican en la orilla de la vía férrea. Sin embargo, en el Puente Perales, unos 500 mts. al norte, hay un conjunto de animitas en un "santuario popular" famoso, que es muy frecuentado por las poblaciones de todo el sector. Los mitos, creencias y costumbres de los habitantes del lugar están sin duda muy ligados a numerosas expresiones de la religiosidad popular.

4.2.3. "CERRO ZAROR" (TALCAHUANO)

El "Cerro Zaror" está ubicado en la parte alta de la ciudad de Talcahuano, en un sector densamente habitado y zona muy popular del puerto, correspondiente a la cadena montañosa de la península de Tumbes, conocidos precisamente como "los cerros de Talcahuano" desde donde se domina toda la bahía. Se trata de una zona poblacional ubicada al interior del gran triángulo urbano formado por el camino a Tumbes al norponiente, la avenida Latorre hacia el sur y los cerros al poniente.

En general, la composición urbana de los cerros es de muy variado origen y características. El cerro "La Gloria", por ejemplo, fue inicialmente una "toma de terrenos", en 1964 y luego fue urbanizada durante el Gobierno de Frei. Hoy es una población de pescadores artesanales donde abundan la pobreza y el alcoholismo. El sector del cerro "Los Lobos", por el contrario, es muy heterogéneo, donde hay diversos tipos de viviendas de distintos planes habitacionales. Hay diferentes ocupaciones y sectores sociales, desde profesionales y empleados, hasta cesantes y personas sin oficio.

Es en las proximidades de estos cerros que se levanta el singular "cementerio simbólico" (Bizama, 1985), donde se guardan simbólicamente los restos de los pescadores desaparecidos en sus actividades de pesca. El cementerio ha sido amenazado con ser erradicado, pero gracias a la resistencia de los pobladores, que expresan en dicho cementerio su fe y religiosidad tan profunda, el alcalde ha debido respetarlo, prometiendo no moverlo de allí.

La historia del "Cerro Zaror" esta entretejida con la del cerro "Buenavista", su vecino inmediato al sur. Hasta

el año 1949 toda esa zona pertenecía al Arzobispado de Concepción, que conservaba allí un caserón muy bien mantenido, con grandes huertos y jardines para retiros y ejercicios espirituales. Se trata de cerros que no tienen fecha de fundación, ya que son producto de un poblamiento paulatino que va siguiendo la expansión urbana y demográfica del puerto.

El camino de acceso a los cerros fue pavimentado hace unos 30 años. Los puntos de referencia para la subida de los primeros habitantes eran el pilón donde las ocho familias pioneras se abastecían de agua natural y los arsenales de la marina en las inmediaciones. Luego los cerros se fueron poblando de trabajadores provenientes de otros lugares. El puente de arco, restaurado en 1980, divide a los dos cerros: Buenavista y Zaror.

El apellido Zaror corresponde a uno de los destacados vecinos de Talcahuano de hace cuarenta años o más, que era dueño de las más grandes tiendas del puerto. Fue precisamente la familia Zaror la que adquirió el cerro al Arzobispado en 1950. Luego procedieron a lotearlo vendiéndolo a particulares, quienes muchas veces con su propio esfuerzo levantaron sus viviendas.

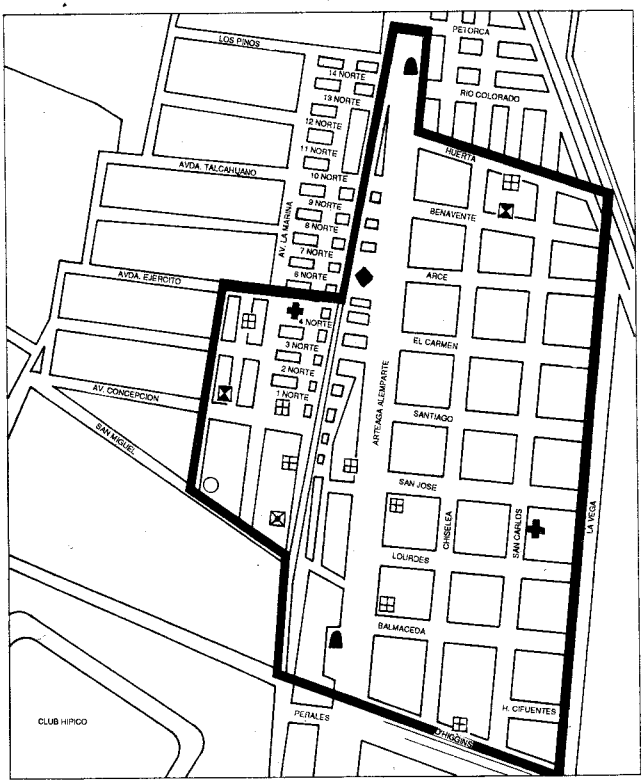
Actualmente funciona una Junta de Vecinos y algunas organizaciones de los pobladores.

En el sector hay un templo católico, en Av. Tumbes, donde se reúne la "Comunidad de Pompeya". Depende de la parroquia El Carmen.

Hay tres templos evangélicos, en calle Tumbes; Colegio esquina Coquimbo y Recoleta esquina Santiago. Uno pertenece a una congregación bautista, en tanto que otro a la "Iglesia del Señor".

En la calle Recoleta con Coquimbo hay una curandera o meica que prescribe remedios para varias enfer-

SECTOR MEDIO CAMINO
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- ✚ TEMPLOS CATOLICOS
- ⊞ TEMPLOS EVANGELICOS
- ⊠ SECTA
- ☗ ANIMITAS
- ○ COMPONEDOR
- ◆ SUERTERA
- ⊠ BRUJA

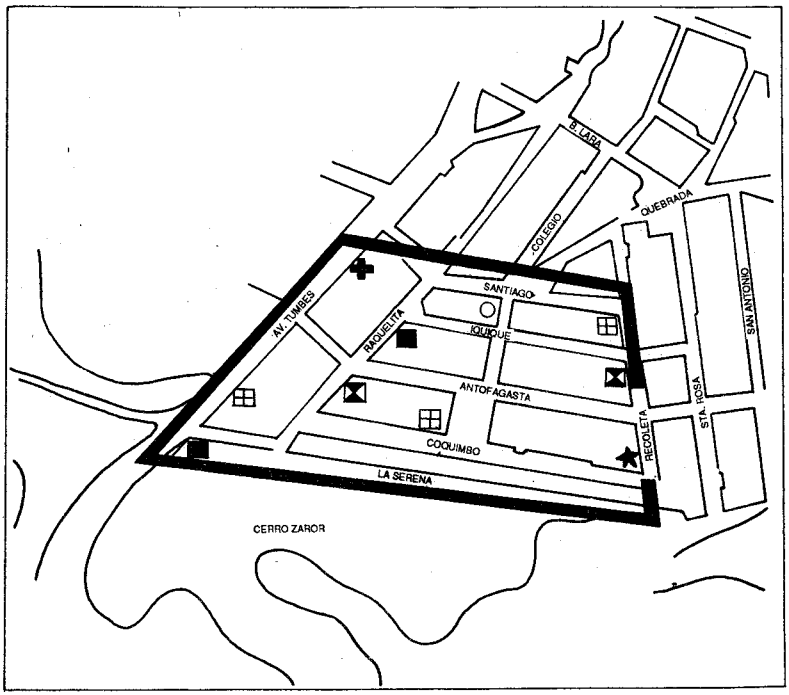
medades y diagnostica por la observación de la orina. En calle La Serena con Tumbes hay una anciana que santigua. Ella aclara: "sólo a seres humanos". Dice que es un don que Dios le dio para aliviar de los males a las personas, "no así a otros seres". En Raquelita con Iquique hay otra joven que santigua.

Hay una abuelita que "quiebra empachos", en calle Colegio, entre Iquique y Santiago. Ella dice que prepara una "toma de paico" que debe tomarse en ayunas. A la tarde siguiente le soba el espinazo al niño y desprende la piel con cuidado. Cuando hay empacho "se nota", dice, y agrega que, "esto no duele".

Por Recoleta, entre las calles Antofagasta e Iquique, en la segunda cuadra, dicen los vecinos que vive una bruja que es "muy temida".

Por último, en la calle Raquelita al llegar a Coquimbo, hay una señora que se dedica a las "malas artes". Es una señora muy conocida en el sector.

CERRO ZAROR
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- ✚ TEMPLOS CATOLICOS
- ⊞ TEMPLOS EVANGELICOS
- ■ SANTIGUADORAS
- ★ MEICA
- ○ QUEBRADORA DE EMPACHO
- ⊠ BRUJA

II.4. "POBLACION LIBERTAD"(TALCAHUANO)

La población Libertad de Talcahuano puede caracterizarse como un barrio obrero que es el típico resultado del proceso de industrialización en el puerto.

Está ubicada en una zona industrial, flanqueada por las instalaciones de la Compañía de Acero del Pacífico, que sigue una línea diagonal norponiente, en el costado hacia donde queda la bahía de San Vicente. En el sector este limita con un patio de ferrocarriles. En el surponiente se encuentra una fábrica de jabones y un poco más allá el cementerio. En el sureste, el estadio municipal, que antiguamente fuera el basurero municipal.

Se originó hacia 1950 como consecuencia del crecimiento industrial de Talcahuano, con la puesta en marcha de Huachipato.

La población surge como respuesta a la necesidad que mucha gente desempleada tiene por ubicarse en las cercanías de las industrias, dada la ventaja para conseguir empleo.

Este conglomerado habitacional con más de 30 años de existencia tiene una historia teñida por la marginalidad social. En sus inicios se ubicó en el antiguo vertedero de Talcahuano. Carecía de servicios básicos, las viviendas eran autoconstruidas y de los mas diversos materiales, especialmente desechos y estaban ubicadas en terrenos propensos a las inundaciones. La promiscuidad y el hacinamiento impedían un desarrollo digno.

En 1983, la Municipalidad de Talcahuano inició un programa de erradicación y posterior radicación para mejorar las condiciones urbanas y habitacionales del

sector. Este programa ha mejorado los problemas de saneamiento básicos. Sin embargo, de acuerdo a un autodiagnóstico realizado en abril de 1987, se detectó que el 13% de las viviendas carecen de agua potable por no pago de las cuentas; un 15% tiene cortado el suministro de energía eléctrica por impago, y un número indeterminado obtiene electricidad en forma ilegal. El sistema de alcantarillado es deficiente. No existen áreas verdes, sólo montones de arena contaminada que dejaron las motoniveladoras al tapar el terreno donde antes se ubicaban los pozos negros.

En la actualidad, casi la totalidad de las viviendas son nuevas. Sin embargo, dado lo pequeño de las nuevas casas, los pobladores mantienen en sus patios posteriores sus antiguas mediaguas. Debe agregarse que, en general, las viviendas fueron construidas con materiales baratos de baja calidad.

Este sector tiene un muy bajo nivel de vida. Se trata de un sector densamente poblado. El sector estudiado tiene una población aproximada de 2.800 habitantes con una densidad estimada de 97,9 hab.por hectárea. Según datos no oficiales, habría un 95% de extrema pobreza y más del 80% de cesantía en jefes de hogar, lo que les obliga a ocuparse en actividades ocasionales que les reportan ingresos mínimos. Una gran cantidad se contrata en el PEM y el POJH.

Las mujeres constituyen un fuerte componente de la población activa del sector. Trabajan principalmente en las empresas pesqueras, con jornadas laborales prolongadas (10 a 12 horas diarias) e ingresos insuficientes para subsistir ($ 12.000). Esta situación deteriora la vida familiar, las madres desatienden a sus hijos, quienes la mayoría de las veces permanecen solos

mientras sus madres trabajan.

Como consecuencia de la miseria reinante en esta población la convivencia social se deteriora, crecen las tasas de alcoholismo, drogradicción, delincuencia, vagancia y prostitución. En efecto, proliferan los locales clandestinos de venta de vino y de marihuana.

En el sector delimitado para el estudio en la Población Libertad se observan algunos espacios religiosos eclesiales y numerosos agentes de la religión popular: santiguadores, componedores, suerteras y brujas.

En el sector encontramos un templo católico y dos templos evangélicos. Es importante destacar que en las proximidades de la población se encuentra ubicado el Cementerio Nº 2 de la ciudad de Talcahuano.

Hay dos animitas. Una en calle Antonia de la Fuente con Desolación, donde se venera a María Antonieta, niñita violada y asesinada por un tío. 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 asesinado en una riña callejera. Está en calle Alto Hornos esquina de San Ambrosio. Por la misma calle San Ambrosio, frente a Isla Guafo, hay otra animita. Ambas ubicadas a un costado del Estadio.

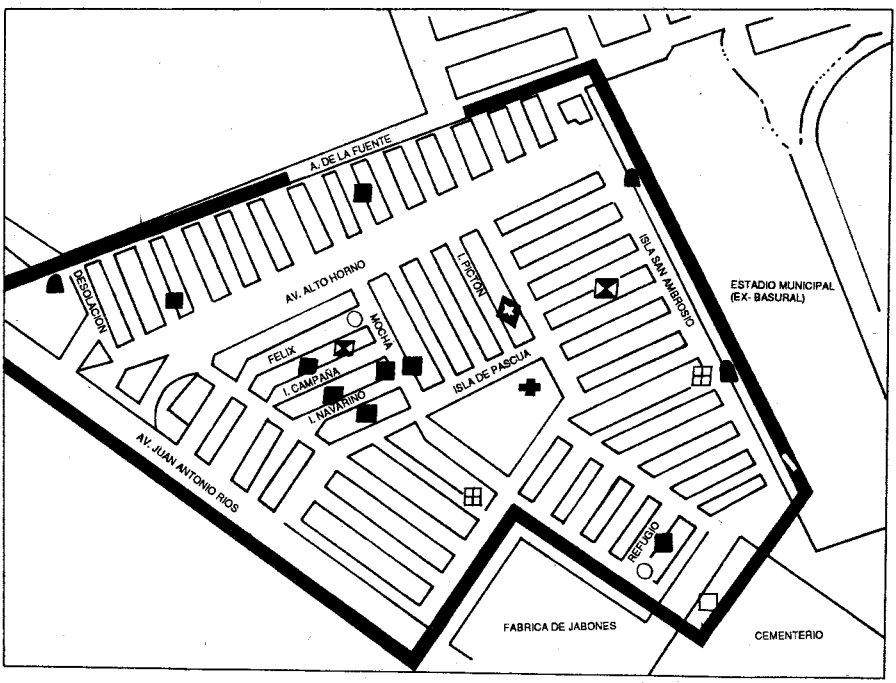
Hay ocho santiguadores: cinco mujeres y, cosa poco común, tres varones: Don Eustaquio, Don Juan y Don Pedro. Santiguadores y santiguadoras tienen bastante actividad en la población. Por lo menos tres de ellos viven en calle Isla Navarino y otros dos en manzanas próximas. Algunos de ellos cuentan que fueron enseñados por sus madres y no ocultan su origen campesino. En general santiguan para quitar el mal de ojo a los niños. La Sra. Clara, por ejemplo, no cobra, puesto que dice que

es "una cuestión de fe" y durante 1988 ha santiguado a unos veinte infantes.

Hay también dos componedores de huesos, Don Juan y Don Domingo, ambos ubicados en extremos opuestos de calle Isla Mocha.

La Sra. Digna, suertera, es conocida en la población, pero hay quienes afirman que además "es una bruja", ya que provoca el mal cuando se lo solicitan. Tiene bastante prestigio en su actividad. "Brujas" reconocidas hay, en cambio, por lo menos dos: La Sra. Isaura y la Sra. Nieves. La Sra. que vive en calle Isla Campana es visitada por personas que le solicitan provocar el mal de ojo a terceros, también recurren a ella en casos de triángulos amorosos. La otra señora, en cambio, que vive en calle Isla Navarino, venera al diablo. Prende velas y atrae al demonio por las noches. Es una persona bastante rechazada por la comunidad.

POBLACION LIBERTAD
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- **TEMPLOS CATOLICOS**
- **TEMPLOS EVANGELICOS**
- **SANTIGUADORES**
- **ANIMITAS**
- **COMPONEDORES**
- **BRUJAS**
- **SUERTERA Y BRUJA**
- **CEMENTERIO**

4.2.5.CHIGUAYANTE.

Chiguayante es un sector poblado ubicado en la orilla norte del río Bio-Bío, a 10 Kms. al sureste del centro de la ciudad de Concepción, más allá del barrio residencial, en Av. Pedro de Valdivia. Es un sector con características principalmente urbanas aunque también incluye a un sector rural, constituido por parcelas dedicadas al cultivo de hortalizas y a la crianza de aves.

El sector urbano concentra el 70% de la población de la localidad. Se trata de una aglomeración urbana que incluye un barrio residencial con casas quinta y calles arboladas y un sector popular tipo "dormitorio" habitada por una gran cantidad de personas, cuya primera fuente de trabajo es la ciudad de Concepción. Esto hace que Chiguayante sea, en la práctica, una ciudad satélite del conglomerado metropolitano de Concepción.

Cuenta con diversas fuentes de trabajo. La principal es la industria textil Machasa (ex-Caupolicán). Hay toda una generación de habitantes del sector que han vivido en torno a esa empresa. También hay algunas empresas de maderas e imprentas. Sin embargo, se observa una alta tasa de cesantía.

En general, la precaria situación socio-económica de sus habitantes se ha visto agravada estos últimos años ya que, debido a su cercanía a Concepción, ha sido utilizado como lugar de reubicación de poblaciones periféricas erradicadas de la Metrópolis. La extrema pobreza se torna más evidente en el sector de "La Leonera".

La investigación realizada en Chiguayante delimitó como unidad de análisis al sector céntrico, donde están ubicadas las familias y viviendas más antiguas. Allí

también se conserva toda una serie de tradiciones culturales.

En el sector estudiado hay dos templos católicos. La Iglesia de San Pablo en la esquina de Galvarino con Portales, y la Capilla San Luis, en calle Mac Iver.

Hay dos templos Evangélicos y una Iglesia Mormona. En calle Las Delicias está el templo del "Ejército Evangélico de Chile" y en Prat (entre Nueva Palena y Calle Nueva), el templo de la "Iglesia Evangélica Pentecostal". El templo Mormón está en Prat, próximo al templo Pentecostal.

En cuanto a agentes populares, tenemos en el sector a tres santiguadoras y a dos suerteras.

La Abuela Eulalia vive en calle Central, entre Grandón y Matadero. Tiene 91 años y aprendió a santiguar cuando era niña, de 10 u 11 años, observando a su madre. Inicialmente santiguaba animales domésticos y a sus muñecos. Al santiguar siempre se encomienda a Dios. Sólo utiliza oraciones y no cobra.

La Señora Lina quebra el empacho y santigua. Vive en Doce de Octubre. Es de edad mediana, profesora. Santigua para quitar el "mal de ojo", aunque también santigua animales y puede santiguar a distancia. También quiebra el empacho desde 1962, época en que su hijo fue sanado por una vecina quebrándole el empacho. Los médicos lo habían desahuciado y sanó. Quiebra el empacho haciendo beber unas pociones tibias y luego fricciona la espalda, tirando la piel sin tocar las vértebras.

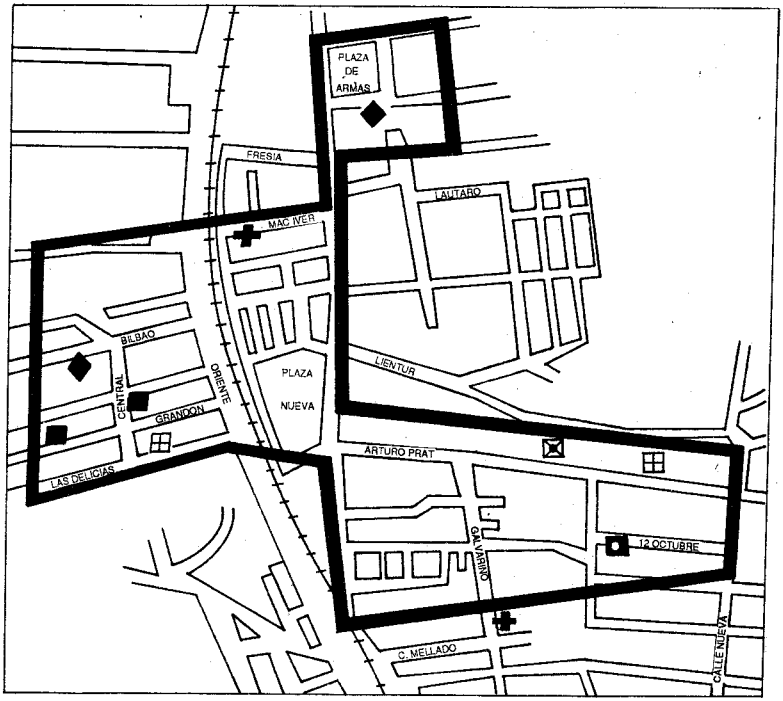
La Sra. Zunilda, es de edad media. Siempre se encomienda a Dios para santiguar. Para ello emplea ají seco y azúcar que la gente trae. Se vale de oraciones. Quema ambas cosas y "no sale olor característico". No cobra por santiguar. Vive en Grandón pasado Central.

Hay también dos suerteras. Una en Plaza de Armas y la otra, la Señorita Elba, en la calle Matadero.

La Srta. Elba es de edad indefinida y de aspecto poco agradable. Veía la suerte a través de los naipes y leyendo las líneas de la mano. Cobraba. Ahora ya no ejerce porque se hizo evangélica.

Carmen, la informante sobre la Srta. Elba, es una mujer joven. Consultó a esta suertera hace tres años. Quería averiguar quién le enviaba anónimos injuriosos a la capilla donde es secretaria. La suertera no supo decirle quién era ni le dio mayores indicios. En cambio, le predijo que obtendría mucho dinero, sufrimientos y un hijo varón. Carmen dice que la suertera "no la convenció" porque era "muy pobre" y dijo tener mucha clientela. "Si así fuera tendría plata".

SECTOR POPULAR DE CHIGUAYANTE
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- TEMPLOS CATOLICOS
- TEMPLOS EVANGELICOS
- SECTAS
- SANTIGUADORAS
- SANTIGUADORA Y QUEBRADORA DE EMPACHO
- SUERTERA

4.2.6. PENCO.

La ciudad de Penco queda a 14 Kms. al noroeste de la ciudad de Concepción. Está ubicada en lo que fuera la primera ciudad fundada por los españoles en toda la región, antecedente histórico de la actual ciudad de Concepción.

Fue en la segunda expedición del conquistador Don Pedro de Valdivia al sur que Penco quedó fundada. En la orilla del mar, cerca del Bío-Bío, en un paraje llamado por los indígenas Pegnco o Penco, trazó Valdivia su planta de ciudad castrense el 3 de marzo de 1550. Sin embargo, sólo el 5 de octubre de 1550 decretó oficialmente la fundación de la ciudad de Concepción del Nuevo Extremo e instituyó Cabildo (Campos Harriet, 1989). Destruida varias veces por las incursiones de los guerreros araucanos y asolada por fenómenos sísmicos, Concepción fue trasladada al lugar que ocupa actualmente en 1754.

La ciudad de Penco es, pues, la más antigua aglomeración urbana y, por ello, la que cuenta con un historial más largo, que en gran parte se refleja en la abundancia de leyendas y mitos que la caracterizan. Como precursora de la actual ciudad de Concepción ha sido mudo testigo de epopeyas de los conquistadores y de los indígenas, así como de terremotos y eventos históricos que singularizan la historia de Concepción y sus alrededores.

Penco moderno es una comuna que ha tenido un temprano desarrollo industrial, dependiendo su crecimiento económico de la actividad del puerto de Lirquén y de la Fábrica de Loza. Sin embargo, hay una serie de actividades económicas tradicionales que constituyen

importantes fuentes de empleo para los habitantes de la zona, destacándose entre ellas la extracción de peces y mariscos por pescadores artesanales.

La localidad estudiada es un segmento del sector denominado "San Pedro", ubicado al norte del centro antiguo de la ciudad y llamado así porque incluye una parte del territorio local habitado por pescadores. La división y nominación proviene de la Parroquia "Nuestra Señora del Carmen", a propósito de la organización de las misiones urbanas que todos los años se realizan para la Novena del Carmen.

El espacio urbano analizado comenzó a poblarse alrededor de 1933, encontrándose ese sector totalmente habitado hacia 1935 al momento de construirse la nueva planta de la fábrica de loza. Predomina la vivienda unifamiliar de construcción particular. El estado de las viviendas es regular y bastante variado. El sector estudiado está compuesto por unas cuantas manzanas densamente pobladas en un sector netamente urbano, con una población aproximada de 2.500 personas.

En el sector encontramos tres templos evangélicos y dos espacios de reunión de católicos: una casa particular donde funciona una comunidad eclesial de base y una Gruta a la Virgen de Fátima.

Hay una Iglesia Metodista ubicada en Olivos. Fue edificada en 1966 y al poco tiempo destruida parcialmente a raíz del derribamiento de un árbol por un temporal. Diez años más tarde fue re-edificada.

Hay una "Misión Pentecostal de Chile", en calle Alcázar 168, construida el 12 de septiembre de 1909 por misioneros venidos de Valparaíso. En mayo de 1973 fue destruida por un incendio y vuelta a construir por sus miembros. A raíz de un cisma se fundó la "Iglesia

Corporación Unión Pentecostal de Chile" ubicada en calle Infante. El templo de esta denominación fue íntegramente edificado por sus miembros.

La Gruta de la Virgen de Fátima fue inaugurada el 11 de agosto de 1960. Ella fue construida dado el interés que los católicos del sector manifestaron por tener una imagen representativa de su fe que les congregara con mayor frecuencia. Su edificación fue posible gracias al aporte de particulares, siendo apadrinada por dos matrimonios que hasta el día de hoy se encargan de su mantenimiento y buena presentación.

La anciana Srta. Clotilde, en calle Blanco, una de las personas más antiguas del sector, junto a su hermano Bernardo (actualmente fallecido), se encargaba de organizar la Novena de San Pedro en su casa y de arreglar el Santo para la procesión. Los vecinos le llaman, cariñosamente, la "Cotito".

Don Pedro, yerbatero, habita la esquina de Infante con Olivos. Se inició en su oficio hace 11 años, luego de haberse sanado, por la automedicación con hierbas, de una larga enfermedad al corazón y por haberse "cansado de médicos y remedios". Declaró, al ser consultado, que había sanado a muchas personas de diferentes enfermedades.

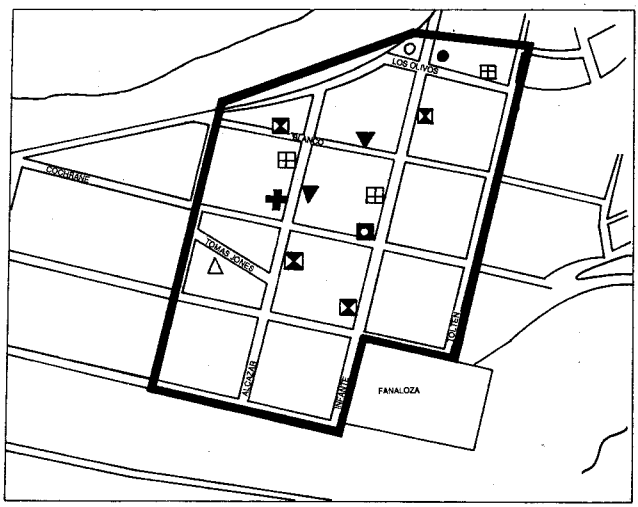
Hay además en el sector un componedor de huesos, un rezador y una señora que santigua y quiebra el empacho. También son reconocidas por los vecinos, aunque no de manera abierta, cuatro "brujas".

La Sra. Elsa, que santigua y quiebra el empacho, dice que adquirió su oficio de una abuela que la crio. Cobra $100 por santiguar y afirma que si no se cobra el santigüerio "no sirve de nada".

Las señoras que realizan "brujerías", según algu-

nos informantes lo hacen "por herencia". La bruja no puede morirse sin dejar su secreto a otra. Se tiene conocimiento de estas señoras que practican estas malas artes por gente que ha "sufrido males" a causa de ellas y se han enterado de ello gracias a las personas que las mejoran.

PENCO
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- TEMPLOS CATOLICOS
- TEMPLOS EVANGELICOS
- GRUTA
- REZADOR, ANCIANA
- COMPONEDORA
- YERBATERO
- BRUJA
- SANTIGUADORA Y QUEBRADORA DE EMPACHO

4.2.7. "POBLACION O'HIGGINS"(CORONEL).

En la comuna de Coronel, en plena zona minera, a 30 Kms. de Concepción, donde se concentra la producción de carbón más grande, a nivel regional y del país, fueron estudiadas tres localidades: la Población O'Higgins, la Población Playa Negra y la Población Berta Acevedo. Aunque están todas ubicadas en un contexto socioeconómico semejante reúnen características específicas.

A cuarenta minutos de Concepción y a la entrada de Coronel se encuentra la Población O'Higgins. Más de dos mil personas viven allí en muy difíciles condiciones. Problemas de calles, de salud, de falta de trabajo, de vivienda, son los más notorios.

La población se inició con una toma de terrenos en enero de 1972. En esa fecha, aproximadamente unas 35 familias se tomaron estos terrenos que eran propiedad de la empresa Forestal Colcura. Ya en mayo de 1972 se habían establecido unas 100 familias, ubicadas en dos campamentos, uno al norte y el otro al sur. Las familias provenían en su mayor parte de sectores marginalizados de la misma ciudad de Coronel.

Se formó un Comité pro Defensa de la Toma con participación decisiva de socialistas y comunistas. Luego de negociar con las autoridades municipales se inició el proceso de urbanización: se emparejó el terreno. En septiembre de 1972, la Municipalidad entregó 300 viviendas básicas de dos piezas, se obtuvo el agua potable en pilones, luego se subdividieron los sitios en 10 mts. de frente y 20 mts. de fondo, y en enero de 1973 se obtuvo luz eléctrica. Sólo en 1978 se obtuvo alumbrado domiciliario. En general, la población se organizó para

obtener los servicios básicos y en su oportunidad fueron ayudados por universitarios, a través de los trabajos voluntarios. En 1987 se entregaron casetas sanitarias por las cuales los pobladores deben cancelar $1.200 de dividendo. Todos los adelantos han sido conseguidos gracias a la organización de los pobladores.

Actualmente existen 500 viviendas y aproximadamente 600 familias con un número aproximado de 3.500 habitantes. El ingreso promedio del grupo familiar es de $10.000. La mayoría son pensionados del Servicio de Seguro Social, obreros de la construcción, pirquineros, recolectores de leña y sólo algunos de sus habitantes son obreros de las empresas del Carbón. Esto significa que la inmensa mayoría o está cesante (cerca de un 40%) o bien sólo obtiene empleos informales: trabajadores sin contratos, con trabajos esporádicos, sin organización sindical ni previsión social.

Los principales problemas sociales que afectan a la comunidad son la falta de trabajo, los allegados, la constitución irregular de las familias (hijos ilegítimos) y la drogadicción juvenil con marihuana y neoprén.

Actualmente, la comunidad cuenta con las siguientes organizaciones : cuatro clubes deportivos, un Centro de Madres CEMA Chile, dos talleres de señoras (parroquial), un grupo de salud y un policlínico (parroquiales), una Junta de Vecinos oficial, un Comité de Pobladores, un Club de ancianos y una sede y taller de SERPAJ. La población cuenta también con un Centro Abierto y dos Escuelas Básicas, una de ellas particular y la otra municipalizada.

En el sector estudiado existen una capilla católica y seis templos evangélicos. La capilla católica, ubicada en calle Los Laboreos, es bastante activa. Existe desde

hace alrededor de cinco años en la población. La comunidad cristiana es, sin embargo, pequeña. Para el Mes de María hay una afluencia mayor de feligreses, algunos de los cuales provienen de otros lugares.

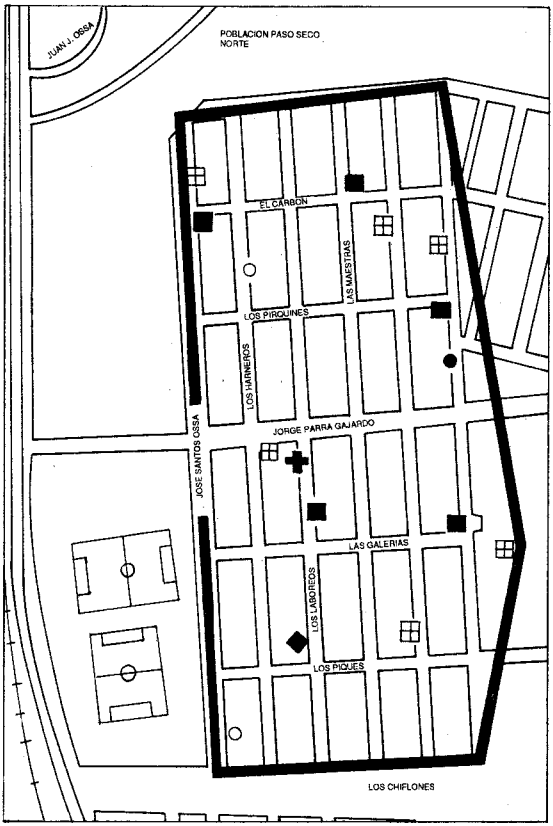
Hay un altísimo porcentaje de evangélicos en el sector. Algunos informantes llegan a afirmar que cerca del 80% de los pobladores sería evangélico, pero esta información nos parece poco confiable. Los templos evangélicos están bastante dispersos en la población y su situación es diversa. Así, por ejemplo, mientras la Iglesia Evangélica del Señor reúne a una gran cantidad de gente, incluso de otras localidades, la Iglesia Evangélica Unión Cristiana sólo reúne a unos cuantos fieles. En general, los pastores de esas Iglesias viven muy cerca del templo respectivo.

Hay por lo menos cinco personas que santiguan, ubicadas en diversas calles del sector. Un componedor de huesos, en calle Los Harneros, un yerbatero, un quebrador de empachos, en José Santos Ossa y una suertera en calle Los Laboreos.

La Sra. Margarita santigua. Ella aprendió el arte de santiguar de su padre, quien lo había aprendido de su madre. Era una familia campesina. Cuando eran niños, en torno a un fogón su padre les iba dando los primeros rudimentos de este oficio. Lo hacía a modo de juego de imitación. Ella sólo santigua a gente de la población y no acepta pago por hacerlo.

El Yerbatero es un señor que trabaja como obrero de la construcción. Afirma que aprendió su saber a partir de lo que "la misma gente sabe".

POBLACION O'HIGGINS
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

✚ TEMPLOS CATOLICOS	○ COMPONEDOR, QUEBRADOR DE EMPACHO
⊞ TEMPLOS EVANGELICOS	◆ SUERTERA
■ SANTIGUADORAS	● YERBATERO

4.2.8. "POBLACION PLAYA NEGRA" (CORONEL).

La población "Playa Negra" está también ubicada en la comuna de Coronel a 30 kms. de Concepción, en plena zona Minera.

El sector escogido como unidad de análisis para las influencias simbólico-religiosas incluye una parte de la vecina **Población Laurie** y otra, mayoritaria, de la **Población Playa Negra.**

La **Población Laurie** fue creada en el año 1966 con motivo de un terremoto y de salidas de mar. Comprende 116 viviendas habitadas por familias de diferentes sectores, especialmente de aquellas que provenían de la Caleta Lo Rojas, que fuera el sector más afectado en aquella época.

Es una población totalmente urbanizada. Los títulos de dominio se encuentran en tramitación, a través de SERVIU, con 30 cuotas de ahorro previo.

Sus habitantes tienen variados oficios: pescadores, obreros de ENACAR, de Carbonífera Schwager, trabajadores de la salud, profesores, jubilados y algunos carabineros y miembros de las FF.AA. Según los antecedentes recogidos tendría un bajo índice de cesantía.

La **Población Playa Negra** corresponde a un programa de auto-construcción impulsado por el Ministerio de la Vivienda en 1970. Son 200 viviendas. Para optar a ellas los acreedores debían trabajar 4 horas diarias. Las casas estaban construidas con paneles, pero de su estructura original queda muy poco, ya que los pobladores prácticamente las han hecho de nuevo.

Cuenta con servicios básicos, pero carece de pavimentación, aunque hay un programa de empedrado con zarpas. Para la obtención de alcantarillado la comu-

nidad canceló una cantidad de dinero por la matriz y luego se estableció un convenio colectivo entre la Municipalidad de Coronel, Sendos Regional y los pobladores.

En 1983 se obtuvieron los títulos de dominio. Actualmente cuenta con unos 620 habitantes, aproximadamente. El tipo de actividad económica de los económicamente activos es muy similar al de la **Población Laurie.**

Posee una escuela básica municipal, un Jardín Infantil, un club deportivo y un taller de mujeres adscritas al PEM, donde trabajan aproximadamente 80 personas.

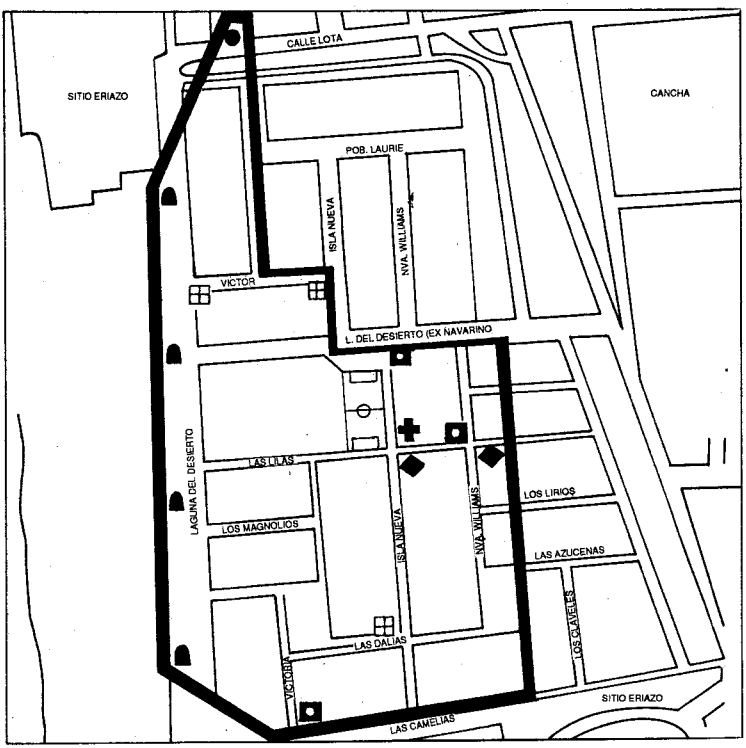
En el sector estudiado hay un templo católico y tres templos evangélicos. La capilla católica queda ubicada en la calle Isla Nueva con Las Lilas. Los templos evangélicos quedan en las esquinas de Las Dalias con Isla Nueva, Picton con Isla Nueva y Picton con Laguna del Desierto.

Hay tres señoras que santiguan y quiebran el empacho: en Laguna del Desierto con Isla Nueva, en Las Camelias al llegar a Victoria y en Nueva Williams con Las Lilas.

También se ubica a un yerbatero en el camino a Lota en la esquina con Los Carrera; una suertera en la calle Nueva Williams y un intérprete de sueños en la calle Isla Nueva.

En el sector analizado hay cuatro animitas ubicadas todas a lo largo de la línea férrea que atraviesa por un costado de la población en dirección a Lota.

POBLACION PLAYA NEGRA
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- **TEMPLOS CATOLICOS**
- **TEMPLOS EVANGELICOS**
- **ANIMITAS**
- **SANTIAGUADORAS Y COMPONEDORAS**
- **SUERTERA, INTERPRETE DE SUEÑOS**

4.2.9. POBLACION "BERTA ACEVEDO" (CORONEL)

El sector estudiado corresponde a la población "Berta Acevedo" No 1, en Villa Mora, comuna de Coronel, a treinta Kms. de Concepción al sur, en la Zona Minera.

En el año 1939 comienzan a radicarse las primeras familias en el terreno que hoy ocupa la población y que en ese entonces eran vegas muy húmedas, repletas de totorales. Eran familias que vivían en condiciones marginales, que en su mayoría trabajaban en las empresas mineras, principalmente ENACAR (Empresa Nacional del Carbón). Provenían de los sectores de Lo Rojas, Maule y Schwager.

Su nombre proviene del recuerdo de la esposa del dueño del terreno, la Sra. Berta Acevedo.

Los terrenos fueron subdivididos por el sistema de loteos y hasta el año 1955 no contaban con agua potable. El proceso de urbanización fue lento y penoso y contó con el esfuerzo de los propios vecinos, quienes ese año comenzaron a trabajar para mejorar las condiciones físicas de su sector. En la actualidad cuenta con servicios de agua potable intradomiciliaria y luz eléctrica pública y domiciliaria. Sin embargo, todavía carecen del vital servicio de alcantarillado.

En el sector habitan unas 310 familias, elevándose a más de 1.600 el número aproximado de sus habitantes. Cada núcleo familiar cuenta, como promedio, a 4,8 integrantes.

La población es considerada de extrema pobreza y marginal. El ingreso mensual promedio es de $ 10.000 (en 1986). La actividad económica predominante del jefe

de hogar es pensionado (55%) y la cesantía es alta. Cerca del 30% de los jefes de hogar están adscritos al PEM y al POJH o se desempeñan en trabajos ocasionales. Entre los jóvenes, habiendo en su mayoría concluido el cuarto año de Enseñanza Media, hay un elevado porcentaje de desocupados.

En el sector existen 8 templos evangélicos:

- Iglesia Evangélica Apostólica, en Carlos Barrientos 1216,
- Iglesia Evangélica Apostólica del Séptimo Día, en Chollín 501,
- Iglesia Evangélica Pentecostal, en Carlos Barrientos 1180,
- Iglesia Pentecostal de Chile, en Federico Claude s/n,
- Iglesia Evangélica Pentecostal, en Herminio Menéndez s/n,
- Iglesia del Señor, en Pedro Burgos 32,
- Iglesia de Cristo, en Chollín 375,
- Iglesia Biblia Abierta de Chile, en Herminio Menéndez 51.

El número tan elevado se debe a que en la población vecina, Berta Acevedo N° 2, no existe ninguna capilla evangélica, ya que los estatutos de esa población prohíben su construcción. Esta población tiene 304 viviendas, con un total aproximado de 2.860 habitantes.

Hay una Capilla Católica, San Francisco de Asís, ubicada en la calle Luis Morales, sin número.

También se ubica a un yerbatero en la calle Chollín, y a tres santiguadoras, las Sras, Isabel, Ena y Rosa, que

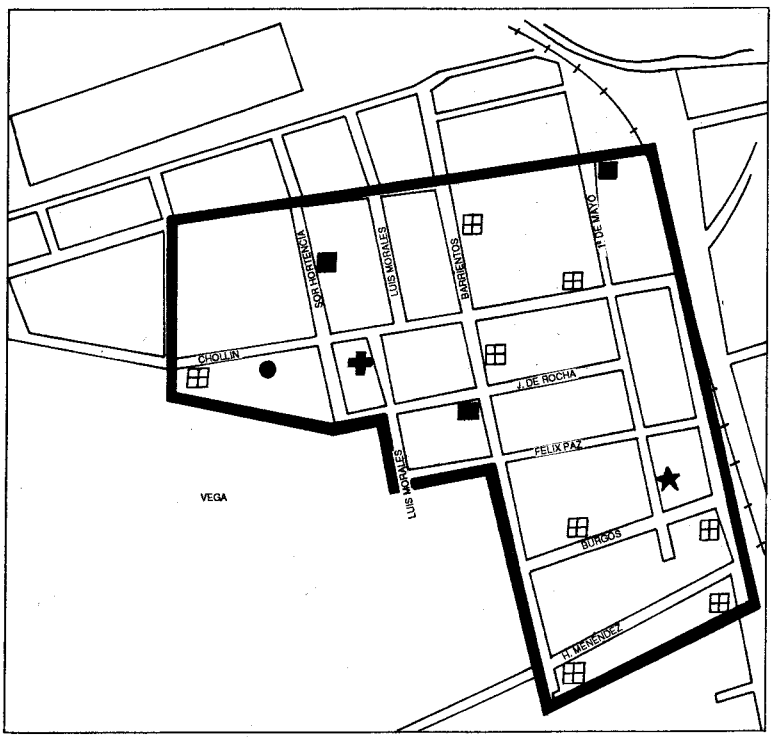
viven, respectivamente, en las calles Juan de Dios Rocha, Millabú y Sor Hortensia.

Hay una médica, la Sra. Silvia Díaz, que vive en 1º de Mayo. Tiene 45 años, és viuda y madre de tres menores. Tiene estudios en primeros auxilios y proviene de San José de la Mariquina (Valdivia).

Su principal labor curativa la realiza por medio de un diagnóstico, observando la orina del paciente, y recetando hierbas y remedios homeopáticos que ella misma vende. Afirma que "sólo la persona con fe sana". Es muy solicitada y respetada por los vecinos del sector.

Hay que agregar que, en un sitio cercano al sector estudiado, hay una Gruta de la Virgen del Boldo. Está ubicada a unos 200 mts. de la población y es muy concurrida por los pobladores. En general tiene muchos devotos entre los sectores populares, es visitada periódicamente, le prenden velas y hacen mandas constantemente.

POBLACION BERTA ACEVEDO
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- ✚ TEMPLOS CATOLICOS
- ⊞ TEMPLOS EVANGELICOS
- ■ SANTIGUADORAS
- ★ MEDICA
- ● YERBATERA

4.2.10. COELEMU.

Coelemu es una localidad urbana ubicada en una comuna preferentemente rural. Está en plena cordillera de la costa, a 71 Kms. al norte de Concepción, en la margen sur del río Itata, a unos 30 Kms. de la desembocadura. La comuna de Coelemu pertenece político-administrativamente a la provincia de Ñuble, pero forma parte del Arzobispado de Concepción, Zona Penco-Tomé.

Coelemu fue fundada el año 1750 por el gobernador Colonial don Domingo Ortiz de Rosas, con el nombre de Villa Jesús de Coelemu, a orillas de los ríos Itata y Coelemu.

Coelemu fue azotada por el terremoto de 1939, que prácticamente arrasó con sus construcciones. Solamente quedó en pie una puerta de una casa de adobe que hoy se conserva.

Esta localidad está ubicada en una zona eminentemente agrícola, cuyo crecimiento económico depende de la actividad forestal, de los aserraderos de maderas y de los cultivos tradicionales. Más de un 50% de su población activa depende del sector agrícola. La mayor cantidad de ocupados se ubica como obreros foresles y como trabajadores agrícolas. Hay una mínima cantidad de empleados y profesionales. Como se trata de actividades temporales, se estima que sólo un 40% de la mano de obra tiene una ocupación permanente. El porcentaje real de desocupados de la comuna supera el 40%.

En general, la situación socio-económica de los pobladores es muy precaria. Muchos de los habitantes de Coelemu son inmigrantes del campo que han debido

dejar los fundos y venirse al pueblo. Así, se ha ido formando una serie de poblaciones azotadas por la cesantía y el alcoholismo: René Schneider y Villa Madera, entre otras.

En cuanto a las organizaciones sociales, éstas son principalmente Clubes Deportivos, Centros de Madres, Juntas de Vecinos y clubes como el Rotary y el Club de Leones, dos compañías del Cuerpo de Bomberos y la Cruz Roja. Se cuenta con un Hospital, una Comisaría de Carabineros y un grupo de la Defensa Civil.

A nivel de tradiciones religiosas cabe destacar una serie de fiestas, siendo la más importante el día de la Patrona de Coelemu, y la Fiesta de la Virgen de la Purísima, el 8 de diciembre, fecha en que se celebra también el aniversario de la comuna.

Destacan una serie de organizaciones desarrolladas en torno a la pastoral católica: grupos juveniles, grupos de matrimonios, talleres parroquiales, grupos de oración, grupos y hogar de ancianos, comedor parroquial.

El sector escogido como unidad de análisis fue el centro de Coelemu y la población Villa Madera. En el sector estudiado existen:

- Un templo católico, Parroquia del Inmaculado Corazón de María, ubicado frente a la Plaza de Armas.
- Dos comunidades cristianas católicas: la comunidad de Ralco (calle Palazuelos) y la comunidad de Villa Madera.
- Cuatro templos evangélicos: dos Pentecostales, uno en calle Castellón y el otro frente a la Plaza de Armas y uno Bautista, ubicado en calle Aníbal Pinto entre Larenas y P.L.Gallo.

- Un último templo está entre Bilbao y Bamba.
- Dos templos de sectas: Adventistas, en calle Matta entre calles Bamba y Lamas y otro de los Testigos de Jehová, en Samuel Bamba casi esquina de Larenas.
- Una gruta ubicada en la proximidad del templo parroquial.
- Una animita en la calle Los Pinos a unos 150 mts. aprox. de la línea férrea.
- Dos santiguadoras en calle Castellón.
- Dos santiguadoras: una de ellas es además componedora de huesos (O'Higgins esquina P.L.Gallo).
- La otra Sra. que santigua es también rezadora y en su misma casa se reúne la comunidad cristiana de Villa Madera. En ese mismo lugar se celebra la Novena de San Sebastián, el 20 de marzo y se inicia una procesión por las calles.
- Otra rezadora vecina de la anterior en calle Gabriela Mistral.
- Dos médicas que son también suerteras,una en calle El Sauce y la otra en Av. Héroes de la Concepción.
- Dos componedores de huesos en calles Los Manzanos y Los Pinos.

Debe observarse que los agentes populares se concentran en la población Villa Madera, en cambio los espacios de las Iglesias se concentran en el centro de la ciudad.

Tomando en cuenta las funciones de los agentes simbólico-religiosos populares, tenemos que:

- cuatro santiguan;
- tres componen huesos;
- dos son rezadores;

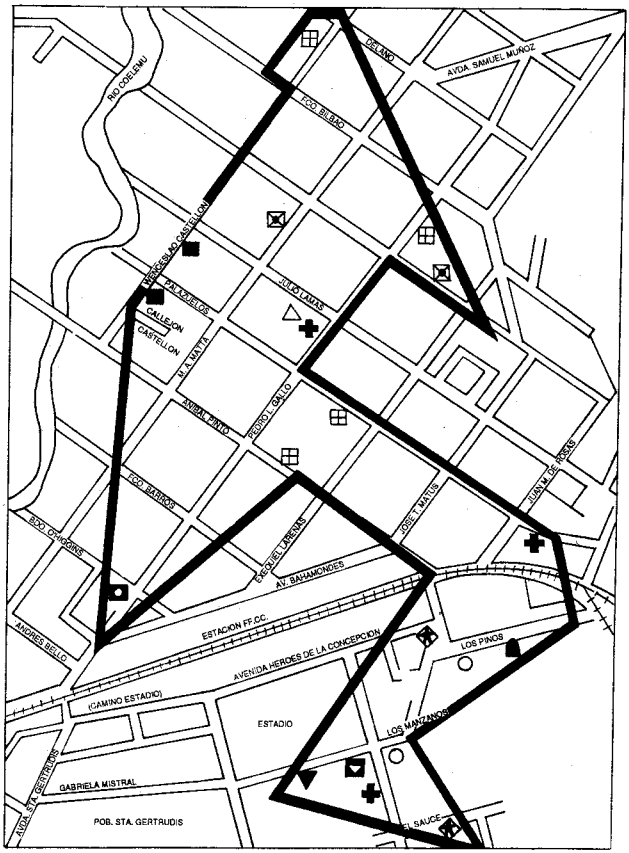
- dos son médicas o curanderas;
- dos ven la suerte;

Se tuvo acceso a dos señoras que santiguan. Cada una de ellas tiene su propia técnica para santiguar.

La primera pide tres paquetes de azúcar y con ellos persigna a la creatura "ojeada". Luego quema el azúcar en el brasero. Si despide olor eso significa que la guagua no está ojeada. En el otro caso, la santiguadora pide tres capis de ají y hace lo mismo que en el caso anterior.

También hay una médica o curandera que es, al mismo tiempo, suertera: la Sra. Tegualda, casada, dos hijos e inválida. Dice tener el poder de curar los males y de adivinar el futuro. Afirma que el "poder de cura viene de Dios". Ve la suerte en el naipe español, atiende martes y viernes. También hace sahumerios en casas "cargadas".

COELEMU
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

✚ TEMPLOS CATOLICOS	■ SANTIGUADORA	▼ SANTIGUADORA Y REZADORA
⊞ TEMPLOS EVANGELICOS	■ SANTIGUADORA Y *COMPONEDOR*	○ *COMPONEDORES*
⊠ SECTAS	▼ REZADOR	◆ MEDICA Y SUERTERA
△ GRUTA	● ANIMITA	

4.2.11. YUMBEL.

Yumbel es una comuna en un medio agrícola. La ciudad de Yumbel está situada a 71 Kms. al sureste de la ciudad de Concepción, en la Zona Rural del Arzobispado de Concepción.

La ciudad de Yumbel está indisolublemente ligada a la historia de la imagen de San Sebastián, que ya hemos narrado. El Santuario es un lugar de multitudinarias peregrinaciones. Tuvo su origen en el antiguo Fuerte de San Felipe de Austria levantado en el año 1585. Desde su origen a la fecha ha tenido siete refundaciones. Ostenta el título de ciudad por Decreto Supremo de 1871.

Yumbel es un nombre poético que proviene de la palabra Uum (Aurora) y la palabra Pel (resplandor o luż), lo cual indicaría "Luz de la Aurora", "Arco Iris resplandeciente" o "Sol Naciente".

Yumbel vive a través del Santuario de San Sebastián. Muchos de sus habitantes vienen del campo en busca de nuevos horizontes.

Tiene dos poblaciones más o menos extensas que se han formado por el loteo y entrega de sitios realizado por el SERVIU. Se trata de una ciudad totalmente urbanizada, con agua potable, luz eléctrica y alcantarillado. Cuenta con todos los servicios públicos necesarios: Carabineros, Hospital, Cruz Roja, Restaurantes, Farmacias, Comercios, Correos, Municipalidad, Cía. de Teléfonos, Bomberos y Estación de Ferrocarril a 4 Kms.

La principal fuente de trabajo de los jefes de hogar de la población activa es la agricultura, generalmente ocupaciones de temporada. Entre éstos se cuentan los trabajos en las forestales, en viñas, en la cosecha de

lentejas, y recolección de rosa mosqueta y callampas. Predomina la gente humilde, de escasos recursos. También hay un cierto número de empleados en comercio y servicios, y unos cuantos profesionales, en su mayor parte venidos de afuera.

Durante la fiesta del Santo (20 de enero, fiesta grande; 20 de marzo, fiesta chica) la vida económica y social de la ciudad se transforma. El pueblo adquiere nueva vida y todo el mundo trabaja a fin de ganar cierto dinero con el cual poder pasar tranquilo el invierno. Recordemos que la afluencia de peregrinos venidos de todas partes del país llega, contabilizando las dos fiestas, a cerca de 500.000 personas (Campos, 1981; Calvo, 1980).

- El Santuario

La imagen de San Sebastián que se venera en Yumbel fue traída de España, está hecha en madera de cedro y representa el mayor tesoro espiritual del pueblo.

En 1580, la imagen fue colocada en la Iglesia de Chillán y en 1655, a raíz de sublevaciones indígenas, fue enterrada en las cercanías de Yumbel. Recobrada milagrosamente, fue reclamada por los chillanejos. Mas, cuenta la leyenda que el Santo no permitió ser trasladado, y desde entonces ha permanecido en Yumbel. En 1757 fue creada la parroquia y el Santuario edificado en 1856. Reconstruido luego del terremoto del 39.

La unidad de análisis incluye prácticamente a toda la ciudad. En el sector estudiado se observa la predominancia del Santuario por sobre otros espacios y agentes sagrados y populares. Sin embargo, encontramos las siguientes influencias simbólico-religiosas:

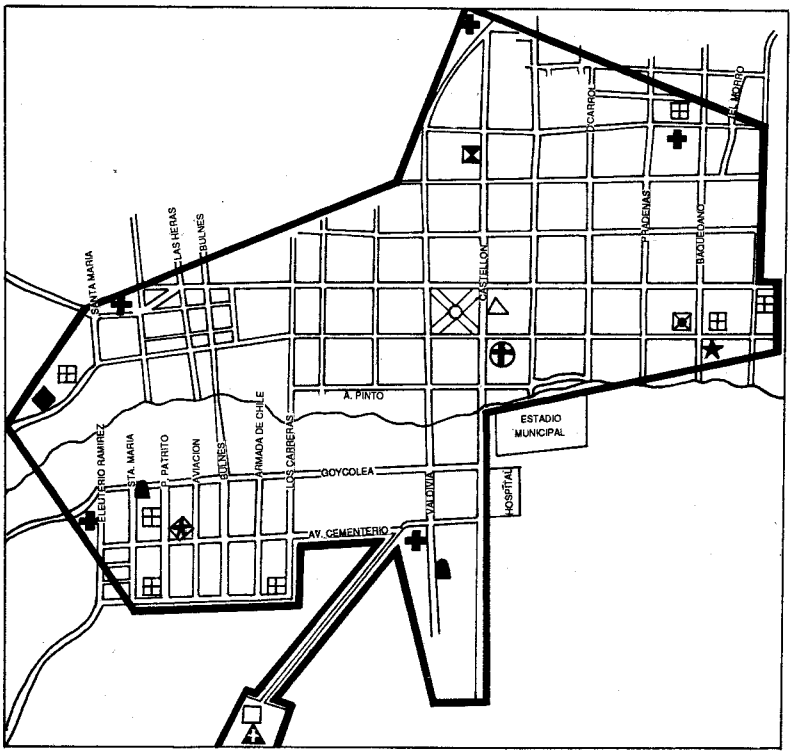
- Siete lugares católicos:
- Santuario-Templo en el que se encuentra la imagen de San Sebastián, ubicado en el lado norte de la Plaza de Armas.
- Campo de oración al costado nororiente de la Plaza de Armas. Al iniciarse la celebración de cada fiesta, se traslada la imagen al altar que allí está preparado. Se lleva al Santo en procesión desde el templo el día que comienza a rezarse la Novena. Allí permanece hasta que al finalizar la fiesta, el día 20 en la tarde, en solemne procesión es llevado al Santuario donde el Padre Rector celebra la Misa de Clausura.
- Dos capillas ubicadas en las poblaciones más extensas de Yumbel, Capilla Nuestra Señora del Pilar en calle E. Ramírez y Capilla El Angel, en calle 18 de Septiembre.
- Un pequeño Santuario a la Virgen de Fátima en el camino a Rere.
- Ermita de San Sebastián, inaugurada en marzo de 1988, ubicada en el camino a San Cristóbal.
- Imagen de Cristo Crucificado en un "Calvario del Cementerio", ubicado camino al Cementerio.

- Siete templos Evangélicos y uno de los Testigos de Jehová. Este último, ubicado en O'Higgins con Baquedano. Existen dos templos bautistas, un metodista y un pentecostal en el sector sur oriente de la ciudad. En el sector norte están ubicadas la Iglesia Evangélica Corporación Vitacura, la Iglesia Misión Evangélica Pentecostal Hermanos en Cristo y La Segunda Iglesia Evangélica de Entrada Triunfal a Jerusalén.

- Tres "médicas":
- Una en Av. Cementerio, que ve las cartas y la palma de las manos, cura males y receta hierbas y remedios;
- Otra que "hace males" y también los cura, en calle Castellón.
- Una que viaja de Concepción, atiende en O'Higgins, y de quien dicen hizo caminar a una niñita inválida. Una señora nos contó que la había sanado de una úlcera. Ella estaba lista para irse a operar a Los Angeles y le dijo "que no se operara".
- Una persona que ve las cartas; ve la suerte en el camino a la estación.

- Dos animitas a las cuales les prenden velas y las adornan con flores. Una en camino a Monte Aguila y la otra en Goycolea.
- Una cruz en el Cementerio de Yumbel, en memoria de los 19 detenidos-desaparecidos de Laja.
- Por último, cabe mencionar también al Cementerio de Yumbel.

YUMBEL
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- TEMPLOS CATOLICOS
- TEMPLOS EVANGELICOS
- SECTAS
- CEMENTERIO
- SANTUARIO
- OTRO SANTUARIO
- ANIMITA
- MEICA
- SUERTERA
- SUERTERA Y MEICA
- CAMPO DE ORACION

4.2.12. POBLACION "SARGENTO AGUAYO" (CAÑETE).

La ciudad de Cañete está ubicada a 137 Kms. al sureste de la ciudad de Concepción, en la comuna de Cañete, en plena zona de frontera, en Arauco, densamente habitado por indígenas costinos, por lo que su historia está trenzada por los contactos, intercambios, guerras y conflictos entre españoles y araucanos. Es una ciudad que tiene su historia. En sus alrededores fue muerto Pedro de Valdivia a manos de los araucanos el 25 de diciembre de 1553, y cuenta la tradición que en su plaza mayor fue empalado el toqui Caupolicán. En 1552 Pedro de Valdivia fundó el fuerte de Tucapel y luego García Hurtado de Mendoza en el mismo sitio fundó la villa de Cañete de la Frontera en 1558. La ciudad fue abandonada en 1602 y refundada por Cornelio Saavedra en 1868.

Se trata de una comuna rural con alta concentración de población urbana, cuyo crecimiento económico depende de la actividad forestal y de sus derivados, de la agricultura tradicional y de la ganadería. Se trata de una zona con una alta proporción de población mapuche.

El sector observado que sirvió de unidad de análisis está ubicado en la población "Sargento Aguayo" en la ciudad de Cañete.

La población "Sargento Aguayo" se formó en 1959, con las primeras familias que llegaron del sector de Antihuala (Comuna de Los Alamos). Los jefes de hogar habían quedado desocupados a causa del cese de actividades de la empresa maderera BIMA.

Los terrenos eran sitios eriazos ubicados en un

faldeo de cerro. Pertenecían a la familia Cigarroa, quien los donó al Ministerio de la Vivienda.

El primer nombre de la población, Juan Vergara, se puso en honor del gobernador de la época. En 1973, por decreto alcaldicio, se le coloca el actual nombre, que pertenece a un vecino de Cañete, muerto en los acontecimientos de 1973.

Actualmente la población tiene aproximadamente 3.000 habitantes. La mayor parte de sus habitantes tiene una situación socioeconómica muy precaria, con gran porcentaje de cesantía y desocupación. A ello se suma el problema de la mendicidad.

Las principales ocupaciones de los jefes de hogar son: trabajadores forestales, comerciantes ambulantes, pensionados del Servicio de Seguro Social, trabajadores agrícolas ocasionales, etc.

Las viviendas son de diverso tipo de materiales. Hay desde viviendas unifamiliares hasta mediaguas, todas de autoconstrucción, predominando la madera.

La población cuenta con servicios básicos como electricidad y agua potable, pero en una proporción inadecuada. Las calles no están urbanizadas.

Existe un establecimiento de Educación Básica municipal desde Kinder hasta Octavo Básico.

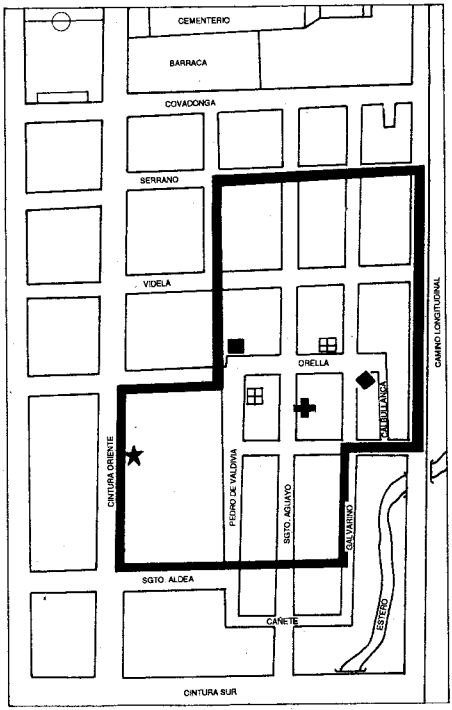
Entre las organizaciones sociales se cuentan: un Club Deportivo, un club de Rehabilitados Alcohólicos, Centros de Madres y Junta de Vecinos.

Existen en el sector estudiado una capilla católica, "Jesús de Nazareth", ubicada en calle Sargento Aguayo, y dos templos evangélicos. Estos últimos se encuentran ubicados en calles Orella y Pedro de Valdivia.

Hay también una santiguadora ubicada en calle Orella; una meica en calle Cintura Oriente; un suertero

en calle Galvarino con Orella y en las inmediaciones queda ubicado el cementerio.

POBLACION SARGENTO AGUAYO
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- **TEMPLOS CATOLICOS**
- **TEMPLOS EVANGELICOS**
- **SANTIGUADORAS**
- **MEICA**
- **SUERTERA**

4.2.I3. PANGUECO (CAÑETE RURAL).

La localidad observada para este estudio es una comunidad mapuche ubicada en la comuna de Cañete, provincia de Arauco. Se trata de la reducción mapuche de Pangueco.

La comunidad indígena de Pangueco se encuentra localizada a unos 8 Kms. al suroeste de la ciudad de Cañete. Tiene como fecha de fundación el 20 de agosto de 1923. Cuenta con una superficie aproximada de 148 hás.

Como toda reducción mapuche, ella es el resultado de las irregularidades en el proceso de colonización en estas regiones.

A los antiguos propietarios de la tierra, los mapuches, les fueron compradas sus tierras con procedimientos dolosos y métodos coercitivos, despojándolos de lo que constituía la base de sustentación de su economía y de su cultura: la tierra (mapu). Al verse arrinconados, y con menos tierras, los mapuches y el Estado chileno gestaron el sistema de las "reducciones" indígenas, donde se poseía una gran extensión en forma colectiva; allí los clanes y familias vivían en comunidad y, en forma solidaria trabajaban su tierra. Sin embargo, de acuerdo a la legislación vigente, se ha iniciado una transición hacia el sistema de propiedad individual, parcelándose de esta forma las antiguas reducciones.

La situación socioeconómica de la comunidad no es promisoria, ya que sus comuneros son pequeños agricultores. Existe un cierto número de mapuches que vive en la extrema pobreza, situación que se extiende y agrava por la escasez de tierras, ya que la vida se hace difícil al contar con poca tierra, y más todavía con familias

numerosas.

Es corriente observar que la juventud emigra en busca de oportunidades de trabajo y estudio. Muchos encuentran trabajo en la actividad forestal, lejos de su familia y de sus tierras.

En la comunidad existe una Escuela Municipal Básica que cuenta con cursos desde Kinder hasta Octavo Básico.

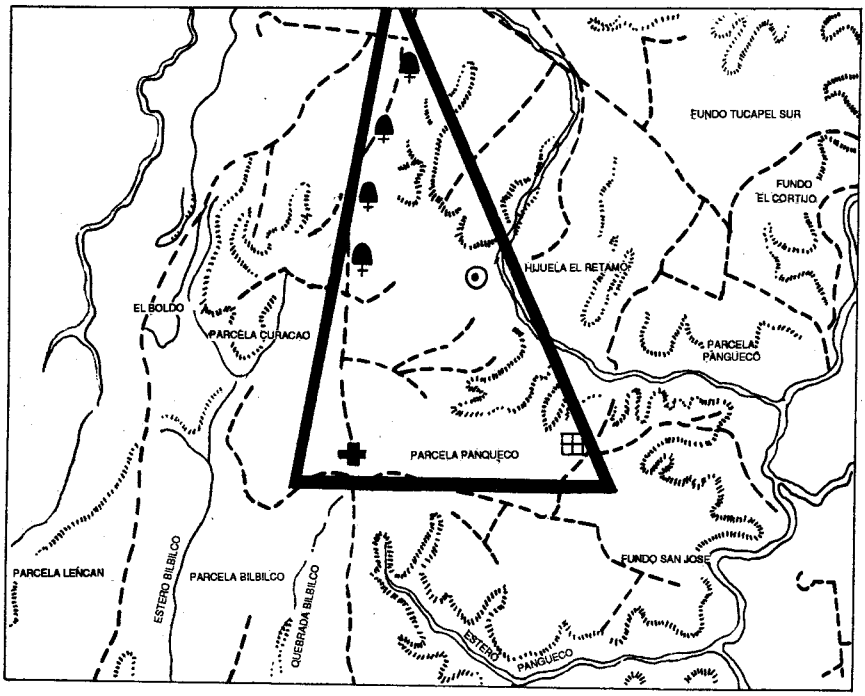
Las organizaciones sociales son: un club deportivo, un Centro de Padres, un grupo juvenil católico, un grupo con capacitación artesanal (que funciona en la capilla). Existe además una Junta de Vecinos del sector.

La comunidad cuenta con una Capilla Católica ubicada en el camino a Curaco. La comunidad está bastante bien desarrollada. Hay también una Iglesia Evangélica Pentecostal ubicada en plena parcela Pangueco, al costado suroriente de la localidad estudiada.

En la comunidad es de sobra conocida la machi de la localidad, cuya vivienda, con todos los implementos y espacios sagrados característicos de su función sagrada y curativa, se encuentra al costado poniente de la línea que demarca el río Peleco y el ferrocarril.

Hay también cuatro descansos en el camino hacia Curaco, que empalma con el camino que conduce hacia Cañete y su cementerio.

PANGUECO
LOCALIZACION DE INFLUENCIAS RELIGIOSO-SIMBOLICAS



SIMBOLOGIA

- TEMPLO CATOLICO
- TEMPLO EVANGELICO
- DESCANSOS
- MACHI

CAPITULO V.

LA FE POPULAR, SIGNIFICADO INTERNO E INFLUENCIAS CULTURALES.

Una observación detenida de los mapas de las influencias simbólico-religiosas y de las cacterísticas de los agentes, creencias y prácticas que caracterizan la vida del pueblo en Concepción y Arauco, nos lleva a concluir que se trata de influencias muy diversas. Por una parte, hay un influjo notable del catolicismo y del protestantismo. Por otra parte, no se puede desconocer que todavía la religión mapuche sobreviviente sigue vigente, ejerciendo una influencia que es difícil de medir. Por último, habría que mencionar las manifestaciones diversas del folklore religioso y de las supersticiones populares. En otras palabras, cuando hablamos de **religión popular**, no podemos de ninguna manera identificarla,

sin más, con el **catolicismo popular**[1]. Cierto es que el catolicismo es mayoritario, pero no menos cierto es que el pueblo vive una fe religiosa bajo modalidades a veces hasta reñidas con el catolicismo.

Desde el punto de vista de las influencias socio-religiosas, hay que decir que la cultura y religión del pueblo de esta región constituye, como un rompecabezas de múltiples colores, de orígenes disímiles y de trayectorias históricas y culturales heterogéneas. La predominancia del catolicismo es indiscutible. Sin embargo, a esa matriz religiosa y cultural, hay que contraponer el protestantismo. En efecto, como ya hemos dicho, la región es reconocida por ser una de las zonas de Chile en la cual el protestantismo tiene una influencia enorme, disputando la supremacía al catolicismo, especialmente en ciertos sectores populares[2]. Sin embargo, los aportes propios de la cultura del pueblo, de sus tradiciones, leyendas y costumbres, hacen que el actual panorama de expresiones simbólico-religiosas sea aún más diversificado. Con todo, lo característico del conjunto de manifestaciones religiosas analizadas reside en que están construidas sobre la base de algún tipo de combinación sincrética con la matriz predominante del

1 Para una caracterización del "catolicismo popular" ver Galilea (1977).

2 Según la encuesta regional del año 1988, el porcentaje de protestantes en la Región del Bío-Bío es de 23.8%, elevándose en algunas comunas, como Lota y Coronel, a 42.6% y 50.0%, respectivamente. Estos porcentajes no son del todo confiables, dado que dicha encuesta preguntó principalmente por la **práctica** religiosa y no por la adhesión a alguna confesión. Sabemos que en el mundo católico hay muchos "no practicantes" que, sin embargo, tienen una religiosidad muy profunda. Ver PRESOR/INPRODE/FLACSO/CENPROS (1988). Cf. también Lalive (1968).

cristianismo, principalmente en su expresión católica. Lo que no constituye ninguna novedad en el contexto de un país que, como Chile, se inscribe en un continente - América Latina- que desde siglos ha sido gestado en la cultura cristiana, aportada por los países metropolitanos a sus colonias.

Antes de analizar con mayor profundidad el significado interno de las creencias y prácticas populares, y sus funciones socioculturales, vamos a decir algunas palabras sobre las condiciones histórico-sociales que repercuten en el actual panorama descrito.

I. UN PANORAMA DIVERSIFICADO EN LA RELIGION DEL PUEBLO, PRODUCTO DE MULTIPLES CONFRONTACIONES CULTURALES.

Es posible afirmar que el actual panorama diversificado de la religión en la cultura popular es el resultado de, a lo menos, dos grandes corrientes de influencias que han operado históricamente:

- por una parte, la histórica confrontación entre los indígenas y los españoles en el proceso de conquista y colonia y
- por otra parte, los procesos contemporáneos de la evolución social y de la industrialización del siglo XX, que han modificado todo el panorama socioeconómico y cultural de la región.

Miradas así las cosas es posible afirmar, entonces, que el actual panorama de la religión del pueblo en la

región es el producto de una confrontación doble: entre la cultura europea (española) y la cultura aborigen (mapuche), y entre la sociedad tradicional campesina (pre-capitalista) y la sociedad moderna industrial (capitalista). Confrontación que tiene sus manifestaciones específicas propias a las tradiciones y a la historia que configuran la cultura regional.

En términos históricos, se da un primer elemento de diferenciación que se refiere a las influencias culturales de cada época en la Región. Esto se observa, por ejemplo, en las diferentes historias de cada localidad observada:

> Hay localidades que tienen una trayectoria histórica más larga. *Penco, Yumbel, Cañete, Coelemu,* son ciudades de origen colonial con un perfil muy característico. Allí las tradiciones locales necesariamente influyen sobre las expresiones más universales de la religión del pueblo.

En este tipo de influencias habría que consignar aquellas que datan de la época precolombina, como es el caso de Cañete, donde la cultura y la religión mapuche han perdurado con mayor intensidad, distinguiéndolas de aquellas que han sido viejos asentamientos de la conquista y colonización española, como Penco, Yumbel u otros.

> Hay localidades con una escasa trayectoria histórica que, por lo mismo, son muy representativas de los procesos de industrialización y urbanización desde la mitad del siglo XX en adelante. Se trata del conjunto de poblaciones de Concepción, Talcahuano, Coronel

y Lota. Nuestras localidades estudiadas: Agüita de la Perdiz, Población Libertad, Medio Camino, Cerro Zaror, y las tres poblaciones de Coronel, representan muy bien este tipo de asentamiento urbano-popular contemporáneo.

Es necesario recordar que, en la conformación de una mentalidad colectiva resulta decisivo, a veces, el influjo de las condicionantes sociológicas (Weber, 1964: 376-411). Así, por ejemplo, las condiciones de vida y trabajo de los campesinos, en una economía de auto-subsistencia, en estrecho contacto con la naturaleza, dará origen a una religiosidad más volcada hacia la magia y el sentido de la Providencia; en tanto que, para los obreros y mineros, la religiosidad tenderá a orientarse más por un sentido ético-racional y con un mayor grado de secularización.

Sin embargo, esta tendencia no se da de la misma forma, sobre todo, en las sociedades subdesarrolladas, donde los procesos de urbanización e industrialización se dan a costa de la miseria de las masas. Investigaciones sobre las diversas expresiones religiosas urbanas en países latinoamericanos han verificado que en las poblaciones marginales de las ciudades subdesarrolladas se dan condiciones propicias para que, lejos de tender hacia la secularización, la religiosidad de los pobres tienda a acrecentar las llamadas "religiones de refugio", en especial de tipo pentecostal (Parker, 1988; Lalive, 1968). La comunidad cristiana ofrece, por su culto carismático y su ambiente fraterno, un espacio donde el poblador, en sus condiciones miserables, recupera un sentido y se guarece de la rudeza del mundo que le oprime. Su nueva religión le da garantías y le ofrece un

ámbito existencial que le saca de la desorientación que lo amenaza en la urbe subdesarrollada. No es casual que en localidades como Coronel o en poblaciones de Talcahuano hayamos comprobado la existencia de un mayor número de templos y de actividad pentecostal.

Por otra parte, cabe observar que en las localidades estudiadas no es precisamente en las zonas rurales donde se da en mayor proporción la proliferación de agentes simbólico-religiosos de tipo popular sino en zonas urbano-marginales, o bien en zonas suburbanas.

Así, es posible afirmar que existen ciertas zonas de influencias religiosas y culturales de acuerdo al área geográfico-cultural. Por ejemplo, Yumbel representa un caso típico donde la influencia del catolicismo hispano colonial es preponderante. Cañete, en cambio, representa un caso rural típico, en el cual coexisten las viejas tradiciones de la religión mapuche y las actuales influencias católicas y protestantes. Coronel es un caso típico en la región donde el protestantismo, principalmente el pentecostalismo popular urbano, es incontestable.

La presencia bastante significativa de agentes simbólico-religiosos populares –santiguadores(as), médicas o curanderos(as), componedores(as) de huesos o quebradores(as) de empacho, e incluso brujos(as), en relación a una casi ausencia del agente tradicional mapuche, el (o la) machi– debe comprenderse más como resultado del **carácter mestizo de la cultura regional** que por otra razón. En efecto, aun cuando el porcentaje de mapuches en la zona no es alto, su influencia cultural sobrevive en forma subterránea en las creencias y costumbres tradicionales, de tipo mágico-religioso o supersticioso, de los chilenos habitantes de estas localidades. La machi ya no necesita estar presente en la

ciudad, de hecho subsiste en forma oculta en las curanderas modernas. La machi contemporánea, por su parte, ya no ejerce su ritual como lo hacían sus antepasados. Ahora invoca a la divinidad con ayuda del cultrún y de las ramas de canelo, pero también reza a Dios y a la Virgen.

Históricamente, podemos afirmar que la influencia hispánica, que penetra desde el norte, encuentra su límite geográfico natural en la ribera norte del río Bío-Bío, que durante tres siglos delimitó La Frontera. Pero sabemos que durante todo el período que duró la resistencia armada de los mapuches nunca hubo fronteras fijas[3]. De hecho, siempre hubo algún contacto y, mientras duraban las largas treguas, el intercambio económico, social y cultural se aceleraba. Esto significó un encuentro entre la cultura hispano-chilena y la cultura autóctona mapuche. Ninguna de las dos quedó inerme frente a la influencia de la otra. Aunque, claro está, la relación nunca fue simétrica. Desde la así llamada Pacificación de la Araucanía (1869 -1882) hasta la fecha no hay pues cultura mapuche que no tenga alguna influencia de la cultura nacional. Hasta las reducciones indígenas más apartadas, que constituyen verdaderos bolsones de cultura mapuche, han tenido algún tipo de contacto con la cultura dominante, hispanochilena (actualmente influida por signos y símbolos euronorteamericanos). Sin embargo, en ciertas regiones cordilleranas o territorios más apartados (en Arauco, por ejemplo), la cultura y religión de los mapuches en cierta medida han neutralizado por su vitalidad a la cultura del **huinca**. De la confrontación histórica entre mapuches y españoles ha

3 Ver Bengoa (1985). Sobre la situación de los costeños en el siglo XIX ver Vicente Pérez Rosales (1958).

derivado hoy una situación de subordinación cultural, prolongada en la época republicana por la sumisión de los mapuches a la cultura chilena y su proyecto de integración nacional. La cultura del vencedor y, por tanto, su religión (la cultura hispano-chilena, católica, tradicional), se impone y somete a la cultura del vencido (la cultura y religión autóctonas de los mapuches). Esta, a su vez, busca canales de sobrevivencia y pugna por seguir existiendo, a pesar de las adversas condiciones y del proceso de desintegración que la amenazan.

En la provincia de Arauco, los mapuches, llamados "costinos" o **lafquemches**, hombres del mar, mantuvieron un contacto con la cultura nacional desde la Independencia. Región que fuera el principal escenario de la guerra centenaria entre mapuches y españoles, se caracterizó por la migración de buena parte de su población hacia regiones más seguras del interior de la Araucanía. "La presencia permanente de fuertes en la costa de Arauco y la cercanía de Concepción, condujo a que los mapuches establecieran contactos fluidos con los huincas y fueran pacificados más tempranamente que el resto" (Bengoa, 1985).

Nos encontramos, pues, frente a una fe del pueblo que tiene múltiples expresiones y versiones. Son formas religiosas del pueblo que están sometidas a una serie de variables históricas, culturales y sociológicas, como hemos dicho. Pero tampoco debe olvidarse que la vasta gama de influencias no se agota allí. Debemos recordar la influencia de los modernos medios de comunicación de masas y de la escuela, hoy bastante extendidos en el país y en la región. Por otra parte, aunque en forma secundaria, pero no menos significativa, está la influencia de las diversas ideologías políticas. Durante estos 15

años hemos vivido bajo un Régimen Militar que ha promovido una cultura autoritaria y una economía que ha impulsado, por medio del mercado, una sociedad de consumo. Todo ello repercute, aunque en grados diversos, en la conformación sociocultural de la fe del pueblo, precisamente por tratarse de grupos y clases sociales que están socialmente subordinados a la sociedad y la cultura dominante.

II. LA VITALIDAD INTERNA DE LA FE DEL PUEBLO.

La fe del pueblo está cultural y socialmente sometida a variadas influencias, como hemos visto. Sin embargo, no es posible analizarla en toda su riqueza sin penetrar en su vitalidad interna.

Ahora vamos a centrar nuestra atención en los significados y contenidos internos de las creencias y rituales múltiples del pueblo. En última instancia, estamos hablando de la fe, de aquello que identifica en lo más profundo al fenómeno cultural que estudiamos[4]. Una mirada hacia el núcleo significativo de la fe popular nos abre la puerta a su creatividad religiosa, en la cual manifiesta su vitalidad y su deseo de vivir.

1. Centralidad de Dios, la Virgen y los Santos.

Lo que caracteriza la fenomenología de toda religión es que ella expresa una **relación** entre los hombres

4 Recordemos que nuestra perspectiva de análisis en este capítulo es fenomenológica y sociológica y no teológica o pastoral.

y Dios. Religión significa precisamente relación, **religare**, ligazón entre la realidad humana y la divina.

Lo primero que llama la atención en cualquier forma de manifestación de la fe popular es la centralidad del sentido de Dios. Se trata de la figura cristiana de Dios, aun cuando la fe popular, por lo general, no es cristocéntrica.

Toda religión se estructura sobre la base de un sujeto -grupo social- que mantiene una relación de tipo simbólico-ritual con un poder divino. De acuerdo a la tradición religiosa, la imagen que adopta la divinidad cambiará o será representada por facetas distintas. Para los católicos, la fe en Dios Padre y en su Hijo, va acompañada de su devoción hacia la Virgen María y hacia los Santos. Para los evangélicos, va acompañada de su profunda fe en el Espíritu Santo. Esto último es especialmente cierto para los pentecostales. También es importante para los evangélicos el carácter sagrado que adquiere la Biblia en tanto que Palabra de Dios para los hombres. Para los mapuches también vale este sentido profundo de la Providencia de Dios; sin embargo, subsiste en ellos su antigua cosmovisión dualista, según la cual hay fuerzas del bien y del mal, y sus antiguos dioses adorados ahora bajo advocaciones sincrético-cristianas (Cf. Grebe et al.,1972 y Métraux,1973).

Tradicionalmente, para el catolicismo oficial, la importancia de la manifestación de la gracia divina reside principalmente, aunque no exclusivamente, en los sacramentos, por ello la importancia del bautismo, la primera comunión, la confirmación, el matrimonio, la eucaristía (misa dominical) y la confesión. En cambio, la fe popular, aunque le asigna importancia a la vida sacramental, privilegia la relación más directa con Dios a través de sus

intercesores privilegiados, la Virgen, San Sebastián, las imágenes y santos populares, etc. El católico popular de corte más tradicional verá también en las "animitas" a otro intercesor de gran poder y eficacia, siempre que la "animita" sea muy "milagrosa". Para los pobladores, trabajadores y mujeres del pueblo que viven un catolicismo más renovado, la vinculación con Dios se verá en forma privilegiada en el amor al prójimo, en la vida comunitaria y en las acciones encaminadas a lograr la paz y la justicia en el mundo. Estamos, pues, ante diversos caminos que el pueblo usa para llegar a Dios, desarrollando su particular sensibilidad religiosa. Corresponde al pastor y al teólogo discernir sobre la validez de estas distintas formas de comprender la fe.

Como hemos visto, algunos agentes populares no tienen que ver explícitamente con la fe: el componedor de huesos o el yerbatero, por ejemplo, ejercen su oficio empleando los conocimientos empíricos legados por generaciones precedentes. Sin embargo, si analizamos la forma como esos agentes populares justifican y comprenden su oficio, incluso cómo lo ejercen, nos damos cuenta que utiliza la sabiduría empírica popular en el marco de una cosmovisión religiosa global. Entienden que su oficio es una verdadera "vocación de Dios" y su eficacia curativa es "un don de Dios". Esto significa que no hay confianza directa en el poder curativo o habilidad **naturales** encerrado en sus hierbas o técnicas de masajes, si no es por intermedio de las energías **sobrenaturales** que actúan en ellas.

En el caso de las santiguadoras o médicas, curanderas o machis, y otros agentes mágico-religiosos, la referencia a los poderes divinos no sólo forma parte del complejo significativo en el cual se inscriben las prácti-

cas curativas, sino que , además, resultan indispensables para articular el lenguaje que garantiza la eficacia a dichas prácticas.

En el caso de los evangélicos, así como de los mapuches, y de muchos católicos populares, el sentido de la sanación de Dios es integral: Dios sana el alma y el cuerpo, salva del pecado, del diablo y de sus maleficios, así como también de los males corporales, que, generalmente, se cree tienen orígenes extranaturales. Una enfermedad a la columna o a los riñones bien puede ser un "castigo de Dios" al pecador, una diarrea bien puede ser causada por un "mal de ojo". La curación, por consiguiente, debe ser referida a poderes espirituales del bien, a fin de que anulen o eliminen esos poderes malignos que causan la enfermedad.

Aún cuando el dualismo de la creencia popular puede estar contaminado de supersticiones es difícil, en una hermenéutica que asuma su significado más profundo, no ver allí un sentido peculiar de la acción de Dios. Hay que interpretar los signos y símbolos de la fe popular al interior de su propio marco de referencia simbólico, cuidando de no anteponer nuestros propios valores y perspectivas. Mircea Eliade recalca que, ciertamente, para el observador occidental, habituado a remitir las nociones de religión, sagrado y magia, a las formas históricas de la tradición judeo-cristiana, las manifestaciones religiosas (hierofanías) extranjeras se le aparecerán en gran parte como aberrantes (Eliade, 1964: 23). En última instancia, para los agentes populares, más o menos vinculados a prácticas y rituales curativos, sus poderes de sanación provienen de Dios, del Dios de la vida, proveedor de la salud, salvador de males y enfermedades.

2. El misterio en las creencias populares.

Al hablar de los componentes y significados internos de las creencias y prácticas populares, es casi inevitable la referencia a la ya clásica definición de R. Otto sobre lo sagrado como "misterio tremendo y fascinante" (Otto, 1969). En las creencias populares de la región se da en forma manifiesta lo que universalmente se conoce como la **ambivalencia de lo sagrado** (Eliade, 1964: 26ss). En efecto, lo sagrado puede significar al mismo tiempo lo **sagrado** y lo **sucio**, lo **santo** y lo **maldito**, lo **puro** y lo **impuro**. Ello origina la tensión entre lo atractivo y lo repelente de toda manifestación de lo sagrado. Lo sagrado es algo extraordinario, algo tremendo, que provoca temor y, al mismo tiempo, algo que fascina, algo que atrae, que provoca **amor**.

La manifestación de lo mistérico en las creencias y prácticas populares analizadas se revela principalmente en el secreto con que se habla y se tratan muchas de ellas. Este **tabú** para muchas cuestiones religiosas es, por lo demás, una característica universal de la religión popular. Todo objeto, acción o persona que, en virtud de su propio modo de ser, o en virtud de una ruptura extraordinaria con lo habitual y profano, conlleva una fuerza de naturaleza más o menos incierta, se transforma en **tabú**. En general, hay reserva para revelar el origen y la forma de actuación de los poderes divinos en las prácticas rituales religiosas o curativas. El carácter secreto y esotérico de las creencias se ve acentuado en las de tipo supersticioso y en las prácticas de brujerías, "malas artes", adivinación y espiritismo. Si el agente popular, curandero, médica, bruja, etc., viola su secreto

o si es descubierto, corre el riesgo de la pérdida de la eficacia de sus rituales, su poder curativo se torna estéril, su capacidad maléfica se desvanece y corre el peligro de que el "mal" se le vuelva en su contra. Estos agentes religioso-populares son portadores de toda una sabiduría mágico-religiosa que sólo es accesible a los iniciados o a personas de exclusiva confianza.

La aparición de un "animita", tal como hemos podido apreciar en los relatos recogidos en el capítulo dos, es un hecho verosímil, de acuerdo a los códigos de lo real en la mentalidad colectiva popular. No se sabe si efectivamente esa animita se apareció a tal persona, pero que ello puede suceder, no hay duda. Se trata de la aceptación de ciertas condensaciones de hierofanías en un espacio sacralizado. Es decir, la muerte trágica del "animita" condensa una manifestación sagrada que, junto con transfigurar el lugar que fue el teatro del evento fatal, crea un mito en torno a él. El "**animita**" se convierte en un ser sobrenatural que queda fijado al suelo, que vive, erra y crea en los alrededores de dicho suelo, al cual los rituales y ceremonias -como la "manda"- contribuyen, reproduciendo su consagración.

Por ello, independientemente de la veracidad del hecho, la aparición de un "animita", induce a una actitud de sobrecogimiento y temor frente a poderes sobrenaturales superiores que el sujeto desconoce, que no es capaz de controlar y, por lo mismo, son imprevisibles. En el caso de ciertas "apariciones" no se sabe con certeza si se trata de algo real, pero tampoco es posible verificar su inexistencia, lo que acrecienta el área de incertidumbre, contribuyendo a incrementar el temor al misterio allí involucrado.

3. La magia y el contagio.

La mentalidad popular es concreta, por lo que la dimensión espacial de los poderes sagrados tiene una localización muy precisa. Tal como lo muestran nuestros mapas de espacios y agentes sagrados (Capítulo cuatro), los poderes sagrados tienden a concentrarse en ciertos puntos geográficos muy bien delimitados: el "animita", en un pequeño templete o grutita en el lugar mismo o muy próximo a donde fuera el accidente mortal; el Santuario allí donde el mito de origen de la devoción al Santo determina que debe estar localizada su imagen; en fin, los machitunes óptimos son aquellos que se efectúan en las proximidades de un gran Canelo, el árbol sagrado de los mapuches.

Los poderes sagrados concentran su energía sobrenatural en ciertos puntos de la tierra. "De hecho, la noción de espacio sagrado implica la idea de la repetición de la hierofanía primordial que ha consagrado dicho espacio transfigurándolo y singularizándolo, en una palabra, aislándolo del espacio profano circundante" (Eliade, 1964: 311). Deseo esos puntos, esa fuente de poder sobrenatural irradia, por contagio, su energía hacia otros objetos. Ello puede ser a través de trozos de ese mismo espacio sagrado mayor, tierra del Santuario o ramas del Canelo, por ejemplo. También esa fuente de poder sobrenatural puede ser activada por medio de un ritual realizado en el mismo sitio de la fuente. A través del rito se transmiten los poderes benéficos a ciertos objetos que se transforman en vehículos de energía proveniente de la fuente local, pero que ahora puede ser transportada a cualquier lugar. Así, por ejemplo, es clásico el ritual de solicitar la bendición del agua en San Sebastián, a fin de

que el peregrino pueda retornar a su hogar con el agua bendita que le servirá para la protección de males que pudieran amenazar su vida familiar.

Estamos hablando aquí de rituales de tipo mágico que buscan una manipulación simbólica de la realidad, a fin de dominar los poderes sobrenaturales para emplearlos en el servicio benéfico o maléfico de los hombres. Esta manipulación mágica en la mentalidad popular estará siempre ligada a la localización espacial muy concreta de los poderes sagrados. Lo propio de una de las formas de acción mágica es que todo lo cercano se tiende a contaminar con lo sagrado localizado. Esos objetos profanos, ahora contaminados de lo sacro, sirven como protección o amuleto frente a las adversidades de la vida de los pobres: enfermedades, problemas de relaciones humanas, problemas económicos, etc.

En el caso de la magia negra o las "malas artes", el contagio se da en términos maléficos. Hemos visto en el capítulo tercero que la mayor parte de los agentes populares trabajan vinculados al "mal", sea para extraerlo o bien para introducirlo. La creencia supersticiosa y mágica en la existencia "del mal" supone, a diferencia de la concepción religiosa, una omnipresencia de las fuerzas maléficas que, generalmente, tienden a objetivarse en forma muy concreta. Para curanderas, meicas, suerteras y machis, la persona no hace un mal, sino que dirige "el mal" para que éste se introduzca en la persona a la que desea perjudicar. Así, por ejemplo, en el machitún se le extraen al paciente gusanos y lagartos, objetivaciones del "mal" causante de la enfermedad, que luego, a fin de ser eliminados, deben ser arrojados a un pozo sagrado.

La fuente de poder sagrado puede ser oficializada o no. En el primer caso se trata de espacios que han sido

luego consagrados por la religión oficial, como es el caso del Santuario de Yumbel. En este caso, la fuente de poder sobrenatural es reconocida como proveniente de Dios, directa o indirectamente. En el caso de que esa fuente de poder no sea reconocida por la Iglesia, estamos ante casos así calificados como "magia","brujería" o, sencillamente, "superstición". Sin embargo, el límite entre una creencia inspirada por la fe auténtica y las creencias populares de tipo mágico no es claro para la mentalidad del pueblo. Por ejemplo, el amuleto que entrega una suertera, no reconocido oficialmente como fuente sobrenatural cristiana, opera en forma muy semejante al ramo de palmas que los católicos hacen bendecir el Domingo de Ramos para luego llevarlo, como amuleto a sus hogares.

La valoración de la eficacia simbólica de los objetos dependerá del tipo de religiosidad y de fe en que se inscriba la interpretación del poder sobrenatural respectivo. Sin embargo, para un católico tradicional, para un pentecostal, o una machi, o suertera, así como para un católico renovado, siempre subyace la convicción de que ese objeto, "contaminado" por contagio con la fuente sagrada local, transporta varias de las cualidades sobrenaturales que son propias de esa fuente hacia otros lugares.

4. La eficacia simbólica de los ritos populares.

El conjunto de ritos y prácticas populares, a veces tan curiosos, ridículos e inoperantes para la mentalidad de las elites ilustradas, ya habrían desaparecido hace tiempo a causa de nuestra cultura racionalista y científica dominante, como muchos elementos más tradicionales

de la cultura popular, si no fuesen efectivos para la gente. Es cierto que las creencias y ritos cumplen funciones significativas y culturales que no guardan relación directa con su utilidad, pero también debemos reconocer que para la cultura popular, que también encierra un interés pragmático inmediato, la eficacia de los ritos es importante. Mientras más "milagrosa" sea una animita, mayor devoción concentrará, en tanto que las animitas ineficaces (que no son "milagrosas") morirán como lugar de culto y serán abandonadas a la maleza y a la inclemencia del tiempo.

La eficacia de las actuaciones de los mediadores sagrados, es decir, su capacidad efectiva para producir "milagros" o "sanaciones" de orden extraordinario, reside fundamentalmente en dos elementos complementarios:

- la **fe** con que el mediador y devotos realizan el ritual y se invoca a los poderes sobrenaturales, y

- la mantención del **secreto** en la manipulación mágica de los objetos y palabras, como ya hemos sugerido.

La fe profunda en la posibilidad de que realmente se produzca aquel acontecimiento sobrenatural puede ser un factor sicosocial y religioso decisivo para que, efectivamente, dichos acontecimientos sucedan y sean reconocidos por la mentalidad colectiva como extraordinarios.

La eficacia simbólica de todo ritual popular proviene de que, por medio de la **fe** en la eficacia y el poder real de Dios y los seres sobrenaturales, las cosas efectiva-

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 eficacia[5]. 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 carismatismo 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 sicológica 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 religiosas[6] 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, ascesis 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 ascesis 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 indipensable 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 conformismo[7], 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

económico, pero tampoco habrá desarrollo auténtico si no se satisfacen primordialmente las exigencias del progreso, la justicia y la paz social (Goic, 1987).

En el conjunto de actividades de los agentes de acción social, en los grupos de salud, la pastoral de enfermos, los talleres promocionales, los huertos caseros, los comités de cesantes, los comités de vivienda, las organizaciones mapuches, los grupos de ancianos, etc., así como en la promoción de las organizaciones de los pobres y el apoyo a iniciativas en la línea de un "desarrollo alternativo", no se pueden obviar la cultura y la religión del pueblo (Parker, 1987). Los valores, tradiciones, creencias, rituales y costumbres de los sujetos populares son el trasfondo sobre el cual trabaja la acción social en esos medios sociales. De aquí que sea necesario conocer esa cultura y esa religión, penetrar en sus condicionantes y significados internos, a fin de lograr comprenderla y explicarla. Esto supone valorarla en su justa medida, sin caer en los prejuicios descalificatorios ni en el romanticismo de una admiración a-crítica.

Estamos conscientes de que este proceso de estudio y acción en la cultura y religión del pueblo es innovador. No es común que un equipo diocesano de acción social asuma de esta manera la cultura y religión popular subyacente a su práctica social. Por lo mismo, se han conjugado aquí muchas virtudes, pero también las limitaciones propias de un proceso novedoso. A pesar de los muchos desafíos, la experiencia ha sido educativa para todos. Hay una serie de lecciones que arroja la dinámica de esta investigación-acción y que permiten orientarse en la interrelación que debiera darse entre acción social y religión y cultura popular.

Lo que desarrollamos a continuación son algunas

reflexiones globales sobre la nueva perspectiva que abre esta experiencia que hemos vivido colectivamente. Estamos en la búsqueda de un nuevo tipo de aproximación que oriente nuestra práctica social, en el medio popular, en forma más real y más inculturada. Buscamos superar el peligro de una mirada manipulativa que no toma en cuenta el verdadero valor del Otro, que al pretender promoverlo le llena de motivaciones, conocimientos y técnicas de acción que le son enteramente extraños. Buscamos superar la alienación de los pobres para hacerlos sujetos de su propio destino, pero no queremos caer en la ingenuidad de quienes, pretendiendo liberar al pobre,terminan cargándolo con nuevas alienaciones. El trabajo social con los sectores populares habrá de tomar en cuenta su cultura y en ella sus formas religiosas, si de veras quiere contribuir a eliminar toda forma de manipulación, consciente o inconsciente. La "educación del pueblo" no puede hacerse a costa de la propia sabiduría del pueblo. Por el contrario, la educación verdaderamente popular debe partir de esa sabiduría y lograr, con pedagogía, elevarla a un saber más universal, con el aporte positivo que el sujeto popular rescate de la ciencia y de la técnica moderna.

El camino más adecuado para desarrollar una acción social que respete y valorice la propia cultura y religión del pueblo, en el esfuerzo por promoverlo creativa y evangelizadoramente, parece ser la búsqueda de una determinada **pedagogía social,** cuyo punto de partida no puede estar sino en un adecuado **discernimiento** sociocultural y pastoral.

6.1. DISCERNIR LA CULTURA Y LA RELIGION POPULAR CONFIANDO EN EL PUEBLO

Entendemos el discernimiento de la cultura y religión de los pobres como el proceso de observación, análisis e interpretación de sus valores y potencialidades, y de sus defectos y antivalores a la luz de la ciencia social y de la fe comprometidas con el destino de los pobres. Este proceso debe ser efectuado en forma comunitaria por el colectivo de trabajo, en forma semejante al trabajo realizado al interior de nuestro taller. El discernimiento, siendo un proceso intelectual, no debe reducirse exclusivamente a consideraciones de tipo teórico-racionalista. En el Taller, nuestro discernimiento partió de la experiencia, de la práctica social concreta, y en ella destacamos un conjunto de impresiones, emociones, motivaciones, juicios y prejuicios de nuestro sentido común, que son tanto o más importantes para captar y comprender el fenómeno en su integridad. La cultura y religión popular sigue una lógica que no siempre calza con el racionalismo positivista (Scannone,1981). En sus expresiones y significaciones hemos descubierto la importancia del ámbito simbólico y ritual, que está más allá de la racionalidad práctica, instrumental y científica.

En la búsqueda de una adecuada comprensión de la cultura popular, una cultura atravesada por una lógica distinta y alejada de los cánones oficiales de la alta cultura, se procuró, en un trabajo colectivo, superar prejuicios y despejar aquellos obstáculos que impiden ver con otros ojos esa realidad. En el proceso de reflexión colectiva se fueron superando prejuicios anti-populares, propios de un sentido común cargado de estereotipos pseudocientificistas (que rechaza lo que califica

como mágico y supersticioso). Para ello, fue decisivo confrontar nuestra experiencia con el aporte crítico de la ciencia social y de la reflexión teológica. El proceso que desarrollamos, a veces en forma manifiesta; otras veces, en forma imperceptible, posibilitó la crítica de los presupuestos que las trabajadoras sociales tenían sobre la religión y la cultura popular. Se trata de un momento en el cual debe desarrollarse la **autocrítica** del agente externo. En este momento no es raro que se llegue a comprobar que las manifestaciones de la cultura y de la religión popular, siendo distintas, a veces impactantes y exóticas, en última instancia no son tan ajenas a la experiencia cotidiana del agente no-popular. Recordemos que la experiencia observada con curanderas y machis ha servido para profundizar en la mentalidad de la gente, pero al hacerlo se han ido revelando también ciertos aspectos recónditos de nuestra propia mentalidad.

La posibilidad de la **comprensión**[1] fue factible en la medida en que el proceso alcanzó aquel momento en el cual nuestro análisis comenzó a hacerse sobre **nuestras propias** prácticas y rituales que compartíamos con quienes **a-priori** habíamos calificado como "ellos", es decir, gente distinta a nosotros. Cuando llegamos a descubrir un fondo común en nuestra experiencia humana, establecemos lo que la ciencia social comprensiva llama **empatía**, es decir, la identificación de las mismas motivaciones en el sujeto observado por parte del sujeto observante. El establecimiento de esta relación de empatía supone, pues, un primer paso para una compren-

1 Entendemos la **comprensión** en el sentido sociológico que le da Weber. Cf. Max Weber (1964: 8 ss).

sión de la religión y la cultura del otro. Significa derribar la barrera de los prejuicios y penetrar en el mundo significativo del otro -en este caso del pueblo pobre- sobre la base de la referencia a una experiencia humana compartida por ambos.

La segunda etapa del discernimiento supone la crítica del otro, en este caso, la crítica de la cultura y religión popular. Se trata, en un primer paso, de reunir la mayor cantidad de información y antecedentes sobre las manifestaciones religioso-culturales del pueblo, por medio de la utilización de diversos métodos. En el proceso que hemos desarrollado se ha empleado la metodología del taller, el trabajo de recolección de información en terreno, la elaboración de mapas y realización de entrevistas, complementando, además, dicha información con fuentes secundarias.

El segundo paso de esta etapa consiste en confrontar la experiencia, las informaciones y datos y las interpretaciones rudimentarias iniciales con un cuerpo teórico que posibilite objetivar dicha experiencia e información. El cuerpo teórico empleado principalmente en nuestra investigación-acción ha provenido de la sociología, la antropología y las ciencias de las religiones. La introducción de elementos teóricos fue paulatina y estuvo a cargo inicialmente del equipo técnico del Area Religión y Sociedad CERC-UACH, y luego fue complementada por las trabajadoras sociales por medio de lecturas y de sus propios comentarios críticos, que fueron alimentando la teorización global. Con todo lo positivo que fue nuestro proceso, debemos recordar que, si bien hubo reflexión analítica, en la cual se usó el instrumental conceptual de la teología pastoral, en un proceso integral de discernimiento para la acción social

evangelizadora, la reflexión teológica debiera asumirse con mayor sistematicidad.

"Una preocupación atenta y comprensiva por las formas de religiosidad popular nos mostrará que, muchas veces, bajo formas religiosas que nos pueden parecer puramente externas, ritualistas o incluso supersticiosas, hay verdaderos valores cristianos y que éstos están influyendo positivamente en la vida teologal y moral de esas personas. El teólogo deberá mostrar la relación que existe entre las formas religiosas de tal o cual pueblo y la doctrina de la Iglesia, que tiene su fuente en la Escritura y es proclamada en forma siempre viva y actual por el magisterio. Esto llevará, por una parte, a superar ciertas estrecheces que admiten como válido solamente lo que es esencial en lo doctrinal y en lo litúrgico, y, por otra parte, alimentará y orientará aesa religiosidad popular que nació de una evangelización de verdadero contenido teológico" (Moreno, 1977: 15).

6.2. UNA PEDAGOGIA EN LA ACCION QUE ASUMA LOS VALORES DE LA FE Y LA CULTURA POPULAR.

Una vez producido el discernimiento, aún cuando debemos advertir que se trata de un proceso permanente y no de una etapa que se haga de una vez y para siempre, viene el plantearse los objetivos de la acción social que busca respetar y asumir la fe y la cultura del pueblo. Estos objetivos no pueden ser sino los objetivos normales de toda acción social en el medio popular. Lo que cambia no es tanto el objetivo sino la perspectiva de trabajo en torno a la cual se busca desplegarlos. En el

taller hubo mucha reflexión en torno a la necesidad de superar una concepción dominante que tiende a desvalorar a la cultura popular, pero también hubo consenso en cuestionar una visión idealista y romántica de la religión y cultura popular. No todo lo que viene del pueblo es bueno porque viene del pueblo. El trabajador social, el agente externo, si bien debe autocriticarse y vigilar sus actitudes impositivas, no puede ni debe correr el riesgo de verse atrapado en una actitud tan complaciente que olvide por completo criticar aquellos elementos de la fe tradicional y de alienación cultural que impiden que el pueblo crezca en identidad colectiva, en dignidad, en humanidad.

Entre la cultura y la religión oficial, de una parte y la cultura y la religión del pueblo, de otra, debiera producirse una interacción fecunda orientada hacia un proceso de liberación integral, a fin de que el pueblo "pase de situaciones menos humanas a situaciones más humanas", como bellamente definiera el Papa Pablo VI el proceso de liberación y desarrollo. En el fondo, se trata de ir hacia una nueva síntesis cultural -en la cual se considere y asuma a la religión del pueblo. Nueva síntesis más acorde con los valores del Evangelio.

Esta nueva síntesis parece ser el objetivo que orienta la nueva perspectiva que ha de guiar a la acción social que quiere ser evangelizadora. Se desarrollarán las acciones de promoción y desarrollo en medio del pueblo, procurando rescatar todo su potencial evangelizador y toda su auténtica y humana identidad, pero anulando y/o rechazando al mismo tiempo, con mucha cautela y respeto, los antivalores introyectados en la conciencia, en la mentalidad y en las prácticas colectivas de los pobres. Esta nueva síntesis cultural es un proyecto

que debe nacer desde ellos mismos si quiere insertarse en la corriente de la evangelización que "opta por los pobres", pero debe acoger y acrecentar creativamente los aportes de todos aquellos agentes de cambio que no provienen de la cultura popular: desde los agentes de pastoral, los trabajadores sociales, los profesionales e intelectuales, los dirigentes sociales y políticos.

En el proceso de investigación -acción que hemos recorrido se fue haciendo cada vez más clara la necesidad de profundizar en una pedagogía novedosa, es decir, en una relación verdaderamente formativa entre el agente externo y el sujeto popular. Se trata de procurar entregarle al sujeto popular los elementos adecuados que le posibiliten cambiar de actitud hacia sí mismo y hacia los demás. Que constituya una práctica de autoafirmación popular, según la cual el sujeto popular involucrado en las diversas actividades de la acción social, en las diversas organizaciones, talleres, grupos y trabajos en la base, aprenda a mirarse con respeto, aprenda a valorar su propia riqueza, al mismo tiempo que comience a recrear sus propias tradiciones y creencias, en un acto de reflexión a partir de sus propias experiencias de vida. En el reconocimiento de los valores de la cultura popular por parte de los pobres habrá, evidentemente, un momento necesario de crítica hacia la cultura dominante. De acuerdo a la antropología moderna, un sano sentimiento etnocéntrico parece necesario para la afirmación de la propia identidad cultural. Pero también habrá una toma de distancia hacia los prejuicios -muchas veces despectivos- con que se acercan los agentes externos que, sin percibirlo, regularmente van imponiendo criterios ajenos al sentir popular, incluso en nombre del mismo pueblo.

La experiencia demuestra que el agente externo involucrado en una tarea de promoción social, trabajando con grupos concretos en terreno, llega con bastante entusiasmo a su nueva tarea y le motiva un ánimo intenso de servicio. Sin embargo, la voluntad de cambiar la situación de miseria y opresión de los pobres con los que trabaja le puede conducir fácilmente a imprimir una buena dosis de voluntarismo a su tarea. El agente de cambio toma demasiado en serio su papel y quisiera transformarlo todo de una vez.

Sin embargo, nuestro taller nos ha mostrado que la cultura de los pobres está marcada por otras preocupaciones, por otros ritmos y tiempos. No se puede cambiar de un plumazo una cultura y mucho menos a la cultura del pueblo, atravesada por enraizados atavismos y ancestrales corrientes transmitidas pacientemente de generación en generación. Se trata de formas y corrientes culturales muy profundas, que evolucionan a un ritmo histórico distinto del agitado ritmo de las coyunturas y contingencias sociopolíticas. En ese ritmo lento y profundo se ubica la trayectoria de la fe del pueblo. Es por ello que la fe perdura mientras las modas y corrientes pastorales pasan. Así también fracasan los intentos de renovación pastoral precipitados y acelerados por una vanguardia teológico-eclesial impaciente por ver superadas la pobreza y la injusticia.

El agente pastoral, el agente social, externo a la cultura popular, debe tomar conciencia que su trabajo no parte de cero, que no está frente a un terreno baldío en el cual puede sembrar y cosechar a su antojo. Por el contrario, se requiere una actitud de profundo respeto, en base a la cual ir retrabajando en un diálogo pedagógico, en la reflexión de la práctica social concreta, la

propia cultura y fe de los pobres. Desde sus propias categorías, valores, creencias, prácticas y rituales, ir gestando un proceso a través del cual el sujeto se va transformando en efectivo y activo agente de su propia cultura en el camino histórico de su liberación. La acción social debiera generar las condiciones favorables a una lenta transformación de la conciencia colectiva, a partir de las obras cotidianas y concretas. Sin grandes discursos o contenidos, en la teorización pedagógica de esa misma práctica social, facilitar la maduración de la autoconciencia cultural del pueblo, a fin de ir superando las dominaciones, las inautenticidades y las alienaciones que le someten.

Para lograr esta nueva relación pedagógica con el pueblo no basta afirmar que se "opta por los pobres" y menos todavía en el supuesto que se trata de una opción intelectual. Hay que **creer** en el pueblo y en su propia capacidad para transformarse en el agente de su propia historia. Una historia que no se reduce a la dimensión social, política o económica. Una historia que envuelve todas las dimensiones y campos de la vida social de los individuos, incluido el ámbito cultural y espiritual, la vida familiar, la fiesta, el rito y la salud.

La acción social debe reconocerse formando parte de una dinámica histórica más englobante en el hoy de Chile y América Latina. La acción social busca la reconstitución del tejido de la sociedad civil, el fortalecimiento de las organizaciones del pueblo en el marco de procesos de búsqueda de un desarrollo con mayor equidad, justicia, libertad y democracia. El desafío que hemos descubierto en este proceso de investigación apunta hacia la conformación de una nueva cultura para Chile y América Latina, una cultura solidaria, una cultura demo-

crática, una cultura nacional y popular donde haya auténtica expresión de la diversidad de cada grupo y todos tengan igualdad de oportunidades para la expresión y la creación. Las renovaciones pastorales -inspiradas y orientadas en la opción preferencial por los pobres- y los renovados esfuerzos de lucha por la justicia en los albores del siglo XXI, parecen estar indicando que, pese a todo contratiempo, la pastoral evangelizadora y el movimiento popular podrían encaminarse hacia esta nueva síntesis cultural de que hablamos (Gómez de Souza, 1989). Pero para que se camine en esa dirección se requiere no sólo la voluntad, la claridad de motivos e intenciones, sino, por sobre todo, una firme y decidida planificación de aquellos pasos pertinentes y el cambio real de actitud para trabajar en medio del pueblo pobre y en pro de su liberación social y espiritual.

6.3. VER AL SUJETO POPULAR COMO GESTOR DE SU DESTINO.

Una de las condiciones básicas para que se sepa valorar y aprovechar la riqueza de la sabiduría del pueblo radica en la visión que se tenga de los sujetos del medio popular.

Los sujetos populares han sido, durante años, objeto de una situación que reproduce su condición de marginalidad social y cultural[2]. El estado de miseria y pobreza incrementa, de hecho, la insatisfacción de las necesidades básicas y ello tiende a generar un clima

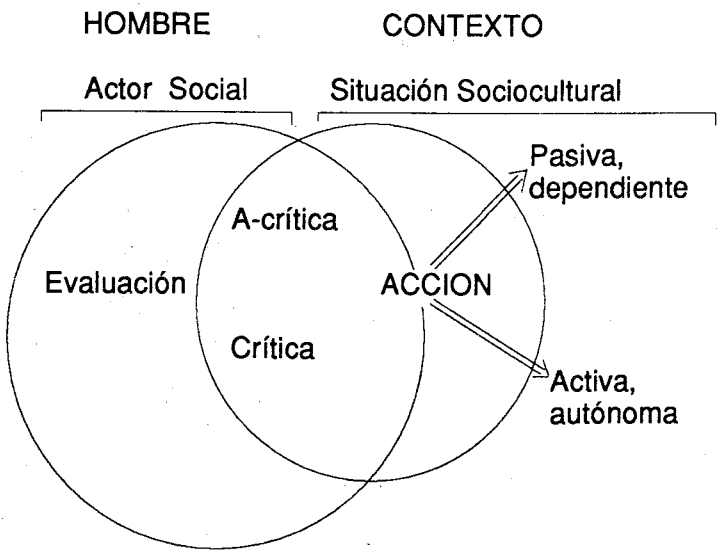
2 Sobre las actuales condiciones de extrema pobreza en la Región del Bío-Bío, que se elevaba a 50,9% de la población regional en 1984, ver Moraga y Rodríguez (1989: 66-107).

sicosocial dominado por las tensiones, la angustia y la incertidumbre. En la búsqueda de alivio de esas tensiones sicológicas, provocadas por la situación de deprivación material y la inestabilidad social, comienzan a emerger una serie de respuestas que, en última instancia, buscan la compensación o el desplazamiento de esas tensiones. Los mecanismos sicosociales y simbólicos de compensación provocan un clima de transitoria seguridad, pero, al mismo tiempo, inhiben la capacidad autónoma en la búsqueda de soluciones reales a los problemas planteados. Así, no es raro que se incremente una actitud pasiva y sumisa que termina por justificar y reforzar la dominación social.

En la medida en que el umbral de deprivación se incrementa y las condiciones sociales, económicas y políticas se tornan más precarias, se hace aún más crítica la situación, como ha sucedido estos años con los sectores pobres en Concepción y Arauco (Moraga y Rodríguez, 1989). A mayor incremento de esas condiciones sicosociales de frustración, mayor crecimiento de soluciones evasivas. Aquí, entonces, comienzan a presentarse como alternativas asequibles las creencias de tipo supersticioso o la búsqueda de "salvación" en movimientos religiosos de tipo sectario, con ofertas mesiánicas o milenaristas. No hay que olvidar tampoco que la televisión, el fútbol, incluso aquellos escapismos autodestructivos como el alcoholismo y la droga, tan difundidos en ciertos medios pobres, concurren para reforzar esos mecanismos simbólicos de la evasión popular.

El siguiente esquema teórico sobre los distintos cursos de la acción social nos permitirá profundizar en las alternativas que tiene el sujeto popular para buscar

controlar la situación motivada por la angustia:



El hombre, como actor social en un contexto angustiante como lo es el de los grupos populares (hambre, cesantía, miseria, falta de salud, vivienda, etc.) **evalúa** su ambiente. Busca caminos para solucionar su angustia, en forma individual o colectiva.

Pero esa evaluación puede ser crítica o a-crítica. Será a-crítica cuando el sujeto no tiene conciencia de los mecanismos culturales e ideológicos involucrados, y tiende a generar respuestas pasivas y dependientes de otros. Si es crítica, el sujeto reconoce adecuadamente su situación y busca caminos pertinentes para luchar acti-

vamente por superarla. Generalmente lo hace en forma más consciente y colectiva.

En el contexto popular, para el actor social involucrado, la actitud a-crítica representa aquélla que no evalúa acertadamente la capacidad de acción del sujeto o tiende a desvalorarla y por ello se entrega a manos de otro, se aliena. La actitud crítica -a partir del reconocimiento de su dependencia social- toma conciencia que la situación depende de otro, pero evalúa dicha situación como modificable. Se cuestionan los elementos de la dominación y se busca salir de ella. De aquí surge una acción autónoma y una movilización colectiva.

Para el trabajo de la Acción Social es fundamental saber valorar al sujeto popular. Saber reconocer que él es potencialmente un sujeto activo, de cambios. No aceptar los prejuicios sobre el carácter irremediablemente sumiso y dependiente de los pobres. Ellos no son nunca totalmente a-críticos, nunca totalmente pasivos. Al respecto, debemos advertir sobre el carácter teórico del esquema propuesto. Se trata de cursos de acción ideales que nunca en la realidad se dan con tanta pureza y rigurosidad lógica. Es peligroso dejarse llevar esquemáticamente por él. Hemos observado que la religión y la cultura popular encierran -a su manera, una manera que a veces nos desconcierta y que nos es ajena- una forma de **resistencia** cultural. Si bien hay alienación que debe transformarse, no todo es alienante en la cultura popular. Hay que saber apreciar y rescatar sus valores, reforzando a los sujetos populares en sus valores y aportes, procurando apoyar aquellas evaluaciones de la acción que conduzcan hacia una mayor autonomía. Pero ello supone discernir cuándo y cómo es que ciertas evaluaciones implícitas en las creencias y mentalidad

popular, que aparecen muy a-críticas, no encierran sino una forma velada de crítica.

A fin de reforzar actitudes autónomas, se debe afianzar el aspecto positivo en la vida popular. La tenacidad y entereza con que enfrentan, activamente, todos los problemas de supervivencia a diario, que son enormes, debería motivar una comprensión distinta de parte del agente externo. Se debe contribuir a que se valoren como personas, a que redescubran su propia dignidad, sus potencialidades, a partir de sus propios dichos, creencias, actitudes, rituales, lenguajes y símbolos. Mostrar lo que son capaces de ser y de hacer. Enseñándoles a criticar los prejuicios que tienen sobre sí mismos: que son flojos, que son "borrachos", que son sucios, etc. Se trata de prejuicios autodestructivos de la cultura e identidad popular que los pobres, sin saberlo, han internalizado desde la cultura dominante. Se debe buscar rescatar su propia identidad cultural, superando la pasividad y la resignación, creando conciencia, pero no a partir de esquemas "bancarios", para decirlo con términos de Paulo Freire, que son una forma de **invasión cultural**, sino con una pedagogía liberadora, que parte desde el propio sujeto popular.

Al agente de acción social debe saber reconocerse como un agente externo, con valores y creencias que puede compartir con el mundo popular, pero con una formación y una mentalidad diferente a la cultura popular. No hay nada malo en la afirmación de la diferencia, a condición de que se reconozca como tal. Se debe estar en permanente revisión y evaluación del trabajo social porque a veces sin darse cuenta, o sin quererlo, se puede estar manipulando o dominando a sujetos que, dado el marco de la cultura patriarcal y oligárquica que

predominó por siglos, tienden a acatar lo que el "patrón" o la "autoridad" dice. En este caso, una relación paternalista que se cimenta en una falta de respeto y una minusvaloración del sujeto popular puede ser muy frecuente. Ella puede provocar situaciones críticas, sumisiones que ofenden la dignidad de las personas, o tensiones y rebeliones explosivas cuando los sujetos se liberan de sus lazos de dependencia.

6.4. HACIA UN NUEVO ENFOQUE DE LA CULTURA Y LA RELIGION POPULAR.

Todo lo dicho supone un cambio de perspectiva en la forma como se observa y evalúa la conducta popular. Este cambio de perspectiva, que hemos experimentado y evaluado positivamente en el Taller, queda bien graficado por medio del paso de lo que hemos llamado un enfoque primario (enfoque 1) a un enfoque secundario (enfoque 2). Veamos las principales características de estos enfoques:

Enfoque 1:

Es una visión más empírica y cuantitativa, donde se acentúan las características socioeconómicas de la gente del pueblo. Enfoque sesgado por el trabajo propio de los trabajadores sociales. En este enfoque hay ciertos presupuestos, ciertas verdades previas, que el agente valora como importante **para** los sectores populares, pero se trata de una mirada del agente externo **hacia** los sectores populares y no de una mirada desde la propia cultura popular.

Enfoque 2:

Es una visión mucho más integral, que incorpora lo socioeconómico, lo cultural y lo religioso, lo cuantitativo y lo cualitativo. En este enfoque se parte del supuesto de que no hay verdades previas, sino un proceso de apertura hacia la verdad, que se va dando en el encuentro entre el agente externo y la verdad que encierra la propia cultura popular. Es una verdad desde **el interior** de la cultura popular, donde se valoran sus propias formas de pensar y de sentir y no se imponen las categorías de la cultura del asistente social, que podrían estar introduciendo, sin querer, categorías de la cultura oficial que desvirtúa la propia cultura popular. Con todo, el agente social debe asumir los valores, pero también cuestionar los antivalores presentes en dicha cultura. Ello posibilita su contribución para que el sujeto popular tome conciencia de su **ser sujeto** y se ponga en marcha para su liberación.

En el enfoque secundario no se trata de una mera suma de la visión del agente externo y del sujeto popular. Muy por el contrario, constituye en verdad un proceso conjunto de búsqueda. Una búsqueda, a partir de la interacción del sujeto externo y del sujeto popular, de una nueva síntesis cultural donde la acción social busca promover los valores propios que dan identidad y originalidad a la cultura y religión popular. Proceso que le permita a los sujetos populares, junto con enfrentar sus graves problemas socioeconómicos, asumir la vida desde sus propios valores y creencias, resistiendo los antivalores de la cultura dominante, pero abiertos a los aportes liberadores de los agentes externos y de otras experien-

cias y culturas.

En el enfoque primario, cuando se consideran las dimensiones culturales, se hace en forma muy esquemática y sólo como un agregado al contenido del diagnóstico de la realidad. En el enfoque secundario, tal como lo muestra la experiencia de este Taller y la propia práctica posterior a éste, se trata de un verdadero cambio de perspectiva, donde se mira a la realidad popular con otros ojos y se tiene mayor conciencia autocrítica respecto a las influencias culturales (positivas o negativas) de que es portador el agente social en su trabajo social. La superación de una mirada pretendidamente "científica" -demasiado centrada en la cuantificación estadística- hacia los problemas sociales del pueblo conduce a un mayor y más efectivo trabajo en una óptica que contribuya a incorporar al pueblo de su postración social, tornándolo sujeto de su propia liberación. Aunque no es garantía segura, este proceso permite estar alerta para evitar toda posible manipulación ideológica, cultural o religiosa, que, consciente o inconscientemente, la mayoría de las veces está presente en toda actividad de promoción social.

El taller, como investigación-acción, ha ofrecido una buena instancia para plantearse un dilema central en la acción social y que a menudo pasa inadvertido: el encuentro intercultural entre el agente social externo al pueblo y el propio pueblo y sus valores y creencias.

El haber profundizado en las "opiniones" de la gente permite descubrir que no se trata de simples opiniones de personas aisladas sino que constituyen un verdadero **sentido común** del pueblo, que es, en cierta medida, diferente al sentido común compartido por los agentes de promoción social. El enfoque secundario

posibilita detectar una cierta estructuración de las opiniones que aparentemente en el enfoque primario estaban aisladas. Las creencias, actitudes y conductas compartidas por el pueblo pobre frente a ciertos fenómenos, como, por ejemplo, las animitas o los curanderos, revela que la visión que el agente externo tiene no es el puro resultado de una imagen construida. Esas representaciones colectivas son símbolos reales para la gente, arraigan en sus prácticas cotidianas y construyen a diario su propia cultura. La verificación de las prácticas populares, y la validación de las apreciaciones del agente externo, constituyen piezas claves para comprender mejor una cultura cuya externalidad es bastante relativa. La cultura popular en cierto sentido es ajena y en cierto sentido es familiar para el agente social: tal como hemos visto en capítulos anteriores, el propio agente social no puede menos que reconocer en su bagaje cultural elementos que comparte con los sujetos populares.

Por último, es necesario darse cuenta que el enfoque 1 es un enfoque más bien estático y de tipo descriptivo, pero que no penetra en la profundidad del sentimiento y del pensamiento de la gente. Un enfoque más cualitativo, que recoja en toda su complejidad y con todo su dinamismo las influencias múltiples de la cultura popular y su religión, pero también su propia originalidad y limitaciones, parece insustituible para ahondar en aspectos insondables de una cultura y su riqueza interior. Cuando analizamos la cultura y la religión popular estamos examinando fenómenos de lenta evolución, cuyo cambio es de largo plazo. Sin embargo, esos ritmos, tan distintos a los que impone la agitada, industrializada y tecnocrática metrópolis moderna, no dejan de manifestar cambios imperceptibles en lo cotidiano.

Ello demuestra la necesidad de tener una nueva mirada para percibirlos. Los cambios del hoy son cambios que se arrastran de ayer y que tendrán quizás su maduración en el mañana.

De aquí la importancia de distinguir, al interior de las expresiones culturales del pueblo, el dinamismo interno y las corrientes diversas que soplan sobre la cultura popular. No toda expresión de cultura popular tradicional o campesina es por esencia cultura popular, así como tampoco la cultura popular urbana es única y "pura". La cultura popular está en permanente evolución. La cultura campesina tradicional está hoy acosada e influida por la cultura urbana y de consumo y lo estará más en el futuro. Los emigrantes del campo a la ciudad sufren choques culturales enormes. Sus antiguas pautas culturales se desestructuran, pero también se reelaboran nuevas expresiones culturales populares. El pueblo resemantiza -reinterpreta y les confiere un nuevo significado- las diversas influencias que recibe de la cultura oficial, técnica, moderna y de masas. El pueblo también recibe la influencia de su propia memoria histórica, de la fe de sus antepasados, de la evangelización anterior y de sus tradiciones de lucha y esperanza por construir una sociedad distinta y más justa. Los ritos y creencias, tanto como las luchas sociales en cada región (campesinos, mineros, forestales, sindicalistas, mapuches, pescadores, etc.), van constituyendo también parte de las nuevas expresiones de subculturas que se mezclan y entrecruzan con la cultura obrera y más urbana de relevantes sectores populares de la región.

A veces pareciera que nada cambia en la cultura y en la religión de los pobres, pero en el fondo todo está en un lento pero seguro proceso de cambios. Como los

hielos eternos del glaciar, inmóviles, que repentinamente se precipitan y caen estrepitosos al fiordo de la historia.

ANEXO

SOBRE LA METODOLOGIA DE ESTA INVESTIGACION

1. Una investigación-acción.

El estudio formó parte de un proceso global muy ligado al trabajo de la acción social. El proceso de **investigación - acción** estuvo concebido con una metodología que se alejaba de los métodos académicos clásicos, puesto que buscaba un impacto directo sobre la acción que desempeñaban los que tomaban parte activa en él.

La investigación-acción tiene, pues, una doble dimensión ya que, por una parte, involucra toda una metodología peculiar de tipo participativo que ilumina el trabajo social y, por otra parte, se traduce en una investigación con resultados concretos en el avance del conocimiento de la realidad. El resultado de esta inves-

tigación-acción que aquí recogemos tiene, así, dos vertientes que, en forma innovadora y muy dinámica, articulan dos procesos en forma simultánea. Durante estos años, es mucho el trabajo acumulado en el ámbito de la promoción popular y de la educación popular[1], mucho se ha realizado en torno a talleres y grupos de acción con participación de agentes externos, pero muy poco se ha hecho, salvo algunas excepciones, en cuanto a procesos de **investigación** ligados a la acción. La mayor riqueza de esta experiencia residió en haber compatibilizado de manera más o menos armónica, superando las tensiones propias de una metodología semejante[2], dos procesos en forma simultánea:

- por una parte, un estudio e investigación de ciertas facetas de la realidad cultural y religiosa del pueblo que combinaba metodologías participativas y metodologías clásicas;
- por otra parte, una sistematización, análisis y reflexión sobre la práctica de los trabajadores sociales, al interior de una metodología de Taller, que además constituía un espacio de aprendizaje grupal, entregando herramientas de análisis e interpretación de la realidad. Junto con capacitar permite evaluar críticamente dicha práctica, para así enriquecerla.

En su conjunto, la investigación-acción intenta combinar la progresión del conocimiento con un progra-

1 Sobre la educación popular se pueden mencionar, entre otros, los estudios de Martinic y Walker (1987) y Magendzo (1987).
2 Sobre una experiencia anterior en la cual se detalla y sistematiza el proceso de una investigación-participativa ligada a la pastoral, cf. Parker (1983).

ma de acción social concreto en marcha. Conocer para transformar y conocer al transformar son las dos caras de una dinámica compleja y a la vez muy estimulante. Sin embargo, no se trata de la **encuesta concientizante** utilizada en otras experiencias (Merlo (s/f), a fin de potenciar la acción comprometida de un determinado grupo en la lucha social. Aquí no se buscaba apoyar una acción militante, sino acompañar un proceso de promoción inserto en grupos de base con diversos intereses y grados de desarrollo.

La dinámica investigativa-activa buscaba combinar en forma fecunda los momentos téorico-analíticos (ciencia social) y los momentos práctico-existenciales (experiencia práctica, trabajo profesional en terreno), aspectos que idealmente debieran ir muy de la mano en toda praxis social.

Siguiendo las indicaciones y lecciones dejadas por experiencias previas, utilizando un enfoque metodológico similar (Parker, 1983), fue recomendable y factible estructurar todo el proceso integrando las diversas instancias, técnicas cualitativas y cuantitativas, inductivas y deductivas, en una modalidad de participación de los agentes sociales y los investigadores, ambos aportando su propia experiencia, calificación y capacidad profesional en un **taller**.

2. El Taller como experiencia articulante del proceso.

El conjunto del proceso de investigación-acción estuvo dirigido y articulado desde el taller conformado por el equipo de trabajadoras sociales del Area de Acción

Social del Arzobispado y el equipo técnico del CERC.

El taller, como su nombre lo indica, es la instancia donde, a través de reuniones periódicas, todos sus miembros van elaborando en conjunto una reflexión y sistematización de experiencia. En este caso, el taller se propuso además ciertas tareas de carácter investigativo, de tal forma que las observaciones y recolección de información en terreno fuera, a la vez, sistemática y coordinada con las labores habituales de las trabajadoras sociales.

El taller estuvo conformado, pues, básicamente por agentes sociales con un trabajo directo en la base popular. Las trabajadoras sociales están presentes en los más variados ámbitos de la vida popular, entre pobladores y mineros, dueñas de casa y jóvenes, mapuches y campesinos, etc. Tienen, por su labor de acción social, una viva y cotidiana relación con la cultura y la religión del pueblo. No se trata de agentes totalmente extraños a la realidad popular, dado que todas están comprometidas cristiana y profesionalmente en la promoción y organización de los sujetos populares de la región.

Objetivos del Taller

Los objetivos que se planteó el taller fueron el resultado de una consideración colectiva, en la cual se tomaron en cuenta los objetivos tanto del equipo de trabajadoras sociales, en función del trabajo social en terreno y del equipo técnico de investigación y su interés científico, privilegiando, eso sí, la funcionalidad del proceso a la práctica social. De allí, habiendo considerado

las diversas perspectivas y alternativas, el Taller se planteó los siguientes objetivos:

- Reflexionar sobre la experiencia y la práctica social en medio de la cultura y la religión popular, a fin de aprender a reconocerla y a observarla.

- Sistematizar la experiencia y la práctica en el medio popular, incorporando los aportes y herramientas científicas ofrecidas por la ciencia social, a fin de conocer más a fondo esa realidad.

- Evaluar la práctica social a partir de los desafíos que plantea la cultura y la religión popular, aprendiendo a revalorizar y sobre todo a respetar los valores propios de nuestra cultura popular, clarificando también criterios para su discernimiento, en función de la pastoral social de la Iglesia.

- Reflexionar sobre el mejor aprovechamiento de los valores propios de la sabiduría y de la fe popular, en función de un desarrollo alternativo a partir de los sectores populares.

Funcionamiento del taller

El Taller funcionó en base a reuniones de trabajo intensivas con una regularidad mensual. En dichas sesiones se reflexionaba sobre la experiencia práctica, se teorizaba sobre esa práctica y sobre el objeto de esa práctica, la cultura y la religión popular, se entregaban tareas de observación y de recolección de información en terreno y lecturas complementarias.

El taller se desarrolló en tres grandes etapas :

- Una primera etapa de trabajo sistemático y continuado durante todo el año 1986 en la cual se elaboró el programa de trabajo, se compartió y sistematizó la experiencia cotidiana, se entregaron tareas para el trabajo en terreno, se elaboraron los mapas de influencias simbólico-religiosas y se avanzó en la interpretación teórica sobre la cultura y la religión popular.

- Una segunda etapa de trabajo práctico en la cual disminuyó la frecuencia de las sesiones. No se realizaron reuniones sino para evaluar la forma cómo había repercutido en el trabajo práctico la primera etapa de observación y reflexión en base a la práctica y a técnicas de observación dirigidas. Esta etapa se prolongó durante 1987. Se trabajó también en la redacción del informe del Taller.

- La tercera etapa estuvo más centrada en el equipo técnico de investigación que redactó el informe final y complementó la sistematización del taller con fuentes externas y teorización complementaria, procesando y analizando los datos recogidos por el taller. Esta etapa significó en algunos casos, por parte del Taller, una vuelta a la recolección sistemática de información en terreno para afinar los datos generales y los mapas. La redacción se hizo con consultas a los miembros del taller y del equipo de Acción Social del Arzobispado. Esta etapa abarcó todo el año 1988.

De esta manera podemos afirmar que el Taller se constituyó en una experiencia activa y participativa en la cual los agentes sociales acompañaron, desde la refle-

xión y la observación, al pueblo en sus procesos de pensamiento, simbolización y ritualización que lo constituyen con identidad social.

3. Una metodología sui generis.

La principal fuente de informaciones de este informe ha sido recogida del trabajo en terreno, ya sea en forma directa, a través del contacto natural de las trabajadoras sociales con la gente, ya sea a través de una preocupación sistemática por recoger información motivada por el taller. En general, en la presente investigación ha predominado el enfoque metodológico que prioriza la dimensión cualitativa por sobre aquella estricta rigurosidad que reclama el empirismo y el positivismo.

El proceso de investigación-acción supone que la recolección de información proviene de la experiencia directa del trabajo en terreno y no se remite sino para fines complementarios y comparativos a fuentes secundarias. El taller operó como un "investigador colectivo" **sui generis**. Sus miembros realizan una práctica de trabajo social en los medios populares que son el objeto de la investigación y, al mismo tiempo, la preocupación central de la propia acción social. Por ello, las trabajadoras sociales se transformaron en investigadoras a partir de su propia experiencia directa de la cultura popular, fueron "participantes-observadoras"[3]. Se convirtieron

3 El "observador-participante" participa solamente porque la observación lo exige. El "participante-observador", es él mismo miembro o estrecho colaborador de la comunidad observada y sitúa su participación por encima de su observación, por lo que para observar debe hacer siempre un esfuerzo y objetivación de su propia participación.

en una doble fuente de información: ellas interrogaron a informantes del sector y a los propios agentes populares; pero también ellas mismas se constituyeron en observadoras de su propia práctica y experiencia en el medio popular. Se convirtieron en "observadoras" de su experiencia directa, al objetivar en forma sistemática su conocimiento espontáneo de la cultura y la religión de la gente con la cual trabajan a diario.

Desde el punto de vista del método sociológico estamos ante una investigación de tipo exploratoria, empírica y etnográfica. Esto quiere decir que no hay hipótesis explícitas, aún cuando la investigación arrancó de una serie de preguntas que se formulaba, tanto el equipo técnico como el equipo de profesionales de la acción social. Dichas preguntas tienen que ver con la intensidad y manifestación con que, a pesar de las múltiples influencias de la industrialización y de la lógica científico-técnica en la región, subsistía de manera más vigorosa que lo aparente, la práctica de ritos y creencias de tipo tradicional en la cultura popular regional. Por otra parte, subyacía a nuestra investigación la preocupación por establecer el tipo de influencias sociales (influencia rural/urbana) y culturales (la confrontación criollo/mapuche) que daban origen a las diversas expresiones de la fe popular en el Bío-Bío. Por último, estaba la preocupación por elaborar un marco teórico-interpretativo que permita, desde la sociología y las ciencias de la religión, establecer un marco más comprensivo de la cultura y la fe popular en la región (ver Cap.5).

4. Datos que provienen de la experiencia y del trabajo en terreno.

Hemos dicho que la principal fuente de informaciones de este informe proviene del trabajo colectivo del taller de investigación-acción. Buena parte del trabajo inicial del taller estuvo centrado en compartir la experiencia que tenían sus miembros sobre la cultura y la religión del pueblo. El intercambio de experiencias estuvo basado en relatos que recordaban contactos y vivencias personales, o bien que daban cuenta de un sentido común recogido de la gente con la cual trabajan.

Varios de los relatos que se detallan en los capítulos 2, 3 y 4, especialmente, son extraídos de las actas del taller. Se observará que la mayor cantidad de información oral y espontánea entregada por los miembros del taller se refiere a agentes religiosos, no oficiales, es decir, santiguadoras, curanderas, machis, brujas, etc. Se trata de esferas poco conocidas de la cultura popular y, por desarrollarse en forma más o menos subterránea, son las que contienen la mayor carga de misterio y atracción. Sin embargo, se recogieron también antecedentes sobre prácticas y creencias del "catolicismo popular" tales como las mandas, las peregrinaciones, el culto a las animitas y los velorios y funerales. Se agregan algunas informaciones sobre el pentecostalismo popular, y antecedentes recogidos sobre el catolicismo y el protestantismo renovados en el mundo popular de la región.

Se recolectó información oral y escrita de las diversas localidades donde trabajan las asistentes sociales. En total, trece localidades en las provincias de Concepción y Arauco, cuatro localidades urbanas, cuatro semiurbanas y cuatro en pueblos o zonas rurales.

Luego se procedió a interpretar teóricamente dicho material, cuya temática estaba centrada en la fe del pueblo, en sus ritos, mitos y creencias, en la medicina tradicional y las prácticas que buscan la salud del cuerpo y el alma. Se elaboró un **mapa** en el cual se registraban las diversas influencias simbólico-religiosas (agentes y espacios) del pueblo (ver Cap.4). La elaboración de este instrumento constituyó una oportunidad metodológica única para reflexionar y sistematizar toda la experiencia a partir de la técnica de la participación observante. En seguida, se desarrollaba una reflexión teórica general sobre la cultura y la religión popular y el desafío que representaba asumir sus valores y aportes eficaces por parte de la acción social en medios populares.

Cabe advertir que, a fin de enriquecer el conjunto de los datos recogidos directamente, ofreciendo un panorama más amplio y comprensivo, se han agregado algunas entrevistas realizadas en terreno. Allí donde pareció pertinente se citan estudios anteriores y complementarios.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV.
(1975) **Religiosidad y fe en América Latina**, Mundo, Santiago.

AA.VV.
(1977) **Historia y misión**, Mundo, Santiago.

ACCION SOCIAL Y SOLIDARIDAD, OFICINA DE PROYECTOS (ARZOBISPADO DE CONCEPCION):
(1984) **Descripción de la VIII Región**, Documento de Trabajo, Tomo I, Concepción.
(1984) **Descripción de las zonas pastorales**, Documento de Trabajo, Tomo II, Concepción.
(1984) **Descripción de las comunas**, Documento de Trabajo, Tomo III, Concepción.
(1985) **La Acción social en Concepción y Arauco. Estudio descriptivo**, Concepción.
(1987) Seminario **Metodología para un Desarrollo Alternativo a Partir de las Organizaciones de Base**, Concepción.

DEPTO. DE PASTORAL JUVENIL. ARZOBISPADO DE CONCEPCION:
(1982) **Realidad de la juventud de las provincias de Concepción y Arauco**. Informe de Investigación, CEPLANE, Santiago.

ARZOBISPADO DE LA STMA. CONCEPCION
(1986) **Iglesia diocesana de la Santísima Concepción. Servidora de la Vida. Orientaciones**

Pastorales 1986 - 1989, Concepción.

BENGOA, JOSE
(1985) **Historia del Pueblo Mapuche**, SUR, Santiago.

BERGER, PETER
(1969) **El Dosel Sagrado**, Amorrortu, Buenos Aires.

BIZAMA, LILIAN
(1985) "Los cementerios simbólicos: cruces y tumbas vacías frente a un mar que no perdona", **La Gazeta del Sur** (Concepción), Nº 569, 18 de agosto, pp.1-3.

CALVO, MARIO
(1980) "Santuarios de Chile", **Informativo Santuarios** (Santiago), Año IV, N° 8, agosto, pp. 85-98.

CAMPOS MENCHACA, PEDRO
(1981) "San Sebastián de Yumbel. Las Chupallitas, una experiencia de voluntariado", **Informativo Santuarios** (Santiago), N° 10, diciembre, pp. 109-112.

CAMPOS HARRIET, Fernando:
(1971) **Concepción y su historia**, Discurso ante la Academia Chilena de la Historia, Santiago.
(1974) **Leyendas y Tradiciones Penquistas**,Ed. Orbe, Stgo.
(1979) **Historia de Concepción: 1550-1970**, Ed. UTE, Stgo.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
(1979) **La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina. Conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**, Conferencia Episcopal de Chile, Santiago.

CENTRO DE ESTUDIOS DE LA REALIDAD CONTEMPORANEA:
(1988) **Creencias y Valores en Lo Hermida**.Informe de Investigación N° 1, Area de Religión y Sociedad, CERC, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, mayo.
(1988) **Creencias y Valores en José María Caro**. Informe de Investigación N° 2, Area de Religión y Sociedad, CERC, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, mayo.
(1988) **Creencias y Valores en Huamachuco**. Informe de Investigación N° 3, Area de Religión y Sociedad, CERC, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, junio.

CENTRO ECUMENICO DIEGO DE MEDELLIN :
(1986) **Los Cristianos y las Organizaciones Populares**, Documento de Trabajo N° 4, Santiago, septiembre.
(1989) **Comunidades de Base**, Ediciones Rehue, Santiago.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO :
(1977) **Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina**, Secretariado General del CELAM, Bogotá.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE :
(1985) **Iglesia, Servidora de la Vida. Orientaciones Pastorales 1986/89**, CECH, Santiago.

CORREA, PEDRO :
(1987) **Iglesia Local e Identidad Cristiana en el Protestantismo**, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Documento de Trabajo, Santiago, septiembre.

DE BRUYN, MARIA :
(1988) "De algunas personas dicen que tienen buenas manos. Actitudes de los pacientes populares frente a la salud", **Cuaderno de Investigación Social** (Iquique), N° 26, vol.II, CIREN, marzo.

DE LA MAZA, GONZALO; GARCES, MARIO :
(1987) **La educación popular y los desafíos de la democratización**, Documento N°15, ECO, Santiago, marzo.

DI TELLA, TORCUATO et.al. :
(1967) **Sindicato y comunidad. Dos tipos de estructura sindical latinoamericana** , Editorial del Instituto, Buenos Aires.

DURKHEIM, EMILE:
(1968) **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, PUF, Paris.

ELIADE, MIRCEA :
(1964) **Traité d'histoire des religions**, Payot,Paris.

EQUIPO DE EDUCACION POPULAR:
(1983) "Educación Popular y Cultura Popular", **Serie Temas de Educación Popular**, Documento N° 2, ECO, Santiago, mayo.

EVANS-PRITCHARD, E.E.:
(1971) **La religion des primitifs**, Payot, Paris.

FOERSTER, ROLF :
(1985) **Vida Religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa**, Ediciones Rehue, Santiago.

FREIRE, PAULO :
(1980) **Pedagogía del oprimido**, Siglo XXI, Madrid.

GALILEA, SEGUNDO :
(1977) **Pastoral popular y urbana en América Latina**, CLAR, Bogotá.

GARCIA A., ENRIQUE :
(1981) **Antropología para personal apostólico**, Oficina Nacional de Catequesis (ONAC), Santiago.

GISSI, JORGE :
(1987) **Identidad Latinoamericana: Psicología y Sociedad**, Impresión Gráfica Andes, Santiago.

GOIC K., ALEJANDRO :
(1987) "El desarrollo en la visión de la Iglesia", en Area de Acción Social y Solidaridad, Oficina

de Proyectos, **Desarrollo alternativo a partir de las organizaciones de Base**, Arzobispado de la Stma. Concepción, Concepción, pp. 83 - 99.

GOMEZ DE SOUZA, LUIS ALBERTO :
(1989) "Dos desafios às alternativas historicas", **Tempo e Presença**, N° 242, Año II, pp.4-6.

GREBE, MARIA ESTER :
(1975) "Taxonomía de las enfermedades mapuches", **Antropología**, N°2, Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile, Santiago, pp. 27-39.

GREBE, MARIA ESTER et.al.:
(1971) "Enfermedades populares chilenas. Estudio antropológico de cuatro casos", **Cuadernos de la Realidad Nacional** (Santiago), N° 9, CEREN, septiembre, pp. 207-238.
(1972) "La cosmovisión mapuche", Cuadernos de la Realidad Nacional (Santiago), N° 14, CEREN, octubre, pp. 46-73.

HUNEEUS, PABLO :
(1981) **La cultura huachaca**, Ed. Nueva Generación, Santiago.

HUIZER, GERRIT:
(1987) "Indigenous Healers and Western Dominance: Challenge for Social Scientists", **Social Compass**, XXXIV, N 4, 1987, pp 415 - 436.

JUAN PABLO II:
(1979) "Homilía en el Santuario de Zapopán", **Informativo Santuarios** (Santiago), N° 6, junio, pp. 23 - 28.

LAGOS Sch, HUMBERTO :
(1985) **Sectas religiosas en Chile: ¿opresión o liberación?**, PRESOR, Santiago.
(1987) **Sectas Religiosas en Chile: ¿fe o ideología?**, PRESOR, Santiago.

LAGOS Sch, HUMBERTO; CHACON H., ARTURO :
(1987) **Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica**, PRESOR, Santiago.

LALIVE D'EPINAY, CHRISTIAN :
(1968) **El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno**, Editorial del Pacífico, Santiago.
(1972) "Sociedad dependiente, "clases populares" y milenarismo en Chile", **Cuadernos de la Realidad Nacional** (Santiago), N° 14, CEREN, octubre, pp. 96-112.

LALIVE D'EPINAY, CHRISTIAN; JACQUES ZYLBERBERG :
(1973) "Desarrollo desigual, conciencia de clase y religión", **Cuadernos de la Realidad Nacional** (Santiago), N° 17, CEREN, julio, pp.105-151.

LANTERNARI, VITTORIO :
(1982) "La religion populaire. Perspective historique

et anthropologique", **Archives des Sciences Sociales des Religions**, 53/1, pp. 121-143.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE:
(1972) **Antropología estructural**, EUDEBA, Buenos Aires.

LUNEAU, RENE :
(1985) "Las imágenes del sacerdote en la tradición rural francesa", **La Antigua**, N° 26, pp. 39-54.

MAIR, LUCY :
(1970) **Introducción a la antropología social**, Alianza, Madrid, Caps. 13 y 14.

MAGENDZO, SALOMON :
(1987) **Transferencia y apropiación en proyectos de educación popular. Identidad del educador popular: Seis relatos de vida**, PIIE, Santiago.

MALDONADO. LUIS:
(1975) **Religiosidad Popular. Nostalgia de lo Mágico**. Ed. Cristiandad, Madrid.

MARTINEZ, PACIAN :
(1985) "La medicina tradicional: yerbas y remedios caseros", **Gazeta del Sur** (Santiago), N° 570, 25 de agosto, pp. 8-9.

MARTINIC, SERGIO :
(1987) **Saber popular**, CIDE, Santiago.
(1988) **El otro punto de vista.La percepción de los**

participantes de la educación popular, CIDE, Documento de Discusión, Santiago.

MARTINIC, SERGIO; HORACIO WALKER:
(1987) **El umbral de lo legítimo**, CIDE/CIPCA, Santiago.

MEDINA C.,EDUARDO :
(1981) **Medicina tradicional chilena**, Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México D.F.

MERLO, JEAN :
(s/f) **Une experience de conscientisation par enquête en milieu populaire**, Document de Travail, INODEP/8, Eds. L'Harmattan, Paris.

METRAUX, ALFRED :
(1973) "El chamanismo araucano", en **Religión y magias indígenas de América del Sur**, Aguilar, Madrid.

MOLTEDO, RINA :
(1981) **El proceso migratorio en Chile:el caso de los mapuches**, Memoria de Licencia en Sociología, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

MONTES, MARCO; TATIANA WILKOMIRSKY :
(1980) **Aspectos de la medicación popular e indígena en la Región del Bío-Bío**, Ponencia en la Primera Reunión Latinoamericana de Ciencias Farmacéuticas, Lima.

(1987) **Medicina tradicional chilena**, Editorial de la Universidad de Concepción, Concepción.

MORAGA, MARIA EUGENIA; JUAN RODRIGUEZ :
(1989) **Diagnóstico Socio-Económico de la Región del Bío-Bío**, Arzobispado de Concepción, Vicaría de Pastoral Obrera/Programa de Economía del Trabajo, Concepción.

MORENO, ANTONIO :
(1977) "El Segundo Encuentro (sobre Religiosidad Popular)", en AA. VV., **Historia y misión**, Ed. Mundo, Santiago, pp. 12 - 15.

NAVARRO R.,JULIO et al. :
(1977) "Devoción popular a la "animita" de la Estación Central", en AA.VV., **Religiosidad y fe en América Latina**, Ediciones Mundo, Santiago, pp. 189-193.

NUÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑAN :
(1973) **Cautiverio feliz**, Editorial Universitaria, Santiago.

OTTO, RUDOLF :
(1969) **Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'ideé du divin et sa relation avec le rationnel**, Payot, Paris.

PARKER G., CRISTIAN :
(1983) **Evangelización, investigación y cultura popular**, Equipo de Investigación, Vicaría Zona

Oeste, Arzobispado de Santiago, Documento de Trabajo N° 1, Santiago.

(1986) "La religión popular como protesta contra la opresión, el ejemplo de Chile", **Concilium**, N° 246, pp.39-48.

(1987a) "Desarrollo alternativo y cultura popular", en Area de Acción Social, **Desarrollo Alternativo a Partir de las Organizaciones de Base**, Arzobispado de la Stma. Concepción, Concepción, pp. 69-81.

(1987b) "Mentalidad popular y religión en América Latina: notas sociológicas", **Opciones**, N° 11, Santiago, pp. 52-92.

(1987c) "Hambre, vida y religión del pueblo", **Pastoral Popular**, N°184, julio-agosto-sept., pp. 25-28.

(1988) "Mineros del carbón: fe popular, Iglesia y lucha obrera", **Pastoral Popular**, N° 187, mayo - junio.

PARKER, CRISTIAN et.al.:

(1982) **Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel**, Vicaría Episcopal Zona Oeste, Arzobispado de Santiago.

PEREZ, DANIEL :

(1986) "Fe y organización popular: el camino de un compromiso", en **Los Cristianos y las Organizaciones Populares**, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Documento de Trabajo Nº 4, Santiago.

PEREZ ROSALES, VICENTE:
(1958) **Recuerdos del Pasado**, Ed. Zig-Zag, Santiago.

PLATH, ORESTE :
(1966) **Folklore Religioso Chileno**, Ed. Platur, Santiago.
(1981) **Folklore Médico Chileno**, Editorial Nascimento, Santiago.

POBLETE, RENATO; CARMEN GALILEA :
(1984) **Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en Medios Populares**, Centro Bellarmino, Santiago.

PRESOR/INPRODE/FLACSO/CENPROS :
(1988) **Concepción 88. Una Encuesta Regional (Resultados Preliminares)**, Santiago, junio.

READ, MARGARET :
(1966) **Culture, Health and Disease**, Tavistock Publications, London.

RIVERA, RIGOBERTO (1988):
(1988) **Los Campesinos Chilenos**, Grupo de Investigaciones Agrarias/Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

ROBERTSON, ROLAND (Ed.):
(1981) **Sociology of Religion**, Penguin, Middlesex, (England).

SALINAS, MAXIMILIANO :
(1987) **Historia del Pueblo de Dios en Chile**, Ed. Rehue, Santiago.

SAMPEDRO NIETO, FRANCISCO :
(1986) **Ante las Principales Sectas o Nuevos Movimientos Religiosos**, Imprenta Manantial, Santiago.

SCANNONE, JUAN CARLOS :
(1981) "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", **Racionalidad Técnica y Cultura Latinoamericana, Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano**, Santiago de Chile, julio, pp.461- 467.
(1985) "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular", **La Antigua,** Nº 26, pp.55-67.
(1985) "Religión del pueblo, sabiduría popular y teología inculturada", **La Antigua**, Nº 26, pp. 163-178.

SEPULVEDA, JUAN :
(1987) "Nacimiento y desarrollo de las iglesias evangélicas", en Maximiliano Salinas, **Historia del Pueblo de Dios en Chile**, Rehue, Santiago, pp. 247-277

SOTO, CECILIA :
(1985) "Escépticos y crédulos", **Gazeta del Sur**, Nº 560, 16 de junio, Concepción.

(1986) "La medicina popular aún tiene plena vigencia", **La Gazeta del Sur**, Nº 619, 3 de agosto, Concepción.

THIOLLIER, MARGUERITE-MARIE :
(1982) **Dictionaire des Religions**, Marabout, Verviers (Belgique).

TRONCOSO BAZAN, MAITE :
(1986) "Festival a la araucana", **Gazeta del Sur**, Nº 597, 2 de marzo, Concepción.

VALDIVIA, TOMAS :
(1979) "Gramsci y la cultura", **Mensaje**, Nº 285, diciembre, pp. 828 - 836.

VAN DER LEEW, G.
(1964) **Fenomenología de la religión**, F.C.E., México.

VASQUEZ DE ACUÑA, ISIDORO (1956):
(1956) **Costumbres Religiosas de Chiloé y su Raigambre Hispana**, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, Santiago.

VICUÑA CIFUENTES, JULIO :
(1947) **Mitos y Supersticiones. Estudios del Folklore Chileno Recogidos de la Tradición Oral**, Edit. Nascimento, Santiago.

VRIJHOF, PIETER H.; WAARDENBURG, JACQUES (Eds.):
(1979) **Official and Popular Religion. Analysis of a**

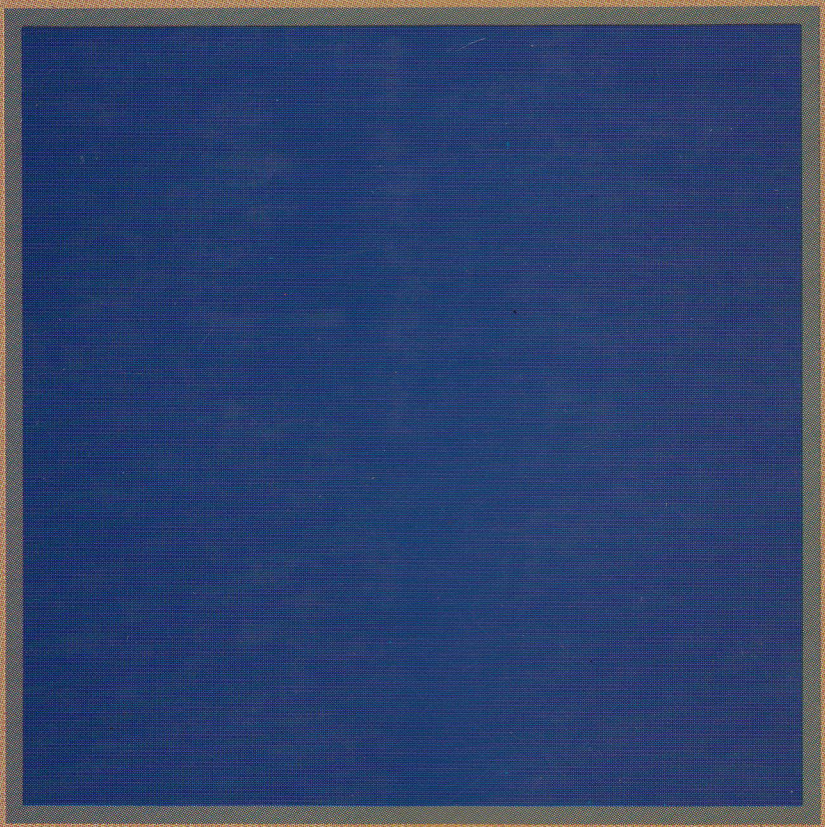
theme for Religious Studies, Mouton, The Hague.

WEBER, MAX :
(1964) **Economía y Sociedad**, F.C.E., México.

ZAVALA, PEDRO :
(1988) "Trabajadores y compromiso cristiano", **Pastoral Popular**, Nº 187, mayo-junio, p.33.

ZULUAGA, FRANCISCO (1985):
(1985) "Magia, religión, superstición. Tipología de las religiones", **La Antigua**, Nº 26, primer semestre, pp.

COLECCION CULTURA Y RELIGION



Rehue