Tres imágenes: templos, santuarios y animitas

EDUARDO VALENZUELA *

Pontificia Universidad Católica de Chile

evalenzc@uc.cl

Recibido 15.10.2024/ Aprobado 13.12.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2749-1877>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.147.2025.p69-88>

RESUMEN

Este artículo examina algunos aspectos del auge y propagación del culto mariano en América Latina. Un culto que se ha desarrollado a partir de una gran cantidad de imágenes que han poblado nuestra geografía religiosa. Un culto que, en nuestro medio ofreció un desplazamiento de la reliquia, más popular en Auropa, por las imágenes veneradas en medio de nuestras comunidades.

A su vez, esta contribución ofrece algunas reflexiones decisivas para comprender el culto de las animitas y la forma de experimentarse la religiosidad popular en los ambientes urbanos.

Palabras clave: Imagen; Religiosidad popular; Religión; Santuario; Animitas

Three Images: Temples, Sanctuaries and Animitas

ABSTRACT

This article examines some aspects of the rise and spread of the Marian cult in Latin America. A cult that has developed from a large number of images that have populated our religious geography. A cult that, in our environment offered a displacement of the relic, more popular in Europe, by the images venerated in the midst of our communities.

At the same time, this contribution offers some decisive reflections to understand the cult of the animitas and the way of experiencing popular religiosity in urban environments.

Keywords: Image; Popular Religiosity; Religion; Shrine; Sanctuary; Animitas

* Licenciado en Sociología y Sociólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Diplome D'études Aprofondie, D.E.A Sociologie École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia. Fue Decano de la Facultad de Ciencias Sociales en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

La propagación tan rápida del culto mariano en América Latina siempre ha sorprendido. Esta velocidad con que decaen los cultos tradicionales y se reemplazan por el nuevo (casi enteramente mariano) ha sido motivo de reflexión y de sospecha también. Los efectos de sustitución revelarían un ocultamiento de la antigua religión tras los ropajes de la nueva o quizás hubo una rapidísima apropiación selectiva de aquellos elementos que coincidían con la costumbres y creencias tradicionales. No lo sabemos con exactitud. En el *Laberinto de la Soledad*, Octavio Paz dice que la Guadalupe tuvo muy poco que ver con Tonantzin, una deidad menor en el panteón mexicano y muy alejada del culto principal dedicado a la adoración del sol. Guadalupe debió tener una eficacia simbólica completamente singular que la ha implantado de un modo indeleble en nuestra cultura. ¿Cuán profunda y duraderamente se ha asentado el marianismo en nuestro continente? ¿Cuál es su vigencia actual y los desafíos que enfrenta en la conciencia religiosa americana? Trataré de contestar estas preguntas de un modo somero en esta exposición. Lo que sabemos es que las imágenes marianas dignas de veneración se expandieron rápidamente después de la aparición del Tepeyac (1532), la única aparición acreditada en el continente americano. No hemos sido un continente de apariciones, sino de imágenes que han adquirido reputación milagrosa sean que se hayan traído desde lejos o se hayan descubierto de un modo generalmente maravilloso. De los casi quinientos santuarios con partida de nacimiento censados por Mary Lee Nolan, el 62% datan del período colonial, casi en partes iguales en los siglos XVI, XVII y XVIII. El siglo XIX disminuyen las fundaciones, pero adquieren nuevo vigor en el XX según sus datos¹. Los grandes santuarios de peregrinación del continente son fundaciones muy antiguas. Del siglo XVI, las imágenes de la Virgen de Chiquinquirá en la advocación del Rosario, la Virgen de Copacabana del lago Titicaca; del XVII

¹ Mary Lee Nolan, «The European Roots of Latin American Pilgrimage». En *Pilgrimage in Latin America*, editado por N. Ross Crumrine & Alan Morinis (Westport: Greenwood Press, 1991), 19-52.

datan la Virgen de Luján en Argentina y de Caacupé en Paraguay, así como nuestra Virgen de Andacollo, la de Aparecida en Brasil es del siglo XVIII. La mayor parte de los santuarios nacieron tras reapariciones maravillosas de imágenes todavía más antiguas traídas y abandonadas alguna vez por los misioneros o los conquistadores. Otro aspecto del marianismo americano es la continuidad de la devoción de imágenes marianas en una secuencia casi ininterrumpida. América latina careció del ímpetu iconoclasta que trajo consigo el protestantismo en el siglo XVI y luego la Ilustración en el XVIII, ambas corrientes destructoras de imágenes y santuarios a lo largo de todo el norte de Europa. Tampoco la presión clerical sobre los excesos populares de la devoción de santuario fue tan intensa como la que se reporta en otros lados. Quizás la caída en las fundaciones del siglo XIX que señala Nolan se debe doblemente a la presión ilustrada y clerical, en una época en que se hicieron esfuerzos precisos por construir una estructura eclesial centrada en la ilustración católica y la devoción de templo. Es la época, por ejemplo, en que se intervienen los santuarios entregando su tuición a órdenes religiosas (especialmente marianistas y dominicos en nuestro caso), coronando vírgenes y situando sus advocaciones dentro del calendario mariano y estimulando la piedad de templo, pero estos esfuerzos nunca llegaron demasiado lejos.

1. Las imágenes marianas

El marianismo latinoamericano coincide con su expansión entre los siglos XV y XVII europeos y el impulso que ofreció la reforma tridentina a la veneración de imágenes marianas que reemplazaron el antiguo culto a los santos. En nuestro continente no hubo culto de santos ni de reliquias que, por el contrario, constituyó lo medular de la religión popular europea en el primer milenio. Según diversos autores el gran cambio desde las reliquias hacia las imágenes con iguales poderes taumatúrgicos se hizo sin demasiada controver-

sia, aunque las razones no están del todo aclaradas.² María había sido una devoción clerical de antigua data, renovada por la reforma cisterciense y franciscana desde el siglo XII en adelante y ofrecida crecientemente a la veneración popular a través de imágenes milagrosas. Vauchez sugiere que las imágenes satisfacen la disposición popular de ver a Dios algo que pudo ser estimulado por los clérigos ante la presión iconoclasta de los reformadores protestantes.³

El marianismo surge a partir de imágenes que se pueden clasificar en dos tipos: las imágenes de templo y las imágenes de santuario. Las imágenes de templo son aquellas atesoradas por diversos congregaciones e institutos religiosos, por ejemplo, la Virgen del Rosario de la orden dominica. Generalmente situadas y ancladas dentro del templo (nunca son desplazadas procesionalmente) son imágenes expuestas a una piedad devota y situadas dentro de la mediación sacramental de la iglesia, es decir los devotos acompañan sus ruegos con la confesión y la comunión, en el mundo moderno cada vez más frecuente. Las imágenes de santuario suelen ser de un tipo diferente. La forma característica de aparición de una imagen de santuario es lo que se ha llamado la porfía de la Virgen. Una imagen maravillosa o especialmente bella es descubierta por un transeúnte sencillo y humilde (un pastorcillo, por ejemplo) quien la lleva al cura de su aldea, pero la imagen porfía por quedarse en el lugar en que fue descubierta, generalmente un paraje alejado y distante. Diversas variantes de esta forma de aparición mariana se cuentan por doquier en suelo europeo tanto como latinoamericano. Dominique Julia menciona «les innombrables récits d'inventions de statues, miraculeusement découvertes au creux d'un arbre ou sous la terre d'un pré par un berger ou un paysan, statues qui refusent, le plus souvent par trois fois, d'être installées dans l'église paroissiale (ou le curé veut pouvoir contrôler la dévotion qui leurest

2 Cf. Pierre-André Sigal, *L'Homme et le Miracle dans la France médiévale* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1985) Dominique Julia, *Le Voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne, XVe-XVIIIe siècle* (Paris: EHESS, Gallimard, Seuil, 2016).

3 Cf. André Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IV-XVI siècle* (Paris: Editions du Cerf, 2021).

rendu) pour revenir obstinément sur le locus sacré ou elles ont été reconnues: d’où la construction de chapelles situés aux confins du terroir». ⁴ La misma observación se encuentra en André Vauchez en su libro sobre los santuarios cristianos de occidente entre los siglos IV y XVI cuando menciona las

«légendes de fondation décrivent les efforts infructueux du clergé paroissial por capturer les “ymages” saintes qui faisaient l’objet de la vénération populaire et les transporter a l’église paroissiale. Mais, très rapidement et de façon mystérieuse, celle-ci retournaient d’elles meme au lieu de leur découverte miraculeuse, ou les autorités ecclésiastiques finissaient pour autoriser la construction d’une chapelle». ⁵

Lo mismo sucedió entre nosotros. Luján, por ejemplo, es el resultado de una carreta de bueyes que transportaba la imagen de la Virgen y se niega tercamente a seguir avanzando hasta que los cargadores se resignan y le ofrecen una ermita en el lugar de la porfía. Algunos ejemplos entre nosotros son la Virgen de las Peñas de Livilcar (interior de Arica), virgen de bulto pétreo (se dice que se ha ido agrandando con el tiempo lo que refuerza su carácter sagrado) que se apareció a un curandero condenado a la pena de muerte con una instrucción precisa “quiero que se me honre en este mismo sitio”, un lugar inhóspito y retirado donde se la veneraría con mucho sacrificio. Se dice que “los frailes franciscanos de Coppa fueron avisados del suceso y decidieron desprender la figura de la roca. Pero a pesar de los esfuerzos fue imposible extraerla. En la noche, el sacerdote que había ordenado la tarea, tuvo agudos dolores” y desistió de su empeño. Otro ejemplo es Nuestra Señora

⁴ «Las innumerables historias de invenciones de estatuas, milagrosamente descubiertas en el hueco de un árbol o bajo la tierra de un prado por un pastor o un campesino, estatuas que se niegan, la mayoría de las veces tres veces, a ser instaladas en la iglesia parroquial (donde el sacerdote quiere poder controlar la devoción que se le tiene) a regresar obstinadamente al lugar sacro donde fueron reconocidos: de ahí la construcción de capillas situadas en los límites del territorio». Cf. Dominique Julia, *Le Voyage aux saints...*, 27-28.

⁵ Cf. Vauchez, *Sanctuaires chrétiens d’Occident...*, 135. «Las leyendas fundacionales describen los esfuerzos infructuosos del clero parroquial por capturar las imágenes sagradas que eran objeto de veneración popular y transportarlas a la iglesia parroquial. Pero, muy rápidamente y de manera misteriosa, regresaron por su propia voluntad al lugar de su milagroso descubrimiento, donde las autoridades eclesiásticas terminaron autorizando la construcción de una capilla».

de Guadalupe de Ayquina, un pastorcillo se entretenía en jugar con un niño que salía de un árbol de la mano de una mujer hermosa, el niño se retrasaba todos los días en este juego hasta que su padre decidió averiguar lo que ocurría. En el árbol encontró una imagen de la Virgen que fue reclamada por el caserío de Turi de donde se había perdido hacía años. “Una procesión llevó en andas el icono de regreso a la capilla de Turi, pero en la noche la Virgen volvió a su lugar en el árbol” (48) donde se construyó finalmente el santuario de Ayquina.⁶ En el norte chileno son más frecuentes estas leyendas, quizás para sortear el recelo de los párrocos y curas doctrineros hacia los bailes religiosos, un santuario alejado permitía bailar a la Virgen con tranquilidad. La porfía de la Virgen muestra en todo caso la estabilización de imágenes que se mantienen dentro de un templo, pero en grados diversos al margen de la mediación eclesial y sacramental que ofrece la iglesia parroquial. Algunos autores hacen la diferencia entre ermita y santuario, la ermita es un lugar de culto que carece de atención sacerdotal, mientras que el santuario suele estar administrado por clérigos y, en particular por una orden religiosa y, por lo tanto, sujeto a alguna mediación eclesial. Los bailarines de la Tirana siempre dicen que la imagen es del cura, no les pertenece propiamente, deben pedir permiso para entrar al templo, pero justamente para sacar la imagen y mostrarla a cielo abierto en procesión. La poderosa imagen de los bailes chinos de Andacollo haciendo sus votos ante la Virgen cuya imagen se coloca en el dintel del templo (ya no en el altar mayor, ni completamente fuera) bajo la cual se sienta solemnemente al mismo tiempo el obispo y los dos caciques de los bailes (hoy día el cacique del baile chino a su derecha y el de los baile nortinos a su izquierda) da cuenta de esta delicada relación dentro y fuera del templo que caracteriza las imágenes de santuarios.

La distinción entre imágenes de templo e imágenes de santuario se puede estudiar más detalladamente a través de la presión

6 Cf. Juan Guillermo Prado, *Santuarios y fiestas marianas en Chile* (Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1981).

clerical hacia diversas dimensiones de la piedad de santuario que la empujan hacia el templo. La primera proviene de la insistencia popular en investir a la imagen de poderes milagrosos, olvidando -como se diría en términos teológicos- la diferencia entre lo sagrado y aquello en que se manifiesta.⁷ El gesto peregrino de acercarse cuanto más se pueda y tocar las imágenes, tal como se hacía con los huesos y las reliquias de los santos es una manifestación de esta capacidad de la imagen de entregar algo más que una referencia a algo distinto, una remisión y realizar en ella misma una presencia. Todo esto está ampliamente admitido en la presencia eucarística, pero menos en la presencia mariana. El Concilio de Trento -según indica Dominique Julia- estableció restricciones que admitían ver, pero no tocar las imágenes venerables. Todavía hoy se puede apreciar en la imagen de la virgen de Chiquinquirá los rastros de las ofrendas que se prendían en la tela, y contravino enteramente el fervor popular por las imágenes haberla colocado detrás de un vidrio protector como se presenta hoy en día. La naturaleza de la presencia mariana en imágenes señaladas ha sido motivo de mucha circunspección clerical. ¿Por qué la presencia eucarística que introduce la devoción dentro del templo no ha tenido el mismo favor popular que la presencia mariana que, por el contrario, tiende a salir del templo? Dejando de lado las diferencias en la mediación sacerdotal de ambas formas de presencia, se puede decir que las imágenes marianas conservan el poder expresamente taumatúrgico de las reliquias que, en el caso de la presencia eucarística, aparece mucho más atenuado, espiritualizado como querían también los reformadores posttridentinos que menospreciaban la religión popular como excesivamente sanatoria, más que salvífica, más interesada en procurarse bienes de salvación en este mundo que en el otro. La interpelación y eficacia taumatúrgica de las imágenes de santuario, es decir las peticiones por salud que se cumplen a través del mecanismo de las mandas, sigue siendo abrumadora, al punto que la piedad de san-

⁷ Cf. Joaquín Silva Soler, *Aportes Teológicos a una reflexión crítica de la Religión* (Santiago de Chile: Ediciones UC, 2023).

tuario puede considerarse aun el principal rito católico de sanación. La comparación con las imágenes de templo es variable, muchas de éstas conservan también un cierto talante taumatúrgico, pero la presencia eucarística lo atenúa excesivamente para el gusto popular y se aleja del milagro curativo que constituye el núcleo de la religión popular.

Otro problema singular de las imágenes de santuario es su relación con el lugar donde están situadas. La eficacia milagrosa radica no sólo en la imagen, sino en lugar donde está emplazada con lo que la imagen pierde movilidad. Con el culto a las reliquias se pudo desprender el objeto sagrado del lugar en que se encontraba de modo que hubo una sacralidad asociada a objetos móviles. Con las imágenes ocurre también algo similar, aunque de modo variable. No es fácil transportar la imagen de la virgen de la Tirana a Iquique para alentar la visita del Papa porque en el trayecto pierde su sacralidad. La eficacia simbólica de muchas imágenes se encuentra indisolublemente ligada a un lugar, y es posible que las imágenes de santuario tengan mayor fijación que las imágenes de templo, y ciertamente las imágenes milagrosas respecto de las que son meras imágenes de suyo móviles y transportables incluso en el bolsillo o la cartera. Mientras mayor sea la sacralidad de la imagen, mayor capacidad de emplazamiento. Algo de esto se reconoce en la doble denominación de las vírgenes, Virgen del Carmen de la Tirana o Virgen del Rosario de Andacollo, la primera denominación de templo, la segunda de santuario. La relación entre imagen y lugar puede ser más compleja. La Virgen de Chiquinquirá se venera en varias partes a través de imágenes sucedáneas, aunque es un caso raro. La sacralidad de la imagen misma y peor aún del lugar en que se emplaza siempre ha tenido detractores dentro de la iglesia que trata de acentuar el carácter simbólico de la imagen mariana a costa de atenuar su presencia demasiado abrumadora y contundente.

Otro aspecto controversial de la piedad de santuario ha sido el contenido penitencial de la devoción popular. En casi todas partes motivación penitencial de la peregrinación ha aparecido tímida-

mente, quizás particularmente en suelo americano. En el medioevo europeo fue común que se ordenara una peregrinación para expiar pecados especialmente graves o que las peregrinaciones tuvieran un motivo jubilar y que muchos santuarios fueron sedes especiales de indulgencias. La peregrinación a Roma contuvo todos estos motivos. Pero no se han registrado santuarios jubilares en América Latina y la conciencia de peregrinar para recibir indulgencias no está documentada en ninguna parte. La cuestión más importante, sin embargo, es el nivel que adquiere la conciencia del pecado como origen del mal y de la enfermedad y, por ende, de la remisión de los pecados como condición necesaria para la sanación. Pierre-André Sigal admite que «la conscience du péché comme cause de la maladie parait ressentie par certains pélerins mais, dans d'autres cas, il fallait l'intervention d'hommes d'Église pour faire apparaître au niveau conscient».⁸ Cita varios ejemplos en que los monjes regentes de santuarios explican al penitente frustrado que el milagro no se realiza porque ha faltado la confesión. Sin embargo, la mención a la confesión es poco frecuente en la época, y casi ningún relato la menciona como una práctica normal entre los peregrinos, tal como sucede en nuestros santuarios. Se insiste en que no hay milagro sin confesión y que la oración y la confesión mejoran ostensiblemente la probabilidad de sanación, pero justamente mientras más dependa de la penitencia, menos milagrosa es la curación. La confesión como requisito de sanación aminora la conciencia del milagro, puesto que en la conciencia del peregrino el milagro opera por fe, no por obras. La dificultad para introducir la penitencia ha sido algo que coloca a la piedad de santuario de lleno en la religión popular.

No hay confesión, pero si mortificación, algo que es peculiar de la piedad de santuario y que ha desaparecido completamente del templo. Sigal menciona que el gesto orante del peregrino fue tradicionalmente la prosternación, tendido en el suelo con los brazos en

⁸ Cf. Sigal, *L'Homme et...*, 132 «La conciencia del pecado como causa de la enfermedad parece ser sentida por ciertos peregrinos pero, en otros casos, fue necesaria la intervención de hombres de Iglesia para hacerla aparecer a nivel consciente».

cruz, señal de máxima humildad, que además permitía el contacto más estrecho del cuerpo con el suelo sagrado. Arrastrarse hacia la Virgen en esta posición sigue siendo el acto de mortificación más característico de los santuarios. Menos frecuente era la oración con las manos elevadas hacia el cielo y todavía menos arrodillado y golpeándose el pecho, postura de la penitencia. La posición de templo, de rodillas con las manos recogidas, se difunde mucho más tarde. La mortificación -que también incluye la caminata prolongada a veces con peso en la espalda y el tránsito por rutas de esfuerzo- no tiene, sin embargo, un sentido propiamente penitencial y se cumple completamente fuera de la confesión y de la comunión eucarística. ¿Qué sentido tiene entonces? ¿Por qué prevalece la mortificación hasta el día de hoy a pesar del recelo eclesial? Sigal señala que la Virgen no puede hacer oídos sordos ante una súplica tan vehemente, y la mortificación cumple el mismo papel que acercarse lo más posible a su imagen, la Virgen cumplirá mucho mejor en el encuentro dramático cara-a-cara. El milagro a distancia sigue siendo un enigma: ¿cuánta presión se puede ejercer sobre el santo o la Virgen cuando se está lejos? Antiguamente, la curación se obtenía en el santuario mismo (como sucede todavía en Lourdes), en la proximidad de la tumba del santo, nunca lejos, en gran medida porque la curación se obtenía por contacto y en el caso de taumaturgos vivos por imposición de manos. También por esta misma razón los peregrinos permanecían y pernoctaban en el santuario varios días, y muchas curaciones se producían en el sueño (algo que se llamaba incubación, hoy día totalmente desaparecida). La costumbre actual, por el contrario, suele ser llegar al santuario, presentar la ofrenda y retirarse cuanto antes (lo que entre otras cosas disminuye la relación con los sacerdotes y desalienta la formación de una comunidad de santuario). Con la difusión de imágenes especialmente marianas se anticipó la curación de manera que la peregrinación se comprendió como cumplimiento de un voto realizado con anterioridad. La peregrinación por petición se reemplazó por una de gratitud («gracias por el favor concedido»). El cumplimiento literal y puntual de lo prometido, sin embargo, que van Kessel ha observado entre los peregrinos viejos,

cerró la brecha entre la promesa y el cumplimiento, lo prometido se cumplía escrupulosamente, siempre a riesgo de que el milagro se deshiciera. La promesa de mortificación puede estar relacionada también con la manda a través de la enormidad de lo que se pide. Conocemos el caso de un pescador abrumado de Tocopilla que promete llevar su propio bote a La Tirana (varios kilómetros tierra adentro) si la Virgen le ofrece por fin una pesca abundante. No debería olvidarse que antiguamente los peregrinos eran todos dolientes -paralíticos, tísicos, cojos, mancos, ciegos- que buscaban una fuente curativa. ¿Acaso arrastrase todavía hoy ante la Virgen no imita y rememora esa antigua posición del que sufre una enfermedad físicamente invalidante? Como sea, la mortificación tiene un sentido ritual, no expresa penitencia moral. Los viejos devotos estudiados por van Kessel en La Tirana hace cincuenta años decían que la Virgen castiga cuando alguien no cumple su manda, pero es completamente indulgente frente a las faltas morales, el robo, la borrachera, la riña o el adulterio.⁹ Nunca se produjo la conexión entre enfermedad y pecado en la que insistían los clérigos sobre todo para explicar los fallos en la curación milagrosa que hoy se elaboran a través de lo que popularmente se llama «la fe del carabinero», la del que continúa creyendo a pesar de toda evidencia y cualquiera sea los resultados de su petición.

Los santuarios, incluso aquellos que han nacido de la espontaneidad popular, han estado sometidos a intenso control clerical, cuál más, cuál menos. Las restricciones que introduce la institucionalidad eclesial han sido aquellas que pesan sobre el contacto con la imagen milagrosa y la inclusión de la piedad popular dentro de la mediación sacramental de la iglesia. En los santuarios de bailes, las tensiones han sido más visibles. Los sacerdotes prohibían bailar dentro del templo o por lo menos ante el santísimo. La piedad eucarística de templo incentiva el recogimiento y el silencio, tan apreciado por lo demás por las órdenes religiosas que se han hecho cargo

⁹ Cf. Juan van Kessel, *Danseurs dans le désert: Une étude de dynamique sociale* (La Haya-París: Mouton, 1980).

de muchos santuarios. En Andacollo se retira el santísimo hacia la iglesia lateral donde se hacen las misas y se deja el templo mayor abierto al bullicio de los bailes religiosos de manera que las devociones de templo y santuario se separan espacialmente. Los espacios segregados para la devoción eucarística y mariana se mantienen en Lo Vásquez, por ejemplo, donde también se despeja el templo mayor para la devoción popular, a diferencia de San Sebastián donde la imagen sagrada, aunque fuera del templo, permanece inamovible y distante detrás del altar donde se ofician misas una tras otra. La oferta de confesiones y comunión es siempre abundante, pero poco aprovechada por los fieles. En la Tirana, los sacerdotes se esforzaban más bien en bautizar niños que en cualquier otra cosa según reportan los párrocos de otras épocas, lo que recuerda el carácter casi puramente bautismal de la evangelización americana.

Algunos puntos de intersección entre la piedad de templo y santuario se pueden reconocer, sin embargo, con cierta facilidad. En los santuarios se pueden encontrar dos: primero, casi ningún peregrino deja de contribuir al templo y entrega alguna erogación generalmente en dinero. La devoción popular no es completamente anti-crematística, es decir, contraria al pago de mandas en dinero. Una parte de la ofrenda puede hacerse en dinero (o antiguamente en especies), a veces directamente dirigida al embellecimiento de la imagen (al ajuar de la Virgen como se decía, cuyo tesoro apenas se conserva, sin embargo, en los santuarios de hoy con la excepción de Andacollo entre nosotros), y otras expresamente destinado a la mantención y cuidado del templo. La recaudación de mandas en dinero varía mucho entre santuarios, tiende a decaer en santuarios de baile y mejora notablemente en santuarios de peregrinación. Una segunda intersección se produce en la bendición de imágenes de uso doméstico. Dominique Julia reporta para los santuarios europeos la avidez por traer de vuelta a casa algún objeto que conserve el poder sagrado de la imagen (sea un puñado de tierra santa, una botella de agua bendita o la réplica de la imagen bendecida), avidez que explica que el domingo más concurrido sea todavía hoy el domingo de Ramos en el calendario católico (y no el domingo de

Gloria). En el caso de las imágenes, sin embargo, no se trata sólo de comprar una en las ferias de artículos religiosos; se pueden apreciar largas y extenuantes filas para que la imagen sea bendecida por un sacerdote, en cuyo caso queda habilitada para la devoción familiar. El reconocimiento de esta mediación de templo, sacerdotal (ojalá episcopal) es patente, aunque se moviliza fuera de la estructura sacramental que caracteriza esa mediación.

2. El desborde de la piedad mariana

La devoción mariana ha perdido su unanimidad y comienza a ser desbordada por diversas expresiones de religiosidad que encuentran, no obstante, raigambre popular. El pentecostalismo es una de ellas. El pentecostalismo desafía la religión popular en sus dos puntos esenciales: la veneración de imágenes milagrosas y la moralización del mal y de la enfermedad. Los evangélicos recogen el recelo protestante contra las reliquias y las imágenes a las que no confieren ningún poder sagrado que en vez se deposita en la acción invisible del espíritu que desciende bajo la forma de luz y calor (lenguas de fuego) que inundan y confortan a la comunidad de creyentes. Por otra parte, conectan el mal y la enfermedad con el pecado de un modo más profundo y apuntan a una regeneración moral del creyente, que falta casi por completo en el catolicismo popular. La conversión evangélica lleva consigo un modo de vida más responsable y correcto, y aleja al creyente del alcohol y de la violencia (aunque no alcanza el umbral de una vida ascética dedicada al trabajo como en las variantes del puritanismo que estudió Max Weber). Pero el pentecostalismo retorna a la religión popular de muchas maneras también. La eficacia del pentecostalismo es completamente terapéutica, al igual que la piedad de santuario, y coloca en el centro de la vida religiosa un rito de sanación más que de salvación. La exacerbación de una esperanza escatológica y el talante a ratos milenarista de algunas comunidades evangélicas («Cristo viene») no debe ocultar que el objetivo principal de la conversión evangélica es conse-

guir una curación de dolencias inmediatas. Lo que puede mostrar que ambos ritos de sanación -la cura pentecostal y la cura de santuarios- compiten entre sí es que la relación entre piedad de santuario y pentecostalismo es inversamente proporcional. Allí donde se mantiene una piedad mariana viva y bullente como en los santuarios del Norte grande chileno disminuye la proporción de evangélicos, y al revés donde decae, los evangélicos avanzan, como sucede en el campo mapuche, un área donde no existe ningún santuario de importancia (apenas San Sebastián de Yumbel, pero del lado norte del Bío-Bío, es decir fuera del territorio históricamente mapuche). Las grandes olas de migración interna campo-ciudad del siglo pasado, no desestabilizaron una civilización parroquial que nunca tuvimos realmente -un término acuñado por Daniele Hervieu-Léger para designar el encuadre parroquial del catolicismo rural francés y para mostrar el efecto devastador de la urbanización, es decir del campesino francés que no encontraba en París a su antigua comunidad rural. La urbanización desestabilizó en vez la piedad de santuario. Lejos del santo o de la virgen protectora, los campesinos recientemente urbanizados encontraron una alternativa en las pequeñas comunidades pentecostales que se formaban por doquier. El Templo Votivo de Maipú en Santiago se construyó muy tarde y nunca tuvo la fundación carismática ni la reputación milagrosa de un santuario verdaderamente popular. Con demasiada mediación política y clerical, las masas populares se dirigieron fuera de la ciudad hacia el santuario de la Purísima de Lo Vásquez que es hoy día el centro de peregrinación más multitudinario del país por obra del flujo santiaguino.

La devoción a las imágenes se resiente entre los evangélicos, pero no la creencia en milagros, y por consiguiente en la índole maravillosa de la cura pentecostal que se consigue sin la intermediación de nadie, por la obra benéfica del espíritu de Cristo que actúa y se conserva en la comunidad de creyentes. La sanación evangélica conserva el gesto de la imposición de manos, el éxtasis religioso como medio de curación, y sobre todo un sentido profundo de la eficacia terapéutica de la comunidad que regenera la vida del cre-

yente. Los evangélicos se decepcionan de los santuarios porque no encuentran una comunidad viva y permanente que los pueda contener en un modo de vida reconstituido fuera de las tentaciones del mundo. La comunidad de santuario es efectivamente ligera y efímera, pero la piedad de santuario se sostiene en la devoción familiar, en la comunidad de creencia que se alberga en la familia («aquí somos todos devotos de la Virgen» se dice). La reticencia a depositar el poder milagroso en las imágenes no inhibe, sin embargo, a los evangélicos a conseguir una cura igualmente maravillosa, que por esta razón atrae tanto a quienes sufren enfermedades y males crónicos o incurables. Una cura milagrosa muestra asimismo que el fundamento moral de la sanación está bastante atenuado, que el mal proviene más de espíritus maledicentes que del pecado propiamente tal y que el alcance de la regeneración moral es limitado. De muchas maneras entonces, el pentecostalismo permanece enraizado en la religión popular, aunque haya desbordado casi completamente el marianismo (alrededor del 20% de los evangélicos según la encuesta Bicentenario conserva alguna devoción a la Virgen, aunque completamente fuera del marco de una manda, es decir de una petición de sanación).

En los lindes de la piedad mariana -aunque no completamente fuera- se encuentra la formación de santuarios populares al margen de toda mediación eclesial. Pierre-André Sigal reporta el surgimiento de santuarios espontáneos en la Europa medieval, por ejemplo, el culto de santa Godelieve, «épouse martyre, tuée par son amri Bertolf, seigneur de Ghistelles, mourut vers 1070. Assez vite, léndroit ou, selonla tradition populaire, la jeune femme avait été assassinée fut considéré comme sacré: les gens du voisinage se mirent a emporter les pierres qui s’y trouvaient et qu’on dotait de qualités merveilleuses. De meme, l’eau de la mare ou le corps de la martyre aurait été plongé par les assassins fut considérée comme dotée des vertus thaumaturgiques et les malades que in burent

retrouverent la santé».¹⁰ El recuento que ha hecho Frank Graziano de los principales santos populares de América Latina – Gaucho Gil, Sarita Colonia, Niño Fidencio, Difunta Correa, Niño Compadrito, San la Muerte entre muchos otros- muestra la vitalidad de esta variante del culto a los santos populares («folk saints».¹¹ El principal mecanismo que forma un santo popular no es el martirio sino la muerte trágica cuyos tipos más característicos son la muerte en accidentes de tránsito, los asesinados especialmente por violación, y los ejecutados injustamente (dejando de lado la santificación de curanderos como niño Prudencio en México que constituyen casos especiales). Deben ser muertes que producen compasión y piedad, a veces alentada por la inocencia del difunto en razón de su pobreza o discapacidad (como el Finao Ñato, un antiguo santuario popular ubicado en la carretera del Sol, a la salida de Melipilla, camino a San Antonio) o por su virginidad o belleza (la Niña Hermosa, por ejemplo, el santuario de los peluches de color dedicado a Astrid en la misma carretera, donde se puede ver también pequeños santuarios dedicados a la difunta Correa, honrada por camioneros argentinos que se dirigen con su mercadería al puerto de San Antonio). La inocencia o lo santidad de vida no es necesaria, sin embargo, como en los santos oficialmente canonizados por la iglesia, y se ha podido santificar a criminales después de su ejecución como el peruano Victor Apaza o el Chacal de Nahueltoro que mantiene su animita todavía viva en el cementerio de San Carlos. Lo decisivo es la muerte trágica que cancela las deudas y ofensas y entrega por sí misma pureza y santidad: los creyentes presumen que el sacrificio (y específicamente la muerte que tuvieron) los coloca inmediatamente ante el favor de Dios como intercesores de gracia. El origen de estos santuarios suelen ser animitas que por alguna razón adquieren una

¹⁰ Cf. Sigal, *L'Homme et...*, 168-169. «La esposa mártir, asesinada por su amigo Bertolf, señor de Ghistelles, murió hacia 1070. Muy pronto, el lugar donde, según la tradición popular, había sido asesinada la joven fue considerado sagrado: la gente del barrio comenzó a quitarle el piedras que estaban allí y estaban dotadas de maravillosas cualidades. Asimismo, el agua del estanque donde los asesinos habrían sumergido el cuerpo del mártir se consideraba que tenía virtudes taumatúrgicas y los enfermos que la bebían recuperaban la salud».

¹¹ Cf. Frank Graziano, *Cultures of devotion. Folk Saints of Spanish America* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

reputación milagrosa. La proliferación de animitas en las carreteras chilenas (un centenar aproximadamente en la carretera del Sol por lado y lado), que se desplazan crecientemente, por lo demás, hacia el interior de las ciudades, constituye unos de los hechos más salientes de la religiosidad popular hoy en día.¹² Las animitas crecen al ritmo de la expansión del parque automotriz y del incremento de la tasa de accidentes de tránsito con resultado de muerte (y debería esperarse otro empuje con el crecimiento de la tasa de homicidios), pero también con una creciente disposición de los creyentes (generalmente católicos) a solicitar favores y protección a los padres o abuelos propios que han muerto incluso por causas naturales. No sólo la muerte trágica, sino la muerte natural santifica y borra las faltas («no hay muerto malo» como se dice) al punto que coloca al finado en un cierto estado de gracia que le permite otorgar favores. En el catolicismo popular no se pide por los muertos («praying for») para mejorar sus probabilidades de salvación siempre inciertas (tal como aconseja la iglesia), sino que se pide a los muertos («praying to») para conseguir de ellos nuevas oportunidades de protección, ayuda y sanación, algo que puede considerarse una breve reminiscencia del culto a los antepasados con el que sigue tan sutilmente conectada la religión popular.

¿Por qué se prefieren en algunos casos santos folks y no santos canonizados y reconocidos por la iglesia o derechamente a María? Las animitas y los santuarios populares están rivalizando y sustituyendo a los santuarios tradicionales como sucede con las disparidades que se pueden notar en las preferencias que despiertan los santuarios de Romualdito y el Padre Hurtado ubicados en las inmediaciones de Estación Central, es decir, apenas separados por unas cuadras de distancia. Graziano ofrece tres razones: la preferencia por santos vernáculos, «como nosotros», muchos de ellos pobres y lugareños que probablemente se encuentran más cercanos al modo de vida de los creyentes; una devoción libre sin las ataduras de la

12 Isidora Urrutia - Eduardo Valenzuela, «Religiosity on the Roadside: Memorials, Animitas and Shrines in a Chilean Highway», *Journal of Contemporary Religion* 34 (2019): 447-468.

mediación clerical, y la creencia de que son más milagrosos que los santos canonizados. Ninguna de estas razones es demasiado convincente. La preferencia por el exotismo es muy visible en la elección de santos y vírgenes (por ejemplo, san Expedito cuya devoción se expandió como un relámpago o las vírgenes blancas y coronadas que predominan en toda América y en modo alguno mestizas como la Guadalupe que constituye prácticamente una excepción). La piedad de santuarios tradicionales por otra parte está poco mediada clericalmente y un devoto puede actuar con bastante libertad. No se ha notado que la presión clerical sobre la devoción de santuario haya producido mucha tensión o resentimiento. En cuanto a eficacia milagrosa muchos santos populares tienen la reputación de ser el «último recurso», cuando los santos oficiales fallan y sólo en algunos casos señalados, son santos que favorecen causas o empresas delictivas o moralmente dudosas (algo que los santos católicos no harían tan fácilmente) como sucede con la santería narco. Los santos se mezclan entre sí y ninguno demanda una veneración exclusiva ni hacen exigencias de fidelidad y pueden convivir fácilmente con invocaciones a otros santos y específicamente con invocaciones marianas. Las animitas suelen estar rodeadas de imaginería católica que incluye comúnmente a la Virgen (sin contar que la animita tradicional tiene la forma de un templo) y los santuarios populares admiten ampliamente la presencia mariana, aunque en los contornos y de manera casual. Los devotos admiten que los santos son mediadores de una gracia que proviene realmente de Dios, pero el rostro de Cristo salvador palidece todavía más que en la intermediación mariana y es todavía más difícil conducir a los fieles hacia una piedad cristológica y eclesialmente asentada. A diferencia del pentecostalismo, sin embargo, los santos folk conservan como sustrato una piedad mariana activa y casi todos los fieles que se acercan a animitas y santuarios populares siguen identificándose como católicos a pesar de la hostilidad abierta de la iglesia respecto de estas manifestaciones de la religión popular.

A modo de conclusión: las imágenes religiosas difieren por la intensidad de su mediación eclesiástica, desde imágenes de templo

que pueden alcanzar mucha mediación, hasta imágenes de santuario que tienen algo menos, e imágenes que carecen casi por completo de esta mediación. El marianismo se ha sostenido en la religión popular a través de imágenes de santuario (véase todavía la multitudinaria peregrinación a Lo Vásquez), aunque las imágenes marianas de templo no han sido desdeñables (pese a que Lo Vásquez apenas se puede comparar con la peregrinación a la filial de Lourdes, o todavía a la virgen de San Cristóbal en el casco de la ciudad que tienen mucha menor comparecencia). El desborde de la matriz mariana de la religión popular merece también alguna consideración. La presión iconoclasta del pentecostalismo es considerable, aunque conserva intacto el sentido del milagro y, por consiguiente, el contacto vivo con la religión popular. El auge de imágenes folk requiere igual atención porque constituyen un desborde específicamente católico de la piedad mariana tradicional que es característica de períodos en que se debilita gravemente la mediación eclesial (y específicamente sacerdotal) de la experiencia religiosa.

Bibliografía

- Graziano, Frank. *Cultures of devotion. Folk Saints of Spanish America*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Julia, Dominique. *Le Voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident modern, XVe-XVIIIe siècle*. París: EHESS - Gallimard - Seuil, 2016.
- Nolan, Mary Lee. «The European Roots of Latin American Pilgrimage». En *Pilgrimage in Latin America*, editado por N. Ross Crumrine & Alan Morinis. Westport: Greenwood Press, 1991, 19-52.
- Urrutia, Isidora - Valenzuela, Eduardo. «Religiosity on the Roadside: Memorials, Animitas and Shrines in a Chilean Highway». *Journal of Contemporary Religion* 34 (2019): 447-468.
- Sigal, Pierre-André. *L'Homme et le Miracle dans la France médiévale*. París: Les Éditions du Cerf, 1985.
- Silva Soler, Joaquín. *Aportes Teológicos a una reflexión crítica de la Religión*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 2023.
- Van Kessel, Juan. *Danseurs dans le désert: Une étude de dynamique sociale*. La Haya-París: Mouton, 1980.
- Vauchez, André. *Sanctuaires chrétiens d'Occident, IV-XVI siècle*. París: Editions du Cerf, 2021.