

HOLOGRAMAS DE LA MUERTE IMPREVISTA: PREGNANCIA URBANA DE LAS ANIMITAS EN CHILE

Lautaro Ojeda Ledesma*

Resumen

El objetivo del presente trabajo es realizar un análisis integral de la relación que existe entre religiosidad popular y espacio urbano en la práctica de las animitas chilenas. Para ello proponemos un esquema polivalente de análisis, sostenido en el concepto de “hograma de la muerte imprevista”. Este esquema propone tres clasificaciones complementarias: la *animita* como sujeto holográfico, como objeto holográfico y como lugar holográfico. Finalmente, estas tres clasificaciones, complementando extractos de entrevistas y análisis topológicos, muestran la cuasi totalidad de los factores socio-espaciales que esta práctica presenta, lo que da cuenta de la importancia urbana que este tipo de práctica popular posee.

Palabras clave: *Animitas*, Hogramas espaciales, Religiosidad popular, Urbanismo

* Becario Mecsup meta28, Doctorando Institut de Géoarchitecture laboratoire EA 2219, Université de Bretagne occidentale, Francia.

UNEXPECTED DEATH HOLOGRAMS: ANIMITAS URBAN APPEAL IN CHILE

Abstract

This paper aims at performing an integral analysis of the relation between popular religiousness and urban space in Chilean *animitas* (little shrines) practices. In order to do this, we propose a multipurpose analysis scheme, holding the concept of “unexpected death hologram”. This scheme puts forward three supplementary classifications: *animita* as a holographic subject, as a holographic object and as a holographic place. Finally, these three classifications supplemented by interviews and topologic analyses show almost all the socio-spatial factors present in this practice, accounting for the urban importance that this type of popular practice has.

Key words: *Animitas*, Spatial holograms, Popular religiousness, Urbanism

Introducción

Dentro del discurso teórico y práctico de la arquitectura y el urbanismo contemporáneos, el espacio de la muerte posee un lugar físico claro, determinado y bastante estandarizado. Pero en Latinoamérica, esto dista bastante de la realidad, pues las expresiones informales tienen tanto o más peso que las formales; dicotomía que tiene una fuerte repercusión en las prácticas mortuorias espontáneas y/o informales que aparecen en la ciudad contemporánea chilena. Es innegable que estas prácticas y creencias encuentran raíces prehispánicas y europeas, estas últimas fueron importadas durante el período colonial (Lira, 2002); por ello, esta investigación parte de la base de que la práctica de las animitas es de carácter sincrética.

Numerosos edículos, templetos, grutas, casitas y capillitas se destacan en el paisaje rural y urbano de Chile, y en su mayoría corresponden a lo que la sociedad chilena denomina como animita. Éstas conmemoran defunciones trágicas ocurridas de forma imprevista, inesperada e injusta: “Nace una ‘animita’ por misericordia del pueblo en el sitio en el que aconteció una ‘mala muerte’. Es un cenotafio popular, los restos descansan en el cementerio, por lo que se honra el alma, la ‘ánima’” (Plath, 1995; p. 9).

Religión popular y la muerte de la ciudad

Muchos investigadores, para referirse a las prácticas populares de carácter religioso, emplean el concepto de *religiosidad popular*, entendido como el “conjunto de creencias, rituales y prácticas religiosas que serían ‘desviadas’ de los patrones establecidos por la ortodoxia oficial” (Parker, 1996; p. 60). La investigadora venezolana Angelina Pollak-Eltz describe la religiosidad popular como un conjunto de creencias, valores, símbolos y ritos de diversos orígenes, católico-mágico-secular (Pollak-Eltz, 1992; p. 19). Guerrero entiende la religiosidad popular como el conjunto de aquellas prácticas religiosas no-oficiales, que han logrado su desarrollo en una relación conflictiva con las religiones institucionalizadas como la Iglesia Católica Oficial (1993). Floreal Forni define la religiosidad popular como una creencia “imbricada en la cultura y expresada con signos sensibles muchas veces espontáneos y realizados al margen del ritual y disciplinas del cuerpo eclesiástico” (Floreal Forni, 1987; p. 7).

Chertudi y Newberry (1969; 1978) explican que se denominan canonizaciones populares, en un país de fuerte tradición católica, “aquellas que tienen como objeto de culto personas que han sido canonizadas por el pueblo” (1978:9), en las que no ha intervenido la Iglesia Católica como institución; y que estas personas son popularmente denominadas “santos”, reinterpretando el lenguaje oficial de la Iglesia. Por otra parte, autores como Parker (1992; 1996), Carrozi (2005), Salinas (2005), Cerrutti y Martínez (2010), nos plantean que la religiosidad popular es una herramienta de resistencia a un esquema de dominación, la cual desnaturaliza el orden social, y resuelve de forma paliativa los problemas cotidianos a los cuales los sectores populares están sometidos.

Por siglos, esta herramienta ha creado su propia lógica, por lo cual, al considerarla como una mera desviación del credo oficial, se coarta la posibilidad de entender cabalmente su complejidad y pluralismo; en ese entendido, consideramos que el término *religiosidad* posee una carga semántica negativa. Por ello, utilizaremos el término *religión popular* acuñado por Cristian Parker (1996), en cuanto se presenta como un concepto más integrador, e independiente de la dicotomía religión oficial y religión no oficial.

La religión popular posee múltiples formas y manifestaciones y la oralidad se presenta como el principal vehículo de transmisión de costumbres y tradiciones, por lo cual resulta difícil apreciar cabalmente todas sus dimensiones y expresiones; al igual que un holograma, su aparición está sujeta a la compleja confluencia de condiciones especiales.

Esta compleja confluencia que nos permite apreciar la envergadura de la religión popular es algo que caracteriza y distingue las ciudades latinoam-

americanas de las ciudades occidentales. Floreal Forni nos explica: “Desde los inicios de la revolución industrial europea se constata un abandono de la religión institucional por parte de los sectores obreros y un debilitamiento o abandono militante (ateísmo) de las creencias en que habían sido socializados en sus medios de origen rurales. En Latinoamérica, en cambio, se ha dado el doble proceso de a) persistencia religiosa en zonas rurales por largo tiempo carentes de toda mediación eclesial. Transmisión de dichas creencias vía vida familiar y comunitaria por generaciones; b) mantenimiento del mismo patrón” (Floreal Forni, 1986; p. 5).

El paso de la ciudad medieval amurallada a la ciudad “perforada” por ensanches y “luego a la ciudad metropolitana con sus suburbios y su estructura política plurimunicipal, estimulada por el desarrollo del transporte masivo y el uso del automóvil” (Borja, 2003; p. 128), ha acelerado este proceso de secularización y anomia, desdibujando la escala próxima e intermedia propia de la ciudad medieval, donde las calles y las plazas eran vividas de la misma forma que las catedrales y las casas (Choay, 2010).

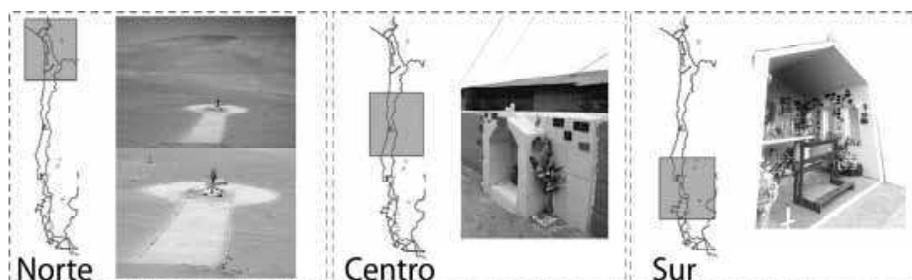
Borja plantea que “el siglo XX ha sido calificado no solamente como el siglo de las ciudades, sino también el de su muerte (2003; p. 126)”. Janes Jacobs (1961,1967) anunció esta muerte, idea que afirmaría Françoise Choay (2006), sosteniendo que la ciudad contemporánea aceleraba la desaparición de la escala intermedia o local; es decir, acrecentaría el fin del sujeto en cuanto este no pueda intervenir ni actuar de forma independiente sobre el espacio público (Borja, 2003; Choay, 2005; Agier, 2010). Rem Koolhaas (1994) asocia este fenómeno al descontrolado crecimiento de las ciudades y su *metapolización*¹, que generó un cambio sustantivo en la escala de la ciudad y las relaciones del hombre con ella. Este cambio brutal de escala lo denominó “*Bigness*”, y se funda en cinco principios, de los cuales el más famoso se expresa en su célebre frase “**fuck the context**”² (Koolhaas, 2011; p. 33). De ahí la preponderancia urbanística del principio de circulación, que dejaría de manifiesto el “fin de la escala intermedia entre individuo y megaestructura” (Agier, 2010; p. 75). Michel de Certeau, respecto de la hipermodernidad de la ciudad, afirma lo siguiente: “La ciudad concepto se degrada [...] invirtiendo su contenido (que relata su catástrofe, y no más su progreso), podemos intentar otra alternativa: analizar las prácticas microbianas, singulares, particulares y plurales, que un sistema urbanístico debiese gestionar o suprimir [...] seguir el pulúlelo de estos procedimientos, que lejos de estar controlados o eliminados por la administración panóptica, se reforzaron en una proliferante ilegitimidad desarrollada” (de Certeau, 1990; p. 145).

Marc Augé (1992) también alude a este cambio escalar producido por la globalización y nos describe una serie de lugares intersticiales producidos por los excesos de la *sobre-modernidad*. Estos lugares son perceptibles “a partir de la experiencia del paso, del tráfico, y de la *deambulación* urbana” (Agier, 2010; p. 74), y revelan la percepción de una disminución del tamaño de la Tierra, la omnipresencia mediática e informática, y el predominio del individuo como sujeto de acción y coerción (Ascher, 2001; Borja, 2003; Agier, 2010). Todas estas visiones nos hacen interrogarnos acerca del destino de la ciudad latinoamericana y si esta se halla en crisis o no; pues contrariamente a la ciudad occidental, el espacio urbano de la ciudad latinoamericana ha sido el escenario de consolidación de una serie de prácticas, expresiones, creencias y constructos que la ciudadanía ha mantenido y autogestionado por siglos sin mayores cuestionamientos por parte de las autoridades eclesiales y/o estatales.

Hace más de una década la ciudad contemporánea chilena está experimentando un drástico cambio físico, la mayoría de las veces alineado a modelos estandarizados inspirados de grandes proyectos urbanos de renombre internacional. Sin embargo, este desarrollo a paso forzado se ve enfrentado a insólitas resistencias y persistencias, entre las cuales están las animitas. Esta pregnancia de las animitas en el espacio público nos conlleva a interrogarnos lo siguiente: ¿cuál es el rol de las animitas en el espacio público? ¿Cómo los ciudadanos practican, entienden y construyen las animitas? ¿Cómo se pueden analizar las animitas?

Animitas en Chile

Figura 1: Esquema comparativo de tres animitas paradigmáticas correspondientes al Norte, Centro y Sur de Chile

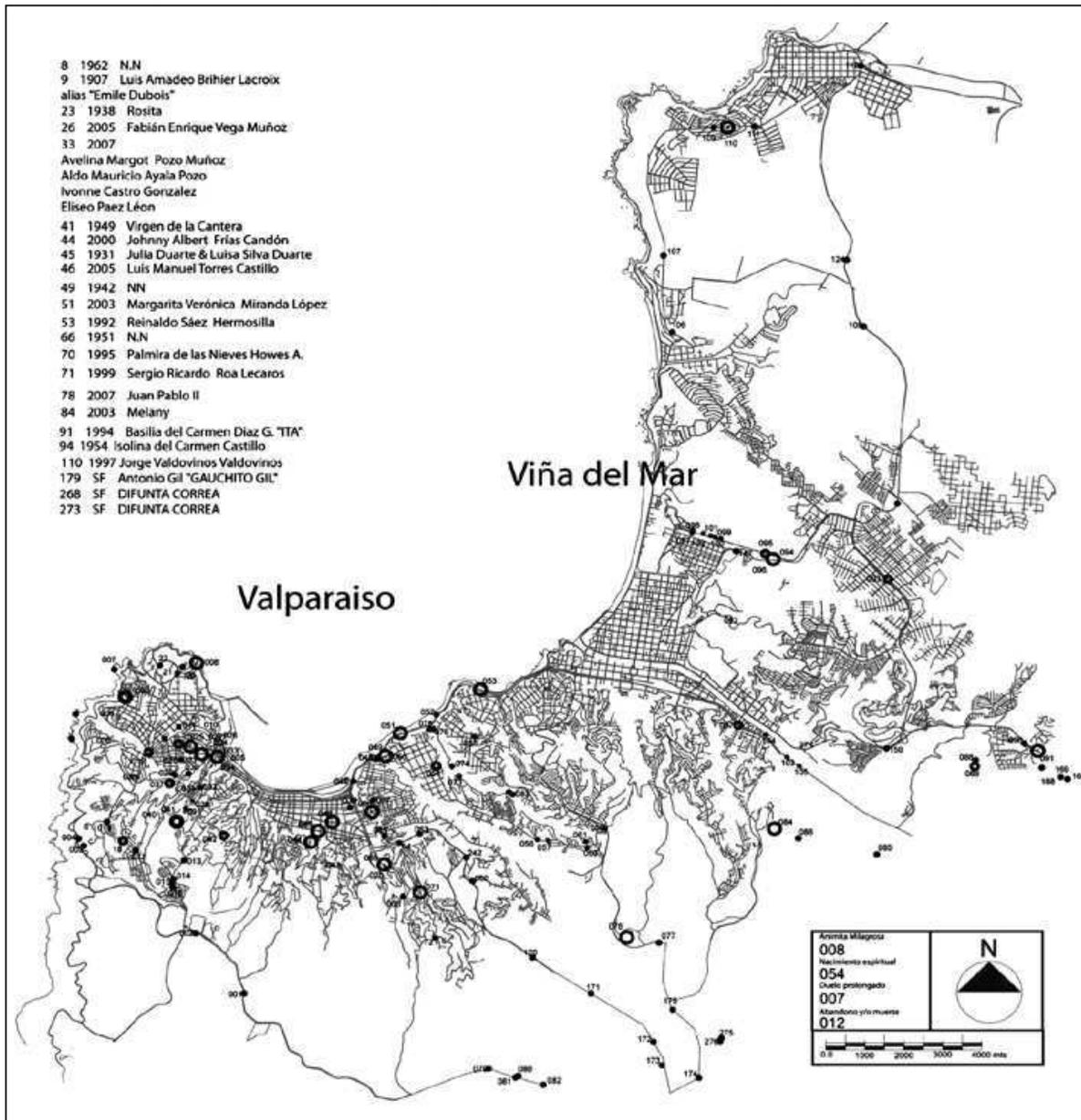


Fuente: Imágenes elaboradas en el marco de trabajos de terreno para el desarrollo de la tesis doctoral “*Territoires, architectures et pratiques issus d’une croyance seculaire: l’exemple des animitas du Chili*”.

En los catastros geo-referenciales realizados en seis regiones de Chile (XV, II, III, V, IX y X), hemos podido registrar 978 animitas, lo que nos da una muestra lo suficientemente heterogénea como para establecer ciertas distinciones generales. En el Norte de Chile (regiones XV, II y III), las animitas suelen tener una envergadura monumental; esto tiene estrecha relación con el paisaje y el clima en el cual se insertan (vientos y aridez), por lo cual es muy común encontrar animitas-templo que albergan otras animitas en su interior. En el Centro de Chile (regiones IV, V, RM y VI), las animitas tienen menos envergadura espacial, pues las condiciones climáticas son más favorables, lo que favorece una mayor solidez y mantención. En estas regiones las animitas tienen una fuerte presencia urbana. En el Sur de Chile (Regiones IX y X), al igual que en el norte, las animitas suelen tener una envergadura monumental; esto también guarda relación con el clima (fuertes lluvias, humedad y vientos), por lo que no es extraño encontrar animitas-templo o animitas a escala de una casa habitable (Figura 1).

En Chile son pocas las investigaciones que se han dedicado a estudiar las *animitas*. Sin embargo, podemos destacar el estudio sociológico de Cristian Parker. *Animitas, machis y santiguadoras en Chile: creencias religiosas y cultura popular en el Bío Bío* (1992), el cual incluye las animitas en una serie de prácticas ciudadanas como las machis y las santiguadoras en la región de la Araucanía, en la que se establece una serie de relaciones sociales y rituales que se despliegan en el espacio urbano; el estudio folclórico de Oreste Plath, *L'animita: hagiografía folklórica* (1993), que desarrolla la hagiografía de una serie de animitas milagrosas (con al menos 50 años de antigüedad) de Chile recogiendo relatos de sus practicantes y comparándolas con los diarios locales y otras fuentes informativas; la investigación filosófica y estética de Claudia Lira Latuz *El rumor de las casitas vacías, estética de la animita* (2002) que establece una mirada holística situando la *animita* en el ámbito del arte y la estética, y finaliza con una propuesta de origen de la práctica; y la tesis de magíster en urbanismo de Matías Magín Moscheni Sossa "Lugar antropológico: La animita, monumento funerario y arquitectura popular religiosa en el espacio urbano de Santiago centro" (2008): basado en estudios topológicos y la propuesta de Marc Augé acerca de los lugares y los no lugares, define la animita como un lugar antropológico. Por contraparte, en la Argentina destacamos el temprano estudio etnológico, antropológico y sociológico que desarrollaron Susana Chertudi y Josefina Newberry en los Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología Buenos Aires con la investigación *La difunta Correa* (1969), estudio que revela un minucioso análisis tanto de entrevistas a practicantes como del contenido de las placas de agradecimientos y cartas presentes en el Santuario de la Difunta Correa en San Juan, Argentina.

Figura 2: Cartografía que revela el emplazamiento de 219 *Animitas* presentes en la región de Valparaíso, presentando los números de cada arquetipo que hemos definido y el número de cada etapa espiritual



Fuente: Cartografía elaborada por Lautaro Ojeda y Miguel Torres³.

Es con la intención de continuar estos trabajos que proponemos ampliar el espectro de análisis de las animitas. Para ello decidimos establecer una mirada científica interdisciplinaria, usando herramientas de la arquitectura (fotografía, dibujo, croquis, planimetría y análisis topológico), de la sociología y la antropología (encuestas, entrevistas, análisis de discurso y contenido), y de la

geografía (cartografía y geo-referencia). Los estudios anteriormente expuestos carecen de registros cartográficos precisos (sólo la tesis de magister presenta una cartografía representativa), por lo cual este estudio interdisciplinario establece un registro geo-referencial único que incluye el universo total de las animitas de la región estudiada, que incluye una serie de sub-clasificaciones que permiten realizar diversos análisis cruzados de las animitas en cuestión. Finalmente, debido a la presencia de una de las animitas más antiguas de Chile –Emile Dubois, 1906– y un gran número de animitas milagrosas (23), analizamos como muestra representativa un universo de 219 animitas presentes en la región de Valparaíso (Figura 2).

Animitas como hologramas urbanos de la muerte imprevista

Las creencias y prácticas desplegadas en torno a la práctica de las animitas conforman una red de relatos, símbolos, hitos y significados que se tejen de forma incesante sobre el espacio urbano y rural (Lindón, 2007), por lo cual planteamos que las animitas son una parte constitutiva esencial de los imaginarios urbanos que poseen los chilenos; en las diversas entrevistas que hemos realizados a familiares y practicantes de este culto, muchos utilizan y entienden las *animitas* en cuanto objeto, como referencias geográfica o hitos urbanos.

En una perspectiva para un modelo de estudios del espacio urbano, Alicia Lindón (2007) nos ha propuesto el concepto de *holograma espacial*⁴, que inspirado en el procedimiento técnico de iluminación que hace visible lo invisible (holograma), es aplicado al espacio urbano (holograma espacial). El holograma espacial nos permite observar y comprender la compleja confluencia y superposición de prácticas sociales, imaginarios y constructos, los cuales muchas veces son invisibles e indecibles, y por defecto, inherentes al espacio urbano.

“El holograma espacial sería un escenario situado en un lugar concreto y en un tiempo igualmente demarcado, con la peculiaridad de que en él están presentes otros lugares que actúan como constituyentes de ese lugar. Esos otros lugares traen consigo otros momentos o fragmentos temporales, otras prácticas y actores diferentes aunque también pueden ser semejantes a las que se están realizando en ese escenario” (Lindón, 2007; pp. 41-42).

El espacio urbano incluye todas las dimensiones de la ciudad, entre ellas el espacio urbano de escala humana, que con su doble condición de quienes lo construyen y habitan, sin lugar a dudas, constituye un valor identitario (Choay, 2006). Este valor es de carácter holográfico en cuanto se renueva constantemente, desdibujando el pasado en pos de un presente que se proyecta de forma constante hacia el futuro. Entendemos como espacio urbano

de escala humana lo que Françoise Choay ha definido: “Como el ajuste entre el espacio edificado y su contexto próximo, físico o humano, que por su dimensionamiento a las medidas de nuestra corporeidad y por la articulación de los llenos y vacíos, condicionan el despliegue de la intersubjetividad y las formas del vínculo social” (Choay, 2006; p. 223). Las relaciones recíprocas entre espacio construido y espacio percibido, entre lo subjetivo y lo objetivo, lo material y lo inmaterial, lo individual y lo colectivo, lo furtivo y lo permanente, lo espacial y lo social, son las cualidades estructurales que definen las animitas como un holograma espacial.

La muerte trágica es temporalmente impredecible y espacialmente indeterminable, por lo cual definimos las *animitas* como “hologramas urbanos de la muerte imprevista”, pues en la religión popular chilena no sólo recuerdan una muerte violenta e imprevista, sino también revelan y acusan la violencia de los sistemas económico-sociales y culturales a los que están sometidos las clases más desvalidas (Salas Astrain, 1992). Por ende, en la religión popular la *animita* revela la percepción de una violencia latente e imprevista presente en el espacio urbano, representando lo que sucedió o lo que está por suceder, lo que tácitamente implica un sentimiento colectivo de injusticia y de empatía ante la desgracia ajena (Salas Astrain, 1992; Lira, 2002).

La *animita* como sujeto, objeto y lugar holográfico

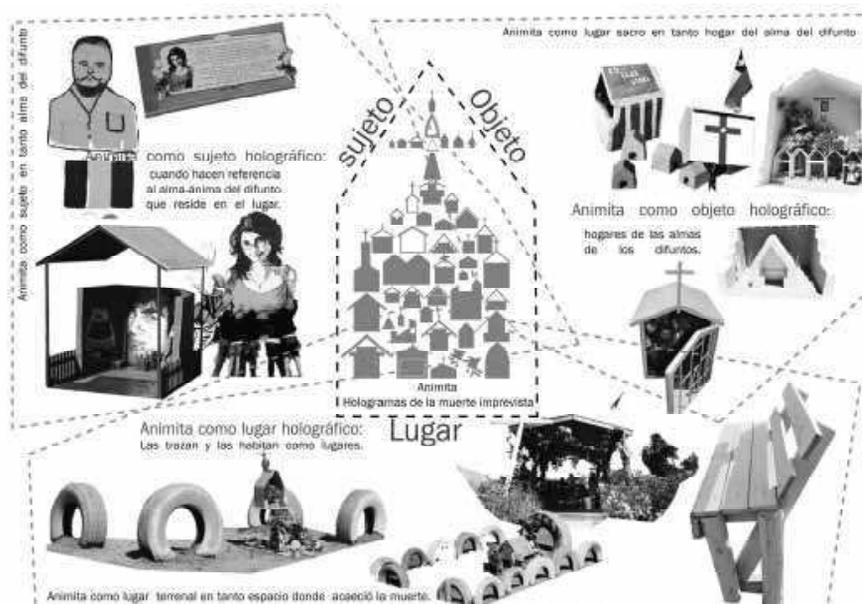
Las expresiones materiales de esta práctica entregan múltiples elementos y aproximaciones que sólo permiten una comprensión parcial; por ello, se decidió poner en diálogo este mosaico de expresiones materiales con las expresiones inmateriales recogidas de las percepciones íntimas de los familiares y devotos de algunos casos estudiados. Así, se utilizaron, como elementos de análisis, los testimonios orales⁵ recogidos por medio de entrevistas a familiares de personas a quienes se les erigió una animita, las entrevistas a devotos y visitantes de la animita de Emile Dubois, mensajes de placas de agradecimiento, catastro geo-referencial de las animitas de la región de Valparaíso, y su registro fotográfico y planimétrico.

Es desde esta perspectiva analítica que nos percatamos de que la animita es una expresión polisémica, en cuanto sus practicantes utilizan diversos apelativos genéricos para referirse a ellas: “grutitas”, “casitas”, “animitas”, “santuarios”, “virgencitas”; y también poseen diversas formas para demostrar apego y devoción hacia una animita en particular: Manolo, Manolito, Manuelcito, Luisito, Luchito, Ita, Itita, Romualdo, Romualdito, Rumualdo, etc.

También es una expresión polivalente en cuanto sus practicantes las entienden como hogares de las almas de los difuntos. Las trazan y las habitan

como lugares (antropológicos) y cuando hacen referencia al *alma-ánima* del difunto que reside en el lugar, entienden la animita como sujeto, otorgándole diferentes características, connotaciones y lugaridades: animita como sujeto en tanto alma del difunto; animita como lugar sacro en tanto hogar del alma del difunto; animita como lugar terrenal en tanto espacio donde acaeció la muerte. El holograma espacial es un escenario situado en un lugar fijo con una temporalidad determinada; en este escenario están presentes varios lugares que actúan como constituyentes de ese lugar (Lindón, 2007). En estos lugares que se superponen para conformar el holograma espacial se desarrollan otras prácticas y actores que pueden poseer alguna relación con la práctica propia del holograma espacial. En el caso de los hologramas de la muerte imprevista (animitas), esto se puede apreciar desde varios ángulos; por ello, dividimos el análisis en tres partes: *animita* como sujeto holográfico, *animita* como objeto holográfico y *animita* como lugar holográfico (Figura 3).

Figura 3: Esquema de polivalencia de las *animitas*. Nótese que el sujeto holográfico puede expresarse mediante pinturas figurativas o relatos míticos, y la construcción holográfica del lugar está sujeta a las condiciones topológicas del lugar donde se insertan.



Fuente: Elaboración propia, realizado en el marco del proyecto de investigación "ANIMITAS en el camino" paisaje ritual urbano, informal y practica inmaterial de un culto secular.

Animita como sujeto holográfico

La primera noción que los practicantes poseen con respecto a las animitas es que estas son las almas de los que han muerto de forma trágica en la vía pública (Salas Astrain, 1992; Plath, 1993; Lira, 1999; 2002): *“la muerte violenta, sanguinaria, es aspirada por una analogía parecida; asesinar, violar, atropellar, es un asunto de sangre. La sangre de la víctima que cae al suelo nos deja en evidencia la asociación prohibida: agresor-victima. Tal asociación exige un vínculo simbólico más radical que justamente expresa el simbolismo de la animita”*. (Salas Astrain, 1992; p. 186). Es desde este hecho fundacional que los devotos establecen un sistema de relaciones directas sin mediaciones de terceros; Marcel Mauss (2007), en su *Ensayo sobre el don*, concluye que la idea de la reciprocidad es una de las bases fundamentales de toda relación humana. Para ello, realiza una contraposición entre una relación contractual y el don: el autor afirma que la relación contractual se sustenta en la objetividad, pues una vez terminada la prestación, los sujetos quedan liberados de toda obligación; en cambio, en el don prima la subjetividad, pues se crea una obligación mutua que mantiene y proyecta la relación en un tiempo indeterminado (Mauss, 2007). En el caso de las animitas, esto se manifiesta como una relación directa entre el devoto y el ánima, la cual se hace explícita cuando el devoto deposita sus imploraciones y solicitudes, las cuales generalmente son cumplidas por el ánima, y luego el devoto muestra su gratitud, ya sea depositando placas de agradecimientos, limpiando y manteniendo el lugar de devoción, o transmitiendo en su círculo social las cualidades benefactoras de la animitas, etc”. Tengo un caballero (...) él conversa mucho conmigo, dice que él estaba perdido, perdido en el trago (...) y él lloraba y dice que un día pasó y le pidió a la Ita que lo ayudara. Y era colectivero, es colectivero. Dice que él manejaba curado. Y le pidió y de ahí de a poquito y cuatro años que no toma. Se lo debo todo a ella, me dice” (mujer, 56 años) (Ojeda y Torres, 2011; p. 83).

Si bien existen expresiones compartidas, se puede decir que es cada devoto quien elige la manera de expresarse hacia la animita. En las placas de agradecimientos a Dubois, los devotos se refieren a él como “Emilio Dubois, Emilio, Emilito, Dubois, Duby, Duvoi, Don Emilio, o como Santo, animita, o amigo Emilio”⁶ (Ojeda y Torres, 2011; p. 88). Por lo tanto, la *animita* entendida como sujeto tiene un carácter holográfico en cuanto no posee una identidad e historia única, puesto que esta se construye y desconstruye gracias al imaginario devocional que los practicantes vehiculan de diversas formas.

“Emilio Dubois era un personaje que llegó de Francia y era delincuente, pero él robaba para subsistir y para ayudar a los pobres. (...) yo creo que nun-

ca un delincuente o un asesino ha ayudado tanto a los pobres [...] él robaba para ayudar a la gente necesitada, a él no le gustaba que la gente pasara hambre” (hombre, 45 años).

“Fue como un revolucionario, que robaba para ayudar a los pobres” (mujer, 45 años)

“De ahí en adelante [después de su muerte] creo que la gente empezó a pedirle favores, como él decía que era inocente y murió como mártir” (mujer, 50 años)

“Sí, claro, era un francés que estaba radicado aquí en Chile (...) hacía muchos trabajos, pero más que nada vivía de la bohemia, cosas así, era un bohemio [...] Lo fusilaron [...] Porque lo acusaron de varios crímenes que habían sucedido aquí en Valparaíso. Había muchas pruebas que lo inculparon. Él, hasta el momento que estaba recibiendo ya sus últimos suspiros, aseguró que era inocente. Se mantiene la duda, a pesar de todas las pruebas que lo acusaban” (mujer, 55 años)”⁷ (Ojeda y Torres, 2011; p. 84)

En el imaginario devocional de la práctica de las animitas aparecen dos condiciones estructurales que determinan el tipo de relación y devoción que existirá entre los devotos y la animita: el escenario de defunción y la imagen en vida de la persona animita (Ojeda y Torres, 2011). En los relatos recogidos de las 219 animitas estudiadas hemos podido distinguir tres escenarios de defunción:

1 - Muerte y Tragedia: Escenario que involucra la muerte de infantes o personas con discapacidad, o la muerte inesperada de un joven o adulto; por ejemplo, en el contexto de un accidente de tránsito, doméstico o catástrofe natural.

2 - Muerte y Violencia: Escenario que involucra actos de sangre, como por ejemplo asesinatos o suicidios.

3 - Muerte y Justicia: Escenario donde una institución estatal, por medio de la pena capital, ejerce el poder de su autoridad. No obstante, enfrenta la oposición de la opinión pública o de una parte de ella –simultáneamente o después del juicio–, lo que lleva a que en la masa popular esta muerte sea considerada como injusta.

Y en lo que se refiere a la imagen en vida de la persona animita, hemos podido distinguir cuatro categorías:

1 - Persona excepcional: Persona de vida ejemplar y de virtud reconocida por sus familiares y el entorno social, que procuró en su cotidianidad hacer el bien a su familia, los vecinos e incluso a desconocidos. Un verdadero

santo o *santa en vida*. En esta misma categoría encontramos a los *inocentes* y *angelitos*, personas consideradas puras o libres de pecado.

2 - **Persona común:** Persona que desde una perspectiva espiritual-religiosa no se distinguió ni por sus virtudes ni por sus pecados. Fue una persona que, a pesar de aparecer sin cualidades que le hicieran sobresaliente o virtuosa, no se merecía una muerte trágica o una *mala muerte*.

3 - **El héroe y/o mártir:** Persona que a lo largo de su vida realizó actos legendarios o épicos –al modo de un prócer– que lo transformaron en una persona distinguida; o persona que encontró su muerte en un acto heroico (*dio* la vida por otro), un acto de mucho riesgo o en el *honorable* cumplimiento de un deber laboral (rescatistas, bomberos, policías, pescadores, etc.).

4 - **El pecador o delincuente:** Persona que a lo largo de su vida perpetró delitos o cometió pecados graves, los que deberían condicionar su destino espiritual post-*mortem*. Sin embargo, el escenario de defunción (una muerte injusta o violenta) permite abrir una oportunidad de redención para esta persona.

En todos los casos estudiados, el escenario de defunción determina la purificación parcial o completa del alma del difunto, por lo cual la muerte trágica y violenta purga y otorga cualidades milagrosas al alma del muerto.

Animita como objeto holográfico

Recogiendo los apelativos presentes en las entrevistas que hemos realizado, complementados con el registro fotográfico que poseemos, hemos subdividido el objeto animita en ocho arquetipos. Ellos son: las casas tradicionales, las iglesias, las grutas, las orgánicas, las cruces, las casas modernas, las socio-institucionales, y las híbridas (Figura 4). El carácter holográfico de la animita como objeto queda de manifiesto cuando se adhieren todo tipo de objetos y signos en relación con el difunto, los cuales se van actualizando, reemplazando y superponiendo.

Figura 4: Imágenes de distintos arquetipos de animitas registradas en la región de Valparaíso. Nótese la enorme variabilidad formal que estas presentan.



Fuente: Elaboración propia, realizado en el marco del proyecto de investigación “Animitas en el camino” paisaje ritual urbano, informal y practica inmaterial de un culto secular.

Casas tradicionales: Este arquetipo es el más común, y se presenta como un volumen cuadrangular o rectangular con una cubierta a dos aguas y una entrada (115 unidades, Figura 6).

Iglesias: Este arquetipo tiende a la marquetería porque presenta detalles propios de las iglesias, como las agujas, los campanarios, los atrios, las naves laterales (2 unidades, Figura 6).

Grutas: Este arquetipo hace referencia a la imagen de la gruta de la Virgen de Lourdes, por lo que suele tener una forma parabólica o de arco de medio punto (15 unidades, Figura 6).

Orgánicas: Este arquetipo está determinado por la topología del lugar, por lo que se incrusta sobre el lugar donde se inserta (17 unidades, Figura 6).

Cruces: Este arquetipo es quizá el más simple, en cuanto se presenta como una o más cruces ancladas en el suelo o sobre cualquier elemento presente en el lugar de defunción (2 unidades, Figura 6).

Casitas Modernas: Este arquetipo hace referencia a todas las formas de hogar que difieren de la imagen tradicional de la casa; es decir, a primera vista suelen presentar formas mucho más abstractas, que utilizan líneas rectas o curvas, y podemos tender a homologarlas con los mausoleos y/o memoriales contemporáneos (11 unidades, Figura 6).

Socio-Institucionales: Este arquetipo presenta las tipologías y formas que utilizan algunas instituciones públicas (por ejemplo, Carabineros de Chile), distinguiéndose el predominio de símbolos y elementos de carácter socio-institucional como banderas deportivas, placas corporativas, asociaciones de trabajadores (5 unidades, Figura 6).

Híbridas: Este arquetipo es simplemente una combinación de dos o más de los arquetipos anteriores (52 unidades, Figura 6).

Animita como lugar holográfico

El carácter holográfico de la *animita* como lugar queda de manifiesto cuando estas sobrepasan su tamaño fundacional, y se desdibuja el pequeño edículo en una compleja superposición de ofrendas y objetos de acomodo (bancas, sillas). Hemos subdividido esta variación formal en cinco categorías (Figura 5), las cuales están estrechamente ligada al fervor devocional que la animita recibe. El mismo puede dividirse en dos escalas sociales complementarias y temporalmente consecutivas: la escala familiar y la escala extrafamiliar.

Figura 5: Imágenes de distintos etapas de animitas.
La variación de su tamaño está sujeta al fervor devocional que reciben.



Fuente: Elaboración propia, realizado en el marco del proyecto de investigación “ANIMITAS en el camino” paisaje ritual urbano, informal y practica inmaterial de un culto secular.

Escala familiar: Es la primera manifestación social de la práctica de las animitas. En esta etapa, los familiares determinan el tamaño de la animita según la inversión económica y social que realicen. Las dos etapas de esta escala son la construcción espiritual y el duelo prolongado.

1 - La construcción espiritual consiste en la construcción del cenotafio en el lugar donde los familiares cercanos recordarán al difunto. En la mayoría de los casos, el tiempo de ejecución de las faenas constructivas suele ser muy próximo a la fecha de defunción.

2 - El duelo prolongado es la etapa activa de la construcción espiritual, pues los familiares establecen una serie de ritos que tienen por fin superar lo que Edgar Morín (2003) denomina el traumatismo de la muerte. En esta

etapa aparece todo tipo de objetos afectivos vinculados directamente con la identidad del difunto; rituales que pueden ser prolongados en el tiempo. Esta etapa es la más común en la práctica de las animitas y hemos registrado 170 unidades (Figura 6).

Escala extrafamiliar: Es la segunda manifestación social de la práctica de las animitas. En esta etapa el círculo social devocional se amplía de forma exponencial, lo que se ve reflejado en las inversiones materiales de embellecimiento y en la sucesiva adhesión de objetos, ofrendas y placas de agradecimiento. Se identifican dos subetapas: el nacimiento espiritual y la santificación espiritual.

3 - Nacimiento espiritual: Personas ajenas al círculo familiar cercano visitan la animita con el fin de solicitar favores especiales a Dios, lo que tácitamente valida la animita como interlocutor espiritual entre los hombres y Dios. Hemos registrado 8 unidades (Figura 6).

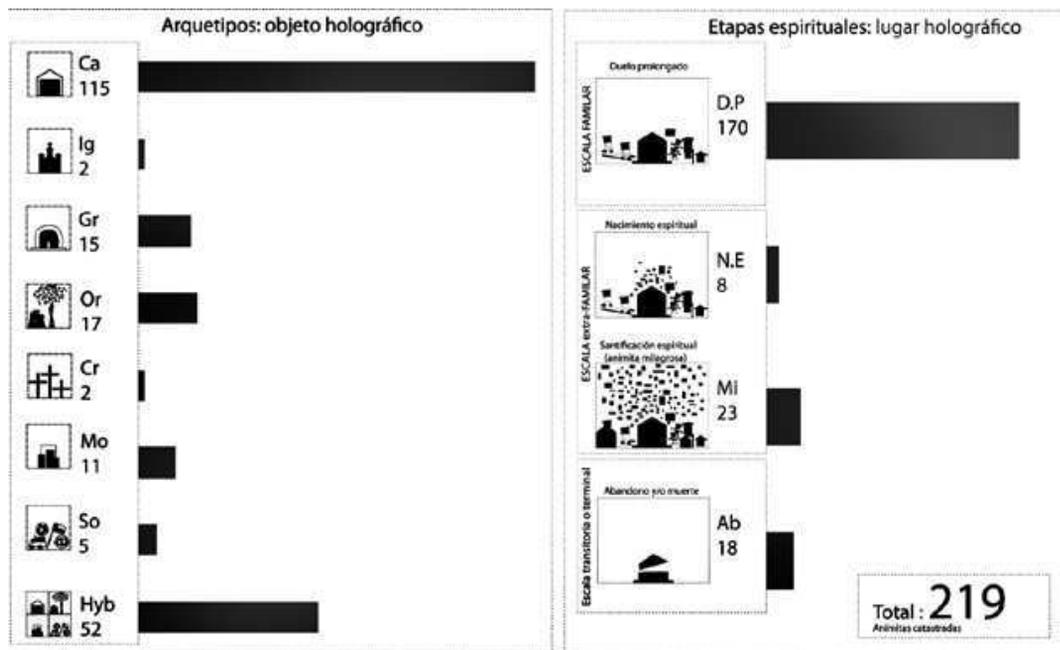
4 - Santificación espiritual (animita milagrosa): Es la etapa cúlmine de una animita, pues se produce cuando el círculo social supera las redes familiares al reconocérsele una enorme cantidad de milagros. El círculo social le otorga estatus de santo a la animita, estatus que popularmente se conoce como animita milagrosa, pues actúa como interlocutora consolidada y también como interventora de milagros. Hemos registrado 23 unidades (Figura 6).

Escala transitoria o terminal

5 - Abandono y/o muerte: Esta etapa puede suceder en cualquiera de las cuatro etapas anteriores, por lo que el abandono puede producirse en cualquier momento. No obstante, una animita abandonada puede volver a ser visitada. Hemos registrado 18 unidades (Figura 6).

El lugar donde se emplazan las animitas tiene que ser el mismo sitio donde ocurrió el trágico accidente que arrebató la vida del difunto conmemorado. Este acto fundacional busca sellar el lugar signado por la muerte, lo que conjuntamente con el martirio del inocente, sacralizaría el lugar (Parker, 1992). La animita como objeto holográfico cobija el alma del mártir y actúa como una frontera espiritual entre el mundo profano y el mundo sagrado.

Figura 6: Cuadro estadístico de arquetipos y etapas espirituales de las animitas de la quinta región de Valparaíso



Fuente: Cuadros realizados en el marco del proyecto de investigación “ANIMITAS en el camino” paisaje ritual urbano informal y practica inmaterial de un culto secular.

Conclusión

El valor de la animita como práctica y como objeto (desde la perspectiva del urbanismo y la arquitectura) es poner en crisis varias prácticas institucionalizadas, normadas y estandarizadas. Las animitas como hologramas de la muerte imprevista dibujan una ciudad que se construye de forma paralela a la ciudad planificada racionalmente, creando un complejo sistema de signos, símbolos, prácticas y formas que muchas veces ponen en crisis la voluntad racional del Estado. En este sentido, y teniendo en cuenta el número y las envergaduras de las animitas que hemos registrado en la quinta región de Valparaíso (219, Figuras 2 y 6), podemos aseverar que estas cumplen un rol fundamental en lo que se refiere al uso y apropiación del espacio público, en cuanto se presentan como formas libres, que materializan un apego particular que cualifica y caracteriza de múltiples maneras una serie de lugares que inicialmente no tenían destino ni propósito. Borja, en una perspectiva histórica del desarrollo de la ciudad, y oponiéndose a la postura de la ciudad genérica propuesta por Koolhaas (la cual propicia la anomia y la estandarización de modelos globales de ciudades), declara que hoy debemos pensar que la

ciudad es el espacio público. Este pensamiento “pretende construir tejidos urbanos con vocación igualitaria y abierta, con elementos referenciales productores de sentido, con diversidad de centralidades y con capacidad de articular piezas y funciones diferentes” (Borja, 2003; p. 134). En este sentido las animitas pueden considerarse como parte integral de un espacio público con vocación igualitaria y abierta. Son estas, testigos de una compleja confluencia de cualificaciones, características, emociones, deseos y anhelos que los urbanistas y planificadores, en Chile, simplemente no toman en consideración a la hora de planificar el espacio público. “Las metodologías urbanas tradicionales observan el espacio urbano desde afuera de la experiencia espacial, desde afuera del sujeto habitante, por eso suelen tratar al espacio urbano como objeto” (Lindón, 2007; p. 39). El esquema polivalente de análisis Sujeto-Objeto-Lugar Holográfico que hemos propuesto nos permite abarcar de forma amplia la cuasi totalidad de los factores socio-espaciales que aparecen en la práctica de las animitas. Hemos podido observar y comprender el complejo mosaico de lugares concretos y abstractos que conforman el inconcluso (Lindón, 2007) proceso de construcción del espacio urbano holográfico de las animitas.

Bibliografía

- AGIER, Michel (2010) *Esquisses d'une anthropologie ville*. Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.
- ASCHER, François (2004) *Los nuevos principios del urbanismo*. Madrid, Alianza.
- AUGE, Marc (1992) *NON-LIEUX, introduction à une anthropologie de la sur-modernité*. París, édition du SEUIL.
- BORJA, Jordi (2003) *La ciudad conquistada*. Madrid, Alianza.
- CARROZI, María Julia (2005) “10. Revisitando La Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América”. En *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 20, pp. 13-21.
- CERUTTI, Angel y MARTINEZ, Alicia (2010) “El velorio del angelito. Manifestación de la religiosidad popular del sur de Chile, transplantada en el territorio del Neququén, (1884-1930)”. En *scripta ethnologica*, 32, pp. 9-15.
- CHERTUDI, Susana y NEWBERY, Sara J. (1969) “La difunta correa”. En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. Buenos Aires, 6, pp. 95-178.
- CHERTUDI, Susana y NEWBERY, Sara J. (1978) *La difunta correa*. Buenos Aires, Huemul.

- CHOAY, Françoise (2006) *Pour une anthropologie de l'espace*. Paris, édition du SEUIL.
- CHOAY, Françoise (2011) *La terre qui meurt*. Paris, Fayard.
- COLUCCIO, Félix (2007) *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- de CERTEAU, Michel (1990) *L'invention du quotidien, 1-art de faire*. Paris, Folio Essais.
- FLOREAL FORNI, Homero (1986) "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular". En *Revista sociedad y religión*, 3, pp. 5-24.
- GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo (1993) "Religiosidad Popular y Estrategia de Subsistencia: El Caso del Norte Grande de Chile". En *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad Arturo Prat, Iquique, 3, pp. 3-11.
- KOOLHAAS, Rem [2001] (2011) *Junkspace*. París, Payot & Rivage
- LINDÓN, Alicia (2007) "Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los Hologramas espaciales". En *Revista EURE*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, N° 99, pp. 31-46.
- LIRA LATUZ, Claudia (2002) *El rumor de las casitas vacías, estética de la animita*. Santiago, LOM
- MAUSS, Marcel (2007) *Essai sur le don*. Paris, Puf.
- MOSCHENI SOSSA, Magin M. (2008) "Lugar antropológico: La animita monumento funerario y arquitectura popular religiosa en el espacio urbano de Santiago centro". Tesis de Magíster. Facultad de Arquitectura y Estudios Urbanos, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile.
- OJEDA, Lautaro y Torres, Miguel (2011) "Animitas, deseos cristalizados de un duelo inacabado". Fondart Regional Valparaíso, Santiago, LOM.
- PARKER, Cristian (1992) *Animitas, machis y santiguadoras en Chile: creencias religiosas y cultura popular en el Bío Bío: un proceso de investigación-acción a partir de la acción social de la Iglesia en Concepción y Arauco*. Santiago, Rehue.
- PARKER, Cristian (1996) *Otra lógica para América Latina, religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- PLATH, Oreste (1993) *L'animita: hagiografía folklórica*. Santiago de Chile, Nascimento.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (1992) "La religiosidad popular en Venezuela. En *Sociedad y Religión*. 9, pp. 19-32.
- SALAS ASTRAIN, Ricardo (1992) "Violencia y muerte en el mundo popular. Reflexiones en torno al simbolismo de las "ánimas". En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Universidad de Colima, Colima, 13-14, pp. 181-192.

Notas

¹ Metapolización: proceso de crecimiento territorial que supera la metrópolis, y está estrechamente ligado al desarrollo de los medios de transportes y de comunicación, que conforma una estructura de redes de transporte rápida y de grandes desplazamientos.

² “Fuck the context”: *“Al diablo el contexto”*. Esta frase, que Rem Koolhaas promulgó conjuntamente con Bruce Mau en el libro *S, M, L, XL* (1995), refiere a un momento específico del crecimiento de los edificios, los que, superando su propia escala se convertirían en grandes edificios autónomos, capaces de albergar todas las necesidades en su interior. Es lo que se denominó el *“big-ness”*; en estricto rigor, Koolhaas reniega del contexto próximo de un edificio en post de una belleza y una funcionalidad auto-referencial.

³ Cartografía realizada en el marco del proyecto de investigación Fondart 19189-2, línea conservación y promoción del patrimonio inmaterial, área prácticas sociales, rituales y festividades, modalidad de investigación: *“ANIMITAS en el camino”*, paisaje ritual urbano informal y practica inmaterial de un culto secular. Dicho trabajo consistió en un registro fotográfico exclusivo y georeferenciado con las planimetrías obtenidas en la Municipalidad de Valparaíso.

⁴ Holograma espacial: La propuesta de análisis de la ciudad erigida por Alicia Lindón implica una *metodología que, al igual que en los imaginarios urbanos, se reconstruye y adapta a cada situación*. De ahí el concepto de holograma espacial, pues la ciudad se conforma por actividades y prácticas cada vez más efímeras, por ende invisibles y poco identificables. La holografía espacial se encargaría de hacer visibles cada una de estas actividades y prácticas de forma singular e irrepetible.

⁵ Testimonios: Fueron entregados por familiares de personas a quienes se les erigieron animitas una vez fallecidas y por visitantes a la animita de Emile Dubois. Todos ellos son tratados de manera anónima y para resguardar dicho anonimato, salvo para el caso de Emile Dubois, no se señalará a qué animita corresponden.

⁶ Emile Dubois: El nombre oficial registrado en el certificado de defunción emitido por el Registro Civil del Puerto es Luis Amadeo Brihier Lacroix.

⁷ Estos extractos fueron obtenidos desde las entrevistas que realizamos en la Animita de Emile Dubois, en el cementerio n°3 de Playa Ancha en Valparaíso, entre el año 2010 y el a año 2011.

Recepción: 15 de junio de 2011. Aceptación: 10 de octubre de 2011