

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

Salud y Religiones Populares en el Norte Grande de Chile. .

Bernardo Guerrero Jiménez.

Cita:

Bernardo Guerrero Jiménez. (1998). *Salud y Religiones Populares en el Norte Grande de Chile. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/89>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/PWt>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

SIMPOSIO

SALUD Y ENFERMEDAD EN EL CONTEXTO SOCIOCULTURAL



*Salud y Religiones Populares en el Norte Grande de Chile***

Bernardo Guerrero Jiménez*

*"Pero al hablárseme del Evangelio
me presentaron a Dios como médico y salvador"*

Testimonio de Sanidad.

Fuego de Pentecostés 1980. N° 609)

*Te pedimos, madre,
vida para el año
para que volvamos
de nuevo a tu lado*

Canto de los bailes de La Tirana

En este artículo me propongo indagar acerca de la búsqueda de la salud al interior de la religiosidad popular en el norte grande de Chile. Para ello, me detengo en el análisis de testimonios y de cantos que explícita o implícitamente buscan ese propósito. Estudio, bajo el nombre de religiones populares tanto a los peregrinos que acuden a los grandes centros de devoción popular: La Tirana, Las Peñas Aiquina, como al llamado mundo evangélico o pentecostal. Discuto en primer lugar, la conceptualización de religiones populares, luego, hago una breve reseña de los estudios que sobre el particular se han hecho en el norte grande. Enseguida, ofrezco algunos testimonios y termino elaborando algunas pistas para continuar desarrollando.

El concepto

de Religiosidad Popular

Para la definición de este concepto reina un factor común: la ambivalencia. Para algunos es conciencia falsa, mientras que para otros es esperanza de rebelión (Massolo 1994: 102)⁽¹⁾. El alegato de fondo de todo esto es el uso de dicotomías para el análisis de estos fenómenos. Tal es el caso, por ejemplo, de los estudios de Redfield con su famoso continuo de sociedades folk y sociedades urbanas. En las primeras, la religión es vista como lo contrario a la religión de las sociedades urbanas. Es, poco cultivada y la otra es ilustrada. En el fondo se comparan dos modelos de religiones muy distintas entre sí. La popular más como forma de vida, y la ilustrada como forma normativa. Sobre esto volveremos más adelante.

Sólo a partir de los 80, los científicos sociales prestaron más atención a las complejidades del fenómeno. La autora citada dice que la inclusión de conceptos como significado y prácticas le otorgan una mayor globalidad al estudio de este fenómeno.

Asumida la complejidad de este fenómeno y advertidos además que la religiosidad popular también existe en sociedad en procesos de modernización, se la vinculó a

*Este trabajo es parte de una investigación financiada por el Fondecyt, que lleva por nombre "Salud y Religiones Populares en el Norte Grande de Chile" (N°1980680).

⁽¹⁾De hecho Martín-Baró habla de religiones del orden y de las subversivas.

temas como el poder (Droogers y Siebers 1991: 1), las relaciones de clases, etc.

Otros estudios sociológicos han tratado de definir el concepto, en base a comparaciones. Algunos dicen que los dioses de la religiosidad popular son locales, mientras que en las otras -las ilustradas- son universales. Pero, se plantea la existencia de dioses que provienen de una tradición popular que son también universales (Massolo 1994: 103).

La antropología a través de la definición de religión dada por Geertz, en términos de significados, le dio un mayor impulso a los estudios de estos fenómenos. No obstante, Asad, réplica esta definición aludiendo al componente del poder, como una forma de contextualizar este fenómeno. Dice que el "poder construye la ideología religiosa, estableciendo las pre-condiciones, para distintos tipos de personalidad religiosa, autoriza prácticas y expresiones religiosas específicas, y produce conocimiento definido como religioso" (Massolo 1994: 107).

Los componentes

de la religiosidad popular

La búsqueda de un elemento que nos permita definir el concepto de religiosidad popular, tropieza a menudo con aquella otra definición que habla de este fenómeno como una variante popular y escasamente ilustrada del catolicismo oficial (Villegas 554). Este autor habla de que se transmite por el proceso de socialización, y que se desarrolla al margen de las instancias oficiales de la Iglesia. Tres elementos sobresalen de aquí. Primero lo popular asociado a una falta de cultivo religioso; segundo a que sea una variante del catolicismo, desconociendo con ello su otra vertiente: la indígena que para el caso del norte grande de Chile resulta más que evidente y tercero, el desconocer otras religiones como la pentecostal que también son populares. Sobre esto volveremos más adelante.

Por su parte, la Conferencia Episcopal de Chile, dice refiriéndose a la religiosidad popular o piedad popular como: el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica,

es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular (Conferencia Episcopal de Chile 1979: 162).

En este mismo documento se alude a la originalidad de América latina, que se simboliza en la figura de la Virgen de Guadalupe, en tanto rostro mestizo. Esta religiosidad descansa sobre los "pobres y los sencillos" pero también alcanza a otros sectores. Tiene además el papel de lograr la unión de distintos sectores de la sociedad tan dividida por luchas económicas, sociales o políticas.

La perspectiva católica

Cuando en Puebla la Iglesia Católica de América decidió ponerse al día en términos de la realidad de este continente, la religiosidad popular empieza a verse no ya como un cúmulo de supersticiones que cabrían bajo el estigmatizante adjetivo de paganismo. Como decíamos más arriba, se trataba de un catolicismo que había que ilustrar, pero que tenía buenas intenciones. Evidentemente, estos juicios pertenecen a gente ligada al clero, más que a intelectuales o científicos sociales que, vinculados o no, a la Iglesia podrían tener un pensamiento diferente.

De hecho muchos científicos sociales que podían estar ligados a la Iglesia, han enfatizado la autonomía de este fenómeno como es el caso de Morandé, Parker, Dussel, Van Kessel, entre otros.

La religiosidad popular

católica y popular

Van Kessel⁽²⁾, junto a Hans Tennekes en su intento por definir el concepto de religiosidad popular la centra en el fenómeno del peregrinaje. En el caso del norte grande de Chile, está constituido por una base social mestiza y popular, que además se caracteriza por su buen nivel de organización. Según sus propias palabras, hace diez años atrás, en 1980, se hablaba de los bailes y de su proliferación como "epifenómeno propio al proceso de desarrollo de un sector obrero de origen mestizo emergente de un tradicionalismo cultural y modernizante" (Van Kessel 1986: 8). Esto lo llevó a plantear un cambio de dirección en la mirada del fenómeno. Hay ahora un opción accionista más que estructuralista. Esto quiere decir, que se privilegia la voz de los actores sociales como clave de interpretación (Van Kessel 1986: 9). El peregrinaje puede ser visto como una estrategia de supervivencia de grupos sociales que se debaten en

⁽²⁾Dice van Kessel: Religiosidad popular católica, es decir la religión de las masas populares de América Latina que se llaman católicos, que en la liturgia y doctrina oficial de la Iglesia Católica Romana, sólo juega un rol reducido (Van Kessel 1986:60).

condiciones de vida poco favorables.

Pero, además incluye otra noción para dar cuenta mejor del fenómeno. Se trata de ver el peregrinaje, desde un punto de vista experiencial. Lo que hay en un movimiento de peregrinos, como el que acontece en el norte grande de Chile es "un innegable y característico ambiente místico y emocional" (Van Kessel 1986: 9). No es tanto la emancipación, ni un problema de poder, como tampoco la solución a sus problemas concretos.

La tesis de Van Kessel la expresa él mismo: "la fuerza atractiva que ejerce la experiencia de este peregrinaje sobre grandes masas populares se explica en parte esencial por el hecho que esta vivencia logra activar una dimensión de la existencia humana que en la diaria lucha por sobrevivir queda en la sombra del subconsciente; es decir, la de 'communitas' y de 'anti-estructura' (Van Kessel 1986: 9). Aquí se nota la influencia del antropólogo escocés Victor Turner en su libro *The Ritual Process*.

En esta dirección es posible ver el fenómeno del peregrinaje como communitas. Esto es así ya que los peregrinos se retiran de su diario vivir para ir a un lugar lejano, para compartir allá con sus correligionarios sentimientos comunes, y para participar juntos en un ritual marcado por eventos y experiencias que en ningún otro lugar se da (Van Kessel 1986: 14). En la fiesta de La Tirana, por ejemplo, lo podemos hallar. Se trata de un modo de vida distinto y superior al cotidiano.

Lo que sucede en el fiestas como de La Tirana es que la dialéctica entre estructura y communitas juega un papel de importancia en el fenómeno del peregrinaje. No quiere decir que todo es communitas, sino que la estructura ocupa un lugar menos central que el que tiene en la vida cotidiana.

De este modo para van Kessel, el peregrinaje es más que nada una experiencia mística, un fenómeno limonoidal, un lugar donde la presión del orden jerárquico es menor.

La religiosidad popular como contracultura

La noción de contracultura que se puede advertir en la religiosidad popular debe ser vista en función de su relación con la cultura de la modernidad. Esta última asociada al capitalismo transnacional responsable en mucho de los casos de la exclusión de vastos sectores populares de la población.

Parker en su libro "La Otra Lógica..." plantea seis argumentos que permiten entender esta contracultura. La primera tiene que ver como esta religión afirma la vida en un contexto de muerte y violencia, en una cultura de sobrevivencia. La religiosidad popular como contracultura promueve, independientemente de sus problemas como el alcoholismo, drogadicción, etc., una postura trascendental de la vida, afirma una utopía en el más allá, etc (Parker 1993: 195). Segundo, afirma el valor de la mujer y de lo femenino a través de la figura central de la Virgen María. María es la metáfora de la madre, figura de un valor insoslayables en la vida de los pobres. Hay pues una afirmación de la mujer, ya que también los intermediarios entre ella y los hombres suelen ser, a veces mujeres. El machismo típico de la cultura latinoamericano, no es exclusivamente de ésta, pero se ve menguada por la figura y rol de la virgen. Tercero, se afirma en la religiosidad popular el valor del sentimiento por sobre el intelectualismo de las clases dominantes. Cuarto, la vida del pueblo se afirma en un vitalismo que postula que la vida tiene fuerza y motivos que van más allá de los racionalismos en boga. Hay una confianza en la voluntad de Dios Padre, por sobre la ciencia, el Dios del racionalismo. En quinto lugar, la religiosidad popular expresa lo festivo, lo carnalesco en contra del formalismo y el racionalismo de la cultura dominante (Parker 1993: 197). Sexto, y por último, se afirma lo trascendente por sobre el positivismo cartesiano, que tiende a desdeñar el mundo de lo simbólico y de lo cultural.

Lo anterior empero, no significa que la religiosidad popular sea anti-moderna o pre-moderna. Es ambas cosas en casos concretos. La religiosidad popular no niega los valores de la modernidad como el acceso a la salud, a las comunicaciones ni siquiera al consumo.⁽³⁾

La religiosidad popular como movimiento social

Cuando se analizan las relaciones entre movimiento de peregrinos e Iglesia Católica en el norte grande, y se observan tal como lo relatan Tennekes y Koster una gran capacidad organizativa y política sobre todo para establecer alianza, más aún si trata de defender su identidad, en este contexto, podemos hablar de un movimiento social.

La literatura al respecto, siempre ha visto a los

⁽³⁾El uso de medios electrónicos y de radios por parte de algunas iglesias evangélicas habla de una movilización de recursos que los peregrinos aún no cuentan en forma autónoma.

movimientos sociales en su relación y demanda hacia el Estado. Marostica plantea la necesidad de expandir y abrir el concepto para incluir en él nuevos actores sociales, en este caso, habla de la Iglesia Evangélica (Marostica 1994: 3). El concepto de nuevos movimientos sociales se refiere a que se estructuran no ya sobre la base de la producción, sino que del consumo. Los intereses de las grandes clases socioeconómicas no son ya sus referentes. Más adelante este autor plantea que los nuevos movimientos sociales "proveen nuevas identidades, nuevas maneras de entender el mundo, nuevas tácticas en la política y nuevas formas de organización social. Surgen desde la base y tienen cierta autonomía frente al estado, los sindicatos, los partidos políticos, y las demás organizaciones modernas y agobiantes (Marostica 1994: 4). Para el caso de América Latina, algunos autores ubican el origen de estos movimientos en la explosión de la sociedad civil en los 80 producto de las dictaduras militares. Dentro de esta perspectiva es claro que tanto el movimiento de peregrinos como el de pentecostales pueden, con las reservas del caso, ser considerados movimientos sociales, ya que posee su propia identidad cultural, y abren espacios propios para el desarrollo de captación de clientela.⁽⁴⁾

La búsqueda de salud

Las mandas son un tema central en la religiosidad popular, sobre todo en los fenómenos de peregrinación. Los motivos de éstas son, por lo general por trabajo o salud. Largas caminatas, a pie o de rodillas o bien arrastrándose con el torso desnudo con el sol de la pampa o con la frías heladas de la noche, los peregrinos claman por favores a la Virgen que como ya se dijo, oscilan entre el trabajo y la salud. El concepto de salud hay que entenderlo en su acepción más amplia ya que incluyen las dimensiones físicas, síquicas, sociales y espirituales. En los cantos religiosos son también frecuentes los petitorios por salud. La investigación llevada a cabo por Laan (1993) y que lleva por título "Bailar para Sanar" nos remite al tema de la salud que debe entenderse no como ausencia de enfermedad, sino como un estado de bienestar no sólo económico sino que también moral (Laan 1993: 47). Sobre el análisis de éstos volveremos más adelante.

⁽⁴⁾Caben dentro de esta categoría: las comunidades eclesiales de base, los movimientos feministas, las organizaciones de derechos humanos, los grupos indígenas, los grupos ecológicos, etc.

La religiosidad popular protestante

Queremos ampliar la base conceptual del concepto de religiosidad popular incluyendo la variable pentecostal o evangélica. Esta inclusión obedece a que este tipo de manifestación religiosa es extraordinariamente parecida en su culto, ritualidad y base popular a los fenómenos que caben bajo el prisma del "catolicismo oficial". Por otro lado, contribuye a quebrar el monopolio que sobre la religión popular tuvo el catolicismo.

Una iglesia nacional y popular

Uno de los rasgos que sobresalen en la constitución del pentecostalismo chileno, es sin duda alguna, su origen nacional. Del cisma con la Iglesia Metodista, de la mano del Pastor Hoover nace en 1909 la Iglesia Metodista Pentecostal. El avivamiento ocurrido generó tal fervor que las clases ilustradas y la prensa los tildaron de fanáticos y extravagantes.

En la actualidad el 13% de la población nacional dice pertenecer a una de las decenas de iglesias evangélicas que componen el paisaje religioso nacional. En el norte grande, en pleno fervor de la explotación del salitre, se observan las primeras avanzadas evangélicas, en busca de clientela religiosa. Lamentablemente no disponemos de mucha información sobre este particular. Pero debió haber sido un proceso no exento de dificultades debido a las luchas ideológicas que se libraron en esta zona, por el monopolio de que Iglesia Católica tuvo por mucho tiempo, y sobre todo por sus relaciones de alianzas con el movimiento de peregrinos. Más información, y por ser un hecho de los años 60, tenemos de la acción evangélica en la zona andina del norte chileno (Guerrero 1994).

La conversión

y el cambio de vida

Uno de los rasgos distintos del ethos evangélico lo constituye sin duda alguna, el fenómeno de la conversión. En términos generales nos referimos a este fenómeno en las siguientes páginas.

El proceso de conversión se puede equiparar a la vieja metáfora de la quema de las naves que Hernán Cortés practicó en México en tiempos de la Conquista.

Quemadas las naves, no hay opción para volver. La conversión supone el abandono de una tradición religiosa internalizada en cada persona, por el acceso a otra. Este proceso tiene por lo general los pasos de la vieja vida-, la crisis -conversión y la nueva vida. Desde este punto de vista, la conversión debe ser percibida como un proceso de cosmogonía personal e individual tal como lo expresa Cucchiari (1988). El individuo vuelve a nacer. Otro autor habla de dos aspectos de la conversión. Uno tiene que ver con el hecho de que se altera el modelo tradicional de valores y el otro, muy ligado al primero, manifiesta que la conversión proporciona una nueva legitimación. El uso de metáforas aquí es bastante elocuente para señalar el nuevo nacimiento. Cucchiari habla del idioma mítico de la conversión para referirse a lo mismo.

Finalmente, digamos que la conversión es una historia acerca del presente movida hacia una particular visión de futuro, pero hecha con los materiales del pasado, en la que la satanización de éste, no sólo estructural sino también biográfico, hace posible la nueva vida.

El pasado es re-interpretado en el marco de un presente nuevo y de un futuro mejor. Las huellas de Satán, según los varios testimonios, se dejan ver por doquier. Las naves quemadas ya no sirven para regresar.

En otros términos, la conversión es un profundo proceso de legitimación psicológica que le otorga al convertido un aura de elegido y de salvado, y que posee el raro privilegio de ser representante de Dios en la tierra.

Los motivos que por lo general los conversos indican para explicar su nueva situación, tiene que ver con el tema de la salud. Curaciones milagrosas, intervenciones de Jesús -el Médico Celestial- a través del sueño, imposición de manos, son entre otros, recursos extremos que se utilizan cuando la medicina científica es incapaz de curar enfermedades. En este sentido y tal como lo hemos mencionado en otros trabajos, se trata de un sistema médico pentecostal (Van Kessel y Guerrero 1987).

La Religiosidad Popular

en el Norte Grande de Chile

Tarapacá llamada también Primera Región desde el gobierno militar de Pinochet, debe su nombre a un pequeño pueblo ubicado en la quebrada del mismo nombre. Peruano hasta la Guerra del Pacífico, esta zona tiene una historia que concentra no sólo grandes momentos económicos sino que también militares y de luchas obreras. Comprende las ciudades puertos de Arica

e Iquique y en su tiempo Pisagua. La población está concentrada mayormente en estas ciudades. Cerca de un 6% vive en el área rural. De los dos grandes ciudades, destaca Iquique por su crecimiento demográfico y económico, derivado de la Zona Franca y de la actividad minera.

El conquistador y luego el colonizador percibió a esta zona como una región minera. En rigor toda la actividad de esta región desde el siglo XVI al siglo XX puede ser visto con un gran ciclo minero. Desde la plata de Huantajaya hasta el cobre de Doña Inés de Collahuasi de este fin de siglo, pasando por el salitre que ubicó a esta región como la capital del mundo, en lo que se refiere a la explotación de este mineral no metálico, pasando por el guano hasta la pesca extractiva de la anchoveta, hoy en crisis, la minería logró desplazar a la economía agropecuaria que por muchos siglos pudo desarrollar una economía de auto-suficiencia alimentaria con arreglo al medio ambiente y a su identidad cultural.

La anexión de la Tarapacá a la soberanía del estado chileno, llevó a éste a desarrollar una vigorosa campaña de chilenización. El cambio del clero peruano por el chileno, la construcción de caminos de acceso, el Servicio Militar Obligatorio, la expansión de la escuela fiscal, son entre otros, herramientas que utilizó el Estado para hacer coincidir las fronteras geográficas con las culturales de la chilenidad definidas desde el centro del país.

Zona que por la riqueza del salitre envolvió en una guerra a Chile contra Perú y Bolivia en 1879, provocó la guerra civil del 1891 y que trajo como consecuencia, el suicidio del presidente Balmaceda, desarrolló además un gran movimiento obrero combativo con componentes anarquistas, ilustrados y que posteriormente dio origen al Partido Comunista de Chile, uno de los más antiguos de América, fundado, entre otros por Luis Emilio Recabarren.

Este activo y combativo movimiento obrero que fundó periódicos, creó grupos de teatros y desarrolló una ideología que iba del anarquismo al comunismo, con elementos de la masonería que se opuso a la élite católica y conservadora en alianza con el estado y los empresarios salitreros, constituye la base de un movimiento de peregrinos en ascenso que supo combinar sus luchas emancipadoras con su fervor religioso cuya destinataria es la Virgen del Carmen.

Independientemente de otros elementos que ayudan a configurar a Tarapacá como región con su propia identidad importa destacar en estas líneas, el desarrollo de un vasto y organizado movimiento de peregrinos, que en su relación con la Iglesia Católica ha sido de alianzas

y en otras de franca lucha por su autonomía. Sobre esto volveremos más adelante.

El paisaje religioso de Tarapacá presenta en sus componentes populares la presencia de dos tipos de religiones populares: una de tipo católica, mestiza que acude a centros de peregrinajes como La Tirana y Las Peñas, culto a las animitas, quema de Judas, manifestaciones a san Pedro y San Pablo, entre otros. Otra de tipo protestante popular, llamado también evangélicos o pentecostales, y conocidos en el mundo popular como "canutos". Ambos se nutren de una misma clientela: el mundo popular. Las dos apelan a la emoción como factor importante de su teología. La búsqueda de la salud es, tanto para peregrinos como evangélicos motivos de preocupación religiosa y ritual.

El lugar de los estudios de la religión en el norte grande de Chile.

El Norte Grande de Chile, en términos religiosos está marcado por la presencia del fenómeno andino y por las masivas peregrinaciones como el de La Tirana, Ayquina y Las Peñas. Sobre estos fenómenos se han centrado las miradas, soslayando la importancia de otros fenómenos urbanos como el culto a las ánimas, por ejemplo.

El tema de los estudios de la religión en el norte grande de Chile, replica de una u otra manera, las corrientes en boga en el análisis socio-cultural. Así en los 60, la visión estructuralista y el funcional estructuralismo dominaron en las miradas socio-antropológicas.

Ubicamos en la década de los sesenta los primeros inicios de los estudios sobre la religión en el norte grande de Chile. Freddy Taberna, por ejemplo, realiza un estudio sobre Isluga, donde en algunas notas marginales habla de sus fiestas y de su calendario festivo. No hay allí una postura teórica ni metodológica del autor, por lo que sólo se permite hacer algunas observaciones de carácter general (Taberna 1997). En el año 1969, Juan Van Kessel empieza ya estudiar temas como el peregrinaje en la fiesta de La Tirana. Hay aquí un estudio de base censal de los bailes religiosos de Tarapacá y Antofagasta. La tesis que se esgrimía aquí era la de la emancipación obrera, enarbolada por una bandera sagrada.

Gabriel Martínez Soto-Aguilar es quizás quien mejor representa el primer intento por analizar el fenómeno religioso andino. En Isluga, estudia el sistema de los Uyiviris, con una claro apego a la corriente estructuralista

en boga en aquellos años, y representado por Levi-Strauss. En otro trabajo "Humor y Sacralidad en el Mundo Andino", estudia la coexistencia del humor con lo sagrado. Esto se observa en la complicadísima ritualidad aymara-quechua. Se trata dice el autor de "algo muchísimo más especial y, al parecer, significativo: algo así como una sacralidad que se vale del humor para realizarse; una sacralidad establecida también en lo gracioso con plena propiedad y libertad. Y toda vez que ello se produce como hecho ceremonial, se trata entonces, de un humor ritualizado y estatuido, integrado a la totalidad de la situación" (Martínez 1974: 2). Es un estudio en Chiapa, Isluga y Lunlaya, de la Semana Santa, de la construcción de viviendas, etc. Sobre el tema de Isluga, el autor hace una descripción de la celebración de Semana Santa y del lugar que ocupan en ellos, los diablos. Elabora además una relación entre el número de ellos y la organización social, articulada en torno a los cuatro ayllus.

Otros estudios, plantean análisis someros del llamado sistema de cargos en las fiestas andinas, pero sólo describen el fenómeno, muy influenciados por corrientes etnográficas peruanas o mexicanas. Es el caso para el norte de Chile de Provoste (1988), por ejemplo.

A comienzos de los setenta Juan Van Kessel, en una edición mimeografiada, hecha en Antofagasta, publica sus dos tomos de "Los Bailarines en el Desierto". En esta obra, analiza la dinámica de los bailes religiosos del norte grande de Chile, en base al continuum tradicional-moderno, planteando que estos bailes no son sociedades impermeables al cambios, sino que muestran un interesante estilo adaptativo y de integración a la sociedad nacional. Con la técnica del survey recoge datos acerca de la edad, sexo, ingresos, etc. En el segundo tomo, realiza un estudio etnográfico sobre tres bailes religiosos del norte grande.

En los 80, aparecerá un nuevo libro del mismo autor, en la que retoma algunos temas de Los Bailarines. Se trata de Lucero del Desierto. (1987). En él se amplía notablemente el marco teórico y se incluyen temas de la antropología simbólica, sobre todo de Victor Turner, de Mart Bax con su conceptualización de regimenes religiosos. Este estudio etnográfico, aparecerá ahora en libros aparte como Pescadores y Peregrinos de Tocopilla. (1991), pero fue escrito en 1989.

Con respecto al mundo andino, este mismo autor edita en 1980, su tesis de doctorado Holocausto al Progreso. Los aymarás de Tarapacá. En este texto se inventariza bajo la tesis de la desestructuración del mundo andino, el profundo proceso de pérdida de identidad cultural, de

territorio, de la lengua, etc, que han sufrido los aymaras, ya sea mediante la Conquista y la Colonia, y en términos contemporáneos, por el impulsivo proceso de chilenuzación a la que se han visto expuestos desde 1890. Contiene además un capítulo donde analiza la cosmovisión andina, tanto en su versión prehispánica (relación entre ecología y "costumbres") como mestiza. Es quizás el estudio más sistemático sobre este tema. Una década después aparece una versión más actualizada del texto (Hisbol, La Paz 1990).

Lautaro Núñez (1989) en su estudio "La Tirana del Tamarugal". Del Misterio al Sacramento, estudia la fiesta religiosa de La Tirana, la leyenda, su interpretación histórica y religiosa, desde la época precristiana a la actualidad. Desarrolla además temas como la relación entre bailes religiosos y Iglesia Católica.

En otra dirección Eric Laan, en su "Bailar para Sanar". Estudio de la praxis de la peregrinación de los bailes religiosos del norte de Chile (1993), estudia través de un baile religioso, el tema de la relación entre la búsqueda de la salud y el peregrinaje. Discute algunas ideas sobre el peregrinaje en base a autores como Turner, Sallnow, Fernández entre otros. Conceptos como cuerpo y metáforas nucleares son importantes. Incluimos también el libro de Patricia Henríquez "¿Por qué Bailamos?".

Los pentecostales

de Cariquima e Isluga del norte de Chile

Con van Kessel escribimos el año 1987 el libro "Sanidad y Salvación en el altiplano: del Yatiri al Pastor", donde estudiamos la expansión del pentecostalismo en el norte grande de Chile. En este texto estudiamos los "milagros de sanación". Además describimos las relaciones tanto de continuidad como de ruptura entre la medicina andina y la medicina pentecostal. Para finalmente concentramos en las figuras del Yatiri y del Pastor. La hipótesis planteada en ese trabajo fue la de establecer relaciones de continuidad y de ruptura entre el Yatiri y el Pastor, sobre todo a nivel de la estructura simbólica.

"A Dios Rogando. Los Pentecostales en la Sociedad Aymara del Norte Grande de Chile", constituye un esfuerzo sistemático por abordar el tema del pentecostalismo en las Comuna de Colchane. Básicamente se puede entender como un esfuerzo por combinar las diversas teorías que existen sobre el pentecostalismo, para de ese modo dar una visión más completa de este fenómeno. En esta perspectiva

reconozco mi deuda con Droogers (1985) en su artículo "From waste-making to recycling: A plea for an eclectic use of models in the study of religious change", en la que autor se empeña en defender el argumento de la necesidad de construir un modelo ecléctico para el análisis del fenómeno religioso. El plantea la idea de que los modelos teóricos no deben ser vistos como mutuamente exclusivos, pero sí, inclusivos (Droogers 1985: 151) y complementarios.

Plantea que el uso de modelos eclécticos es imposible sin un modelo meta acerca de la existencia de modelos. Este modelo meta -continúa- debe ser considerado un modelo de modelo. Resumiendo, todos los rasgos útiles que los modelos tienen en común.

Por otro lado "A Dios Rogando..." intenta suplir una carencia sobre este fenómeno religioso: dar cuenta de las relaciones simbólicas entre aymaras católicos y aymaras-pentecostales. En estos términos planteo:

"Como símbolos de la cultura andina de hoy, trizada y puesta en duda por la Escuela Nacional o por las autoridades estatales, Cacique-Yatiri y Pastor representan los puntos de quiebre entre esas dos tradiciones pero, al mismo tiempo, simbolizan sus extraordinarios parecidos. Espejos y espejismos que, situados según determinados acentos en la mirada, pueden devolver una imagen como también pueden devolver otra" (Guerrero 1995: 135).

Relaciones simbólicas no sólo a nivel de la medicina, sino que también a nivel de lo político y de la organización social son temas abordados en este trabajo.

Evangélicos y peregrinos en su búsqueda de salud.

Estar en sintonía con el mundo, sentirse bien no sólo en términos corporales, sino que también en forma psíquica, social y espiritual constituye una meta preciada por todos los hombres y las mujeres. A nivel de la religiosidad popular esto resulta más elocuente. El análisis de testimonios, tanto de católicos populares como de evangélicos-pentecostales, nos dan pistas para estudiar este tema. En el caso de los evangélicos-pentecostales, la lectura de la revista Fuego de Pentecostés constituye una preciada fuente de consulta, al igual que sus himnarios. Para el caso de La Tirana, los testimonios de mandas y sus cantos son también elocuentes.

El Fuego de Pentecostés.

La revista "Fuego de Pentecostés", es el órgano Oficial de la Iglesia Evangélica Pentecostal, una de las iglesias

más grandes de Chile, junto a la Metodista Pentecostal. La revista es mensual y se edita desde el año 1940. Tiene en términos de estructura un editorial, noticias generales, un artículo teológico y fundamentalmente testimonios de sanidad. Estos últimos son parte importante de la revista. El siguiente relato, está tomado de la revista:

"Estando enferma, hacía ocho meses, llegué a los médicos, en Mejillones, los cuales, me enviaron para Antofagasta, puesta ya en manos de la Junta Médica se me hicieron los exámenes y radiografías de rigor, los que acusaban un tumor del porte de un limón, con posibilidades de cáncer en el pecho derecho, se me citó a hospitalización para el día 3 de abril de presente año 1984. Fuí internada en la clínica de Oncología. Llegué a pensar en esos momentos, que mi Salvador me había dejado, pero sabemos que no nos deja ni nos desampara. Aún pensando en mi corazón que la operación era al día siguiente. En la noche, al orar a mi Señor, su Palabra me decía: que él hacía la herida y la sanaba, aún clamando a mi Dios me dormía, al otro día fui llevada al pabellón a las siete de la mañana, fui anestesiada, grande fue mi sorpresa al despertar de la anestesia y con mi mano busqué la herida, no la encontré porque el poder de mi Dios se había manifestado.

Pregunté al médico por qué no me había operado, y el contestó que en el momento de operar nada tenía, lo que él mismo no se explicaba.

Mi respuesta fue el que el poder de Dios es grande y si uno cree es hecho conforme a la fe. Gracias sean dadas a mi Salvador que después de otros exámenes nada se encontró en mí, la gloria de Dios fue manifiesta, y muchos fueron testigos, médicos, enfermeras, vecinos, y familia. Porque el Dios a quien servimos vive para siempre, y desde ese bendito día me siento sana de mi azote, porque el señor me habló por su palabra que dice: Hija tu fe te ha hecho salva, ve en paz de tu azote. Agradezco a mi Salvador por la oportunidad brindada para hablar de su palabra.

La gloria, la honra
y la alabanza sean a Dios".

Raquel Nevez.

Iglesia de Antofagasta.

Fuego de Pentecostés. N° 665.

Enero de 1985, página 4.

Sanidad divina, operación en el sueño, las manos del Médico Celestial y una extraordinaria fe ayudan a explicar el milagro de la operación. La perplejidad de los médicos terrenales que no encuentran explicaciones a estos hechos, son ensalzados por el evangélico que siente que

las categorías de "sano y salvo" son más que una consigna.

El himnario

Jesús es el médico celestial para la medicina evangélica. Su poder es superior al de los doctores terrenales. A él se acude cuando la ciencias occidental se muestra incapaz. Un himno lo plantea así:

Yo fui quien te tocó mi buen Jesús

Y mi mal ningún doctor pudo sanar

Tu fama llegó a mi y viene a ti

Y ya sanado estoy Señor, perdóname.

(Coros e Himnos. Iglesia Evangélica Pentecostal.

Cuerpo de Ciclistas de Buin).

La búsqueda

de la salud en La Tirana

La Tirana ha sido vista como una gran Clínica de Salud. A ese pueblo acuden miles de peregrinos en búsqueda de salud. Mandas, ofrendas y cantos religiosos así lo demuestra. Una peregrina del sur de Chile escribió a modo de pago un folleto en la que narra sus peripecias por búsqueda de salud. Deambulo de médico en médico. Incluso fue a los Estados Unidos. Finalmente halló en la Virgen de la Tirana la solución a sus males. Dice:

"¡Oh, Virgen de La Tirana!, desconocida hasta ayer por mí, vengo hoy como una humilde pecadora y con poca fe, a pedirte que me ayudes a dejar la droga y pueda salir de esta enfermedad. Podría hoy colocarte las joyas que llevo y que veo que de tu vestido y de tu cuello prenden muchas de ellas que han colocado otros hijos tuyos. Más, yo te ofrezco, Virgen santísima, que haré un pequeño libreto en donde narraré tu historia y contaré todo el proceso de mi enfermedad si Tú me sanas. Ayúdame, Virgen de La Tirana. Tú también pasaste por la tierra y sabes lo que es amar y no poder cuidar o proteger a los seres que se ama" (Acuña 1982: 23).

Los bailes religiosos

y sus cantos.

La búsqueda de la salud a través de los cantos no aparece tan evidente. Pero si aparece englobado en un concepto mayor: el de la vida.

De tu templo, madre mía,

ya nos vamos a despedir

si tú nos prestas la vida

para el año volveremos

La vida como equilibrio y con salud, más allá de la

ausencia de enfermedad. O como reza este otro canto:
Adiós, pues dichoso templo,
adiós, pues, sagrado altar,
volveremos para el año
si la vida nos prestáis.

A nivel del testimonio, sobre la sanidad en la fiesta de La Tirana, acotamos:

"Yo pasé un tiempo bien deprimida. Cuando estaba joven, se me murieron dos niños. Les daban ataques. El organismo no era no era para que el niño naciera con su corazón normal. Entonces iba renegando de la Virgen, porque Ella me llevaba los niños. Decía yo ¿por qué no puedo conservar a mis niños?. Decía yo. Y después tuve más de siete años si tener hijos.

Después de siete años no estuve embarazada. Y un día soñé que tenía que viajar en un tren grande. Para poder subirme tenía que entregar la niña a una señora. Y cuando después vine a ver, se convierte en la Virgen. Ella se reía. Yo lloraba porque Ella me llevaba la guagua. Entonces me nació que tenía que acercarme a Ella, la Madre de nosotros. o pedirle perdón, si alguna vez la había ofendido. Fui a la iglesia y le pedí llorando para que me diera un hijo o una hija. Eso le pedí y le prometí que le iba a ir a ver.

Ese año estaba bien guatona. Cuando me vieron tan gorda nadie me quiso llevar a La Tirana. Mi marido me dijo: 'no pues, el otro año, cuando nazca la niña vamos a llevar a La Tirana'. Pero, yo le dije: 'me voy'. Y me fui a la Tirana pues. Y le di gracias a Ella y le pedí que me la conservara. Entonces yo la iba a meter en un baile. Ahora soy abuela. ¿Cómo voy a olvidar eso?. No puedo. Ahora digo que nosotros le faltamos a la Virgen. Ella nunca nos falta a nosotros. Nunca me falta. Yo a ella le faltó (Laan 1992; 46).

Conclusiones

Tomando como referencia el año 1879, fecha de la Guerra del Pacífico, la región de Tarapacá ha mostrado un interesante proceso de crecimiento económico que, ha oscilado entre el auge y el ocaso, tan típicos como naturales de todos los ciclos mineros. Pero, ha mostrado además un proceso de desarrollo de un movimiento religioso autónomo, a veces y en otras dependiente de la Iglesia Católica, que ha puesto en duda el ideario de los modelos desarrollistas que pronosticaron en la década de los 60 el fin de la religión como fenómeno público. Por otro lado, este movimiento ha visto mermado, en

términos relativos, su crecimiento por la aparición de un régimen religioso rival y popular como el pentecostal, que ha crecido en Chile, hasta llegar a tener cerca de un 13% fieles que se declaran miembros de esas denominaciones.

Se puede apreciar que ambas vertientes de la religiosidad popular se dirigen a una misma clientela religiosa y ofrecen propuestas de solución de vida y sobre todo de significación de la vida, relativamente similares. Tanto en el aspecto del ritual como en la forma de organización social, ambas religiosidades populares enfatizan elementos comunitarios, pero con énfasis distintos.

En el plano estricto de los temas de salud, notamos tres dimensiones que nos parecen interesantes a la luz de los referentes teóricos que hemos utilizados.

En primer lugar, para ambas tradiciones religiosas, el acto de la salud o de la vida plena que en este caso son similares, la consecución de ella, ya sea por operación divina (como es el caso de los pentecostales) o bien por mandas u ofrendas (tal es la situación de los peregrinos) acontece en un ambiente de *communitas*. signada por la presencia desnuda, en el sentido de anti-estructura como lo anota Turner, del creyente frente a Dios. Ocurrido en momentos no sociales, como el sueño por ejemplo.

En segundo lugar, el acceso a la medicina religiosa, sea pentecostal o católica, acontece una vez agotados los caminos y las fórmulas de la medicina científica. Los testimonios al respecto son más que elocuentes. Hay todo una peregrinación en la medicina científica, la que se advierte como frustrante. Diagnósticos fallidos, pérdida de tiempo, sentirse vejados por los médicos, etc, los lleva a la última opción. En esta perspectiva, y siguiendo a Parker, notamos una actitud de contracultura de la religiosidad popular, al quebrar con la cultura dominante. Hay aquí rasgos pre-modernos⁽⁶⁾. Pero, esta contracultura, como la ya lo hemos dicho, se manifiesta sólo cuando la medicina moderna muestra su inoperancia.

En tercer lugar, anotamos una perspectiva de género que habría que desarrollar más. Para los pentecostales el médico celestial es de preferencia y exclusivamente Jesús. Mientras que para el catolicismo es la figura de la Virgen. El juego de lo femenino con lo masculino, nos lleva a preguntarnos como en ambas religiones se procesan estos tipos de diferenciaciones. Pero, esto es tema para otro artículo.

Anotamos además otras características a seguir

⁽⁶⁾Décimos pre-modernos en relación a que se concibe el tema de la salud desde un punto de vista holístico.

desarrollando. Una dice relación con el lugar que ocupa la religiosidad popular en la cultura popular, y más específicamente a nivel del barrio popular. Sabemos que con los procesos de globalización y de uniformidad cultural, el barrio aparece como un estructura en un franco proceso de transformación, y que a lo mejor, podríamos agregar de secularización.

En este sentido es dable anotar que, pese a ese proceso, tanto los movimientos de peregrinos como de los evangélicos pentecostales, siguen gozando de muy buena salud, que se advierte en su crecimiento. Habría que preguntarse como este proceso de transformación logra permear a estas manifestaciones religiosas y como éstas logran desarrollar procesos de resistencia o de asimilación de esos impactos.

Bibliografía

Acuña, Beatriz

1982 La Tirana de Tarapacá.

Ediciones Rucaray. Talca.

Canales, Manuel; Palma, Samuel; Villela, Hugo

1991 En Tierra Extraña II.

Para una sociología de la religiosidad popular protestante.

Amerindia, Sepade. Santiago.

Varios autores

1988 En Tierra Extraña:

Itinerario del Pueblo Pentecostal de Chile.

Amerindia. Sepade. Santiago.

Conferencia Episcopal de Chile

1979 La Evangelización en el presente y en futuro de América Latina.

Documentos de Puebla. IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla.

Cucchiari, Salvatore

1980 "Adapted for heaven": conversion and culture in westers Sicily".

En: American Ethnologist. Vol. Nº 15. Nº 3. pp 417-440

Droogers, A

1985 "From waste-making to recycling: A plea for an eclectic use of models in the study of religious change"

Droogers, André

1991 "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile".

En: Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo

latinoamericano y caribeño. Barbara Boudewijnse, André Droogers y Frans Kamsteeg (Editores). Editorial DEL. San José de Costa Rica. pp 17-42

Droogers, A; Huizer, G y Siebers, H (eds)

1991 "Popular religion and power in Latin American: an introduction". En: Popular Power in Latin American Religions. Nijmegen Studies in Development and Cultural Change.

Nijmegen pp 1-25.

Guerrero, Bernardo

1992 "Conversión y Salud en el Altiplano Chileno. Notas sobre el crecimiento pentecostal en la Comuna de Colchane, Provincia de Iquique".

En: Revista Ciencia y Tecnología. Serie Ciencias Sociales. Nº 1.

Universidad Arturo Prat. Iquique. pp 19-24

Guerrero, Bernardo

1994 A Dios rogando...

Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile.

Free University Press. Amsterdam

Hoover, W

1978 Historia del Avivamiento. Origen y Desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal. Santiago

Parker, Cristian

1993 Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista.

Fondo de Cultura Económica. México.

Martínez, Gabriel

1975 Introducción a Isluga.

Universidad de Chile. Iquique.

Martínez, Gabriel

1976 Los Uywiris de Isluga.

Universidad de Chile. Iquique.

Massolo, María

1994 "El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes".

En: El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. Introducción y selección de textos: Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi. Centro Editor de América latina. Buenos Aires. pp 101-120.

Maróstica, Matt

1994 "La iglesia evangélica como nuevo movimiento social".

En: Sociedad y Religión. Nº 12. Buenos Aires. pp 3-16.

Martín-Baró, Ignacio

1990 "Del opio religioso a la fe libertadora".

En: Buscando América Latina. Identidad y participación psicosocial. Horacio Riquelme (Editor). Editorial Nueva Sociedad. Venezuela. pp15-44.

Núñez, Lautaro

1988 La Tirana del Tamarugal del misterio al sacramento.

Universidad Católica del Norte. Antofagasta.

Turner, Víctor

1969 The ritual process.

Routledge and Kegan Paul. London

Taberna, Freddy

1971 Los Andes y el Altiplano Tarapaqueño. Centro de Documentación.

Universidad de Chile. Iquique.

Tennekes, Hans

1984 El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena. Ciren y Sub-Facultad de Antropología Cultural y Sociología No

Occidental.
Universidad Libre de Amsterdam. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique.
Tennekes, H; Koster, P
1986 "Iglesia y Peregrinos en el Norte de Chile: Reajustes en el Balance de Poderes".
En: Cuaderno de Investigación Social Nº 18. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique. pp. 57-86.
Van Kessel, Juan
1980 Holocausto al Progreso. Los Aymaras de Tarapacá. CEDLA. Amsterdam.
Van Kessel, Juan
1985 "La Medicina Andina". Cuaderno de Investigación Social Nº 13. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique

Van Kessel, Juan
1987 Lucero del Desierto.
Universidad Libre de Amsterdam y Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique.
Van Kessel, Juan; Guerrero, Bernardo
1987 "Sanidad y Salvación en el Altiplano Chileno: Del Yatiri al Pastor". Cuaderno de Investigación Social Nº 21. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique.
Van Kessel, Juan
1992 Holocausto al Progreso: Los Aymaras de Tarapacá. Hisbol. La Paz. Segunda Edición.
Van Kessel, Juan
1992. Pescadores y Peregrinos de Tocopilla Iquique. Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Cidsa, Puno.

Autoatención Doméstica de la Salud

Eduardo Medina Cárdenas*

Resumen

Diferentes trabajos epidemiológicos nacionales han precisado que entre 1/3 y la mitad de las enfermedades agudas y accidentes domésticos que sufre la población, así como 2/3 de sus enfermedades crónicas, se resuelven fuera del sistema médico oficial (por ej., no se hace nada, se usan remedios caseros, se repiten recetas anteriores, se consulta a prácticos tradicionales y/o alternativos, etc.). No obstante que también existen aproximaciones cualitativas sobre aceptación / rechazo de las normas sanitarias y de los factores asociados con el cumplimiento / incumplimiento de ellas, la autoatención doméstica de la salud no ha sido suficientemente dimensionada como un verdadero sistema poseedor de su propio entorno sociocultural específico.

Las explicaciones propuestas por tales estudios se relacionan mayoritariamente con una activa decisión de los interesados, esto es, con factores socioculturales tales como escasa gravedad otorgada a la enfermedad, falta de tiempo, diferencias conceptuales importantes acerca del proceso morboso entre el afectado y el profesional de la salud, crecientes valores de los costos directos de la atención y mayor confianza hacia sanadores tradicionales.

Resulta importante el estudio de la autoatención doméstica de la salud nacional, la cual, por su magnitud y significados constituye un verdadero sistema doméstico de la salud, el

primer nivel de asistencia sanitaria y el contexto donde son integrados en un segundo lugar, alternativa o complementariamente, los sistemas médicos oficial, tradicional y alternativo.

Introducción

Desde los años 60 hasta la actualidad diferentes estudios nacionales sobre demanda y utilización de servicios médicos detectan consistentemente que la población soluciona entre 1/3 y la mitad de sus enfermedades agudas y accidentes, así como dos tercios de las crónicas, fuera del ámbito de la medicina oficial (12, 27-34, 59, 61). Cabe agregar que otros estudios cualitativos del período han buscado la aceptación / rechazo de las normas emanadas de la autoridad sanitaria, así como los factores asociados con su cumplimiento / incumplimiento (13, 44, 54-58). Las explicaciones propuestas para tales decisiones autónomas han sido relacionadas más con una activa decisión de los interesados y menos con deficiencias percibidas por éstos en el sistema sanitario asistencial, a saber: enfermedad de poca gravedad, falta de tiempo, diferencias conceptuales sobre lo considerado

*Médico especialista en Psiquiatría y en Salud Pública, Diplomado en Homeopatía. Maestro en Antropología Social. Profesional Encargado, Unidad de Medicina Tradicional y Otras Prácticas Médicas Alternativas, Ministerio de Salud de Chile.