

II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 1995.

Género e Identidad: Algunos Elementos de Discusión del Culto a Santa Rosa de Lima en la Zona de Pelequén.

María Elena Acuña.

Cita:

María Elena Acuña. (1995). *Género e Identidad: Algunos Elementos de Discusión del Culto a Santa Rosa de Lima en la Zona de Pelequén. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e7nO/6ah>

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 ANTROPOLOGÍA Y GÉNERO

GÉNERO E IDENTIDAD: ALGUNOS ELEMENTOS DE DISCUSIÓN DEL CULTO A SANTA ROSA DE LIMA EN LA ZONA DE PELEQUÉN.^[1]

María Elena Acuña^[2]

El culto a Santa Rosa de Lima desarrollado en la VI Región es uno de los más importantes y masivos de la zona centro sur del país. El 30 de agosto día de su fiesta se congregan en su santuario millares de devotos que conmovidos concurren a agradecerle por sus favores: salud, trabajo, armonía en las relaciones familiares, condiciones que propicien las actividades agrícolas. Los devotos son tantos personas que viven en los pueblos de la VI región y migrantes y sus familiares. Las maneras de expresar la devoción se encuentran muy relacionadas con el retorno y vinculación con el santuario. De esta manera, ellos están constantemente volviendo hacia este lugar.

Son múltiples las lecturas que pueden hacerse de la Fiesta, del culto y de la devoción que esta Santa peruana genera. Nosotros hemos elegido acercarnos a ella observando la construcción de las relaciones de género que el culto sugiere. Entendiendo que él presenta una serie de definiciones relativas a las relaciones de género y a cómo éstas se vinculan en la estructuración de otros aspectos como son las relaciones interétnicas, el sentido nacional de "chilenidad", etc.

Situamos la devoción en estudio y las reflexiones sobre ella en el campo de la religiosidad popular pues ella nos traslucir la síntesis cultural/social que acaeció en América Latina desde los comienzos de la Conquista. Por lo tanto, representa la existencia de una identidad o de identidades culturales singulares, ocasionadas por la naturaleza de los elementos culturales en contacto.

Para ello, nos hemos ubicado en los planteamientos de la construcción simbólica del género desarrollados principalmente en Antropología. Esta perspectiva enfatiza en la importancia de los sistemas de representación de los géneros en la reproducción de los estereotipos femeninos y masculinos (fue la antropóloga Sherry Ortner quien primero plantea esta posibilidad de reflexión sobre las relaciones de género de manera estructurada^[3]). Este marco conceptual nos otorga un vínculo analítico entre las relaciones de género y los fenómenos religiosos y, nos permite articular un modelo explicativo que va desde la construcción de los géneros, pasando por las definiciones que en Antropología se han dado al fenómeno religioso.

Durante el proceso de investigación se recopilieron tres "leyendas" referidas al inicio del culto en esta zona. Para el análisis ellas son consideradas como elementos significativos del imaginario colectivo relacionado con la devoción; entendiéndolo como "el conjunto de imágenes simbólicas y de

[1] Esta ponencia fue realizada en base a información presentada en la tesis profesional de Antropología *Santa Rosa, el soldado y el campesino. Género y religión*. La investigación se realizó durante 1993 y 1994 en la provincia de Rengo, VI Región del país. En ella se recogieron testimonios de los devotos, se recopilieron leyendas asociadas al culto, actividades apoyadas por revisión de periódicos de finales del siglo pasado y principios de este siglo.

[2] Antropóloga, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

[3] Sherry Ortner "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En: *Antropología y feminismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1979, pp.109-131.

representaciones míticas de una sociedad [...] y, ellas no son conscientes en el mismo grado para todos los miembros del grupo"^[4].

A continuación presentaremos estos relatos y desarrollaremos una lectura de ellos desglosándolos en algunos elementos que nos parecen importantes para indagar en los problemas de identidad y de la construcción de las relaciones de género en la zona. Estas leyendas nos parecen significativas porque nos remiten al imaginario colectivo.

Relato N° 1

"Dicen que Santa Rosa era una morenita de familia humilde peruana, que era muy buena con los pobres, se metió a las monjas y ahí comenzó a hacer milagros.

Luego, con la Guerra del Pacífico, los soldados se alojaban en casa de peruanos y en algunos casos robaban. Un soldado de Portezuelo se robó una imagen de Santa Rosa de una casa peruana y la trajo a su pueblo, a su casa, allí comenzó a realizar milagros. Los curas quisieron llevar la imagen a una iglesia porque en Portezuelo sólo habían capillas, pero el soldado no quiso y se la llevó de vuelta a su casa. Este problema se resolvió por abogados que lograron la imagen para la iglesia de Malloa, de donde fue trasladada a Pelequén. Entonces la Santa llegó acá en 1879." (Herminda, 60 años, Panquehue).

En esta historia se resalta la idea de la pertenencia de Santa Rosa a una *etnia* diferente. Se señala que era una "morenita", marcando un signo de diferenciación entre quien cuenta y el personaje en cuestión. Luego, aparece la situación de guerra que señala un conflicto social de envergadura. Asimismo, está el esfuerzo por colectivizar -permitir que todos los vecinos accedan a los beneficios que acarrea la presencia de la imagen. Ello nuevamente marca una tensión social, un conflicto de menor escala que la guerra. En este sentido nos parece importante señalar que el soldado de Portezuelo puede ser además identificado como un campesino, por lo que es posible pensar que la imagen debe beneficiar o asociarse con esta población, situación que se reitera -como veremos- en las otras historias.

Por último, la idea del robo de la imagen nos enfrenta a un problema moral, nos sitúa de lleno en la confrontación entre bien y mal, tensión que también es posible desprender de las situaciones de guerra y del conflicto local.

Relato N° 2 (la versión del sacerdote)

Después de la Guerra de la Confederación Perú Boliviana, pasó por los territorios de Pelequén un capitán de ejército chileno con su ordenanza, un cholo peruano que portaba la imagen de Santa Rosa de Lima, rumbo a Colchagua. Una vez en Pelequén, actual Pelequén Viejo, deben esperar algunos días para seguir su viaje a causa del mal tiempo, el cholo peruano enferma y se queda acogido en la casa de la familia Terán. Al morir, la familia Terán inicia en su casa el culto y veneración de la imagen de Santa Rosa de Lima.

Vecinos reclamaron ante el Arzobispado de Santiago, y éste da la orden de la imagen sea venerada en una capilla, por lo tanto la imagen es trasladada a la parroquia de Malloa. Alrededor de 1890, se levanta una capilla en Pelequén Nuevo, donde la imagen es nuevamente trasladada. En 1897, la capilla es elevada a Parroquia con párroco residente. Los terrenos donde se ubica el actual santuario fueron donados por la familia Gallegos.

El relato del sacerdote intenta transmitir la postura de la Iglesia Católica y, de este modo, ser muy cuidadoso en las implicancias simbólicas y sociales que éste puede ocasionar. En este sentido, es importante ver que en la disputa producida entre individuo -representado en este caso por la familia Terán- y el pueblo por la imagen quien media es un Arzobispo, representante de la Iglesia. Por lo

[4] Vega-Centeno, Imelda "Doña Carolina. Tradición oral, imaginario femenino y política". En: *Espejos y Travesías. Antropología y mujer en los 90*. Ediciones de las mujeres N° 16, Santiago, 1992, pp.59-72.

tanto, se deja en claro que ésta como institución tiene la capacidad de intervenir en conflictos cotidianos, enfatizando su importancia como fuente de control social.

A nuestro juicio, primero se destaca la idea de que la santa es una imagen que simboliza a Santa Rosa, en ningún caso es Santa Rosa en persona quién llega; y sin embargo, su presencia está nuevamente asociada a la pertenencia étnica diferente: el cholo que la trae. De este modo lo diferente cobra una adscripción étnica y social clara: se trata de un indio subalterno.

Es curioso además ver que, aunque por otros mecanismos, se repite la asociación entre una figura religiosa femenina y un hombre indio, tan típica de Latinoamérica -Guadalupe (México), Andacollo (Chile), La Morenita (Costa Rica), El Valle (Argentina), etc..

La figura religiosa femenina -Santa Rosa-, se presenta como mediadora, nunca podrá llegar a ser central en la devoción, en la fe. Es decir, nunca puede ser adorada, condición que sólo es esperable para Dios y/o Jesús, nunca para la Virgen o las/os santas/os. Además, se la presenta como mediadora en situaciones relacionadas con la salud: no olvidemos que el *cholo* ha enfermado.

Es mediadora en situaciones netamente de equilibrio social y político, la llegada de la imagen se ocasiona por una guerra. Lo curioso es que los *vencidos* llegan como subalternos otorgando un favor (don) religioso; pensamos que se trata del establecimiento de una cadena simbólica de reciprocidades: la *chilenidad* por los favores simbólico-religiosos de la figura de Santa Rosa.

El problema de las justificaciones a las guerras sostenidas por Chile con países limítrofes se escapa bastante a nuestros objetivos, sin embargo queremos señalar que sería necesario indagar más específicamente la conexión entre la guerra y la presencia de figuras religiosas femeninas en esta zona, toda vez que en ella no hay evidencias de situaciones bélicas directas.

Relato N° 3

"Cuando era muy joven se enamoró de un campesino chileno en Perú y tenía problemas en la familia porque era de escasos recursos, era de baja clase social, se enamoró de un campesino de poca plata y que era bien ubicado. Él se tuvo que venir y ella se vino a la siga de él. No se si murió por enfermedad orgánica o por amor. Ella se quedó allá por obligación del gobierno y por la de la familia suya. Reiteradas veces ella viaja para estar con la persona que amaba, después murió. Cuentan que anteriormente ella penaba, llegaba al templo descalza a descansar, porque ella quería quedarse acá a costa de cualquier costo" (Wilson, 22 años, Pelequén).

En esta historia una mujer real o casi real se enamora y tiene problemas económicos, políticos y familiares para concretar una relación. Esta situación puede sugerir más de una explicación, sin embargo en términos de un análisis de género hay dos cosas que nos llaman la atención. Ambas, a nuestro juicio, se producen a raíz de la sanción de la mujer, lo femenino como extraño, como extranjero. De este modo en primer lugar es posible pensar que se trata de la presentación de una norma o pauta de residencia post matrimonial. Pero, además, nos presenta un deber ser femenino: seguir al marido, sancionando una relación de género desigual, toda vez que una de las partes involucradas depende de las decisiones que tome su contraparte.

Por otro lado, lo femenino se sanciona en esta historia como extraño, haciendo alusión a una nacionalidad distinta, situación que es posible de leer tentativamente como una apelación a una etnicidad diferente. Esta idea nos recuerda una planteada por De la Cadena quien en un estudio sobre la vinculación e interdependencia de las relaciones de género e interétnicas en la comunidad de Chitabamba (Cusco, Perú) determinó que las diferenciaciones interétnicas locales se reconstruyen incorporando las diferenciaciones entre hombres y mujeres^[5].

[5] Marisol De la Cadena "Las mujeres son más indias". En: *Especios y Travesías. Antropología y Mujer en los 90*. Ediciones de las mujeres N° 16, Isis, Santiago, pp.25-45.

En el caso puntual analizado por esta autora se establecía que las mujeres son consideradas las más indias de la comunidad toda vez que...*"en el discurso local sobre el género, las mujeres no tendrían relaciones eficientes con la ciudad por su incapacidad para "trabajar", manteniéndose, consecuentemente, como las más indias de la distribución comunal de etnicidades"*^[6]. Esto acarrea consecuencias en el plano de las relaciones de género entendidas como expresiones de las relaciones de poder que se articulan entre los hombres y las mujeres al interior de esta comunidad, entre comunidades y entre las comunidades y la ciudad.

No queremos plantear que en Pelequén ocurre algo similar a lo de Chitabamba; deseamos simplemente rescatar la idea de que las relaciones interétnicas se presentan amalgamadas con las relaciones de género. De este modo, habría que preguntarse por qué las mujeres son pensadas como *extrañas* en un relato de índole religioso; generando un juego, una encadenación de hitos y sucesos de distintos planos y pensando cómo ellos se relacionan articulando las relaciones de género.

Este relato nos entrega, además, información sobre las características de la Santa que permiten vincularla con una determinada población: *amó a un campesino*, un hombre pobre. Dato que nos parece relevante si se considera que Pelequén se encuentra en una zona tradicionalmente campesina, productora de trigo y que ahora se incorpora a la modernización del agro con el desarrollo de cultivos de exportación y la presencia de toda la infraestructura que ello conlleva.

A nuestro parecer, el hecho de que se la señala como *enamorada* de un campesino, implica que en algunos sectores se la considera como benefactora de los pequeños agricultores de la zona, y que, por lo tanto, tenga una raigambre huasa considerable, situación que se verifica el 30 de agosto día en que la presencia de huasos es mayoritaria, visitando a la *"Rosita"*.

Santa Rosa beneficia a los campesinos cuando media entre ellos y la naturaleza, entre ellos y lo inesperado, lo imponderable. Cabe destacar que una señora señaló que es sabido en la zona que el día de Santa Rosa siempre llueve. Agosto se considera como un mes poco lluvioso, y por lo tanto de cierta tensión para los agricultores, situación que siempre se resuelve el día de Santa Rosa, bendición para los agricultores campesinos y castigo para los vendedores de la feria.

Por otra parte, de modo común estos tres relatos señalan la procedencia peruana de Santa Rosa, y en dos de ellos se vincula este hecho de forma inmediata con situaciones de guerra. En un caso, la Guerra contra la Confederación Perú-Boliviana y en otro, la Guerra del Pacífico. Con la *guerra* podemos volver a pensar no sólo en las relaciones interétnicas sino en la nacionalidad, en la patria.

Intentar explicaciones en este plano es bastante más complejo que lo anterior, sin embargo, es importante considerar cómo los sucesos históricos importantes para la mentalidad chilena se funden con explicaciones religiosas, es decir buscan un correlato mítico, épico. Este hecho queda aún más claro en el cuarto relato que nos vincula no sólo con hechos históricos sino que nos remite a los orígenes míticos del Padre de la Patria, Bernardo O'Higgins.

Relato N° 4

Este relato apareció en 1947 en el diario La Hora de Santiago, y esta firmado por Osvaldo Gálvez Roma.

"Cuentan que en una ocasión, el gran Mariscal de campo, don Ambrosio O'Higgins pasaba en su birlocho por estos barrales y la noche se le vino encima, viéndose obligado a pernoctar en casa de un familia de apellido Riquel, que era de la comarca. Y cuentan que allí fue donde conoció a Isabel Riquel, aristocrática dama chillaneja, que de paso se encontraba en casa de sus parientes de Pelequén y de quien fue hijo, según la Historia, el primer Presidente de Chile, don Bernardo O'Higgins.

[6] Marisol De la Cadena op.cit., pp. 31.

Cuando el joven Mariscal continuó su viaje al día siguiente hacia la frontera, dejó olvidado en el cuarto donde alojara, una imagen de madera tallada en Quito, que representaba al Niño Dios, y que acostumbraba llevar siempre consigo.

Como hueso de santo conservaron durante muchos lustros este histórico recuerdo, el que iba donándose de padres a hijos, sin que por ningún motivo saliera de la familia Riquel, apellido que hoy se ha transformado en Riquelme, y cuyo entroncamiento con el gran Mariscal, aunque clandestino, les llenaba de orgullo y satisfacción, hasta que vino a caer en manos de Rosita, una chicuela que más parecía cholita de Azapa que Dulcinea del Huiñico, pero descendiente en línea recta de la que dio el mejor producto a la Patria Vieja.

Y como Rosita era una flor de espinas, no podía faltarle un moscardón, de esos que siempre buscan el néctar de la vida en el capullo más lozano del jardín.

En cierta ocasión en que toda la familia había salido para el convento de San Antonio, que lo padres franciscanos habían construido al pie del Sol Pintado, en Mallehue, y que al decir de fray Diego y Salinas, sólo se ocupaba en continuas misiones para los indios, el moscardón de Rosita que había llegado a ser muy de la casa, como ocurre siempre con esta clase de mosquitos, se aprovechó de las circunstancias para entrar en ella, y tomando en sus manos al Niño Dios, con un cortaplumas, comenzó a modificarle las facciones y a podarle todo lo que estimó superfluo. Y como en verdad era un artista en tallado de madera, cuando terminó su obra notó que sin quererlo había modelado las facciones y el cuerpo de Rosita, y devolviéndolo al altar de donde lo sacara, se alejó de la casa de su amada.

Cuando al caer la tarde de ese mismo día, la familia Riquel se reunía para rezar el consabido e indispensable rosario, un grito de sorpresa se escapó de todas de las rezadoras, al ver que la imagen del Niño Dios, ni sólo había cambiado de sexo, sino que era el vivo retrato de Rosita.

¡Milagro patente!- exclamaron de voz en cuello y el eco repercutió como por encanto en contorno de las treinta leguas que, según el lltmo. señor Humanzorro comprendía el sacerdote de la doctrina de Mallehue, el que estaba a cargo del doctrinero José Álvarez de Toledo, el mismo que destinó el último resto de su patrimonio para adquirir el terreno y construir la actual casa parroquial que, aunque modernizada, existe hasta la fecha a la sombra de las seculares palmeras de ese pueblo ^[7].

En rigor esta es la versión más antigua que poseemos sobre el inicio del culto a Santa Rosa en la zona de Pelequén y, a nuestro parecer, ella posee elementos que, posteriormente, se encuentran en las dos historias anteriores recopiladas por nosotros. En primer lugar, se repite la historia de un amor triste, no concretizado, que es el motivo central de una de ellas. Y por otro lado, se reitera la idea de que la imagen -aunque sea la del Niño Dios- llegó a la zona de manos de un militar, en este caso se trata nada menos que Ambrosio O'Higgins (de más está decir la importancia histórica que adquiere este personaje en nuestro país).

Nos parece singular de que a Rosa, la muchacha que de algún modo provoca el conflicto en torno a la imagen, se la señale como una "chola"; muy a la pasada, y casi desinteresadamente se nos pone frente a la presencia indígena en la historia, y como sucede con el relato anterior es posible pensar nuevamente en el modo en que se vinculan las relaciones de género con las relaciones étnicas.

En esta versión no hay un cholo peruano, ni una enamorada peruana protagonistas de la historia, más bien ésta se entronca con lo más profundo de la historia patria chilena y sin embargo la heroína parece "chola", se la caracteriza con un término usado para referirse a la población indígena del norte chileno, peruana y boliviana^[8].

[7] Osvaldo Gálvez Roma, "Santa Rosa de Pelequén". La Hora, 31 de agosto, Santiago, 1947.

[8] En rigor el término cholo se usa para referirse a los mestizos de origen "andino", sin embargo en esta zona hace referencia a la población indígena.

Es claro que él es chileno y ella chola. Es lo femenino asociado a lo indígena a lo que no es patria, la patria es masculina, chilena y por tanto blanqueada; se trata de una oposición importante entre *lo chileno* y *lo no chileno*, donde la mujer, lo femenino es espurio.

Es una situación inversa a la que sucede con Guadalupe de México, donde lo masculino está asociado a lo indígena y lo femenino supuestamente a lo blanco español, lo que también se produce con la Virgen de Andacollo. Sin embargo en Chile se presenta otro caso parecido, donde lo femenino se asocia con lo indígena y lo masculino con lo blanco o español, se trata de la Virgen de la Tirana; que además presenta la historia de una relación amorosa entre dos personajes que pueden parecer "reales".

Sin duda, queda mucho por analizar de estos relatos. Sólo hemos señalado los elementos que nos parecen importantes para nuestras intenciones primarias, y es suficiente destacar que frente a la devoción en cuestión se han construido historias que dan cuenta de una justificación cultural de la misma.

Por otro lado, la lectura de estos relatos puede darnos algunas pistas sobre el modo en que se determina el sentido de nacionalidad y de identidad nacional no sólo en esta zona sino que en amplias regiones del país. A nuestro juicio, este tema puede ser examinado observando los elementos que sobre el particular se pueden aislar de los imaginarios religiosos.

Un primer punto a tomar en cuenta es que en Chile no existe una única figura religiosa que sintetice y dé unidad simbólica a la identidad nacional, sino que más bien es posible detectar el fenómeno en el análisis de los imaginarios asociados a varias devociones, como lo son el de La Tirana, La Virgen de Andacollo, por mencionar algunos que nos parecen significativos.

Sin duda, éste al igual que los otros temas planteados requieren de mayor reflexión e investigación. Sin embargo, señalamos los puntos que nos parecen más sugerentes al respecto.

Santa Rosa podría ser considerada como la figura religiosa en la cual se realiza un síntesis de la identidad nacional en la zona central del país. Su imaginario no sólo presenta elementos importantes para discutir sobre la construcción y determinación de las relaciones de género en un sentido clásico -como lo vimos anteriormente- sino que en conjunto con éstos describe como -probablemente- se articula la identidad nacional. Así, en nuestro análisis, no sólo era posible leer configuraciones genéricas sino que estas mismas se conectaban con otras relaciones significativas.

De este modo, nosotros pensamos que los personajes masculinos, en gran medida, portan la simbólica de la patria, mientras que las mujeres son extranjeras y poseen una adscripción étnica diferente a la masculina, están más cerca de la indígena (la excepción la presenta el personaje del *cholo peruano*).

Entonces, se produce una asociación entre dos tipos de elementos: la presencia de militares que sacraliza sucesos que parecen ser importantes en la estructuración de la nación (Proceso de Independencia y Guerra del Pacífico), y la negación de lo diferente en términos étnicos. Suponemos, que se trataría de un proceso de uniformización -blanqueamiento- étnica.

A excepción del *cholo peruano* -un ordenanza, un subalterno militar- son los personajes femeninos sintetizados en Santa Rosa quienes constantemente son señaladas con dudosas pertenencias étnicas; son cholas, peruanas, de afuera. Este es, tal vez el, punto más interesante de indagar a futuro desde la óptica de vista de la simbólica que presentan las relaciones de género y de las relaciones de género en si mismas.

Por último, queremos reiterar nuestra postura frente al análisis de las devociones a figuras sagradas femeninas enmarcándolo dentro de los fenómenos marianos. Al realizar dicho análisis resulta clara la necesidad de ampliar el campo de las implicancias tradicionalmente referidas al *marianismo*, esto, en dos sentidos principalmente: primero, se necesita trascender la interpretación lineal y mecánica que se hace de la Virgen María como madre, oprimida o controlada por la exaltación de la virginidad y de

cómo estos elementos discursivos se cristalizan en la vida de las mujeres comunes y corrientes. En este sentido, pensamos que es necesario entender de modo más cabal que la Virgen María en tanto símbolo es múltiple pero que la expresión y apropiación que se hace de dichos elementos es determinada culturalmente y no es universal; y en segunda medida, considerar que la simbólica de los fenómenos estudiados no se traspasa mecánicamente a la realidad.

Tomando en cuenta los dos puntos anteriores, pensamos que es necesario intentar una redefinición de lo que tradicionalmente se conoce como *fenómeno mariano* o *marianismo*; principalmente para que también pueda contener lo que en el plano de las identidades -de género y otras- produce la presencia de otras figuras sagradas femeninas como pueden ser las santas, las beatas, las ánimas piadosas, etc.. Para nosotros lo importante es considerar que sus presencias se relacionan con la construcción de identidades en base a la articulación de las diferencias culturales, étnicas, etc..

Nos parece necesario seguir reflexionando en el peso de las figuras sagradas femeninas que aparentemente es mayor en el devocionario popular y por ende, en el imaginario colectivo; situación que nos habla de que el culto mariano en América Latina puede tener dimensiones hasta ahora no estudiadas.

La reflexión que se pueda desarrollar sobre el particular permitirá ampliar el campo práctico y teórico del culto mariano y comenzar a hablar del peso de las deidades femeninas en nuestro continente y específicamente en Chile.