

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de maestría en Sociología

“Yiyi Wan”: subalternidad y religiosidad en la agencia de comercio sexual “Samantha
y Daniela”

Nicolás Ignacio Sazo Arratia

Asesora: Carmen Gómez

Lectores: Luciana Cadahia y Mireya Salgado

Quito, marzo de 2024

Dedicatoria

A mi Mami, Maxito y Milenita. Por ustedes sigo acá.

Índice de contenidos

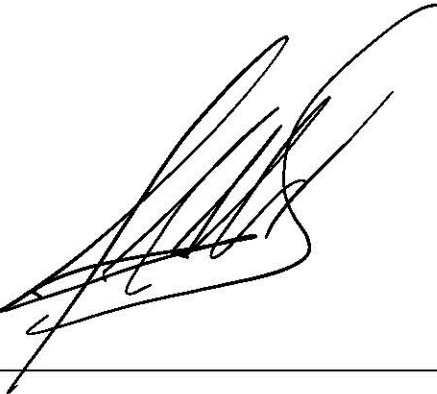
Resumen	5
Introducción.....	7
Capítulo 1. Marco teórico	18
1.1. Una problematización en torno a la subalternidad, poder y agencia	18
1.1.1. La colonialidad del saber y el centro-periferia.....	21
1.1.2. Subalternidad, movilidad y respuesta.....	25
1.2. La secularización en entredicho. Una discusión sobre la secularización y la mutación religiosa.....	30
1.2.1. ¿La muerte de Dios?.....	31
1.2.2. Mutación religiosa. Dios en oferta y el mercado religioso	35
Capítulo 2. Repercusiones de los procesos de secularización y mutación religiosa en Chile: movilidad religiosa y atomización institucional	42
2.1. Mutaciones religiosas en Chile	42
2.2. Comportamiento religioso en la clase alta.....	46
2.3. Comportamientos religiosos en los sectores populares	50
Capítulo 3. Una santa a la medida: resignificación de lo sagrado	56
3.1. Subalternos venerados por otros subalternos: los santos populares	57
3.2. Ritualidad, apropiación y comunicación con el santo popular	61
3.3. Las agencias de prostitución de Samantha y Daniela y la figura de Yiyi Wan..	65
3.3.1. La Yiyi Wan ¿santa popular? Una problematización sobre la subalternidad, poder y agencia	69
Conclusiones	84
Referencias.....	87

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Nicolás Ignacio Sazo Arratia, autor de la tesis titulada “Yiyi Wan”: subalternidad y religiosidad en la agencia de comercio sexual “Samanta y Daniela”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Sociología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo de 2024.

A handwritten signature in black ink, consisting of several overlapping loops and strokes, positioned above a horizontal line.

Firma

Nicolás Ignacio Sazo Arratia

Resumen

Esta investigación se propone analizar las dinámicas de construcción de representaciones religiosas y prácticas de devoción que se desarrollan en torno a una figura de yeso denominada “Yiyi Wan” y que aparecieron en una agencia de comercio sexual en la década de 1990 en Santiago de Chile llamada “Samantha y Daniela”. La investigación nos lleva a plantearnos en un primer momento cómo la figura sacralizada de Yiyi Wan, dirige y resignifica las condiciones y comportamiento de los integrantes de la agencia de prostitución, y si esta figura puede ser entendida bajo parámetros similares de desarrollo de santos populares.

En la primera parte de la tesis, se desarrolla una problematización teórica en relación a los conceptos de subalternidad y agencia. Se comienza proponiendo que bajo los términos de subalterno serán considerados tanto los sujetos de estudio, como los discursos que ellos emiten, los cuales adquieren esa posición por medio del sometimiento de sus saberes y prácticas a dispositivos de poder hegemónicos. Bajo este condicionamiento, es menester ampliar el marco teórico a discutir, con la intención de extender los límites de desenvolvimiento de los sujetos. En este sentido, los conceptos de poder foucaultianos, los de conatus y centro-periferia otorgan capacidad de negociación y enfrentamiento, consolidando un sujeto social que participa activamente en la construcción de representaciones y que rompen la barrera dialógica con los agentes dominantes.

Posteriormente, se presenta un desarrollo teórico que enmarca las modificaciones en el panorama religioso, específicamente, cómo el pronóstico de una sociedad moderna secularizada fracasa produciendo, más que una laicización de la sociedad, una explotación de nuevas expresiones religiosas. Esto es producto de un enfoque de la búsqueda de explicaciones trascendentales centradas en las experiencias particulares de los sujetos y la comunidad, configurando representaciones personalizadas de lo religioso por medio de la apropiación y resignificación de lo sagrado.

Los dos últimos capítulos, ahondan en una revisión y problematización bibliográfica sobre la conceptualización del fenómeno de los santos populares, con la intención de hacer un análisis comparativo con la experiencia de la agencia de comercio sexual de “Samantha y Daniela”, destacando los procesos de representación y significación de lo sagrado que ocurren fuera de la institucionalidad religiosa y dentro de un marco de poder más dinámico. Esto con el

objetivo de considerar esta investigación como parte de las definiciones del fenómeno religioso de santos populares.

Introducción

Comenzaré con un relato de mi infancia. De un pasado extraño, triste-feliz:

Recuerdo una sala con sillones grandes, siempre llena de humo que se mezclaban con el olor a cuerpo, perfumes dulces y encierro, donde las colillas de cigarro eran material para hacer mis castillos o carreteras donde pasaban mis autitos, pero ese juego era sólo algunas veces, ya que no era extraño transformarme en el “evento” del día. ¿No sé qué se le puede preguntar tanto a un niño? Sin embargo, las “chicas” disfrutaban de mi compañía, la conversación oscilaba de “cuánto me gustaba tal juguete” a “ese hueón le gustan cosas raras”. ¿Qué hueón?... no lo sabía, pero siempre el diálogo involucraba a otras personas que no estaban en la sala, que eran recordadas con insultos, risas o expresiones de ternura.

La escena siempre era la misma, las “chicas” se sacaban sus zapatos acompañado de un suspiro de alivio, tomaban sus bolsos y comenzaban su ritual de reinicio. La sombra de sus ojos corrida, el rímel mezclado con sus lagañas y su pintalabios esfumado no hacían justicia a lo hermosas que fueron hace unas horas atrás. ¿Qué hacían en ese rato en que se iban y volvían? Sólo recuerdo que llegaban cansadas y avejentadas, pero después de unos retoques, volvían al esplendor inicial.

Las cosas cambiaban cuando llegaba mi “tío” o “tía”. El ambiente festivo cambiaba, las risas paraban. “Vaya pa’ allá mijito, que vamos a conversar cosas de grandes”, esa simple instrucción me daba la posibilidad de comenzar mi aventura. Siempre entendí el “para allá” como un “ándate de aquí” y eso se traducía, para mi conveniencia, en un “puedo estar en cualquier otro lugar”.

Esa casa era grande, en realidad, todas las casas eran enormes, porque no me acuerdo de cuántos lugares habré visitado. Fueron muchos, pero todos iguales, se repetían algunas “chicas”, el mismo olor, el mismo ambiente. Casi todas las habitaciones eran normales, sólo era llamativo la cantidad de ropa interior de mujer colgada por todos lados, en especial, los baños y el patio. Sin embargo, había un lugar que siempre llamó mi atención, y cada vez que tenía la oportunidad de estar ahí lo disfrutaba: la oficina.

Radios de policía —o eso pensaba—, miles de papeles, carpetas y libros muy ordenados junto a decenas de lápices y destacadores; cada cuaderno cuidadosamente llenado de tablas con números y nombres, los cuales se asemejaban a nombres de colegios públicos o misiles. Era como si todos los colores de la casa se hubiesen juntado en un solo lugar. Y en la esquina del escritorio: la Yiyi.

La Yiyi era una estatua de yeso de aproximadamente cuarenta centímetros, adornada con un sinnúmero de cosas que iban desde velas e inciensos a cadenas de oro y dinero. Lo más llamativo era el trato que se le daba. Si bien la casa no era un lugar donde se acostumbraba a tener un trato formal entre sus integrantes, la relación comunicativa con dicha estatua escapaba de las dinámicas cotidianas. El respeto y, de cierta manera, la sumisión a la Yiyi marcaban las relaciones interpersonales, el vínculo con el espacio físico y, por qué no, el comportamiento y reglamentación del lugar.

Era hora de volver a mi hogar, con un “chao Yiyi” me despedía, agitando mis manos y lanzando besos, las “chicas” me respondían, mientras limpiaban las cenizas de las velas e inciensos, y dejaban caer monedas para que la noche fuera sólo una noche más de tantas.

A través de mi experiencia de vida y mediante investigaciones que he realizado con posterioridad, concretamente sobre nuevos movimientos religiosos (Sazo, 2009), ha llamado mi atención la presencia de ideas particulares sobre ciertas expresiones religiosas que apelan a su deslegitimación como opción válida de religiosidad. Cuando se habla de “sectas” entre sujetos ajenos a cualquier grupo religioso o incluso en su interior, se produce una identificación con una fuerte carga peyorativa, conectando el concepto con elementos como: lavado de cerebro, manipulación, crimen, dinero, aprovechamiento, sexo, entre otros. Asimismo, cuando se hace referencia a alguna práctica religiosa heterodoxa –como santos populares, simbolismo vudú o cultos a imágenes –, la respuesta, desde las ciencias sociales que estudian las dinámicas religiosas o desde los dispositivos estatales ha sido de total desconfianza, considerando estas expresiones como “paganismo”, “oscurantismo”, “charlatanería”, o simplemente como una práctica “poco evolucionada”, por lo que han sido perseguidas y controladas por un marco legal específico.

En el marco concreto de Chile, las expresiones religiosas subalternas, sean estas sectas, agrupaciones comunitarias o cultos urbanos, que son representados como la contraparte del orden litúrgico religioso institucional, se exponen como chivos expiatorios que canalizan las desconfianzas sociales. Esto se traduce en una identificación específica del agente del “mal” o del “daño social”, y por supuesto, deriva en una “necesidad” de control de esta problemática.

La nueva configuración política, económica y social establecida durante la dictadura (1973-1990), se sustentó en la desintegración de las formas comunitarias intersubjetivas, creando estrategias de cohesión a través del terror, que condicionaron todas las dimensiones sociales, incluyendo la producción de conocimiento académico. En el marco de las investigaciones relacionadas con las expresiones religiosas comenzó a proponerse tipologías científicas que

permitían señalar las características de estas comunidades, funcionando como campo teórico legítimo para que el Estado ejecutara acciones con “base científica” (Lechner 1990).

Es importante destacar que la sociedad chilena se vio sumergida posteriormente en un contexto de transformación dentro de los espacios religiosos, permitiendo reconfiguraciones y resignificaciones de elementos sacros propios de la cultura subalterna y oficial católica o evangélica. Así, la sociedad creyente se atomiza y descentraliza de las opciones tradicionales, permitiendo una incorporación de dinámicas religiosas extranjeras y sincretismos religiosos, ampliando el espacio espiritual, desde instituciones a comunidades de devotos, santos populares o sectas, como también en prácticas de fe y configuración de valores (Sazo 2009).

Chile muta así hacia una sociedad con múltiples creencias, provocando una desintegración de los elementos representativos y significantes de la memoria nacional, generando subjetividades, particularidades, que sembraron dudas, miedos y suspicacias por parte de las autoridades estatales y dentro de las Ciencias Sociales. Debido a ello, comienza un proceso de control de actividades religiosas y, a su vez, de deslegitimación discursiva y de apropiación de prácticas de las iglesias institucionalizadas. Los discursos disciplinarios de los científicos sociales con respecto a la religión, adjudican las bases argumentativas en los que se sustentan los principios ejecutantes estatales, causando discrepancias, cuestionando la validez de las alternativas religiosas y destacando las particularidades potencialmente dañinas de estos grupos al cuerpo social nacional (Sazo 2009).

Las expresiones religiosas populares son expuestas como conformaciones que se sostienen en antivalores y se les adjudica una serie de vicios y males sociales. De esta forma, la religiosidad popular por más que sea una alternativa no es válida dentro del “libre mercado de almas”. Dichas expresiones son consideradas como problema de control social y, para su solución, se enfatiza en políticas de subalternización por parte de los discursos, postulando la criminalidad, la peligrosidad, la irracionalidad y la inmoralidad en que se desarrollan; siendo más que alternativas espirituales recomendables, ejes delictivos a los cuales hay que atacar y perseguir (Sazo 2009).

En este sentido, muchos de los estudios de santos populares de la época (Alliende 1977, Barrios 1975 y Silva 1977), se desarrollaron bajo la misma mirada de desconfianza y, principalmente, desde un enfoque catocéntrico, que se caracterizaba por una interpretación verticalista de la sociedad, donde las expresiones religiosas subalternas se ubican por fuera de

los parámetros legales y morales de la sociedad, en contraposición a la institución eclesiástica y a los sectores dominantes.

Eso fue cambiando paulatinamente, pues, aunque se sostuvo la perspectiva católica, los estudios se centran más en el carácter funcional de estas expresiones populares religiosas en las vidas de la población pobre. Para esta postura (Moreno 1987, Alvarado 1994, Parker 1999 y Bentué 1999), la religiosidad popular supone una fuente de resistencia frente las situaciones de opresión y exclusiones sociales –económicas, educativas, políticas –frente a la ausencia o dominación de la institucionalidad del Estado o de la Iglesia. Finalmente, como señala Galera, un tercer grupo de académicos:

Propone abordar el fenómeno desde la lógica diferente de la clase trabajadora, que critica el abordaje moderno-centrista, y pretende relativizar las dicotomías popular/institucional, dominantes/ dominados que separan la religiosidad popular de la Iglesia y analizar sus mutuas influencias, intercambios, negociación y conflicto (Galera 2010, 6).

Problema de estudio

El culto popular se caracteriza por sus dinámicas carismáticas, utilización del espacio público, apropiación y resignificación de éste, dinámicas de sacralización de símbolos religiosos exportados y, principalmente, procesos de socialización de este saber, configurando comunidades e identidades a partir de creaciones autogeneradas de representaciones religiosas. Éstas se expresan en la instauración de una relación dialógica con el santo popular, por medio de prácticas y ritos que trascienden la relación personal, para fundar códigos morales y de comportamiento en la comunidad de fieles (Colatarci 2008, 132).

Particularmente la devoción a los muertos, expresión religiosa que va más allá de los santos populares, implica que el familiar del sujeto fallecido los invoca con la intención de resguardo y protección de los miembros del grupo familiar, ritualidad que era ejercida a través de la creación de figuras de barro o altares hogareños, y que se caracterizaba por su carácter íntimo y ceremonial (Colatarci 2008, 130-131). En este sentido, el desarrollo de los santos populares se desenvuelve a través de lo que Galera denomina prosopopeya memorialista, es decir, un proceso de idealización de ciertos personajes de los cuales se seleccionan algunas características de su vida:

simulando defectos y magnificando virtudes, trascendiendo las cualidades personales del difunto [...] todo muerto puede convertirse en un objeto de memoria e identidad, lo que nos

lleva a conjeturar que el carácter sagrado no sería inmanente a su persona sino producto de un proceso de reafirmación social de atributos a ese difunto considerado milagroso y una construcción de su pasado a partir de la selección de recuerdos y olvidos que realice cada devoto sobre los medios con los que cuente en su presente (Galera 2010, 8).

Los sujetos subalternos no sólo intervienen en el proceso de construcción representativo, sino que su elaboración es totalmente dependiente de las relaciones entre la experiencia personal del fiel –necesidades–, y las posibilidades materiales, en tanto comunidad, que permiten su ejecución. Por lo tanto, se negocian constantemente narrativas y prácticas identitarias y de memoria:

Los individuos adjudican múltiples contenidos, significados, nombres y valores al espacio, por medio de diversas experiencias de representación, interpretación e identificación. Estos territorios son vividos por los individuos, y socialmente organizados y construidos siendo ámbitos de lucha y negociación de relaciones de poder (político, cultural, religioso, económico) que se asientan en los espacios y a la vez los constituyen (Galera 2010, 12).

El santo popular es dinámico, elástico, fuera de las normativas y estructuras de la institucionalidad religiosa. La doctrina no es entregada como un saber previo y externo, con pautas de conductas y ritualidad establecida. La relación dialógica santo-devoto parte desde su concepción, como posibilidad divina de resolución de las problemáticas de la vida diaria, por lo que el proceso de sacralización de un personaje “común y corriente”, genera un vínculo de entendimiento, por parte del santo, de las desgracias y sufrimientos que trae el diario vivir de los sectores populares.

El martirio de este nuevo santo, no son flagelaciones o muerte heroicas en pos de la defensa de unos ideales, sino que su muerte es simplemente desenlace común e irreversible de las formas de violencia ejercidas sobre sus pares, ahora, terrenales. Lo extraordinario de la experiencia religiosa de los santos populares es la representación de lo divino y lo profano dentro de un solo cuerpo, donde los límites del bien y el mal no están claros, donde el sufrimiento es la clave de la unificación de sus caminos y, finalmente, la exclusión como eje de la veneración de subalternos a un subalterno.

Este es el momento de adentrarse en las dinámicas particulares que ocurrieron al interior de las relaciones sociales, económicas y, obviamente, de poder, de mi estudio de caso. El cual está centrado en el análisis de las dinámicas cotidianas de sujetos que van configurando una acción comunicativa religiosa con una figura de yeso la “Yiyi Wan” dentro de su espacio laboral, siendo –la santa– el factor significativo y condicionante de su espacio de trabajo, una

agencia de prostitución llamada “Samantha y Daniela” ubicada en el Santiago de Chile de la década de 1990.

Partiendo de este caso se propone una doble pregunta de investigación: ¿Cómo influyen las prácticas de devoción a Yiyi Wan en los comportamientos de los integrantes de la agencia de prostitución “Samantha y Daniela”? Y ¿la figura Yiyi Wan puede ser entendida a través de la configuración comunicativa y de representación entre santo y devoto que proponen los estudios analizados de los santos populares?

De esta forma, considerando los procesos de transformación de las relaciones de construcción de experiencias religiosas a través de una constante atomización de los espacios institucionales doctrinarios en Chile; la inclinación de los sujetos y comunidades de expresar su religiosidad por medio de comunicaciones y prácticas desde la subalternidad; y que la subalternidad es una situación contextual del ejercicio del poder, consideramos la siguiente hipótesis: las conceptualizaciones de los científicos sociales analizados, que han trabajado el fenómeno de los santos populares, no entregan todas las herramientas teóricas para entender las dinámicas religiosas entre Yiyi Wan y sus devotas, ya que no consideran las relaciones de poder y dominación insertas en un contexto laboral de explotación como son las agencias de prostitución, que repercuten en la posibilidad de participación en la construcción representativa del santo.

Para contestar a esta pregunta de estudio y verificar la hipótesis se establecieron tres objetivos específicos: en primer lugar, comprender los componentes centrales de los procesos de mutación religiosa ocurridos en Chile durante las tres últimas décadas. En segundo lugar, explicar las relaciones y situaciones de poder desarrolladas en las dinámicas religiosas que enfrentan lo institucional y dominante con lo subalterno. Finalmente, comparar las relaciones comunicativas ritualizadas y de representación que se dan con Yiyi Wan dentro de la agencia de prostitución “Samantha y Daniela” con las de los santos populares tal y cómo han sido concebidos por la academia.

Marco teórico

La tesis parte de una comprensión sobre las expresiones religiosas populares como saberes subalternizados por prácticas y discursos disciplinarios, y del mismo modo a los sujetos que profesan estas devociones como subalternos. Para ello utilizaré las conceptualizaciones propuestas por Guha (2002), en tanto individuos y saberes carentes de poder de

autorrepresentación. Sin embargo, del mismo modo a la propuesta de Galera (2010), en enfrentamiento con las ideas del subalterno como sujeto estable en su pasividad, sin agencia e imposibilidad de constituir una historicidad propia.

Partiendo de esta base la investigación se basa en la propuesta foucaultina de arqueología del saber, ya que se intenta realizar un estudio de las singularidades que tienen lugar a lo largo del proceso de dominación de un saber sobre otro. La búsqueda de “errores”, silencios y desviaciones, me permite configurar una visión constructiva de saberes en tanto destrucción de otros. Esta herramienta no sólo le daría una contextualización a un saber, sino también un espacio para la identificación de estos silencios, un resurgimiento de los saberes sometidos. Saberes que son designados como contenidos históricos “que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición” (Foucault 2001, 21); saberes cooptados por la institucionalidad, integrados en un metarrelato nacional; y saberes considerados por debajo de los estándares exigidos por la cientificidad académica.

Complementariamente, para otorgarle movilidad a la teorización de Guha (2012), hago referencia a la propuesta foucaultiana de microfísica (Foucault 1979), que aporta un constructo teórico para entender las dinámicas de dominación del aparato hegemónico, en tanto dispositivos de poder que ejecutan procesos de control de los discursos y las prácticas. Del mismo modo, permite entender al poder no como una cualidad permanente, sino como un ejercicio, y que sólo aparece en tanto es ejercido. Esta definición es vital, ya que le otorga a la subalternidad de Guha una elasticidad que no tenía, estableciendo al sujeto subalterno como un estado, una situación que no es su condición absoluta, ya que en su experiencia cotidiana puede cambiar constantemente de estado de poder, dependiendo del nivel de poder ejercido en sus interacciones diarias con otros individuos.

A su vez, retomo los aportes de Mignolo (2007) sobre la colonialidad del saber, que enriquecen la discusión sobre los aparatos de poder hegemónico, al igual que Foucault, pero centrándose en los procesos de deslegitimación, desracionalización y subalternización de los saberes emitidos por los sujetos subalternos. No obstante, considero que la propuesta de Mignolo no permite apreciar las posibilidades de agencia que tienen los sujetos en respuesta a las dinámicas de dominación, es por ello que las contrarresto con las conceptualizaciones de centro-periferia de Appadurai (2011) y conatus de Gago (2014), que me ayudan a entender al subalterno como un sujeto activo, contrainsurgente y con capacidad de negociación en esta disputa por el poder.

Marco metodológico

La tesis desarrolla una metodología cualitativa. Se trata de un estudio de caso que desarrolla en su interior un análisis comparativo entre un corpus bibliográfico sobre santos populares y el estudio de caso concreto. Los participantes de este estudio son dos exadministradores y creadores de una agencia de comercio sexual a domicilio en Santiago de Chile que funcionó durante toda la década de los noventa hasta el año 2003.

Se utilizó como técnica de investigación la entrevista en profundidad. Para su realización, existieron varias conversaciones previas que tuvieron dos objetivos: generar confianza, ya que es un pasado que los entrevistados no les gusta profundizar; y recolectar de datos que contribuyeran a la elaboración de la entrevista definitiva. Las entrevistas previas se realizaron en las casas de los sujetos, mientras que la final fue en mi propio hogar. Estas últimas se desarrollaron mediante un enfoque laboviano. Este enfoque propone como herramienta sociolingüística para poder acceder a un relato más explícito y detallado, la conformación de confianzas y la utilización de un lenguaje simple y ameno, que es identificada por los informantes como una conversación cotidiana y espontánea (Labov 1983).

El desarrollo del trabajo se basa en una importante revisión y discusión bibliográfica que se centra en la identificación de sus los conceptos predominantes y compartidos, con el fin de crear una tipología sobre los estudios de comportamiento religioso con santos populares.

La metodología propuesta es aquella que intenta encontrar la interacción entre las estructuras sociales, y las discursivas y de representación, o dicho de otro modo, entre la historia y los sujetos. Bajo esta afirmación, subyace la idea de que ambas estructuras se interrelacionan, siendo el devenir histórico el producto de esta relación. Según Mills, la imaginación sociológica “nos permite comprender la historia y la biografía, y las relaciones entre ambas, dentro de la sociedad” (Mills 1965, 12), tomando así una tercera vía entre las ideas más radicales del estructuralismo, así como también las nociones de tipo más voluntaristas.

Por consiguiente, las nociones de tipo más teóricas de la investigación social toman cuerpo y aterrizan en técnicas concretas de recolección de datos, puesto que llegado el momento es hora de pasar de la mera información –entendida como códigos y signos no interpretados- a la construcción propiamente tal de los datos. Es decir, para constituir datos, es necesario optar por una o varias técnicas, dependiendo claro, de la naturaleza de la pregunta de investigación.

Dicho esto, esta investigación se desarrollará dentro de dos marcos metodológicos: el método comparativo y la historia de vida.

El método comparativo se realizará de dos formas: comparación entre discursos de los autores que estudian los santos populares; y comparación entre estos discursos y las especificidades del trabajo de campo.

Este método resulta fundamental a la hora de cumplir con el objetivo de generar una relación interdiscursiva entre los autores –como primera parte-, por medio de la identificación de similitudes y disimilitudes. Debido a que la comparación se sustenta en un criterio de homogeneidad “siendo la identidad de clase o género el elemento que legitima” la elección del corpus (Tonon 2011), identifiqué a la bibliografía analizada como parte de la tercera corriente de estudios sobre religiosidad popular, que se caracterizan en abordar al sujeto de estudio desde una óptica de agencia por parte de los devotos hacia un discurso hegemónico religioso.

En este sentido, la identificación de los discursos corresponderá a tres niveles de abstracción propuestos por Tonon (2011): Un nivel alto que se relaciona a los que presentan una máxima extensión, tales como surgimiento del santo popular y contexto socio-religiosos al que se enfrentan los sujetos; un nivel medio en tanto categorías y conceptos que tienen un equilibrio entre su extensión e intensidad, como por ejemplo características del devoto y de la representación del santo; y por último, un nivel bajo, entendido como los conceptos que se desenvuelven en contextos específicos y se caracterizan por su máxima intensidad y mínima extensión, como los son las prácticas sacralizadas y las creencias en torno al santo popular.

Ahora, como segunda parte, este corpus conceptual será contrastado del mismo modo comparativo con mi trabajo de campo y sus características específicas de representaciones y concepciones de la religiosidad en torno a Yiyi Wan. No obstante, es menester justificar la utilización de sólo un caso de referente empírico, y su vez, su metodología: la historia de vida.

Si la investigación tiene como objetivo la comprensión de la relación existente entre las estructuras religiosas de la vida social y las resignificaciones que los sujetos le dan a éstas dentro de un campo social en donde coexisten distintas formas de relaciones de poder y subalternidad, me pareció la más adecuada para alcanzar este fin es la denominada historia de vida. Ésta busca, por medio de la indagación sistemática de la biografía y trayectorias de un individuo en particular y de su entorno, conocer fenómenos sociales relevantes para las ciencias sociales contemporáneas, ergo, el sentido concreto que para el sujeto tuvieron las

experiencias en el momento en que éstas ocurrían. Preguntas sobre el pasado de los sujetos que significan:

toda una instancia de reflexión: reelaboración de los hechos y prácticas, sistematización del recuerdo y una resignificación de lo acontecido. De esta forma, a lo largo de la práctica, se puede observar que el sujeto entrevistado realiza una introspección, un autoanálisis provocado y acompañado, en el que la interrogación a sí mismo ocasiona un trabajo de explicitación sobre experiencias reservadas o reprimidas durante largo tiempo (Plano 2003, 4).

En este sentido, el entrevistado se posiciona en un lugar de privilegio y de poder sobre el entrevistador, donde el primero es el dueño del conocimiento al que se desea acceder, donde dicho saber se manifiesta como: acontecimientos directamente vividos o como de los cuales fue informado en ese momento o al poco tiempo (Plano 2003). Por lo que el sujeto de estudio es un actor de los sucesos narrados que “vivió e interpretó esos hechos tanto desde su instrumental cognitivo como desde los intereses materiales o simbólicos que organizaron su participación” (Plano 2003, 4). Así, la entrevista se desarrolla como una herramienta metodológica que no se utiliza simplemente para:

extraer de ellas tan sólo conocimientos o datos per se, sino que es una invitación a re-elaborar de manera continua la investigación a partir del juego de construcción que se realiza en ella. Objeto de estudio y elaboración de hipótesis mutan a través del proceso dialéctico que se plantea entre la investigación y el campo (Plano 2003, 3)

Finalmente, es relevante destacar los límites y dificultades que se presentaron en la investigación. Al comenzar este trabajo, la idea original era acceder no sólo a las representaciones religiosas de Daniela y Samantha –administradoras y dueñas de la agencia de comercio sexual-, sino que fundamentalmente, a los discursos generados desde las mismas trabajadoras y así, ahondar en sus representaciones y prácticas ritualizadas a modo de entender los condicionamientos que generaba su relación con Yiyi Wan en el ámbito laboral. No obstante, eso no fue posible, ya que, si bien el primer contacto que tenía era con las administradoras, éstas habían perdido total registro de la situación de las trabajadoras actualmente, la cantidad de años que transcurrieron y el tipo de relación laboral de explotación significaron que no existiera una relación más allá de una contextual. Por otra parte, los documentos que poseía la agencia de los datos personales de todas sus trabajadoras, teléfonos y direcciones, fueron destruidos al momento de su cierre, con la intención de no tener pruebas que puedan perjudicar a las dueñas y trabajadoras en un futuro.

Esto significó una reducción considerable del sustento empírico de la investigación, el que se intentó ampliar con la búsqueda de un caso similar en otra agencia de prostitución, sin embargo, las dinámicas religiosas y de poder que se desarrollaban en aquellos lugares eran distintas, ya que se diferenciaban del caso original en la configuración personal del proceso de sacralización y en la desintegración de las relaciones de poder directas al tener un carácter independiente su situación laboral. De este modo, el estudio de campo se centró solamente en los dueños de las agencias, lo que se tradujo en la búsqueda de un campo complementario que permitiera un proceso comparativo. Es por ello, la decisión de utilizar el corpus bibliográfico – que originalmente era parte del marco teórico- como parte de mi trabajo de campo. Esta decisión metodológica posibilitó un cambio en las preguntas e hipótesis de la investigación y encontrar sobre la marcha un espacio de discusión teórico importante entre los dos campos de estudio, permitiendo un diálogo comparativo entre los conceptos bibliográficos sobre santos populares y la experiencia de las prácticas de Samantha y Daniela.

Estructura de la tesis

El trabajo presenta en un comienzo un marco teórico que analiza las relaciones y disputas de poder, donde se hacen discutir los conceptos que utilizo para definir los sujetos que participan en mi trabajo de campo. Subalternidad, poder, disputa de saberes y capacidad de agencia de los sujetos subalternos, son mi principal enfoque. A su vez, desarrollo cómo estos conceptos se expresan en las conceptualizaciones de las dinámicas de secularización, mutación religiosa y apropiación de contenido simbólico religioso

Posteriormente, desarrollo un capítulo que presenta el contexto histórico religioso chileno en la década de los noventa, analizando, como los principios de movilidad religiosa derivan en una desinstitucionalización de la religiosidad, provocando una apertura en el mercado espiritual nacional, enfatizando las consecuencias tanto en los sectores populares, como en los sectores adinerados del país.

Finalmente, ahondo en una de las repercusiones de esta movilidad simbólica: los santos populares. En este punto, desarrollo las definiciones y conceptualizaciones que algunos autores dan para este fenómeno y las contrasto con mi trabajo de campo, destacando las particularidades de poder, subalternidad y representaciones que se producen en éste. Todo ello con la intención de comprobar si coinciden, y así identificar –o no- bajo esta categoría de santo popular a la figura de la “Yiyi Wan” venerada en estos prostíbulos.

Capítulo 1. Marco teórico

Este capítulo tiene como objetivo presentar el marco teórico en los que se desarrollan los análisis de la tesis. Estas herramientas, esencialmente, se pueden dividir en dos ejes que intento hacer discutir y complementar: uno tiene que ver con los conceptos de subalternidad y de poder; y el segundo entre colonialidad del saber, centro-periferia y conatus. La intención de esta discusión es posicionar a los sujetos de mi trabajo de campo dentro de una definición conceptual que me permita trabajar con ellos desde una perspectiva que visibilice cómo sus prácticas y saberes han sido sujetos a procesos de deslegitimación y control, y encontrar cuáles son los conceptos teóricos que me ayudan a entender las formas de respuesta y enfrentamiento a estos discursos institucionales que los condicionan. En este sentido, intento ahondar en la movilidad del poder y las variaciones contextuales de la subalternidad, por lo que es esencial ver sus expresiones teóricas en los principios clásicos de la secularización y sus supuestas consecuencias laicizantes en las sociedades modernas.

Esta relación es fundamental, ya que, al identificar la posibilidad de agencia de los sujetos subalternos dentro de un contexto religioso condicionado por discursos hegemónicos institucionalizados, posibilita la identificación y explicación de procesos de mutación de fenómenos religiosos, que se expresan en la constitución del hombre como punto de partida de la construcción representativa de los espacios religiosos. Este cambio paradigmático resulta en un quiebre con los fenómenos doctrinales institucionales, puesto que constituye una atomización de éste, donde el saber religioso no es entregado, sino elaborado a base de las necesidades específicas del feligrés, lo que repercute, en una ampliación de las formas de consideración de lo que es divino y profano. Es decir, una apertura a un mercado religioso nunca antes visto, por medio de apropiaciones, resignificaciones y disputa en el mundo de lo sagrado.

Estos conceptos resultan fundamentales para este trabajo, ya que presentan las bases teóricas con las que entenderé los procesos de cambios religiosos ocurridos en Chile en el capítulo dos y tres, específicamente, cómo se manifestaron estos principios de modo histórico y estadístico en las distintas realidades sociales chilenas, y el sustento teórico explicativo que sostenga la aparición de dinámicas religiosas como la de los santos populares.

1.1. Una problematización en torno a la subalternidad, poder y agencia

Tomando en consideración lo mencionado, entiendo a las prácticas religiosas populares como un saber subalternizado por un discurso de poder disciplinario y, a su vez, a los sujetos que la ejecutan como subalternos. Por lo tanto, cuando hable de subalterno lo haré bajo el concepto ofrecido por Guha (2002), que se refiere a sujetos carentes de poder de auto-representación, bajo la subordinación de un grupo dominante, el cual puede ser de clase, casta, edad, género o rubro (Beberley 2004, 3). No obstante, siguiendo a Beberley, no pretendo que esta investigación sea un texto “sobre” el subalterno, ya que “¿cuál sería el interés, después de todo, de representar al subalterno como subalterno?” (Beberley 2004, 3), sino que pretendo dar cuenta de un discurso formativo de imaginarios y acciones que, finalmente, es considerado como amenaza del orden social normativista al considerarlo como diferente o extraño. Ergo, un enfrentamiento a las ideas que exponen al subalterno como un individuo pasivo, sin capacidad de agencia, inconsciente y carente de voluntad y razón para configurar un proyecto propio, en tanto sujeto histórico (Guha 2002, 44).

A su vez, considerando la variabilidad de las relaciones de poder entre dominación y subalternización, la religiosidad popular la entiendo bajo una conceptualización de subalternidad ligada al poder foucaultiano, donde los sujetos no son vistos como estáticos, sino bajo relaciones de poder diversas y simultáneas. Una subalternidad móvil y dinámica, la cual se aleja de las nociones de propiedad, y se acerca a una idea de posicionamiento contextual, en tanto ejercicio. Por consiguiente, un subalterno podría ejercer dominación en la cotidianeidad.

En concordancia con lo anterior, ocupo la noción de dominación que postula Foucault, por lo que es preponderante hacer algunas consideraciones acerca del movimiento de la concepción de soberanía y su interacción con la técnica del derecho, de acuerdo con sus planteamientos. El autor sostiene que esta última se ha encargado de consolidar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de la obediencia; sin embargo, advierte que el punto central radica en cómo estás se comportan como estructuras de dominación (Foucault 1979, 142) y sometimiento. Por lo que su análisis deja de lado el estudio de la estructura céntrica del poder y se enfoca en los mecanismos extensivos que se prolongan en la cotidianeidad, constituyéndose, entonces, en instituciones que “adoptan la forma técnica y proporcionan instrumentos de intervención material” (Foucault 1979, 142).

Esta disgregación de la estructura disciplinaria va en correlación con el alejamiento de la idea del poder como propiedad, distancia que se traduce en un poder que fluye y que sólo se consolida en tanto ejecución: “El poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo

que se conserve o se deje escapar. El poder se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias” (Foucault 2011, 90). Así, la dominación no la entiendo como “el hecho macizo de una dominación global de uno sobre los otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de la de sociedad” (Foucault 1992, 142), es decir, una desintegración de las relaciones de poder, donde éstas dejan de ser móviles y se imposibilita a quienes las intervienen la modificación de estas, para conformarse en una estructura bloqueada y rígida (Foucault 1992).

Foucault agrega que cuando el poder se ejerce a través de la microfísica, se acompaña con la formación, organización y circulación de saberes específicos. Esto se debe a una mutación de la soberanía –del rey al pueblo-, una democratización que deriva en una adaptación de los ejercicios del poder, que culmina en una coacción disciplinaria. Pero cabe destacar que a diferencia del derecho, como método de control, estas disciplinas no apelan a la ley, sino a una naturalización de la acción individual, al establecimiento de reglas, a una construcción normativa (Foucault 1979, 151). De esta forma, el conocimiento y los saberes se posicionan como ejes centrales del desarrollo disciplinario de la estructura social, destacando que su dispersión se vale de dispositivos de ejecución, tales como la escuela, la universidad, y en este caso, la iglesia.

Entonces ¿cuáles serían las posibilidades de relación y enfrentamiento del sujeto con esta estructura de control? Para su respuesta, es fundamental partir por el giro que da Foucault al problema del discurso en sí, donde este está subordinado al porqué de su origen. Esto lleva a un reconocimiento de un estado discursivo dominante, una episteme, es decir, un a priori histórico, que rige los códigos fundamentales de una cultura y condiciona “[los] lenguajes, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá” (Foucault 2008, 13).

Así, para Foucault, la episteme está intrínsecamente relacionada con el saber, identificándola como su “esencia” o “espíritu”. Por lo tanto, se posiciona como eje central para la identificación de las configuraciones que han dado espacio a diversas formas de conocimiento, no para generar una cadena de reacciones teleológicas, sino para exaltar las singularidades de su correlación en una construcción epistemológica. Proponiendo una metodología de excavación, de sumergimiento en el pasado, una arqueología del saber (Foucault 2008, 15).

De manera complementaria, el autor agrega a la dimensión arqueológica, en tanto saber, una dimensión de lucha, que se podría llamar política, una genealogía. Que no apela a una disputa en contra de los contenidos, métodos o conceptos de una ciencia, sino contra los “efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado” (Foucault 2001, 23). Cabe destacar que esta lucha “política” no tiene como objetivo descalificar los espacios teóricos especulativos, apelando a establecer “un conocimiento más exacto”, o volver a los principios empiristas y positivistas, sino definirla como “una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico” (Foucault 2001, 24).

No obstante, en este punto resulta esencial entender el contexto en que se desarrollan estos espacios de control y cómo los estados se fundan en la idea de controlar ciertos saberes, por medio de la deslegitimación o prohibición para la constitución de un relato coherente a las necesidades de las élites dominantes.

1.1.1. La colonialidad del saber y el centro-periferia

Walter Mignolo plantea nuevas interrogantes considerando el nuevo contexto revolucionario global enmarcado por la sublevación de saberes y prácticas locales. De este modo, se pregunta por los giros conceptuales que se tienen que generar para el posicionamiento de temas de género, raza y naturaleza –y en este caso religión-, y a su vez cómo se pueden constituir conexiones entre el proyecto latinoamericano de modernidad-colonialidad con las propuestas teóricas eurocéntricas, o finalmente, si una asimilación sólo sería posible en tanto un desprendimiento de éstas. En respuesta a este punto, afirma que la categoría analítica de modernidad-colonialidad sólo contempla la matriz colonial de poder, contrariamente, la “decolonialidad”, como concepto alternativo, supone una extensión de los marcos y objetivos del proyecto. Sin embargo, enfatiza el hecho de que “la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha” (Mignolo 2007, 26). En este sentido señala el autor,

Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad, esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos

decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad (Mignolo 2007, 26).

Por lo tanto, según el autor, es precisamente la lógica colonial encubierta por la retórica de la modernidad, la que provoca un estallido irreductible de los sujetos subalternizados, donde la decolonialidad juega un rol conceptualizador de esta energía liberadora que atraviesa los límites impositivos del discurso moderno-colonial.

Bajo la anterior tesis, Mignolo recalca que esta propuesta –la decolonial- en contrapartida a los estudios poscoloniales, puede ser reconocida genealógicamente en el pensamiento sometido indígena y afrocaribeño de América y en sus paralelos asiáticos y africanos, ya que éste emana, instantáneamente, como respuesta a la imposición y organización moderna-colonial. De esta manera, el giro epistémico decolonial es tomado como un resultado de la matriz colonial misma, por medio de lo que denomina la colonialidad del poder. No obstante, esta colonialidad de características disciplinarias de facto, sólo podría ser consolidada en su totalidad, a través de un enfrentamiento epistémico, que tenga como objetivo final un sustento conceptual de las dinámicas institucionales y dispositivos coloniales, de modo que se produzca un reconocimiento de estos que logre apelar a un proceso legitimador (Mignolo 2007, 28).

En este sentido, Quijano afirma la relevancia de ponderar dentro de las dinámicas de dominación existentes en relaciones de subalternización, formas de ejercicio del poder que se desarrollan de manera complementaria al acto coercitivo de facto. Esto debido a que la violencia física no se sostiene por sí sola para una instauración de un discurso particular en un sujeto exógeno, puesto que no es suficiente una aplicación del discurso, sino que se requiere también su integración en las esferas culturales y discursivas del sujeto a dominar. De esta manera, la incorporación del sujeto colonial latinoamericano a un “sistema mundo” se tiene que fundamentar bajo estas lógicas, que son sustentadas por una violencia epistémica, una re-identificación histórica: una colonialidad de saber (Quijano 2000, 209).

En este sentido, la “incorporación” de la historicidad –discursos, prácticas y memorias- subalterna a una articulación única de características intersubjetivas, cobra sentido bajo una articulación con “las formas de control del trabajo en torno al capital, para establecer el capitalismo mundial” (Quijano 2000, 209). Así, la producción del conocimiento queda también condicionada a una relación estructural jerárquica, donde lo europeo se eleva como el ethos de producción y significación capitalista.

Este proceso de atribución de nuevas identidades geoculturales, bajo el orden de Europa y lo europeo se desarrolló, en primer lugar, a través de la expropiación de los saberes locales por los ejes colonizadores, lo que repercutió en la deslegitimación de los fundamentos cognitivos de dichas producciones, instaurando un discurso cientificista, es decir, una des-racionalización del sujeto subalterno. En segundo lugar, una represión y desestructuración de las variables y formas de producción y de sentido de los saberes colonizados, una desintegración de sus universos simbólicos y una objetivación de la subjetividad cultural subalterna, permitiendo un control absoluto de las formas y medios de producción cultural. Y, en tercer lugar, una apropiación y resignificación de saberes y un aprendizaje forzado de la cultura de los dominadores en pos de un utilitarismo a los diversos modos de producción capitalistas. Por consiguiente, la consolidación de nuevas subjetividades que permitieran al subalterno un sentido histórico dentro de un metarrelato global y compartido. De este modo, el subalterno es integrado como sujeto oprimido, re-significado y ahistórico a una perspectiva moderna y racional, imaginada y producida por el marco ideológico dominante.

Esta diferenciación entre formas de colonialidad es fundamental para comprender las dificultades existentes en la conformación de dinámicas identitarias internas en los procesos de configuración de los estados latinoamericanos. Esto debido a que si las trayectorias emancipadoras sólo se hubiesen enfrentado a dinámicas descolonizadoras del poder formal, hubiesen resultado mucho más simples, a la hora de su desestructuración interna. Por lo tanto, una perpetuación de una episteme particular -civilizatoria y racial- repercutió en la consolidación de los Estados-nacionales, configurando un carácter nacional y democrático dudoso, debido a la débil legitimidad y representatividad dada por una minúscula élite a una población mayoritariamente colonizada y marginalizada (Quijano 2000, 234).

Por lo tanto, la colonialidad del poder no puede darse sentido a sí misma, por lo que la dependencia de la élite latinoamericana no provenía de la subordinación nacional, sino contrariamente, “es consecuencia de la comunidad de intereses raciales” (Quijano 2000, 236), ergo, una relación trascendente histórico-estructural. Así, los procesos de independencia latinoamericanos se desarrollaron sin una descolonización del saber de la sociedad (Mignolo 2007, 31-32), derivando en “una rearticulación de la colonialidad del poder [y del saber] sobre nuevas bases institucionales” (Quijano 2000, 236).

Este punto resulta interesante, ya que se produce un desprendimiento de la lógica global-dominante y local-resistente, y comienza a entrar en diálogo con los postulados de Appadurai, que propone una complejización del binomio centro-periferia. Aquí, el centro –entendido

clásicamente— se disocia de su referente histórico para centrarse en otros Estados-nación y, conjuntamente, se produce una transformación a nivel de escala, donde el centro puede estar inmerso en el mismo Estado-nación y “puede ser explotado [...] con respecto a sus propias minorías. Presentando a la mercantilización global —o el capitalismo, o cualquier otro enemigo externo— como más real que la propia amenaza de sus propias estrategias hegemónicas” (Appadurai 2001 30). En este sentido, el autor asume que el contenido del discurso se modifica, produciéndose una descentralización del núcleo de producción cultural dominante que resulta vital para comprender la relación confrontacional entre Estado y naciones, culturas, saberes y subjetividades. No obstante, se mantienen intactas las formas de dominación, subyugación, deslegitimación y cooptación propias de una colonialidad del saber.

Estas ideas de lo nacional están directamente enlazadas con formas de homogeneización cultural, donde se busca que las subjetividades tengan un posicionamiento secundario a lo nacional. Asimismo, cuando estos discursos son reconocidos por el Estado es porque se encuentran bajo la funcionalidad de una ideología que considera a la vida de Estado como central en la conformación del relato historiográfico nacional —memoria/presente—, lo que Guha llama “estatismo” (Guha 2002, 17). Este sería el imaginario social, el paisaje ideológico, que emerge desde el Estado con la pretensión de “escoger por nosotros lo que debe ser histórico” y que no permite al subalterno elegir su propia relación con el pasado (Guha 2002, 20).

Por consiguiente, se considera la conformación de este metarrelato nacional como el establecimiento de un interés común ilusorio, que en pos de la sumisión política, establece relaciones de dominación que logran alcanzar la legitimidad de un orden de clase, condensa contradicciones al interior de la sociedad y consigue que sean aceptadas como el resultado de una voluntad general. Me refiero a decisiones, acciones y omisiones donde el Estado configura y crea la identidad nacional a través de la consolidación de un sujeto social, en desmedro de otro.

En este punto, es importante subrayar la tesis de Guha, sobre lo que denomina “la prosa de la contrainsurgencia”. Es decir, no importa el origen de la producción, la aceptación de estos saberes se muestra por medio de la relación que tienen con la estructuración de la nación, en tanto relación con la élite, despojando de autonomía, autorrepresentación y contemporaneidad a la acción subalterna (Guha 2002, 45).

Asimismo, el acto de reconocimiento de los discursos locales por el estatismo tiene como objetivo central despojar al subalterno de una autonomía de acción, vinculándola con el proceso constitutivo nacional, en tanto proceso de “aprendizaje” de la élite para una negociación con el subalterno, pero sólo a través de la institucionalidad dominante. De este modo, cualquier indicio que escape de sus límites es tratado como síntoma de anomia del sujeto popular y un problema de orden público estatal. A su vez, a la conformación de un discurso de dependencia subalterna a la acción de la élite, se suma uno que apela a una desracionalización del subalterno, al postular que su acción descansa en la conformación de una figura carismática y que, por consiguiente, sólo le otorga conciencia a un sujeto particular. Así, el propósito del reconocimiento estatista se centra en silenciar la contribución a la historia realizada por el subalterno mismo (Guha 2002, 34-35).

Ahora bien, resulta llamativo que por el momento se destaca una relación unidireccional del poder, una que se desarrolla desde una estructura discursiva opresora hacia un sujeto objetivado, el subalterno. Este pareciese estar en una posición receptora carente de movimiento, donde su subalternidad es restringida y perpetuada por relaciones de poder estáticas, lo que llevaría a una naturalización de su condición. Paralelamente, cuando Mignolo enfatiza la idea de que la propuesta decolonial genera aperturas y desprendimientos de la matriz moderna-colonial, su búsqueda genealógica sólo contempla a sujetos con un posicionamiento de poder, que les permite una relación comunicativa con los dispositivos institucionales coloniales y bajo código lingüísticos dominantes, como son los casos de Otabbah Cugoano y Waman Poma. En este sentido, es menester ahondar en la capacidad de agencia del sujeto subalterno.

1.1.2. Subalternidad, movilidad y respuesta

Para discutir estas ideas, es fundamental comenzar con la propuesta analítica que Verónica Gago hace acerca del neoliberalismo, para la comprensión de dinámicas de apropiación y resignificación que ocurren “desde abajo”. Cabe destacar que estas respuestas contrahegemónicas connotan al sujeto subalterno de capacidad de movilización, desprendiéndose de la ontologización de carencia de poder que postulan de cierta manera Mignolo y Quijano. Asimismo, amplía el sesgo genealógico de Mignolo, al no centrarse en sujetos particulares, sino en grupos más heterogéneos y masivos.

Gago (2014) comienza con el planteamiento de una problematización y ampliación del concepto mismo de neoliberalismo, debido a que considera que existe una naturalización de éste en los estudios latinoamericanos y que, finalmente, se ha posicionado como una palabra clave, estática e inalterable –caso similar con la matriz colonial-, lo que resulta en una inmediata asociación histórica a una serie de políticas que configuraron una nueva fisonomía económica y social en la región (Gago 2014, 9).

Específicamente, la autora hace referencia a procesos de privatización, reducción de protecciones sociales, desregulación financiera, flexibilización laboral. Estas políticas fueron instauradas “desde arriba” por medio de regímenes dictatoriales y consolidadas por reformas estructurales en los gobiernos democráticos siguientes. De esta manera, a Gago le parece fundamental partir con la propuesta foucaultiana de gubernamentalidad (Gago 2014), entendida como el ejercicio de gobernar y fomentar el deseo a través de la configuración, difusión y consolidación de un discurso particular mediante tecnologías del poder que apelan a una autorregulación del yo.

Hasta este punto, puede entrar en un diálogo concordante con las propuestas decoloniales, no obstante, para la autora argentina, la gubernamentalidad permite concebir al neoliberalismo como un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad que no puede comprenderse sólo como una imposición desde una estructura o agente macro: “los poderes vienen de arriba y operan simultáneamente desde abajo. O también constituyen un modo específico de interpretar aquello que viene de abajo como formas de existencia que se hacen bajar desde lo alto” (Gago 2014, 9).

De este modo, el neoliberalismo hay que reflexionarlo como una dinámica inmanente que se extiende en la sociedad modelando subjetividades, lo que conlleva un nuevo enfoque de análisis, centrado no sólo en las formas de imposición, sino también en cómo ha captado e interpretado formas de vida a través de su re-significación, transformación, aprovechamiento y/o resistencia de los sujetos. Esto lleva a la clásica dicotomía de la acción propuesta por la historiografía social inglesa: “desde arriba” y “desde abajo” (Gago 2014, 10-11).

Bajo esta lógica dialéctica, Gago expone su propuesta del posneoliberalismo, en la que es reconocido y expresado por una reconfiguración “desde abajo”, donde ahora no sólo se enfoca en la gestión de la miseria, sino que también se posicionan desde la resistencia y el enfrentamiento. Esta propuesta “desde abajo” se desarrolla en la periferia de las intenciones gubernamentales, y se legitima en una red de relaciones de prácticas y saberes impuestos y

populares, que dan como resultado una serie de economías populares mixtas. Esta dinámica la llama la autora, pragmática vitalista (Gago 2014, 21).

Pero ¿por qué se desarrolla dicha pragmática vitalista? Según la autora, por una relación entre los discursos impuestos y el conatus individual. Éste es entendido como la energía o la fuerza para existir, para perseverar en nuestro deseo –emprender, arreglárselas, salvarse, salir adelante, sobrevivir, progresar– y, para todo ello conquistar espacios y tiempos en condiciones de expulsión y desposesión. Su relevancia radica en que este proceso individual se apropia y resignifica lógicas neoliberales, configurando nuevas subjetividades que se expresan, consecuentemente, en diversas tácticas de vida (Gago 2014, 13-14). Por lo tanto, debido a este conatus, al subalterno le resulta imposible mantenerse en una situación estática y de perpetuación de su condición de no-poder.

Finalmente, al igual que Mignolo y Quijano en relación a la “estatatización” de los saberes, advierte que esta capacidad de adaptación no necesariamente es unilateral, debido a que ante la mencionada respuesta “desde abajo” existe, por una parte, una dinámica contrainsurgente que actúa desde la institucionalidad gubernamental por medio de procesos de cooptación e institucionalización de las prácticas de las economías populares, y por otra parte, una apropiación del conatus, dándole sentido en la teoría neoliberal. Un ejemplo de ello es la idea de “emprendimiento”.

En conclusión, al enfatizar en la capacidad de respuesta que tiene el subalterno a una estructura impositiva, Gago retoma el armatoste teórico de Quijano dándole capacidad de movimiento, pues le otorga al sujeto subalternizado un posicionamiento activo en la constitución de discursos. Quijano al enfocarse en una colonialidad del saber cae en una idea base: el sujeto produce discursos, pero el subalterno no. Esto debido a que asume que la subalternidad es atravesada de tal forma, que su definición como sujeto recae en la definición que la estructura le da a sí mismo. Sin embargo, si se ahonda nuevamente en los postulados de Appadurai, se puede ver cómo éste entiende que la dinámica de descentralización de poder aborda la necesidad que tiene la estructura de adaptar sus formas de dominación debido a la capacidad del subalterno de alterar las relaciones de poder, debido a su constitución discursiva insurgente.

En este sentido, Appadurai considera la relevancia de la reducción de la espacialidad entre culturas, estableciendo la importancia de los grados de intercomunicación, empero, le resulta vital problematizar la comodidad conceptual que es entregada por la idea de aldea global. Por

lo que destaca que los medios de comunicación interfieren en la comunidad, produciendo un desarraigo territorial, que se manifiesta en una alienación y un distanciamiento –también psicológico- de y entre los individuos (Appadurai 2001, 27). En este sentido, destaca la relación de dicho proceso con una resignificación de la temporalidad de los sujetos, donde estos apelan a un presente conformado por una historia de la cual no fueron partícipes, por lo tanto, una nostalgia imaginaria sin memoria.

Un aspecto importante de esta propuesta “imaginaria”, es la capacidad de agencia que le otorga al actor, ya que si la vida se fundamenta de esta manera, los discursos y los mundos emanados por la mentalidad oficial y empresarial son considerados como productos igualmente imaginados, como los originados locales y subalternamente. El paisaje ideológico, como lo denomina Appadurai, es transversal, pero su relación con otros paisajes, por ejemplo, el mediático, permite una ruptura diferenciadora en su repercusión social.

En concordancia con Gago y Appadurai, con respecto a la capacidad de agencia, García Canclini cobra relevancia con su propuesta conceptual de “culturas híbridas”, la cual presenta una sociedad con una heterogeneidad multitemporal, donde las identidades tienen un comportamiento adaptativo más que reemplazante. Los discursos locales no tienen un carácter pasivo, sino todo lo contrario, lo que deriva en una dinámica conflictiva, en la medida en que se trata de una relación comunicativa de enfrentamiento o negociación (García Canclini 1997, 111). De esta manera, estas interacciones culturales no las considera como una imposición de la modernidad, sino como relatos que intentan “hibridar lo moderno deseado y lo tradicional de lo que no quieren desprenderse, para hacerse cargo de nuestra heterogeneidad y volverla productiva” (García Canclini 1997, 112).

Para el autor, este proceso de reconversión surge bajo el interés de ambos sectores (los productores y ejecutores del discurso cultural que se intenta implementar, y los actores objetivos), a causa de la necesidad de apropiarse de los beneficios de la modernidad. No obstante, la apropiación del discurso de los últimos no necesariamente da como resultado el esperado por los primeros, puesto que su incorporación híbrida no se acomoda a nociones propias, y a veces se plantea como una estrategia de sobrevivencia a algunas políticas que los afectan. En consecuencia, no existe una dinámica dicotómica de imposición y eliminación de lo diferente, sino una relación de absorción, resignificación, reutilización y negociación.

No obstante, y para finalizar, quiero subrayar que las lógicas de subalternización no se pueden analizar bajo una óptica impositiva entre “un fuerte” y “un débil”, para no caer en una

perspectiva multiculturalista liberal, en la cual la capacidad de negociación de las dos culturas se encuentran en igualdad de condiciones y que es la base de la discusión sobre la acción comunicativa en Habermas y Honneth. Con esto quiero decir que no hay que obviar las relaciones de poder en dicha comunicación, pues en ellas no necesariamente se desarrollaría un carácter dialógico. Con esto me refiero a que algunos conceptos de la colonialidad del poder y del saber de Quijano, bases de la alternativa decolonial de Mignolo, son útiles, ya que matizan, ahora de manera inversa, postulados que apelan a una hibridación cultural, esto debido a que muchas veces las apropiaciones o resignificaciones de las que hace mención García Canclini poseen un carácter obligatorio, en el sentido de que el subalterno cultural tiene la necesidad de hacerse entender en una configuración lingüística y discursiva global que le ha sido impuesta. Frente a un lenguaje que hace referencia al Estado, clase, ciudadano, consumidor, entre otros conceptos, está forzado a renunciar a sus lógicas comunicativas para ejercer una resistencia. Como ejemplo se podrían nombrar pueblos y culturas indígenas que componen, por medio de una apropiación, una idea de nación, incluyendo su simbología, como lo es una bandera.

En consecuencia, la permanencia de formas coloniales de subalternización dirigidas a una incorporación y absorción de discursos subalternos al metarrelato nacional o simplemente a una deslegitimación y desracionalización de éstos, operan no por una naturalización de la subalternidad misma o de sus dinámicas discursivas opresoras, sino que más bien responden a una adaptación contrainsurgente como resultado de la insurgencia discursiva subalterna.

Por lo tanto, he aquí los sujetos y los saberes a los que apelo en esta investigación: al que “no puede hablar”, y no a los de sujetos subalternos institucionalizados que Mignolo propone como prioridad genealógica. Esto debido a que el actor que propone el autor es finalmente un intelectual orgánico que se presenta como un testigo de la conformación de un relato, y no como autor de una propia narrativa. Ergo, es “una manera de decir que el sujeto subalterno puede, por supuesto, hablar, pero sólo a través de la autoridad sancionada institucionalmente del periodista o el etnógrafo” (Beberley 2012, 110). Sin embargo, cabe preguntarse si en el proceso comunicativo, donde el “subalterno representante” parte de un proceso institucional de diálogo, éste no “adquiere poder”, posicionándose fuera de los límites de la subalternidad. Si en la conformación de la acción comunicativa entre dominante y subalterno, este último tiene que sacrificar parte del lenguaje para optar a una posibilidad dialógica. En ese caso, ¿por qué podría representar al subalterno?

Si esta interrogante se puede dar con el caso de un “subalterno representante”, aún mayor es el problema cuando un representante de la disciplina científicista apela a su condición de subalterno. Incluso, si la única alternativa para que el subalterno pueda hablar es a través de una escritura desde adentro, se caería en los mismos cuestionamientos de empoderamiento y des-subalternización del sujeto enunciante. Por consiguiente, y a modo de conclusión, este último alcance es uno de los mayores cuidados metodológicos que tendré en esta tesis. Foucault plantea que el investigador debería desmarcarse de su rol de jurista-notable y de sabio-experto, portador de significaciones y valores universales, postura en la cual aún algunos académicos se sienten con el derecho de tomar la palabra por otro, teniendo como base argumentativa su erudición (Foucault 1979, 183-185).

A su vez, indica que el intelectual debería aceptar su posición específica en función de los dispositivos de verdad en nuestra sociedad (Foucault 1979, 188), puesto que “la representación no sólo es un problema de ‘hablar sobre’ sino también de ‘hablar por’” (Beberley 2004, 384). Por consiguiente, “el subalterno es subalterno en parte porque no puede ser representado adecuadamente por el saber académico” (Beberley 2004, 383), por esta razón se produce la subalternidad mediante un proceso de otrificación del sujeto a estudiar. Así, Spivak postula que, teniendo a un subalterno cuya habla “no adquiere un status dialógico” (Spivak 2003, 298), es decir, que no adquiere alguna forma de autoridad en el diálogo con el dominante, el investigador no puede restringirse a la conformación de una representación en tanto representatividad del subalterno, y entonces, ser cómplice de la estructura disciplinaria, sino que su función es representarlo, representándose a sí mismo como intelectual (Spivak 2003, 302).

1.2. La secularización en entredicho. Una discusión sobre la secularización y la mutación religiosa

Al momento de estudiar las dinámicas religiosas de un grupo particular, es menester asumir la interrogante que plantean las formas de entendimiento de lo religioso en las sociedades modernas y, a su vez, si estos nuevos paradigmas modifican ciertas prácticas repercutiendo, finalmente, en un proceso de des-religiosidad de los individuos.

En este sentido, las ciencias sociales asumen como propuesta explicativa tres caminos para entender la relación modernidad-religión. En primer lugar, se pueden apreciar nociones que abordan el estudio de las religiones de modo conflictivo, es decir, un distanciamiento de caracterizaciones unificadoras institucionales para centrarse en un choque cultural, que sólo se

soluciona por medio de principios racionales a través de una ética de la responsabilidad individual. Esto quiere decir que las decisiones y prácticas religiosas comienzan un proceso de interiorización y privatización, entendiéndose de esta forma una renuncia de la espiritualidad a los espacios públicos, lo que conlleva, por una parte, un distanciamiento de la relación sujeto-institución y, por otra parte, una contradicción con sus principios evangelizadores. En segundo lugar, una vertiente de la tradición sociológica considera y problematiza la propuesta conflictiva, considerando que esta última no reflexiona en torno a las condiciones materiales en las que se desarrolla este enfrentamiento cultural, por lo que dicha vertiente se enfoca en las particularidades provocadas por una diferenciación social, más que cultural, entendiendo a la religión como conciencia alineada. Por último, la tercera aproximación hace referencia a procesos de diferenciación e integración funcional que se dan en las sociedades modernas, considerando, por ejemplo, el desarrollo económico y la división del trabajo. De esta manera, la religión se posiciona como una fuente de adhesión de sus miembros a un orden social determinado (Thumala 2007, 177-181).

La relevancia de dichas propuestas explicativas es la de intentar dar respuesta a la permanencia de dinámicas religiosas en las sociedades modernas, es decir, que las prácticas y credos tienen que ser un punto de estudio a considerar a la hora de entender al sujeto moderno. Tradicionalmente, la religión es conceptualizada como un problema que se arrastra de un pasado arcaico, que choca directamente con la intención desarrollista de la humanidad, por lo que un declive de su práctica es vital para tal fin. De este modo, se puede considerar que las ciencias sociales se han abocado a la tarea de postular un enfrentamiento entre la modernidad y este “resabio” cultural, asumiendo una primicia que presenta a la modernidad como un proceso abarcador, que se extendió a todos los ámbitos de la humanidad, principalmente, a la religión. La sociedad deber regirse por la razón y la ciencia, modificando el centro de las preocupaciones sociales, desligándose de un más allá para enfocarse en un más acá (Fernández 2007, 409). Este es el punto donde se desarrollan las ideas de las teorías de la secularización.

1.2.1. ¿La muerte de Dios?

El término secularización tiene dos orígenes, el primero de estos se remonta a Francia a fines del siglo XVI y se desarrolla en el ámbito eclesiástico; este da a entender el proceso en que las personas disolvían su vida religiosa consagrada, reemplazándola por el laicismo. El segundo

proviene de 1848, específicamente del Tratado de Westfalia, el cual suprime el control de propiedades por las autoridades eclesiásticas. En este sentido, se utilizan dos definiciones derivadas y que son consolidadas en las conceptualizaciones de la secularización por las ciencias sociales: “se suprime el dominio de las instituciones y símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura” y “la religión pierde influencia en las distintas esferas de la vida social” (Fernández 2007, 408-410).

La secularización tiene como principio la idea de que la sociedad ya no tiene razón para sustentar sus metarrelatos en los dogmas religiosos, tanto los problemas como las dudas son reveladas satisfactoriamente a través de la lógica y la ciencia, que otorgan respuestas exactas, apreciables y confirmables, lo que deriva en una descentralización de la verdad, despojando a la iglesia de su posición monopolista y de autoridad. Así, las doctrinas pierden su preponderancia en la construcción de la nueva sociedad moderna. La cosmovisión que entrega la religión, de que el mundo es manejado por una fuerza más allá de la voluntad humana, es puesta en jaque, reemplazada por la certeza científica.

Sin embargo, esto no quiere decir que exista una repercusión en la conciencia de los sujetos sobre sus condiciones de vida y existencia, más bien, la importancia de este cambio es que los sujetos ahora pueden contar con un conocimiento experto si es que lo necesitan. Por lo tanto, el sujeto moderno es calculable y presente, es sabio-experto en potencia. Lo real muta desde lo sagrado a lo profano, lo sacro se manifiesta en la vida cotidiana y no en espacios espirituales trascendentales futuros, como sería la vida eterna o el paraíso. Consecuentemente, el “mundo del hombre moderno secular, es opaco, inerte, mudo, no transmite mensaje alguno ni esconde secreto alguno” (Thumala 2007, 184). De este modo, como señala Thumala (2007), la secularización es el desapego de lo mágico; cognitivamente, se produce un desencantamiento.

No obstante, este proceso de secularización no sólo tiene una dimensión cognitiva, sino también, una social. La sociedad moderna que explica la secularización rompe los lazos con la religiosidad, entendiéndose ésta como parte de una tradición impuesta, específicamente, un distanciamiento de la tradición cultural y el pacto de autoridad religiosa. En este punto, también es relevante la aparición del Estado-nación como factor político unificador y su separación con la iglesia. La libertad individual se levanta como la forma condicionante de cualquier práctica y credo religioso, que no sólo se aleja de la autoridad eclesiástica, sino que también se ejerce una independencia con respecto a las normas de la comunidad. Esto quiere

decir, una modificación en las relaciones de poder vertical, proponiendo unas de carácter horizontal (Cantón Delgado 2007; Thumala 2007).

Este punto es fundamental para entender las dinámicas en las que se desenvuelve la religiosidad en los sujetos contemporáneos, ya que, tradicionalmente, el acto espiritual y litúrgico auténtico y trascendente sólo es el que se practica junto a otros fieles, es decir, comunitario, pues “la participación plena no es la coincidencia de la piedad privada de individuos aislados, sino una integración de todos los individuos congregados en un solo acto como miembros de un Cuerpo [el de Dios]” (Thumala 2007, 188). Sin embargo, la valorización contemporánea de los sujetos de la individualidad se enfrenta a la idea de concebir a la salvación en términos colectivos o que sean parte integral de un cuerpo común. Si bien existen excepciones que todavía asumen una trascendencia colectiva por medio de prácticas evangelizadoras y masivas, éstas se dan en espacios de subalternidad donde las redes sociales y comunitarias de subsistencia son esenciales para el vivir cotidiano, como son las poblaciones o espacios de control, como las cárceles. Si el individuo carece de medios materiales para vivir en un espacio determinado, las redes sociales de ayuda son una alternativa para pasar los días, de la misma manera funciona la religiosidad. La voluntad no es individual, sino que colectiva y este es el espacio que llena el pentecostalismo.

Pero como se dijo, es una excepción, ya que “si la salvación solía ser un asunto colectivo asociado a normas institucionales, la práctica y la creencia en la actualidad parecen estar marcadas por la búsqueda de libertad respecto de las instituciones religiosas” (Thumala 2007, 189). Ahora bien, el sistema moral institucional clásico era de carácter coercitivo y autoritario, y sin este la cultura no dispone de dispositivos que orienten al creyente, lo que constituye un cambio radical en las formas de construcción de lo sagrado y lo profano.

Finalmente, la secularización abarca otro espacio, pues a las dimensiones cognitivas y sociales se le une la temporal. Esto quiere decir que el mundo se forma como mundo y no como plataforma momentánea de un estado de vida que no tiene trascendencia más allá de la posibilidad de ejercer prácticas que permiten un estado espiritual futuro. Si bien la secularización de la historia no hace desaparecer la posibilidad de que las personas creen que sus vidas son orientadas o determinadas por un destino divino o por Dios mismo, o que la interpreten religiosamente, es significativa la ampliación de la posibilidad de que ello no ocurra o se haga más difícil, permitiendo una priorización del tiempo presente (Thumala 2007, 189-190).

En resumen, la secularización es presentada, por una parte, como desencantamiento del mundo, como el posicionamiento de un individuo autónomo e independiente y un giro temporal en las preocupaciones enfatizando la búsqueda de una recompensa en la actualidad. No obstante, las nociones de secularización que preconizan una desaparición de la religión quedan en entredicho, puesto que más que una caída se puede observar una modificación en las creencias y prácticas religiosas, generando dos escenarios: la individuación y relativización de lo sagrado; y el reacomodamiento doctrinal institucional de sus piezas, insertándolas y resignificándolas en una nueva cultura, buscando una revitalización de sus símbolos y doctrinas.

En este panorama, la religiosidad comienza un proceso de camuflaje y se presenta ya no como un producto irremplazable, sino como una oferta más dentro del libre mercado de religiones. En la actualidad, los fieles y las religiones se sitúan en el dilema de ser fieles a los dogmas y prácticas que se han mantenido y consolidado por siglos, o bien, acomodarse a las nuevas necesidades y demandas de los sujetos y, a su vez, al replanteamiento de las formas de venta de su producto, en la medida en que ahora, por más que históricamente los sujetos hayan nacido y se hayan desenvuelto en una iglesia o religión particular, ello no es condición permanente e inalterable, pues el sujeto creyente moderno tiene la potestad libre de elección y búsqueda (Fernández 2007, 412).

Por consiguiente, la secularización clásica queda en entredicho, y con ello la proclamada extremaunción de Dios en la modernidad también, por ende, en el momento en que se discuten los procesos religiosos en la posmodernidad tiene que ser sólo sobre la base de una reestructuración de éstos. El Dios clásico jerárquico y alejado ha cambiado, ya no es el mismo de siempre, a pesar de ello, esto no significa su desaparición, sino más bien un desmembramiento y reconstrucción constante de imagen. Por lo cual, no estamos presenciando su muerte y mucho menos su resurrección, sino la metamorfosis de Dios (Castilla Vásquez 2007, 4).

Lo religioso ha cambiado o por lo menos su conceptualización relacionada con estructuras de poder burocratizadas, cerradas en sí mismas, verticales y autoritarias se ha desvanecido, dando paso a dinámicas de desintegración, superposición y atomización que toman forma de propuestas personales, privadas y exclusivas de la fe. Por ende, el proceso secular anteriormente descrito tiene mayor relación con una desinstitucionalización que una secularización propiamente dicha (Cantón Delgado 2007, 5-6). De esta forma, la modernidad por ningún motivo provocaría una desaparición de la religión, es más, la posmodernidad

consolida las mutaciones religiosas modernas generando consecuencias absolutamente contrarias. La religión se dispersa y se abre al mercado instaurando una democratización de las competencias, donde la triunfante es la que parece más atractiva y convincente dentro del imperativo herético, Como señala Berger:

La religión participa de este cambio. Así como la modernidad conduce inevitablemente a una mayor individuación, la modernidad religiosa se caracteriza por individuos que reflexionan sobre los medios religiosos que se les ofrecen, y además los modifican, los seleccionan y los escogen (Berger 2005, 11).

Por consiguiente, el aumento en la modernidad de las dinámicas de reconfiguración y apropiación de lo divino permite entender que las voces que vaticinaban el encuentro de Dios con su último sacramento: la extremaunción, estaban equivocadas, pues fue todo lo contrario, es decir, un acercamiento al primer sacramento: el bautismo. El reencuentro constante de Dios con sus fieles, a través de un reiterativo bautismo y bienvenida al nuevo mundo de este.

1.2.2. Mutación religiosa. Dios en oferta y el mercado religioso

Considerando todo lo anterior, es de vital importancia reflexionar en torno al contexto que determina las nuevas relaciones entre la sociedad y la religión, particularmente, los procesos de resignificación y apropiación de lo sagrado y lo profano. Los avances tecnológicos que han facilitado las conexiones y reducido las distancias comunicacionales entre personas, también han modificado los espacios físicos y temporales del acceso a la información, de esta forma, la religión se posiciona como otro de los bienes intercambiables y comunicados dentro de la globalidad.

En este sentido, Bauman (1999) propone que la globalización resignifica la espacialidad y temporalidad de los sujetos, o, mejor dicho, la relación de los sujetos con el tiempo y el espacio, condicionándola a su capacidad de respuesta a los modelos de consumo propuestos por el sistema económico. Por lo tanto, para el autor, todos vivimos en movimiento, donde este no está atrapado en las limitaciones del movimiento físico, ya que, aunque estemos en reposo, el dinamismo puede ser expresado a través de la tecnología. Así, la distancia no es relevante, por lo que el espacio se presenta como una dimensión constante donde se está inmerso y más de allá de buscarla, es difícil rechazarla. Por consiguiente, no existen fronteras naturales, ni lugares evidentes que debemos ocupar (Bauman 1999, 102-103).

El contexto es movable, los puntos de referencia desaparecen antes de asimilarlos completamente. La globalización determina a las dinámicas socioculturales a la producción de lo efímero por medio de la reducción del tiempo de vida útil de sus productos y servicios, y por qué no, de su carácter precario, lo cual es finalmente ofrecido a modo de interpelación al deseo del sujeto, ahora ya no como sujeto, sino como consumidor. No obstante, una vez logrado este objetivo, tiene que ceder a otros objetos de deseo, para así no detener las “ganancias”. Señala Bauman al respecto:

La naturaleza propia de las atracciones consiste en que tientan y seducen sólo en tanto nos hacen señas desde esa lejanía que llamamos futuro; por su parte, la tentación no sobrevive mucho tiempo a la rendición del tentado, así como el deseo jamás sobrevive a su satisfacción” (Bauman 1999, 105).

Esta nueva relación se desarrolla en una sociedad de consumo, donde se produce la desvinculación de su función social anterior: la dualidad productor-soldado. Esta nueva areté establece que la nueva función es comprometerse como consumidores, por lo que Bauman (1999) se pregunta si la sociedad está capacitada o siente la necesidad de separar los actos de vivir y consumir. Así, la temporalidad del compromiso y satisfacción es concordante con el tiempo necesario para consumir el objeto de deseo. Del deseo al objeto, no el deseo de deseo. Ahora, su relación con el tiempo es total, la necesidad es creada de manera veloz por la reducción de la espacialidad, por otra parte, la satisfacción tiene q ser inmediata, y terminar rápidamente. Por lo que la sociedad de consumo no es una cultura de aprendizaje, sino de olvido. Se invierte la relación necesidad-satisfacción: “la promesa es tanto más atractiva cuanto menos conocida sea la necesidad” (Bauman 1999, 109). Consecuentemente, por más que se asigne un papel de consumidor no todos lo pueden ser: “no basta con desear, para que el deseo sea realmente deseable, una auténtica fuente de placer, es necesario tener la esperanza razonable de acercarse al objeto deseado” (Bauman 1999, 114).

Por lo tanto, el contexto detallado por Bauman, es decir las migraciones, la urbanización, la alfabetización y los avances tecnológicos, han inducido un espacio en el cual la relación comunicativa entre sujetos y religión, y religión con religión es más activa que nunca. La religión –historia e institución–, la religiosidad –expresiones religiosas no institucionales–, y sus formas de acción –ritos–, forman parte de la información interconectada, provocando una excitación en la movilidad cultural que permite la expansión o reducción de una creencia o credo en particular, además de la ruptura de su espacio físico de acción directa evitando el enclaustramiento territorial del dogma. De esta forma, este nuevo espacio físico-temporal

permite a la información religiosa desplazarse, constituyendo a la red como un nuevo territorio vital para la prédica de un dogma en particular (Lenoir 2005, 56), formalizando una nueva opción evangelizadora: la religión a la carta. Bajo estos términos, la definición que desarrolla Henríquez para ejemplificar las dinámicas religiosas modernas es reveladora:

En la bodega de la esquina del barrio, donde se hacen las compras básicas del día a día, todos se conocen por su nombre, saben la historia de cada uno, preguntan por la familia y entablan conversaciones sobre la vida. El dueño de la bodega no está preocupado por la competencia, no presenta grandes promociones, y la gente no es tratada como consumidor, sino como persona, casi como familia. En realidad la gente no va a la bodega a buscar novedades. Pero surgen los supermercados, y ya no se establecen en los barrios. Son edificios enormes en lugares extraños al consumidor. Los clientes son raros. Nadie conoce a nadie. Ya no son personas las que pasan por allí, con sus nombres, sus conversaciones. Son consumidores potenciales. El dueño no conoce la historia ni la vida de ellos. Las cosas básicas y esenciales no son las más importantes. Lo que vale es lo superfluo, lo que se vende, como la promesa de una vida más comfortable y feliz (Henríquez 2002, 1).

Sin embargo, Míguez (2002) establece que la metáfora del almacén tiene sus limitaciones en la posmodernidad, por lo tanto, sólo puede ser aplicada en un contexto anterior. En la actualidad este rasgo tomaría un giro radical, ya que la oferta no sólo es aplicable a los símbolos religiosos, sino que también abarca un enfrentamiento competitivo institucional. Para Míguez las bodegas de Henríquez son un registro del pasado, quedando obsoletas en cuanto a la capacidad de mercancía que puede guardar y comercializar, por lo que propone dar paso a una referencia aún más actualizada, como lo serían los supermercados o malls de la fe, en los cuales las instituciones religiosas se expresan bajo las reglas del mercado y procesos clásicos del capitalismo: marketing, publicidad, interés y rentabilidad (Míguez 2002, 7). Si bien permanece el compromiso de qué, cómo y dónde se ofrecen las propuestas simbólicas con el objetivo de influir la decisión del fiel –o consumidor–, la posmodernidad amplifica aún más la libertad de elección, pues al presentarse una variada oferta de mercados, los fieles ya no prefieren uno en particular, sino que evalúan y cotizan los productos ofrecidos.

De esta forma, el sujeto no precisamente tiene que elegir una de las alternativas institucionales en su totalidad, ahora el individuo está en una posición en la que puede iniciar un proceso de estructuración de sus propios sistemas de creencias, en el que tiene a su disposición todas las estructuras y símbolos, y donde tiene la posibilidad de utilizar sólo algunos fragmentos, mezclarlos y originar, así, un resultado exclusivo y personal de un cuerpo dogmático (Lenoir 2005, 73). La nueva religiosidad se enmarca en un contexto emancipador de la tradición

religiosa, donde los feligreses tienen la competencia y el poder para crear sus propias cosmologías, en las cuales interactúan de manera armónica sus sentidos existenciales y materiales.

En consecuencia, las propuestas teóricas que formulan que el actual espacio es propicio para la consolidación de una libertad de culto, pero bajo un carácter institucional, quedan expuestas, puesto que no contemplan la autoproducción de creencias. Esto genera un cambio sustancial, posicionando y estableciendo la sacralidad en la vida cotidiana, suscitando un movimiento nunca antes observado en el contexto religioso, aumentando considerablemente su diversidad. Consecuencia inmediata es la relativización –no racional–, sino espiritual de los valores tradicionales en que soportaban los pilares legales y morales de la sociedad.

En este nuevo paradigma, la configuración de las dinámicas religiosas varía de una verticalidad en el proceso a uno de carácter horizontal, donde los elementos sagrados son democratizados, y en el cual el sujeto no se posiciona como un elemento pasivo a la espera de la entrega de un dogma anteriormente establecido y conformado ajeno a la realidad en la que se desarrolla, sino por el contrario, se manifiesta un sistema mucho más íntimo y personal, enriquecido por las problemáticas cotidianas en las que se ve envuelto el fiel, no sólo espirituales sino seculares, específicamente, las condiciones materiales. De esta manera, la religiosidad es la que tiene que entregar las condiciones de posibilidad para su acceso y no, como era primeramente, el sujeto tenerlas con anterioridad para llegar a ella.

No obstante, esta transformación no solamente promueve la noción de una configuración dogmática privada, sino que también se hace responsable de la capacidad dinámica del feligrés, del paso constante de un sistema de creencias a otro, de una especie de “nomadismo” reiterado en búsqueda de la complacencia absoluta de sus necesidades, y por último, la posibilidad de sincretismo religioso que apela a la conformación de un sistema simbólico privado, ergo, un apego a una religión tradicional, pero incluyendo ciertos elementos que convidan otros credos para así satisfacer de forma más completa una problemática que identificaba el sujeto como ignorado por la base original. Esto quiere decir, fundar un “traje a la medida” en base a las necesidades contingentes de los sujetos, ya que los elementos que lo componen pueden ir modificándose a medida que las problemáticas y necesidades cambian (Cantera Murillo 2007, 12-17). Esto se contrapone de manera radical a lo propuesto por Durkheim, quien plantea que,

La religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen

sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo (Durkheim 1982, 8).

Sin embargo, es relevante lo que expone el autor para entender la relación entre lo sagrado y lo profano. El autor manifiesta su inquietud sobre los conceptos que se estaban utilizando para el estudio de lo religioso en las ciencias sociales en el siglo XIX y principios del XX, lo que derivaba en una generalización tal, que cualquier manifestación social podría ser considerada religiosa. Debido a esto, cree fundamental, antes de exponer su análisis, dar cuenta de manera general sobre las concepciones a las cuales se estaba enfrentando, dividiéndolas en dos: la idea de lo desconocido y la de lo divino.

En primer lugar, advierte que relacionar a la religión con lo desconocido implica una idea a priori que resulta peligrosa para el desarrollo de un análisis científico, pues al declarar algo como sobrenatural o extraordinario es preciso tener ya la percepción de que existe un orden natural de las cosas, por lo que si algo se extralimita de estas leyes, de la ciencia, obviamente ya no será considerado como un hecho racional, por lo cual, declara que la racionalidad y la coherencia tienen que ser para el sujeto participante y no para el observador. En segundo lugar, al relacionar directamente lo religioso con lo divino, se desconocen las formas espirituales de interacción con lo sagrado fuera de las relaciones directas con un dios, a modo de ejemplo, expone el caso del budismo, al que Nietzsche consideraba como la única religión que promovía el desarrollo humano en contraposición a la sumisión total, debido a que las consecuencias de la interacción individual con lo sagrado son inmediatas, lo trascendental, en este caso, es en una vida secular (Durkheim 1982).

Al distanciarse de estas propuestas dominantes en la época, Durkheim entra al estudio de lo religioso como tal y postula una división de la religión en dos partes de características complementarias: creencia y rito, los cuales define como el estado de opinión, consistente en representaciones y modos de acción determinados, respectivamente. Al ahondar un poco más en las definiciones, precisa que el rito es la acción manifiesta de la creencia, por lo tanto, no se define por sí mismo, sino que tiene un significado sólo al entender la creencia. Sin embargo, eso no significa que exista la misma dependencia al momento de la acción, ya que el rito se desenvuelve dentro de la configuración de creencias con autonomía, la consecuencia de una ejecución ritual no necesariamente tiene que sostenerse en la divinidad o principios sacros, sino que muchas veces tiene efectos inmediatos, por ejemplo, el ayuno, la limosna o la autoflagelación (Durkheim 1982).

Como conclusión, esta división no es el centro constitutivo del hecho religioso, sino lo son las categorías de lo sagrado y lo profano. Concepciones que no pueden ser consideradas como extrapolaciones del mismo concepto, sino que se tienen que entender como de naturalezas diferentes, antagónicas y rivales. Lo sagrado y lo profano no pueden convivir. Por lo tanto, el acceso a lo sagrado sólo puede darse mediante una renuncia absoluta a lo profano. De esta manera, la conformación de los ritos de iniciación, de adultez y de conocimiento, no tienen un significado de transición, sino de transformación total. El claustro, el silencio, la castidad, la soledad son ejemplo de ello.

Aunque destaca la elasticidad de lo sagrado, en tanto procesos de resignificación. Una roca, una madera, un terreno pueden ser sagrados, por lo que la noción no tiene una dependencia de lo divino. Así, los procesos de sacralización pueden mutar de tal forma que algo secular y profano cambie su naturaleza hacia un sistema de creencia particular o pasar por un proceso de apropiación de otro sistema a través de una des-sacralización, para, luego, pasar a una secularización y finalizar en una resacralización del objeto. Este proceso se puede ver de manera más clara en la elaboración de religiosidades y ritos individuales, donde una persona puede ser católica, creer en el karma, tener un Buda protector y tener un amuleto de protección de una creencia indígena.

En consecuencia, la sociedad contemporánea se sitúa en un permanente movimiento de desacralización y resignificación sacra de elementos característicos de otras religiones o religiosidades, tales como rituales, oraciones, talismanes, imágenes y símbolos. Además, complementariamente, se desarrolla un proceso de las mismas características, pero con cosas de la vida cotidiana, las cuales no había tenido hasta ese momento una significación espiritual, apropiándose de ellas y significándolas de modo que se constituyan como un elemento especial en su creencia actual.

No obstante, hay que tener sumo cuidado a la hora de entender los procesos de secularización y de desacralización, ya que pueden asimilarse equivocadamente. La desacralización promueve una “democratización” de los símbolos y elementos sacros, facilitando su entrega por igual para una posterior utilización de estos por el sujeto. A su vez, son procesos de resignificación, donde se utilizan por ejemplo elementos sagrados de otras creencias para su posterior incorporación con otro significado en un nuevo sistema espiritual de creencias, o simplemente, una sacralización de elementos profanos. Esto nos muestra cómo la dualidad de lo sagrado y lo profano es una construcción elástica y contextual. La mutación sacra y religiosa de la posmodernidad coloca al hombre en el centro de lo espiritual, conformando

nuevas propuestas fundadas en la reflexión y no en la refracción, como el viejo sistema tradicional.

Capítulo 2. Repercusiones de los procesos de secularización y mutación religiosa en Chile: movilidad religiosa y atomización institucional

Este capítulo tiene como misión presentar el contexto histórico de las dinámicas religiosas en Chile durante las últimas cuatro décadas, con la intención de representar el panorama de mutaciones religiosas que han ocurrido desde procesos de desinstitucionalización de la fe a variaciones de las relaciones personales y comunitarias con la religiosidad. De este modo, se presenta en una primera parte, datos y análisis estadísticos que muestran este dinamismo demográfico religioso, para dar paso en una segunda parte, a una contextualización histórica de las consecuencias de dicha movilidad, con énfasis en las diferencias con las que se desarrollaron estos procesos en los diferentes sectores de la sociedad.

El objetivo principal del capítulo es mostrar el espacio histórico contextual en donde se sitúa la dinámica religiosa de los santos populares. Esto nos permitirá entender posteriormente las relaciones de representación sacra desarrolladas en la agencia de comercio sexual “Samantha y Daniela” con la figura de Yiyi Wan, que desarrollaré en el capítulo final.

2.1. Mutaciones religiosas en Chile

Las propuestas teóricas que hablan sobre el desarrollo de la religiosidad en el contexto de la modernidad y posmodernidad están lejos de ser una explicación absoluta para los resultados y variables que se dan en casos particulares en distintas regiones. Si bien los autores revisados hasta el momento nos entregan un panorama general y conceptos que ayudan a una comprensión de la problemática, es preciso advertir que sus tesis se desenvuelven en espacios específicos, particularmente en Europa, lo que marca una carga socio geográfica en sus tipologías. Por lo tanto, definiciones como “secularización” sólo tienen sentido estricto dentro de las sociedades que dieron su origen. De esta manera, es necesario contextualizar las distintas sociedades en las que aplican estos discursos para comprender de mejor manera los procesos y adaptar tesis de naturaleza foránea. Bajo esta lógica, es prudente preguntarse si el panorama expuesto por los diversos autores es reflejo de la actualidad religiosa chilena.

La Iglesia Católica en Chile ha dominado cada ámbito de la vida religiosa nacional desde sus inicios, no sólo penetrando cada aspecto cultural popular, sino también posicionándose como un elemento unificador nacional. Debido a ello catolicismo y patria difícilmente pueden ser separados. Sin embargo, durante las últimas décadas se puede apreciar una disminución en las estadísticas de los ciudadanos que se declaran católicos, un 25% en los últimos cuarenta,

dando paso a un 67% en el 2012 en comparación a un 89% en 1960 (Valenzuela 2013, 24). Según Valenzuela, el declive más significativo se produce entre 1960 y 1970, esto debido a la coyuntura política secularizante de la agenda política de la Unidad Popular.¹

Paralelamente, la Iglesia Evangélica tiene un alza en el periodo intercensal de 1970-1992, duplicando su representatividad, para posteriormente alcanzar un 16,6% en el periodo 2002-2012 (Valenzuela 2013, 3). A su vez, la opción de declarar “ninguna religión” sólo varía un 1,8% en 32 años, pasando de un 4% en 1960 a un 5,8 en 1992. Para el autor, son concluyentes los datos estadísticos expuestos entre las décadas de 1960 y 1990, dando un panorama desalentador para con la emergencia secular en Chile.

No obstante, este periodo histórico sí tiene una significación des-institucionalizante, que es igual de relevante que un proceso de laicización, ya que éste se traduce en un rechazo a la estructura de poder que significaba la Iglesia Católica. Asimismo, en el periodo 1992-2002 existe una variación significativa de los que se declaran sin religión, posicionándose en un 11,5%, lo que finalmente expresa que las dinámicas secularizadoras no necesariamente fracasaron, sino que, tomaron un rumbo distinto a la experiencia europea, postergando su explosión décadas después, o más bien, los cambios de las dinámicas religiosas en Chile siguen aún en una constante movilidad, generando finalmente un campo abierto en las expresiones religiosas futuras.

El pentecostalismo en América Latina y en particular en Chile no es una novedad. Informes indican que desde 1920 a 1970 las iglesias evangélicas pasaron a representar del 1,44% al 6,18% de la población (Fontaine y Beyer, 1991). Este crecimiento no fue corroborado en el posterior censo debido a que la pregunta de elección religiosa no fue planteada. Ya en el censo de 1992 los resultados arrojaron un porcentaje del 12,4% de evangélicos, para seguir su avance con un 15,1% en el Censo 2002 (Censo 2002).

No obstante, en este momento es importante preguntarse cuán representativos son estos datos en tanto reflejo de alternativas religiosas fuera de las institucionales, ya que, si bien la posibilidad de “no pertenecer a alguna religión” es contemplada, esto no significa que estas personas no desarrollen algún tipo de religiosidad, sea pública, comunitaria o privada. Bajo

¹ La Unidad Popular es un conglomerado político de izquierda que se generó en 1969 con la intención de presentar un candidato único a las elecciones presidenciales de 1970 con resultado de triunfo. En 1970 asume el poder Salvador Allende, primer presidente socialista elegido democráticamente en el mundo. Su gobierno termina abruptamente y de manera violenta, por medio de un golpe de estado dirigido por Augusto Pinochet, quien encabezó una dictadura cívico-militar hasta 1990. La Unidad Popular se desintegró el mismo año del golpe, debido a la prohibición de los partidos políticos y persecución, secuestro, tortura y asesinato de sus dirigentes políticos.

esta interrogante, Parker destaca que el ascenso del pentecostalismo en las encuestas pareciera haberse estancado, no en su crecimiento, sino en su velocidad. Chile todavía mantiene un alto porcentaje de la población que se declara católica, no un 92% como a principios de siglo XX, pero sigue siendo gran mayoría. Esto indica que se está lejos de una teoría “evangelizadora” –en el sentido institucional y social– del país, pero en cualquier caso ya no existe un monopolio del catolicismo (Parker 2008, 282-283).

Estas variaciones son relevantes debido a que no sólo baja el porcentaje de fieles católicos, sino que también disminuye la velocidad de integración de las alternativas evangélicas. Actualmente, Chile es el país menos católico de América del Sur, sólo superado por Uruguay, y también se encuentra en las posiciones medias de protestantismo en la misma zona. A esto se agrega que es el tercer país con porcentajes de ciudadanos “sin religión” y ateos. De esta forma, se consolida un pluralismo institucional religioso en el país (Parker 2008, 284-285).

Sin embargo, Parker hace hincapié en la conformación de las preguntas de los Censos, las cuales no precisamente reflejan la situación religiosa del país, ya que estas encuestas o censos no constan de opciones para los sujetos que, aunque no quieran sentirse partícipes de una institución, tampoco se piensan como ateos. Así, a través de encuestas con alternativas más amplias, el autor afirma que, “en la generalidad de los casos, los denominados ‘sin religión’ o bien ‘indiferentes’ son, de hecho, personas que creen en realidades superiores – son “creyentes” – pero que generalmente no están dispuestas a verse involucradas con “la religión” que, por cierto, asocian a las iglesias establecidas” (Parker 2008, 288).

Tabla 2.1. Distribución por sexo y nivel socioeconómico de la creencia/Iglesia/Religión en Chile en el año 2000

Creencia/Iglesia/Religión	Total (%)	Sexo (%)		Nivel socioeconómico (%)		
		Hombre	Mujer	Alto	Medio	Bajo
Católico	53	48,6	57,5	54,3	55,5	46,8
Evangélico	11,7	10,5	12,9	3	9	17,1
Testigo de Jehová	1,3	1,3	1,4	0	1	1,2
Mormón	1,2	1,3	1	1	1	0,7
Cree en Dios, sin Iglesia	26,3	29,4	23,2	33,7	25,5	27,4
Cree en Dios y tiene otra religión o Iglesia	1,6	2,3	0,9	0,1	1,5	2,1
No cree en Dios	4,8	6,7	2,8	6	4	4,7
No contesta	0,1	0	0,1	0	0	0
Total	100	100	100	100	100	100

Fuente: Parker (2008, 209).

Nota: Encuesta nacional de Juventud, 2000, Instituto Nacional de la Juventud, Santiago de Chile.

En la Tabla 2.1. se puede apreciar que la religiosidad, en tanto creencia y fe, está muy por alto de los datos que arrojan los censos y encuestas utilizados por Valenzuela. La sociedad mantiene activo su sistema de creencias, probablemente conserva concepciones cristianas de base propias de su desarrollo en la cultura religiosa nacional, y más aún, se podrían conjugar formas de sincretismo y personalización de los medios y formas de lo sagrado. No obstante, lo que realmente se transforma es la pertenencia y participación institucional de la fe. Por lo tanto, los procesos religiosos por los cuales Chile está pasando en estos momentos se aproximan a los postulados presentados al comienzo de este estudio. La relación entre la modernidad y posmodernidad con la religión no se traduce en una secularización en tanto alejamiento de Dios, sino en una reconfiguración de los sistemas de creencias, expresado en un 26,3%, dato que no incluye la real posibilidad de que los encuestados desarrollen prácticas sincréticas o apropiaciones de elementos constitutivos de otros espacios religiosos o espirituales.

Para Parker, la razón más importante de estas transformaciones culturales y religiosas es la educación. De acuerdo con sus palabras, ésta ha interiorizado.

Una racionalización diferente en las escuelas y en la gestión educativa y han diversificado la oferta educativa. Ellas también han introducido una cultura más liberal y la liberalización

cultural ha facilitado la aceptación de mensajes, creencias y rituales heterodoxos y una cierta desconfianza hacia las instituciones eclesiales dominantes (Parker 2008, 284).

De esta forma, los sujetos con mayor educación serán más propensos a no elegir opciones más formales o institucionales de creencias (Parker 2008). Así, si los índices de escolaridad siguen creciendo, probablemente esto se refleja en una serie de resultados en el panorama religioso, acrecentando la oferta y la diversidad religiosa –nuevos movimientos religiosos, católico “a mi manera” o creyentes sin iglesia–, decreciendo los porcentajes de católicos y evangélicos en el país.²

En conclusión, Chile sólo ha disminuido su carácter religioso en tanto práctica o identificación con la institucionalidad doctrinal. La población identificada con el catolicismo bajó abruptamente, y si bien los evangélicos tuvieron un alza, esto no significó un traspaso total de una institución a otra. Las formas de religiosidad sólo se atomizaron, más no dejaron de ser religiosos. Así, el porcentaje de chilenos que creen en Dios, en la vida después de la muerte, del cielo, del infierno y en los milagros religiosos se encuentra en los niveles más elevados del mundo, siendo superado sólo por Filipinas, Estados Unidos y Chipre (Lehmann 2002, 23).

2.2. Comportamiento religioso en la clase alta

Si nos centramos en los discursos religiosos-sociales emanados desde la élite económica nacional, practicante acérrima del catolicismo y caracterizada por tener valores más tradicionales y conservadores que el resto de la élite chilena, nos encontramos con un enfrentamiento con respecto a las nociones clásicas de la secularización. Como afirma Parker (2008), asumen la incompatibilidad de creencias y prácticas religiosas con la educación formal, entendiéndose como un distanciamiento que tienen los sujetos y sociedades modernas educadas con la espiritualidad.

Si volvemos a la Tabla 2.1. podemos apreciar los altos índices de catolicismo en las clases acomodadas del país. Esto contrasta con la literatura sociológica de sociedades industriales que asume el hecho de que las élites son seculares bajo el paradigma teórico que vincula altos niveles económicos y de estudios con un desapego espiritual religioso, centrandó esta

² Estas conclusiones son de autoría de Cristián Parker, como resultado de índices porcentuales obtenidos por investigaciones de su propiedad. Estas encuestas arrojan que en Estudiantes secundarios de 1999, los porcentajes entre “católico a mi manera” y “creyentes sin religión” obtenían un 46,1% y en Estudiantes universitarios del 2002 alcanza un 56%, resultado sin contar a ateos y no creyentes. Otro dato importante que dicho cuadro arroja, es que el porcentaje de evangélicos entre secundario y universitarios varía de un 14,6% a un 4,4%.

característica solamente en las clases populares. Por otra parte, es importante destacar cómo este grupo representa un proceso de reapropiación del catolicismo, no como una resignificación de elementos sacros para la creación de un corpus particular dogmático, sino más bien, a diferencia de los postulados expuestos con anterioridad, una reapropiación de lo que es ser católico, como institución.

Para responder a estas contradicciones, es preciso ahondar en la idea de reapropiación del catolicismo y sus orígenes en las décadas de 1960 y 1970. Durante estas décadas la iglesia católica se vio envuelta en dinámicas sociopolíticas internas y externas, que la élite chilena consideró una “izquierdización” y un “error” institucional que provocaron un distanciamiento entre ambas. Algunos de los elementos a considerar fueron los cambios doctrinales basados en el desafío ético de la pobreza inspirados en la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, los cuales fueron puestos en práctica y consolidados bajo el enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia post Concilio Vaticano II (Thumala 2007, 37). Esto llevó a una difusión de ideas progresistas al interior de la iglesia y su intención de aplicar las enseñanzas del evangelio en los ámbitos sociales y políticos. De esta manera, la Acción Católica se posiciona como el movimiento más activo en la sociedad chilena que buscaba la implementación de los principios doctrinales en la sociedad. Esto último es esencial para entender la participación de la iglesia en reformas sociales y estructurales históricas en el gobierno de Salvador Allende (1970-1973), como, por ejemplo, la Reforma Agraria (Thumala 2007, 42).

Uno de los elementos vitales para este futuro estudio es la idea que tuvo la élite de “abandono de labores religiosas” de la Iglesia, que deriva en un activismo político y su actuación no como sacerdotes, sino como agitadores, lo que generó una pérdida de autoridad jerárquica. Pero ¿por qué esto podría generar tal distanciamiento? Esto se debe a la existencia de límites puestos por la élite a la Iglesia Católica, que suponen la no competencia de ésta en algunas materias sociales y económicas. Como señala Thumala: “si bien hay en las narrativas una línea de argumentación que acepta el rol de la iglesia en todos los asuntos humanos hay otras donde se da mucho énfasis a que su único espacio de autoridad es el dogma y lo espiritual” (Thumala 2007, 50).

En este contexto de polaridad política, la Iglesia Católica tomó posturas inéditas en la historia del país, un giro hacia la pobreza y un mea culpa de su actuar histórico que fue considerado por las cúpulas del poder económico como una especie de traición y abandono. Abandono que, de cierta manera, fue real, ya que a la adhesión de los obispos a las reformas estructurales de la Unidad Popular y del gobierno anterior de Frei Montalva (1964-1970), se le sumó la

Compañía de Jesús, que le dio la espalda a sus tradicionales feligreses asumiendo un discurso contestatario directo y explícito. Ejemplo de lo anterior es un artículo aparecido en 1967 en la revista Mensaje, titulado “Acción y no palabras”, en el que se reconocían las virtudes del marxismo como instrumento de análisis de la realidad social y el cual no debería ser descartado bajo prejuicios dogmáticos (Thumala 2007, 49).

En este sentido, la traición para la élite fue doble. En primer lugar, los colegios emblemáticos de la clase alta eran dirigidos por la Compañía de Jesús, por lo que su vuelco social significó un traslado espacial de todos los colegios a comunas vulnerables, y, por ende, una generación de vacío por no tener la posibilidad de formar educativamente a los niños y próximas generaciones bajo las nociones valóricas del catolicismo. Vacío que fue llenado por las congregaciones del Opus Dei, Legionarios de Cristo y Schoenstatt. En segundo lugar, la traición es dogmática, puesto que asumen un pecado original comunitario y social, cosa totalmente contraria a los principios individuales de la élite. Esto se debe a que para ellos.

La enseñanza de Cristo es responsabilidad de cada uno y no de una responsabilidad social como se hablaba en la década de los 60 y 70. No puede haber pecado de una sociedad, el pecado lo hacen las personas, y las responsabilidades son personales, tal como la caridad, la solidaridad, y no el grupo (Thumala 2007, 43).

Ahora bien, si este punto fue el origen del distanciamiento entre la élite chilena y la Iglesia Católica, es igualmente relevante destacar el proceso que consolidó esta separación, el cual ocurrió en los últimos años de dictadura cívico-militar y los primeros años de la transición democrática (1987-1992). Siguiendo a Pincheira (s/f), en este periodo se presenciaba la reformulación de las formas de control social, moviéndose de una doctrina de seguridad nacional a una doctrina de seguridad ciudadana. No obstante, se mantiene constante la idea de conformación de un orden en el que se conserva el control de las dinámicas sociales, disminuyendo los riesgos de subversión frente a los intereses de los nuevos grupos dominantes. El método utilizado sería la conformación de una norma intersubjetiva que fuera más allá de la ley impuesta, y que apelara al sentido común (Lechner 1990, 95).

Desconfigurando todo tipo de organización social y política existente, por medio del terrorismo del Estado, se comienza una institucionalización de dispositivos de dominación y control del comportamiento social de la población, que no tienen necesariamente que ver con la represión violenta. Mediante el control de subjetividades se colabora con la consolidación del orden como medio de identidad y estabilidad político-social. Las dinámicas de guerra contra el tradicional “enemigo interno” son trasladadas solapadamente a esferas diversas de

sociabilidad que sirven como espacio para luchar contra la diferencia y el “peligro” que ella conlleva para la estabilidad social (Lechner 1990).

Estos mecanismos alteran la estructuración del orden intersubjetivo previo, desarraigando referentes colectivos e identitarios, configurando una sociedad donde “la diversidad social no logra ser asumida como pluralidad, sino que es vivida como una desintegración cada vez más insostenible. De ahí nacen el recelo a lo diferente, la sospecha y aun el odio al otro” (Lechner 1990, 91). La sospecha permite un aislamiento individual y una destrucción de lo comunitario, fomentando no sólo desconfianza, sino también un completo desconocimiento del otro. Por lo tanto, según Lechner:

El individuo aislado tiene dificultades de verificar su subjetividad, confrontándolo con experiencias diferentes. Se diluyen entonces los límites entre lo real y lo fantástico, lo posible y lo deseado. En tales condiciones difícilmente se podrá elaborar una visión realista. Y esa falta de realismo político, o sea, la incapacidad por determinar los cambios posibles, termina por fortalecer el poder fáctico de lo establecido (Lechner 1990, 93).

Así, en el proceso de transición hacia la democracia, se valora la intersubjetividad como eje principal de elaboración de un nuevo orden, pretendiendo sostenerse en una conciencia histórica que plantee la efectividad del pasado sobre el presente y la búsqueda de una confianza en las relaciones sociales. Confianza en la democracia misma y, finalmente, en la forma de actuar sobre un futuro abierto sobre el cual se busca disminuir la incertidumbre. Sin embargo, esta transición en el caso chileno se ve entrampada, pues su ideario social no corresponde a la configuración social del momento.

De esta forma, “el autoritarismo genera una ‘cultura de miedo’ [...]. Y esta herencia persistirá, aunque desaparezca el régimen autoritario” (Lechner 1990, 88), perpetuándose más allá de los límites democráticos, consolidándose la desestructuración de la sociedad comunitaria e intersubjetiva, provocando relativismos en criterios sociales acerca de lo “normal”, lo “posible” y lo “deseable” y levantando como única opción y garante de la sobrevivencia social ante el caos, el orden y sus métodos disciplinarios. El otro, el distinto a mí, se establece como un alter ego social, identificando a cada uno de estos como sostenedores de los males en que se encauza la sociedad chilena.

En consecuencia, debido a estos dos elementos: el “giro hacia la izquierda” de la Iglesia en los años 60 y 70 y la desintegración de la “comunidad” y el control de las intersubjetividades por la dictadura, se modifica el ethos de la práctica religiosa de la élite. Si bien, las competencias de la iglesia no alcanzaban los temas contingentes, específicamente los sociales o los

económicos, esto no significa que los alcances de la doctrina no configuren a éstos, todo lo contrario. La sociedad tenía que constituirse bajo los valores católicos tradicionales, no obstante, esa tarea era de los feligreses. Ellos, como “hijos de Dios” y como “ejemplo de vida y testimonio” eran los canales de difusión de los valores y palabra divina.

El giro político que da la Iglesia da cabida a la idea de “recuperar” al catolicismo, pero con un cambio en el ethos de la élite, ya que la esfera privilegiada de desarrollo de la vocación de servicio, que era la política, muta para dar paso a una vida testimonial y con un ideal de servicio privado y de contribución, entendiéndose esto como el emprendimiento, la creación de riqueza y la caridad. Por ende, como señala Thumala (2007, 28) “El final de la segregación de la derecha en temas sociales tuvo lugar con el triunfo del neoliberalismo y el desarrollo de un discurso católico que ha ayudado a legitimar la figura y el estilo de vida del empresario y su rol en el mejoramiento de la sociedad”.

Como conclusión personal, el rol social de la élite católica se mantiene, pero alejado de la política contingente para centrarse en una vida sacramental. Sin embargo, si la vida por medio de los sacramentos católicos tiene como postulado principal la privatización de las prácticas fe, la pregunta que habría que hacerse, para otro estudio, es: ¿en qué momento la élite económica chilena rompe con este pacto de internación para entrar en la disputa de lo público por medio de la política contingente? Su relación con el quiebre del pacto liberal y cómo los sacramentos y principios dogmáticos mutan desde una noción de sujeto/salvación a una sociedad/salvación como se puede ver en el panorama político nacional y latinoamericano actual.

2.3. Comportamientos religiosos en los sectores populares

Las clases populares, al igual que la élite nacional, se ha ido reacomodando durante el último siglo en cuanto a las cuestiones religiosas. No obstante, de acuerdo con la Tabla 2.1. la movilidad religiosa de estos grupos ha estado sujeta fundamentalmente a una ruptura con la representación que sienten con la institucionalidad católica, expresado en que suponen un 17,1% de evangélicos en el país frente al 3% de la clase acomodada.

El pentecostalismo, siempre ha tenido una fuerte identificación con la religiosidad popular, y al mismo tiempo, con los sectores más vulnerables. Según Valenzuela, la diferencia que se obtiene en 1960 entre los ciudadanos evangélicos con educación formal y sin ella, sólo es de un 1,3% (6% sin escolaridad y 4,7% con ella). Sin embargo, ya en 1970 se pueden ver los

avances de los grupos pentecostales en el sector económico más bajo, ya que la brecha crece a un 3%. Este proceso, finalmente, se consolida en los censos de 1992 y 2002, donde el quiebre, en tanto facto educativo es desequilibrante con valores que van del 18% frente a un 5%, para luego pasar a un 22% frente a un 8% (Valenzuela 2013, 7-9).

Existen varias explicaciones de por qué el éxito del pentecostalismo en los sectores populares. Una de ellas es la identificación en la religiosidad popular entre salvación y salud, donde las condiciones materiales permitieron una expresión unificadora entre lo sagrado y lo profano. He aquí un punto importante, ya que, esta necesidad de búsqueda mixta de consuelo y bienestar no es “propiedad” del protestantismo, sino que era parte de una tradición católica, específicamente, la devoción mariana. Valenzuela (2013), destaca que el marianismo estaba anclado en la historia colonial chilena, por lo que su presencia simbólica a través de las imágenes sagradas estaba enclaustrada geográficamente en el centro de la capital, en el casco histórico. Debido a esto, es que las zonas periféricas, donde se situaban los sectores vulnerables urbanos, las migrantes del campo y el campesinado-peonaje urbano fueran apartados progresivamente de dicha tradición, generando un vacío espiritual, y como se dijo anteriormente, también secular (Valenzuela 2013, 9).

Sin embargo, la tesis anterior sólo permite comprender cuáles fueron los inicios de la relación entre el pentecostalismo con los sectores populares, pero está lejos de dar algunas pistas de su consolidación en el siglo XX. En este punto, Mansilla propone que el pentecostalismo sigue siendo interpretado por las ciencias sociales,

Cómo una religión espiritalizante y efervescente que sólo brinda recursos simbólicos y sociales para enfrentar la miseria y la pobreza de los conversos, invisibilizando la heterogeneidad de las estrategias, las motivaciones, los intereses y las preocupaciones de los pentecostales por los pobres, más allá del consuelo y la mitigación (Mansilla 2017, 51).

En este sentido, se obvian las capacidades organizativas pentecostales que se ha desarrollado en la historia nacional, que se expresan, políticamente, en un enfrentamiento a los discursos económicos liberales por medio de críticas constantes a las desigualdades sociales y económicas.

Ejemplos de ello, son el libro “Sinceridad: Chile Íntimo” y la Revista “Chile evangélico”, ambos publicados en 1910, los cuales sientan las bases de la programación para el enfrentamiento de la pobreza por parte del mundo pentecostal y protestante, el cual se centra en: Hogar Evangélico (proyecto de beneficencia), sociedades de socorro mutuo,

resignificación de la obra diacónica, y legado en prensa escrita (Mansilla 2017, 52-53). Empero, tuvieron que pasar 20 años para que este itinerario sociopolítico se consolidara, no sólo conformándose una institucionalidad y redes de ayuda más sólida, sino que toma un rumbo político partidista, generando una relación directa entre el pentecostalismo y los partidos radicales y socialistas. De esta relación sus mayores referentes son el Ejército Evangélico de Chile y la Iglesia Wesleyana Nacional, que llegaron a tener un precandidato presidencial en las elecciones de 1938, con fuerte repercusión en su base política de campaña: los conventillos (Mansilla 2017, 57).

Ahora bien, lo importante de este proceso, no sólo es la fuerza representativa que ha ido tomando el movimiento pentecostal en treinta años, sino que la configuración de un discurso autorepresentativo que relaciona la búsqueda por el bienestar del alma y el mejoramiento de las condiciones materiales, es decir, la correlación entre ellas, comprendiendo que una lucha política contra la pobreza permitiría la condición de posibilidad de un mejoramiento espiritual.

De esta forma, se acentúa la dicotomía entre ricos y pobres, y de católico y pentecostales, generando una producción discursiva por medio de la otredad. La miseria se establece como capital político y a su vez se deslegitima a los ricos y sus sistemas de creencias, fortaleciéndose la idea de la representación por experiencia o por testimonio, lo que se conoce como “cuna elegante” y “cuna de la miseria”: los ricos “al no vivir ni entender la pobreza nunca sabrán lo que los pobres necesitan o quieren” (Mancilla 2017, 56). Así, por medio del precandidato Genaro Ríos, el socialismo y pentecostalismo confluyen con la intención de una disputa por el poder bajo la lucha por los pobres,

Constituyéndose un grupo pentecostal con conciencia de clase, que defiende y patrocina la lucha de la clase baja y lanza una fuerte crítica a los políticos y a la política partidista tradicional. Para esto recurre a la “metáfora brandal” que refiere al uso instrumental y pasajero que se le da a los pobres, como peldaños desechables para subir a las cumbres políticas y sociales, para luego abandonarlos y despreciarlos desde las alturas (Mansilla 2017, 56).

Otro ejemplo de esta unión es el Pastor Mora de la Misión Wesleyana Nacional, el cual subrayaba la necesidad de aumentar las dinámicas políticas y solidarias, no sólo de la iglesia en sí, sino de sus propios feligreses:

[...] el Pastor Mora llevó a tal extremo el compromiso del evangelio con los obreros que él decía: ‘yo no permitiré nunca que un obrero esté dentro de una iglesia y pertenezca al Partido Conservador, porque estaría fuera de su clase [...]’ entonces le dijeron que él era un Pastor

marxista [...] y cuando se le preguntó cómo hacía la conciliación entre marxismo y religión dijo: ‘bueno, la religión la pienso con el corazón, con la cabeza y mente, y el marxismo lo pienso con el estómago, porque para mí al practicar y al adorar a Dios, estoy pensando con el corazón y mi mente, y al luchar para que los hijos tengan un pan más en su hogar, sería la lucha que el marxismo tenía que tener (Mansilla 2017, 58).

Ahora bien, en la actualidad latinoamericana se puede apreciar que los grupos pentecostales están lejos de esta realidad, y además, se han transformado en uno de los factores más determinantes en las elecciones presidenciales de la región, posicionándose como principal espacio político en disputa. No obstante, el protestantismo en general se ha relacionado particularmente con los sectores de derecha y ultraderecha, promoviendo una agenda conservadora a contrapelo de las demandas de los movimientos sociales progresistas que han surgido en la última década. Chile, no ha sido la excepción, lo que contrasta fuertemente con la relación pentecostalismo y socialismo de principio del siglo XX. Es necesario, por lo tanto, ahondar en las transformaciones ocurridas en la dictadura chilena (1973-1990) para comprender este giro radical.

Durante el periodo de la dictadura cívico-militar chilena, como explicó Lechner (1990), las dinámicas de configuración de represión y violencia tomaron un giro en la idea de un enemigo interno político. Si bien, antes y después de esta coyuntura, el chivo expiatorio tenía un componente social, ahora el sujeto que “ponía en peligro la estabilidad nacional” era marxista. Por lo que cualquier manifestación que tuviera o hubiera tenido alguna relación con sus formas de socialización fue perseguida. Así, toda lucha política y social por el mejoramiento de la pobreza fue reprimida por medio del terrorismo de Estado, expresado en la detención, exilio, tortura y asesinato. Bajo este contexto, las prácticas que caracterizaron al pentecostalismo de principio de siglo fueron mutando, hasta llegar a sólo estrategias y recursos paliativos, provocando una “espiritualización” de la lucha de clases, limitándose a una respuesta individual y privada, por lo que “la pobreza pasa a ser considerada más como una consecuencia de los pecados individuales y un mal diabólico que hay que exorcizar, que un problema sociopolítico” (Mansilla 2017, 62).

Este proceso coincide con la puesta en práctica de la propuesta del Concilio Vaticano II y su priorización de los pobres. No obstante, el distanciamiento que existió entre la Iglesia Católica y los sectores populares por décadas dejó su huella, siendo difícil un posible éxito en la configuración de comunidades de base, puesto que el pentecostalismo ya era una realidad consumada. Sin embargo, la Teología de la Liberación pudo penetrar en algunos espacios, que

se vieron debilitados por este giro “espiritual” del pentecostalismo. Algunos feligreses vieron que la relación entre fe y lucha de clases se veía mejor reflejada en esta nueva alternativa, lo que llevó al Estado dictatorial a generar un espacio comunicativo con la Iglesia Evangélica de reconocimiento inédito en la historia del país.

Augusto Pinochet no sólo participa en la inauguración de la catedral evangélica en 1974, sino que oficializa el Te Deum evangélico periódicamente desde 1975.³ A esto se le suma una larga lista de pastores reconocidos y condecorados por el Estado por sus “esfuerzo” y “solidaridad”, reafirmando el cambio despolitizante de las prácticas y discursos pentecostal. Por lo tanto, Mansilla resume:

[...] se puede decir que durante la dictadura, frente a las condiciones de vida de pobreza, hambre, miedo, enfermedad y desempleo, los pentecostales brindaron tres tipos de recursos para los pobres: a) simbólico al resignificar el hambre y la pobreza como beneficios espirituales; b) economía de sobrevivencia, mitigando el hambre y la pobreza con la caridad espontánea de los hermanos y del pastor; y c) cultural, concibiendo este periodo como valles de sombras o desiertos que pronto pasarían (Mansilla 2017, 65).

Como conclusión, se puede apreciar que las dinámicas religiosas que se han desarrollado en la sociedad chilena a través de la historia reciente, se manifiestan como una respuesta defensiva de la sociedad a espacios producidos por la implementación de un nuevo paradigma ideológico, una refundación macroeconómica o un posicionamiento represivo del Estado. No obstante, lo fundamental, que en cada uno de esos procesos, nunca se llegó a la etapa de desreligiosidad que se pronosticaba a través de los planteamientos clásicos de la secularización, es más, la religión logró un proceso consolidatorio en las bases sociales, sin importar su nivel económico, por medio de la adaptación que tuvieron los sujetos a la creación y reconfiguración de los símbolos sagrados y profanos a las nuevas necesidades que fueron surgiendo. Por lo tanto, cuando hablo de religiosidad popular, no lo hago bajo la tesis de que lo popular es lo masivo, sino todo lo contrario, lo popular en esta investigación será explicado como una aproximación a lo “raro”, “fuera de los parámetros”, lo “no normado”.

Las respuestas y ajustes de lo sagrado, no sólo se generaron al interior de la institucionalidad religiosa, sino que por fuera de ella se produjeron una serie de mutaciones y resignificaciones, donde la movilidad entre lo sagrado y lo profano era mucho más activa y sus fronteras cada vez más difusas. Por lo tanto, la religiosidad popular no puede entenderse bajo la idea de que

³ Acto ecuménico que sólo era propiedad de la única iglesia oficial en Chile por el momento, la católica.

surge con la intención de tapar ciertos vacíos físicos que dejaron en los feligreses los desplazamientos de los sacerdotes o alguna implementación de una convención dogmática social, sino que el éxito que tiene este tipo de religiosidad se enmarca por la flexibilidad que tiene el apego espiritual por la nueva sacralidad y las nuevas necesidades que van generando las problemáticas contemporáneas. Así, si se quiere ver un vacío, este sólo tendría que ser en tanto una insatisfacción de los resultados, una incomprensión por su necesidad particular o, finalmente, por una imposibilidad de que el dogma clásico institucional ceda debido a que la necesidad del fiel se contrapone a los valores promovidos por ella, es decir, en este último punto, ¿cómo sacralizar el espacio del pecado si las necesidades que surgen de él son reales?

Capítulo 3. Una santa a la medida: resignificación de lo sagrado

La teorización sobre el sometimiento de conocimientos populares por medio de la disputa hegemónica del saber, y que ha llevado al reconocimiento de nuevas formas de investigación y validación de nuevas fuentes, ha permitido el acceso a distintos saberes que han sido silenciados y deslegitimados a través de los años. Esta apertura al sujeto cotidiano, en contraposición al estudio de las élites, posibilitó el análisis de dinámicas y discursos que fueron consideradas como ahistóricas, irracionales o, simplemente, carentes de relevancia en los cambios trascendentales de la sociedad. No obstante, incluso cuando estos saberes comenzaron a tomar un carácter histórico, las acciones y discursos fueron separados del sujeto que los ejecutaba, ya que la agencia del sujeto subalterno estaba en entredicho.

Los estudios de la religión no estaban fuera de esta disputa de saberes y formas de colonialidad, donde se mostraba al subalterno como un individuo pasivo que sólo poseía la capacidad de absorber, o en el mejor de los casos, era simplemente una víctima de una estructura de dominación, por ende, gran parte de la población se encontraba sin agencia, sin poder. Sin embargo, parte de los nuevos estudios religiosos (Bahamondes 2014, Calzato 2008, Galera 2012, Martín 2009), con la intención de exponer las formas de poder de los sectores subalternos, se han centrado en las dinámicas de resistencia, donde los procesos de apropiación y resignificación de saberes resultan fundamentales. Por consiguiente, y en este contexto, es donde el estudio de los sujetos subalternos, que por medio de una ritualidad específica sacralizan a otros subalternos en disputa con la institucionalidad religiosa hegemónica, toma relevancia (Galera 2010, 10).

El fervor religioso de los sujetos subalternos que, por medio de la apropiación, resacralización y resignificación de su religiosidad, constituyen nuevas formas de comunicación entre lo sacro y lo profano, donde el ritual se posiciona como una extensión armónica de la cotidianeidad y el sufrimiento diario de los fieles, proporcionando una mayor cercanía y comprensión en comparación con los santos canónicos. Como señala Bahamondes,

No hay contradicciones entre sus dichos y su actuar, sino resignificaciones constantes que le permiten justificar sus acciones para reinterpretar el pasado y el presente, además de proyectar el futuro. Son los sujetos comunes, aquellas víctimas de la pobreza, la delincuencia, el narcotráfico, la violencia, quienes pueden ser canonizados popularmente [...] sujetos comunes venerados por otros sujetos comunes (Bahamondes 2014, 52).

En este sentido, el presente capítulo se compone de dos partes: la primera se centra en el análisis de las principales conceptualizaciones que proponen algunos autores sobre el

fenómeno religioso de los santos populares. La identificación de los discursos predominantes y que comparten los científicos sociales me otorgan un espacio de estudio que permite un proceso comparativo con las dinámicas religiosas practicadas con una figura de yeso en mi trabajo de campo, específicamente, la agencia de prostitución Samantha y Daniela. De esta forma, la segunda parte intenta comprender la funcionalidad que me entregan los conceptos sobre santos populares para entender – y posiblemente aplicar- la relación sagrada-profana de Yiyi Wan y sus devotas, y así, identificar si ésta relación sacralizada y sus prácticas pueden ser consideradas bajo el fenómeno socio-religioso de los santos populares, considerando las fundamentales diferencias existentes en el contexto del desarrollo de sus representaciones sagradas, en tanto relaciones de poder y subalternidad.

3.1. Subalternos venerados por otros subalternos: los santos populares

Desde la periferia estructural formal religiosa, surge una voluntad de “acercar” los rituales y elementos simbólicos permitiendo una identificación de base con estos, otorgando “sentido a sus prácticas, forjando tradiciones inventadas de género nuevo, para propósitos nuevos” (Bahamondes 2014, 40). Así, una de las prácticas más enraizadas en la cultura religiosa chilena, es la creencia en santos no canónicos, los llamados santos populares.

El pueblo no hace diferencia entre los santos canonizados por la Iglesia Católica y los canonizados por él mismo. Todos son personas que hacen milagros, que interceden por él, que están cerca de Dios, que son sus amigos, que reciben ofrendas y a quienes se les hace promesas que hay que cumplir” (Chertudi y Newbery, citado en Bahamondes 2014, 40).

Los santos populares, a diferencia de los santos institucionalmente canonizados, emergen por medio de la identificación popular del martirio del sujeto fallecido, la muerte como medio de expiación de la vida misma, donde los pecados cometidos se ven sometidos finalmente a la violencia del desenlace de su historia, por lo que “el padecimiento experimentado por la figura santificada la capacita para comprender mejor el dolor de quienes le suplican” (Bahamondes 2014, 41). Por consiguiente, el concepto de martirio escapa de las lógicas tradicionalistas, el santo canónico tiene como característica un estilo de vida desapegado a los beneficios personales y que su muerte es consecuencia de su constante búsqueda de justicia. Así, el martirio heroico se eleva como modelo de vida para sus fieles. Su muerte por la vida es la consigna del santo tradicional, no obstante, su contraparte popular es reflejo de la acción martirizada del diario vivir, donde los problemas cotidianos y, por supuesto, el sufrimiento

que provoca la sociedad contemporánea son mejor entendidos y compartidos en la relación santo-feligrés.

De esta forma, la exclusión social y las problemáticas económicas y sociales que conlleva provoca una necesidad de inmediatez y eficiencia en las solicitudes al nuevo santo, por lo que este alberga una capacidad de solución de inconvenientes mucho más elástica que los santos institucionales. El santo popular se posiciona como una constante construcción dependiente de las incertidumbres del fiel, y no como un constructo elaborado externo a su experiencia, donde el “poder” del santo está por sobre las necesidades de la devoción particular: “el milagro en sentido popular es el que supera no las leyes de la naturaleza, sino las posibilidades reales del devoto” (Bahamondes 2014, 41).

Ahora bien, retomando la relación entre experiencia y martirio, tanto del fiel como del sujeto sacralizado, es importante destacar la concepción del nuevo santo a través de la tragedia: “la vida inconclusa, la injusticia, el derramamiento de sangre, constituyen elementos centrales que van fraguando el relato de aquellos sujetos fallecidos” (Bahamondes 2014, 43). La interrupción violenta de la vida es considerada por la comunidad como un término irregular del destino de sufrimiento del sujeto, ya que por más que el pecado sea constituyente de ésta, no existió la posibilidad de redención en vida, lo que conlleva a una injusticia en su ciclo regular. Este punto es fundamental, puesto que la historicidad de los sujetos sacralizados se vuelve trascendental, al punto de que la vida misma resulta más importante que el martirio en sí. Lo que lo hace santo no es la muerte, sino la vida misma, sus acciones, las cuales enaltecen la comprensión del santo de las necesidades de los creyentes.

En este sentido, cabe destacar que la relación comunicacional subalterna entre vivo-muerto bajo la necesidad del devoto de acceder al mundo sacro para la satisfacción de una necesidad, no es propiedad exclusiva del santo popular, ya que el hecho de que el fallecido realice ciertos favores a través de milagros no la clasifica necesariamente como santo, de igual forma muchos sujetos acceden a esa posibilidad dialógica trascendental sin considerarse devotos o seguidores del personaje sacro, por lo que “esto nos permite pensar [...] que la muerte no es siempre ni necesariamente prueba o condición de santidad o de excepcionalidad [...] ‘cualquier muerto, si le pedís te cumple’” (Martín 2009, 7).

La relación con los muertos –frecuentemente conocidos– es una constante religiosa incluso anterior a la producción de deidades o santos externos a la vida de los sujetos, expresiones como las almitas, difuntos milagrosos o familiares fallecidos son comunes (Martín 2009, 5).

Empero, la gran diferencia que existe entre estas dos expresiones es la constitución de un marco imaginario que otorga al santo de una ritualidad específica, que comunitariamente se va elaborando y mutando a través del tiempo, por lo que el paso de la intimidad dialógica del individuo con el muerto a una socialización de las experiencias comunicativas con el mismo es fundamental. La muerte es real, es un elemento fundamental, porque significa un quiebre en las formas de interacción entre los individuos, pero eso no lo vuelve especial. Lo que lo hace santo es la exaltación de la vida de fallecido y la concordancia con su muerte, donde la conexión es cimentada con relatos orales y prácticas de sacralización específicas (Martín 2009, 7).

Por consiguiente, la comunidad de fieles “mediante procesos de transfiguración de los sujetos fallecidos, los reviven” (Bahamondes 2014, 44), no sólo en tanto recuerdo, leyenda o rumor, sino en historicidad. La existencia resulta vital a la hora de coincidir las posibilidades de los milagros con las acciones de su existencia. Así, el rescate de historia se va moldeando al mismo tiempo que a las necesidades de los fieles, dándole una elasticidad al relato, donde se quitan e incorporan nuevos elementos, los cuales finalmente, influyen en la movilidad de todo el cuerpo sacro, es decir, rituales, construcción de altares y todo lo relativo al proceso relacional trascendente santo-creyente.

Ahora bien, muchos de los santos populares tienen espacios narrativos fundamentados por medio de distintas fuentes –biografías, cartas, informes médicos y defunción- los cuales tienen un rol de amalgamar al personaje a la realidad, a la historia, y que se posiciona como eje documental y oral. Esta construcción servirá como punto de inicio de la estructura narrativa, la cual será complementada con experiencias personales de los fieles, relatos orales y anécdotas que enriquecen la personificación identitaria del sujeto santo, y a su vez, una estabilidad y contingencia a través de tiempo, dándole sentido y concordancia a las nuevas problemáticas y necesidades del pasar de los años (Bahamondes 2014, 48). Sin embargo, este proceso de apropiación, resignificación y sacralización socializado no sólo constituye una solidificación identitaria del santo, sino que también fortalece el espíritu de la representación y arraigo social de las comunidades practicantes. En este sentido, entiendo representación social bajo la definición propuesta por Bahamondes, entendida como:

Una construcción colectiva que se plasma en las acciones cotidianas de los individuos a partir de un corpus de conocimientos en constante elaboración, que les permite interpretar, comprender y analizar la realidad, e relación al medio que los rodea. Vale decir, funcionan como un lenguaje en razón de su función simbólica y de los marcos que proporcionan para

codificar y categorizar lo que compone el universo de la vida. En síntesis, toda representación social es una modalidad del pensamiento de sentido común, que basa su dinamismo en el acto dialógico comunicativo organizado de textos e imágenes (Bahamondes 2014, 49).

Por lo tanto, la representación social desempeña un rol, no sólo en las prácticas, sino que también en las dinámicas en las que se desarrollan las relaciones sociales comunitarias religiosas en torno a los santos populares. Para expresar de mejor forma este fundamental papel de las representaciones, resulta vital la elaboración tipológica que propone Bahamondes, que expresan las cuatro funciones esenciales que trabajan en esta relación: funciones de saber, funciones identitarias, funciones de orientación y funciones justificadoras.

Las funciones de saber son entendidas como el proceso de asimilación del santo popular como corpus intermediario entre la realidad de los creyentes y el mundo trascendental, es decir, el agente mediador entre mundo sacro y el profano. Esta relación surge en el momento en que el sujeto fallecido de muerte violenta es identificado como un agente que permite la solución de problemas a través de los milagros por medio de un específico proceso ritual. A su vez, este saber se contextualiza, se apropia y resignifica, y es integrado al conocimiento y prácticas cotidianas. De esta manera, a partir de la representación social, los sujetos y la comunidad compone un marco explicativo de la realidad, “conllevando un nuevo saber, que facilita la acción dialógica, permitiendo difundir el conocimiento generado” (Bahamondes 2014, 50).

Las funciones identitarias reflejan a los fieles como entes productores identitarios, identidad que emerge de dinámicas colectivas constituyentes de formas de vida, tales como normas, conductas y valores, en pos de la satisfacción de las necesidades grupales. Es menester destacar en este punto, que al ser “una práctica religiosa, espontánea, alejada de la institucionalidad, se levanta como un constructo social generado por el colectivo, con arraigo y pertenencia en sectores que se logran identificar con un sistema cultural más cercano y fiel a sus costumbres” (Bahamondes 2014, 50).

Las funciones de orientación se centran en la elaboración de saberes por medio de la representación misma, que logra guiar los comportamientos y el actuar de los fieles, es decir, la construcción de la relación comunicativa santo-fiel a través de procesos ritualizados. En el caso de los santos populares, el proceso dialógico se basa en un “sistema contractual, que implica una conducta orientadora, en la cual la petición de un favor por parte del devoto conlleva el pago por parte de este mediante una ofrenda, donde las formas de agradecimiento por el favor concedido parecen ser prototípicas” (Bahamondes 2014, 50). Lo que deriva en el

establecimiento de normas que condicionan, a partir de su reconocimiento, el comportamiento del feligrés.

Y, por último, las funciones justificadoras, las cuales explican las dinámicas de comprensión de las conductas tanto del santo en vida como las de los propios sujetos. En este sentido, “el acto dialógico justificador trae implícita la diferenciación con otros agentes similares –santos canónicos-, reforzando la elección y efectividad” (Bahamondes 2014, 51) del santo milagroso. Como se ha expuesto con anterioridad, la muerte violenta, la tragedia, es el punto de partida en las formas de interrelación de experiencias entre los sujetos y el santo, ya que ésta se presenta finalmente como una respuesta simbólica de la vida misma de ambos individuos.

De esta manera, la comunidad de devotos resignifica los hechos y la carga de un discurso de la injusticia cotidiana, insurgente frente a una institucionalidad que es considerada como ajena e insensible a los sufrimientos de gran parte de la población. Por lo tanto, estos santos significan según el autor,

Una cercanía entre lo mundano y lo sagrado, generando el nexo que convierte en alcanzable, en real, aquel escenario mítico. En ese sentido, los santos populares gracias a sus figuras, que emergen de una historia común de los devotos, del mismo horizonte cultural, Dios baja del libro y el púlpito y no sólo habla por su intermediario sino que también obra (Bahamondes 2014, 51).

3.2. Ritualidad, apropiación y comunicación con el santo popular

Como expuse con anterioridad, las expresiones religiosas populares se caracterizan por permanecer fuera de los bordes de la institucionalidad religiosa, por lo que no responden a una organización jerárquica y centralizada, lo que se traduce en una desaparición del espacio de control de los discursos, prácticas religiosas y representaciones. En concordancia con Bahamondes (2014), Galera postula que la memoria es una invención, alejada muchas veces de una reconstrucción histórica, donde la veracidad del relato del pasado es intrascendente, ya que esta parte desde el presente con expectativas inmediatas o a futuro (Galera 2010, 1).

De esta forma, la memoria religiosa para consolidar su importancia y trascendencia es presentada de forma inmutable e incuestionable, donde circuitos cerrados del saber se posicionan como los únicos propietarios del conocimiento, y sólo por medio de la institucionalización de un sujeto –que quiera acceder al saber específico- es posible llegar a él: “la normativa específica de la memoria religiosa se refleja en la estructura jerárquica del

grupo en una relación desigual, aunque interdependiente, entre fieles usuarios ordinarios y dependientes de esta memoria y los productores organizados de la memoria colectiva legítima” (Galera 2010, 4).

La religiosidad popular escapa de esta relación condicionante y es entendida como una expresión elástica, moldeable y más libre de la propuesta institucionalmente donde se privilegia la festividad, la capacidad inventiva, la improvisación y la experiencia:

La religiosidad popular es también mito-poética, en cuanto deriva de experiencias cotidianas que serán articuladas en mitos y en una poética orientada a develar y explicar el sentido de la existencia. Si bien utiliza los conceptos de lo apolíneo y lo dionisiaco para tensar y aclarar las diferencias entre ambas disposiciones religiosas, aclara que estas no se encuentran desvinculadas, sino que fluyen de una a la otra (Lira 2016, 298).

Por lo tanto, la religiosidad popular no se desarrolla completa e independiente por fuera de la influencia de discursiva institucional, sin embargo, el intercambio de relatos y prácticas se genera dentro de una relación de disputa y con un sujeto social popular con la posibilidad de generar un desarrollo dialógico con la estructura dominante. En este sentido, el subalterno es considerado como un receptor o emisor comunicacionalmente activo, donde las posibilidades discursivas se extienden, puede aceptar,

El aporte externo y se le da un significado propio; en otros se conserva la pauta cultural propia y se le da un significado externo, proveniente de la cultura que se está penetrando; y a veces, se acepta la pauta externa, pero a un significado original se le añade un nuevo significado (Lira 2016, 299).

Esta movilidad del relato-práctica místico está lejos de la característica estática de la institucionalidad, ya que es reformulada continuamente por medio de un proceso de invención, una resignificación y reinterpretación de los símbolos constante por los devotos. Así, estos últimos conjeturan nuevas formas a través de la creatividad y memoria, diversos símbolos y prácticas de un sinnúmero de tradiciones “a partir de experiencias y trayectorias particulares, familiares y comunitarias. Los usos populares de la religión popular se adecúan a las necesidades y estrategias –no siempre conscientes- de las personas, con la intención de defender su estilo de vida o generar uno nuevo, produciendo su propia versión de la misma” (Galera 2012, 86).

Por consiguiente, al igual que cualquier expresión religiosa popular, el culto como tal, tiene un gran margen de autonomía en la elaboración doctrinal del rito (Galera 2012, 87), por ejemplo: la utilización de cruces o estrellas de David son comunes desde el catolicismo hasta

el New Age. De igual manera, La Biblia es apropiada por los sujetos, manteniendo su autoridad como fuente divina, pero con un propósito funcional, donde distintos pasajes resultan funcionales para la constitución de una representación justificadora.⁴

Esta metamorfosis en el contexto de la pluralidad en el mercado religioso ha generado un cambio en el paradigma de la experiencia religiosa íntima, pacata, donde lo dionisiaco, entendido como la festividad, el goce y lo público ha tomado fuerza, el santuario en sí de dinamita y no es limitado a las paredes de una iglesia, las calles, los hogares y los mismo cuerpos de los devotos se transforman en templos de veneración, por medio animitas, incrustaciones corporales o tatuajes (Galera 2012, 87-89). Esto es un cambio significativo, ya que los primeros estudios de religiosidad popular se centraban en prácticas que se ejercen principalmente en la intimidad del hogar o en la comunicación de los fieles con Dios a través de la oración. De igual forma, este secretismo era expuesto en rituales tradicionales que suponen el ocultamiento del santo –tapar con paño o enterrar– para que “pueda trabajar tranquilo” (Galera 2012, 89-90).

El sujeto comienza su relación dialógica mística con el santo popular a partir de la solicitud de su mediación milagrosa, con la intención de resolver problemáticas específicas de la vida cotidiana, como pueden ser: problemas de dinero, salud, trabajo, sentimentales o sexo, del sujeto o de algún conocido o familiar, aunque no son pocos los que comienzan este lazo con la intención de generar un daño a otra persona. La inmediatez de la respuesta del santo es vital, lo que deriva en una recomendación de la eficiencia de los milagros, incluso, si no existe una solución rápida, no se debe a su incapacidad, sino a la cantidad de solicitudes o, que “escapa de sus manos”: “Dios sabe por qué lo hace” (Galera, 2012, 92).

Todo parte de contacto personal, pero ese núcleo se descompone, se comienzan a configurar convenciones a través de la “socialización de experiencias y prácticas religiosas, para lo cual son importantes los altares y santuarios públicos, las redes sociales en internet, los medios de comunicación, los libros de difusión en Santerías, etc; en tanto construyen y transmiten religión” (Galera 2012, 92). Estas son fuentes de información que resultan valiosas, ya que sirven como método de instrucción y conforman un relato coherente en la creencia, símbolos

⁴ Por ejemplo Juan 1:9 “Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es Él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda justicia”; otro caso que se repite es el de Lucas 23: 39-43 que es conocido como el pasaje del “Buen ladrón”: “Uno de los malhechores colgados le insultaba: ‘¿No eres tú el Cristo? Pues ¡sálvate a ti y a nosotros!’ Pero el otro le increpó: ‘¿Es que no temes a Dios, tú que sufres la misma condena? Y nosotros con razón, porque nos lo hemos merecido con nuestros hechos, en cambio éste nada malo ha hecho’. Y decía ‘Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino’. Jesús le dijo: ‘Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso’” (Bahamondes, 2014, 44).

y conformación de códigos que comienzan a ser compartidos, constituyendo una doctrina líquida pero intersubjetiva.

Ahora bien, la relación entre devoto y santo es de interdependencia; no obstante, a diferencia de la relación con Dios, dónde el fiel tiene que seguir una pauta de vida fuera del pecado, el creyente ofrece un acuerdo de intercambio entendido como una ofrenda, por lo que el fiel tiene que responder y hacerse cargo de las contrapartidas que pueden traer su pedido y los castigos al no cumplirlo. Un ejemplo de esto es San La Muerte, que representa la dicotomía moral en sí misma, no existe separación entre el bien y mal: “garantiza la protección e intervención milagrosa, pero a la vez castiga si no se cumple lo pactado, lo cual supone un trato cuidado que refuerza el vínculo personal del intercambio. Es un santo justo y vengador, no conviene invocarlo en vano” (Galera 2012, 92-93). Por lo que tiene la facultad de ejercer un acto, tanto en el mundo sagrado como en el profano. El santo popular es un subalterno, y la comunidad de fieles lo entiende como tal, las características de vida y muerte lo hacen un par, que es capaz de entender el sufrimiento por el que están pasando; así, la elasticidad de la investidura espiritual del sujeto sacralizado es establecida, puede ser tan humano como divino, en tanto el feligrés lo necesite y merezca (Díaz 2015, 19).

De esta manera, el intercambio siempre dependerá de la extraordinariedad del milagro, pues este tiene que ser proporcional, sin importar si es para hacer el bien o el mal, todo se centra en la dificultad del favor. Las prácticas más recurrentes son la de intercambio de dinero, joyas, botellas de whisky, cigarros, comida o golosinas. Mientras aumenta el nivel de la solicitud, el intercambio puede expresarse en una construcción de un altar público o privado, arreglar o pintar una animita que está mal cuidada; incluso la ofrenda corporal al santo, que consiste la intención de “hacer cuerpo al santo” por medio de la introducción de imágenes por debajo de la piel, tatuajes o penitencias autoflagelantes (Galera s/f, 54).

Como el culto se trata de una experiencia cercana y cotidiana, la ofrenda es comúnmente con objetos que representan el bienestar social, el goce y la fiesta, un intercambio donde el objeto a entregar sea reflejo de un gusto compartido y profano. Sin embargo, ante un aumento de la imposibilidad de lograr el milagro, el devoto asume que la divinidad de la obra es mayor, por lo que opta por dinámicas penitentes similares a las expresiones populares católicas, donde el cuerpo es el más alto de los obsequios expresado en forma de sacrificio (Galera s/f, 55).

En este sentido, por más que no se establezca un código moral de vida, sí se constituye una en torno a la representación. Es por ello, que individuos que infringen las leyes estatales y ejercen la violencia pueden seguir con sus actividades, ya que no son contraindicadas: “San La Muerte no repara en la calidad moral de la vida que llevan sus fieles, no juzga sus actos más allá de la fidelidad al pacto que hagan con él” (Galera 2012, 93).

3.3. Las agencias de prostitución de Samantha y Daniela y la figura de Yiyi Wan

Samantha y Daniela son los seudónimos de las personas a las que hice entrevistas en profundidad para esta investigación. Los nombres que utilizaré para nombrarlos fueron elegidos por ellos y están inspirados en las primeras agencias de prostitución, que luego se transformaron en más de veinte “sucursales”, que se desarrollaron en Chile a principios de los años 90. La historia comienza a finales de la década de los 80. Ximena, la hermana de ellas dos, trabajaba como recepcionista en una de las sucursales de saunas más populares de Chile. En un comienzo, el lugar funcionaba como un sauna normal, con especialidad en masajes de relajación. Sin embargo, algunas de las empleadas del lugar ofrecían servicios sexuales de forma privada. El dueño al enterarse cambió el sentido del establecimiento a uno de comercio sexual, donde los servicios que se daban cambiaban, y a su vez, el dueño obtenía parte de la ganancia.

Ya a principios de los 90, Ximena se independiza y crea un servicio nunca antes visto en la historia del comercio sexual chileno, al entender las dificultades que existían a la hora de la seguridad y la relación con Carabineros. Desarticula la imagen clásica del prostíbulo –como un lugar establecido– creando el primer servicio de comercio sexual a domicilio. Daniela nos decía en este sentido “cuando la Ximena se instaló, se instaló solamente con niñas a domicilio y hoteles, no es que atendieran los hombres ahí mismo. Por avenida Matta, acuérdate, estaba el sucucho en avenida Matta con Ugarte, por ahí” (Daniela, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

El “negocio” comenzaba con una publicación en los avisos comerciales de los grandes periódicos nacionales: El Mercurio, La Tercera y El Rastro: “una agencia necesita señoritas de buena presencia, mayores de edad [...], igual se ponía buena presencia” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018). Según Samantha, las mujeres que respondían el llamado sabían a lo que iban, debido a que era una especie de lenguaje identificado en el rubro. Se generaba un archivo de todas las trabajadoras, cédula de identidad

e información personal como dirección de su hogar y contacto de familiares cercanos. Se arrendaba una casa, la cual serviría como central telefónica y lugar donde las trabajadoras esperaban mientras se cerraba la transacción. Cuando ingresaba un llamado, la dirección dada por el cliente era corroborada su veracidad en las guías telefónicas de la época, para posteriormente una cadena de radio taxis prestaba el servicio de traslado de la ida y vuelta de las mujeres.

El servicio consistía en un encuentro de una hora por 8 mil pesos de la época, el cual era dividido en un 40 por ciento para la trabajadora y 60 para Daniela y Samantha, división que fue modificada años después a un 50-50. A esto se le sumaba una práctica perdida en las saunas tradicionales que valoraban mucho las mujeres, que era el retorno del servicio privado, esto significaba que el contacto ofrecido en primer momento era restringido:

Si quería un greco ponte tú. Entonces tenía que hablarlo con ella, porque nosotros no vendíamos el greco, vendíamos solamente una relación normal nomás”, asimismo con la relación con condón: “eso era y con preservativo, porque la orden era que siempre era con preservativo, ahora si ellas querían, porque muchos pedían sin preservativo, eso lo cobraban aparte y eso era problema de ellos (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

Estos servicios eran considerados, por las trabajadoras, de su propiedad, por lo que en el momento en que se le fueron despojados por los saunas tradicionales, se generó un estado disconformidad general por el quebrantamiento de códigos tradicionales de las prostitución. A esto se le suma, que el nivel de inseguridad que existía en lo saunas y, obviamente en las calles, era mucho mayor, lo que se tradujo en una preferencias por esta nueva modalidad: “Entonces hubo un boom de esta cuestión de los hoteles y los domicilios porque no querían trabajar en el sauna, ¿cachai? Entonces querían estar, sabían que estaban más seguras ahí, o sea no tan seguras, pero mucho más seguras que lo que estaban en un sauna” (Daniela, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018). Por otro lado, el servicio le daba la posibilidad a la trabajadora de no realizar la transacción en persona, esto permitía una contratación de sus servicios “a ciegas” y así una “producción más eficiente” en las noches:

Mira, yo quiero una chica, por ejemplo, de 23 años que tenga buenas pechugas, que esté aquí, allá, que sea bonita de cara, como no existía el sistema de ahora de [...], y estando allá no hacían eso de devolverlas, muy rara vez hacían eso, se quedaban, pero decían: ‘oye sabís qué no te llamo nunca más porque te pedí algo y no me mandaste eso’ (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

Otro punto importante a la hora de la elección de este sistema por las trabajadoras sexuales, era la posibilidad de tener una red de apoyo externo a sus conexiones más íntimas familiares o de amistad, la casa que funcionaba como centro de operaciones, no sólo tenía una función económica, sino que servía y era ocupada en casos de que las mujeres tuvieran problemas con sus parejas y se quedaran sin hogar, incluso muchas vivieron un tiempo junto a sus hijos.

Para Daniela y Samantha, la relación que se generaba entre las trabajadoras era de acuerdo mutuo, respeto y trabajo en equipo. En el momento que les pregunté si consideraban que su situación de poder no les incomodaba o si pensaban que explotaban a mujeres, rechazaron esa afirmación. Para ellas esto era

Un negocio nomás [...] éramos buenas personas, no las explotábamos, les pagábamos el 50%, las teníamos bien, les teníamos nana [...] si las chiquillas no querían ir, no iban [...] las cabras duraban tiempo, duraban 1 año, 2 años, 3 años duraban con nosotros, o sea tampoco se querían ir, lo que sí, cuando a veces ya los clientes no las querían más” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

Tanto para Daniela como Samantha, las bases del negocio eran el respeto y la protección, enfatizan en el hecho de que estaban mucho más seguras en la casa y con un traslado privado a los domicilios, ya que los choferes de los taxis funcionaban a su vez como guardias en caso de alguna emergencia. A su vez, sentían que cada sujeto que trabajaba en el “negocio” tenía que cumplir una función de cuidado al otro, ese era “código”, estaban “todos juntos en esto”, por lo tanto, cualquier problema que surgiera tenía que ser resultado de inmediato y “nunca darle la espalda a uno de los nuestros”:

Nunca las dejamos solas, entonces se sentían seguras con nosotros, de que algo íbamos a hacer po. Llamábamos a la casa o cuando llamaba la familia les decíamos que va a trabajar horas extraordinarias inventando cosas para salvarle el pellejo a las cabras, ¿cachai? [...] Por ejemplo, después otra agencia, por ejemplo, a las cabras las llevaban presas “¡que se mueran!, sálvense solas”, nosotros no, nosotros íbamos ahí, íbamos nosotros a salvar a las cabras, a sacarlas y todo, y dar la cara, cuando no se pueden sacar daba la cara y quedaba preso por, la Daniela. Porque el cuento era así po, entonces no dejábamos sola a ninguna de las cabras (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

No obstante, coinciden en que la caída del negocio se produce con la llegada de la droga en el año 1999. Este suceso se produce con la llegada de un socio, el cual vendía y repartía cocaína a las trabajadoras, lo que produjo una red microtráfico que involucraba al nuevo “cabrón”, los choferes, trabajadoras sexuales y clientes. Esto desconfiguró las relaciones iniciales entre los

cabrones y prostitutas, produciendo conflictos internos por las diferencias de opiniones en lo debería transformarse el negocio a futuro. A su vez, las necesidades de los clientes habían cambiado y ahora buscaban que las trabajadoras los acompañaran para drogarse juntos:

Empezamos a perder, a perder, a perder ahí. Porque decían ‘oye sabís qué, mira sabís que no me interesa qué me mandís, pero algo que me acompañe, tú sabís qué, la Coca-Cola -decían, porque daban ese código- tráeme dos o tres Coca-Cola, “¿y qué me estai hablando a mí yo no te llevo eso? No sé qué, a dónde llamaste” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

La droga cambió todo. Comenzó con ella una escalada en la violencia, manifestándose en primer lugar en la relación entre las trabajadoras, las cuales después de dar el servicio llegaban al “depósito” muy excitadas por las drogas que había consumido, lo que derivaba en episodios de violencia. Poco tiempo después la violencia llegó por parte de los clientes, generando los primeros distanciamientos y cuestionamientos de los “cabrones” a la realidad del negocio. Los golpes se transformaron en cotidianos, lo que repercutía en que la mujer ya no podía trabajar y además tenía que quedarse en el “depósito”, ya que no podía llegar en ese estado a su hogar. Las violaciones cada vez se hacían más reiterativas, hasta culminar en algunos episodios de asesinatos de las trabajadoras a sus clientes. De esta forma, el “negocio” comienza a decaer por los años 2001-2002:

Claro, lo que pasa es que mi mamá lo único que quería era que nosotros saliéramos de esto, porque ya se estaba chacreando mucho, porque al principio, claro, eran clientes, ningún problema, pero ya empezaron a ponerse ya los hombres más locos con la droga, entonces ya había más peligro con las chiquillas, ya pasaron cosas en esa época antes que terminaran, donde teníamos que ir a sacar, a rescatar a las chiquillas como locos, porque alguien la estaba golpeando, o la tenía encerrada...” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

La inseguridad se tomó el trabajo, el asedio de la policía era mayor, y la preocupación constante por el estado de las mujeres fue en aumento. Esto llevó a que las trabajadoras consideraran que las razones iniciales por las cuales había preferido este sistema ya no existían y, por lo tanto, los riesgos constantes a los que se sometían no se veían reflejados en la cantidad de dinero que ganaban, o sea no tendría justificación renunciar a un 50% de su dinero por un servicio que ya no podía cumplir con su parte del trato. Esto coincide con la llegada de los celulares, lo que significó que cada trabajadora comenzara a atender de forma privada a sus mejores clientes, repercutiendo en una disminución de las atenciones de las

muchachas que seguían en el “depósito”, así cada una fue tomando este rumbo. Lo que conlleva finalmente la decisión de cierre de la agencia.

Hace rato queríamos salirnos, nunca nos gustó, no era nuestro cuento, ¿cachai? [...] No nos gustaba, si lo que pasa es que necesitábamos plata nomás po [...] porque era turbio po. No era una cosa que, se pasaba rabia, se pasaba rabia po, se pasaba angustia con los carabineros, que llegaban, que te embargaban, que te metían preso. Entonces, era constantemente... de hecho, el cabro chico de mi hermana, todavía, angustiado: “¡Los carabineros, los carabineros!””, entonces, que vivíamos con los niños ahí, teníamos los teléfonos, siempre tuvimos aparte las chicas, nunca las tuvimos juntas, o sea, muy pocas veces se juntaban, cuando nos allanaban los depósitos teníamos que llevarlas a nuestras casas, pero fue muy pocas veces. Entonces, era una angustia esto, fue un alivio (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

3.3.1. La Yiyi Wan ¿santa popular? Una problematización sobre la subalternidad, poder y agencia

Guanshiyin o Avalokiteshvara es una de las figuras religiosas principales y más populares de Asia Oriental, específicamente del budismo, donde es considerada como la diosa del amor y la misericordia. Sin embargo, su existencia previa nunca determinó lo que representó para los miembros de las agencias Samantha y Daniela. La Yiyi se separa de su historia original para transformarse en la figura sagrada que se configura por el actuar de las dinámicas internas del “negocio”, resignificándola de modo de ser y siendo funcional a las necesidades del contexto. Guanshiyin, para sus fieles, sólo tiene sentido como Yiyi Wan. Samantha afirma que la figura de Guanshiyin llega aproximadamente en 1993, es decir, a los inicios del “negocio”:

Yo la conocí cuando mi hermana tenía por primera vez su privado, y llegó una chica peruana, descendiente de chinos [...] y ella nos explicó que era una, era como una diosa, como una protectora de personas que trabajaban en la prostitución. Esta figura la tenía Ximena, su hermana, por lo que al ver “los resultados” que tenía por medio de su devoción le pide a la figura a su hermana, la cual se niega, no obstante, “La China era buena persona, y me tenía buena, porque yo la trataba bien, mientras que la Ximena la subía y bajaba a puteás, así que me dijo ‘cuando yo vaya a Perú -me dijo- le voy a traer una. Le va a traer muuucha mucha suerte (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

En este sentido, hay que comprender la construcción de la imagen histórica de Yiyi por medio de la diferenciación entre la vida anónima y la vida pública, esto quiere decir que lo anónimo es lo histórico más no lo real, ya que su carga con el pasado no es lo que la hace significativa

en relación a sus rasgos sagrados actuales; mientras que lo público está fuertemente cargado a lo actual, lo que significa que para sus fieles no tiene ninguna importancia lo que hizo “su” santa en el pasado. Esta elasticidad de la resignificación sagrada es tan fuerte, que incluso al tener acceso a la historia y origen de la santa, muchas veces es negada, omitida e incluso ocultada, con la intención de no generar espacios de dudas y, así, consolidar una versión entre las múltiples existentes.

Este rasgo es común, según Colatarci (2008), la prosopopeya memorialista es uno de los núcleos significativos en la construcción imaginaria de los santos populares, donde la idealización del personaje sacralizado se sostiene en las explotaciones positivas de algunos de sus rasgos de su personalidad y acciones, y el solapamiento de las consideradas negativas, donde lo positivo y negativo es determinado por las necesidades y funcionalidad de las peculiaridades en pos de su capacidad para la solución de una problemática. A su vez, la Yiyi al no tener un pasado claro, éste era construido sólo a partir de la memoria de lo que se le había contado, de los rituales que realizaba “La China” y de rumores que Samantha había escuchado:

La Yiyi era muy rica y fue acusada de prostitución y le cortaron la mano, y se transformó en una diosa. O sea, en el fondo tiene que haber sido en la época una cabrona po”; “La Yiyi como buena puta, nunca se dejó pasar a llevar”; “¿Sabí qué? Parece que no era na’ puta, era rica, media aristócrata o algo así recuerdo”; “Era una diosa del amor”, “Tal vez es puro cuento noma” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

En este sentido, al no tener certeza de su verdadera historia, ésta fue construida de a poco, y siempre relacionada con las experiencias al interior del comercio sexual, de vez en cuando llegaba una trabajadora explicando que tenía nueva información de ella “que fue una mártir” y que “en Perú también la seguían mucho las cabras” (Daniela, 2 de octubre del 2018, Santiago de Chile). Así, la figura sagrada ya no es entregada como un marco de referencia establecido con anterioridad, de la cual se tienen que seguir ciertos patrones de comportamiento y ritualidad para que se genere una relación comunicativa con la deidad. La relación que se tenía con ella, a través del su paso y el presente, era un reflejo de las necesidades instantáneas que se vivían. La vida y obra como antecedentes no fueron relevantes para su exaltación, por lo que la vida de Yiyi es obra exclusiva de sus fieles y parte de una historia socialmente construida desde la subalternidad.

Este punto es fundamental, puesto que da partida al proceso de representación de la imagen sacra. Yiyi Wan aparece en el espacio de explotación laboral de Samantha y Daniela como un obsequio, con un registro memorial relacionado al funcionamiento de esta imagen en otros lugares, pero una historia lo suficientemente vaga como para comenzar con las dinámicas de apropiación y representación propias y comunitarias. La Yiyi comparte con el santo popular ser una alternativa por fuera de las doctrinas institucionalizadas, lo que facilita la participación directa del fiel en la relación comunicacional del santo (Galera 2010).

En este sentido, se puede reconocer el primer quiebre con las propuestas conceptuales relativas al punto inicial del santo popular: la muerte trágica (Bahamondes 2014, Galera 2010, Colatarci 2008 y Lira 2015). Como se desarrolló con anterioridad, una de las características de representación del santo por sus fieles, es la significación del fallecimiento del sujeto como una forma de “mala muerte”, tragedia que está distintiva a destino de sufrimiento y violencia de la vida subalterna. El devoto construye su proceso de identidad con el santo entendiendo que ambos comparten esas experiencias profanas, y que, finalmente, deriva en un acercamiento por un mayor entendimiento de vida popular misma. La acción martirizante era compartida, ya que el martirio era la flagelación que el sistema realizaba con ellos.

No obstante, un detalle importante es que el registro de muerte del santo tiene una fuente determinada: formal, considerando ésta como un sustento por medio de fuentes históricas, documentos oficiales o experiencia empírica de la comunidad; o informal, que serían fuentes orales y transmisión de la memoria colectiva. La socialización del relato inicial que da partida al primer paso de apropiación y significación de la representación, tiene una base, un hecho: la muerte y sus formas. En ese sentido, el fiel tiene algo por donde comenzar, las fuentes sirven para historizar la existencia, para secularizar las características que unen sus caminos. Destaco que el hecho de muerte del santo popular y sus características pueden ir modificando y acomodándose nuevamente cuando son resignificados, pero no cambia el hecho de que su muerte fue trágica y violenta.

En contraposición a esto, Yiyi Wan carece de un relato previo, su única fuente era “La China” y la información que entregaba era más bien escasa. Se aprecia anteriormente que Samantha, al tratar de buscar un origen a la imagen, nombra varios escenarios, no necesariamente relacionados, que van desde una posible diosa, a una prostituta, una cabrona⁵ o una aristócrata japonesa. Es más, incluso ve la posibilidad de que todo dato que tiene de ella puede ser

⁵ Término coloquial que hace referencia a alguien quien trabaja y saca beneficios con la prostitución de mujeres.

ficticio. Yiyi no tiene un punto de partida en su relato, no tiene registro ni historicidad. Por consiguiente, se considera como génesis el momento de su primera interacción con Yiyi, cuando la conoció por medio de su hermana Ximena y cuando “La China” se la obsequia. Quiero destacar, que, a diferencia con el fenómeno de los santos populares, la representación tiene características unilaterales, el fiel construye de manera total la figura de Yiyi. Al no saber su origen o quién es, no existe un proceso de identificación previo del fiel con la historia o experiencia de vida de la figura sacra, con la que se dé el primer paso de constitución de confianza, Samantha no se ve reflejada en La Yiyi, por lo que se presenta como un lienzo en blanco.

Este punto es fundamental, ya que posibilita a Samantha configurar una dinámica relacional y comunicacional desde cero donde el proceso de representación es desde ella hacia la santa. Yiyi sólo cumple una función identitaria al momento que la representación inicial ha concluido. Es más, al no existir un flujo identitario recíproco, la capacidad milagrosa específica de la figura es el punto de partida de la relación. El milagro no es producto de la comprensión subalterna del sufrimiento que podrían compartir, sino que su poder es anterior a la comprensión del porqué lo puede hacer. La única fuente histórica de Yiyi es la experiencia de su hermana Ximena que obtenía grandes beneficios a través del culto a su figura, por lo que la búsqueda de los mismos resultados por parte de Samantha hace que se desarrolle la comunicación sacra con la estatuilla. ¿Por qué Yiyi puede hacer lo que hace? Es una respuesta que se da sólo después de envolver y transfigurar a Yiyi en su reflejo: una posible antigua prostituta o cabrona.

Ahora bien, si la historia es desconocida ¿cómo se relacionan con ella sin tener puntos de referencia? Samantha y Daniela recuerdan que “La China” se acercaba al altar y comenzaba a rezar: “nunca supe qué le decía, lo hacía bajito, muy privado” (Daniela, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018), y le ofrendaba flores y la limpiaba, pero este ritual muta rápidamente debido a que la única fuente de información se va del negocio, por lo que la Yiyi queda a merced de los nuevos fieles. En este vacío de formas comunicativas con la figura, Samantha recuerda que su hermana Ximena practicaba “cosas raras”, esto quiere decir otras manifestaciones más cercanas a la brujería “y yo vi como a una hueá horrible que tenía encima, no la Yiyi, le ponía plata y cosas caras y ahí partió todo” (Daniela, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018). En este momento, la ofrenda cambia, ya no centrándose en el ritual original, sino que la ofrenda en sí tendría que ser similar a los favores que se le pedían: “acuérdate que La Yiyi era rica, entonces le gustaba la plata”. Por lo tanto, su

santificación, desde los inicios, tuvo que ver con el valor económico que se expresaba en dinero y joyas, que simbolizaba la necesidad, la sobrevivencia y el éxito.

Como Samantha y Daniela eran los “cabrones”, su necesidad estaba estrictamente relacionada con la cantidad de atenciones que hacía diarias, es decir, el dinero que entraba al negocio. Sin embargo, las trabajadoras sexuales no sólo restringían sus peticiones a Yiyi a ganar más plata, sino que estas expresaban los peligros y miedos que vivían diariamente en su actividad, no sólo piden más atenciones, sino también protección de la violencia de sus clientes, por lo que el ritual nuevamente cambia y se le agrega “el cariño”:

Una vez se nos cayó y le hice una caja de acero inoxidable, pero una persona, no me acuerdo me dijo ‘no la puede tener encerrada, porque eso la va a asfixiar -me dijo- tiene que estar libre’ [...] yo quería ponerla ahí para que toda la gente le echara la plata por arriba y nadie le robara la plata, ¿cachai? Pero al final me deshice de la caja y le puse un tarro. La pegué arriba del tarro pa que le echaran las monedas. La tocaban, cuando no la tocaban sentían que algo les faltaba, entonces me reclamaban las cabras y me deshice de la caja, quedó la cagá” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

De esta forma, se puede apreciar que existe una disputa y una constante evaluación de los ritos a su alrededor por todos los integrantes del “negocio”. Por consiguiente, comienza la etapa antropomórfica de la santa. El rezo y el contacto no eran por medio de una espiritualidad “del sentir”. Esto quiere decir que la fe no era “a ciegas”, cuando se le oraba y ritualizaba, se le podía mirar e interactuar con la imagen, así, su cariño era expresado en servicios a su imagen, como serían limpiarla y pintarla. Por lo que Yiyi Wan se posiciona como un intermediario entre la realidad y la necesidad, lo que es la diferencia más fuerte con otro tipo de santos o religiones, ya que no es considerada una intermediaria entre ellas y dios, sino más bien que su poder tiene características únicas e independientes:

Lo que pasa es que cuando me decían algo, me decían: mijita, hay un refrán en la Biblia que dice que Jesús le dijo, cuando le preguntó un ciudadano le preguntó qué es lo que hacían con las monedas, a quién le tenían que dar los diezmos, como diezmo de ahora, pero era plata, entonces le dijo: ‘¿qué tienes en la mano?’, le dijo, ‘una moneda’, ‘¿quién sale en la moneda?’, ‘el César’, ‘entonces dale al César lo que es del César y a dios lo que es de dios’”, o sea la plata la moneda lo que era, tenía que darle tributo al César porque esa era la ley de la tierra, y a dios lo que es de dios: la oración, los pedidos, la forma de comportarse [...], para mí era específicamente para eso, pero, para pedirle las cosas de las chicas que trabajaban, del trabajo, del negocio, porque era para eso” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

De esta forma, a diferencia de las formas de religiosidad tradicional, no existía un intermediario entre lo sagrado y lo profano, como lo sería un sacerdote o un pastor, el capital simbólico no era de un sujeto externo a la relación personal entre lo divino y el individuo, por lo que el capital se disgrega traspasándose a cada uno de los fieles, lo que conlleva a una interacción mucho más directa y dinámica, influyendo en la capacidad elásticas de mutaciones de su comunicación. A su vez, como dije anteriormente, el “poder” que se fiaba a Yiyi era absolutamente terrenal, su historia –construida como una ex proxeneta- hacía comprender las situaciones en las que se encontraban sus fieles, lo que no permitía una desconfianza o juicio de sus actos. Esto demuestra, que la movilidad religiosa no es sinónimo del despojo de tradiciones o intercambios de una a otra expresión, sino más bien una convivencia de muchas configuraciones sagradas que son significadas por los creyentes. Yiyi Wan era la protectora específica de las necesidades de las trabajadoras, acciones que muchas veces se enfrentaban a los parámetros morales impuestos por las religiones tradicionales, por ello es que no se le podía –a su entender- pedir cosas ligadas con el dinero a la prostitución a Dios, debido a que era pecado.

Por otra parte, lo sagrado sólo se consolida a través del cumplimiento de las peticiones, a diferencia de Dios -que siempre está ahí, presente y lo sabe todo. El santo popular al tener una relación comunicativa más directa, la inmediatez del ritual tiene que coincidir con una rápida respuesta del santo, sino éste se ve puesto en duda, muchas veces expresado en formas de “castigo” a la divinidad: no darle dinero por un tiempo, no limpiarla, no besarla. Esto refleja que los niveles de subalternidad con la imagen sagrada también van variando, el fiel no siente absoluta inferioridad con relación a su figura divina, sino más bien entiende que el santo es parte de él. Por lo tanto, se establece una democratización de las relaciones espirituales, donde no sólo cada uno puede configurar su propio sistema de creencias, sino que también el diálogo entre las partes no es jerárquicamente impuesto.

Ahora bien, otro de los puntos más importantes de la investigación, y que se relaciona con otras propuestas conceptuales de religiosidad y santos populares, es la composición de la fidelidad hacia el santo. La instantaneidad y la diferenciación de dones existente en la nueva relación comunicativa sagrada es la que finalmente sostiene a la consagración del espacio espiritual personal, no obstante, nunca se hace referencia a otro factor que hace que la fidelidad se mantenga aún más duradera: el miedo.

Yiyi Wan no sólo configuraba el destino de cada una de las participantes de las agencias, sino que establecía los parámetros de convivencia en la casa. Por más que el reglamento era tácito, por la cantidad de personas que convivían era necesario el establecimiento de una norma que fuera más allá de la convención y el acuerdo de las partes, por lo que Yiyi entregaba las fronteras de lo permitido y lo prohibido. Sin embargo, estas reglas sobre drogas, robos o violencia iban mutando o siendo pasadas por alto a medida que se diluían las figuras de autoridad de los cabrones por no sostener su parte del trato de protegerlas, pero había una regla que jamás cambió. La de ignorar o faltarle el respeto a La Yiyi:

Entonces todas fueron como creyendo, creyendo y amándola, en el fondo, porque en el fondo todas las que no rezaban, o no le decían algo, no le daban una moneda, les iba como las pelotas, pasaba siempre un altercado en los domicilios y las que hacían eso, llegaban felices y ¡pum! Les quedaba la cagá, entonces cuando volvían ponían su luquita o sus quinientos pesos para que nos les pasara de nuevo” (Daniela, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

Sin embargo, el mayor “pecado” era robarle sus pertenencias. El ritual de darle joyas o dinero a la Yiyi no sólo era una forma de agradecimiento, sino un intercambio que se cerraba finalmente con el cumplimiento del deseo de la creyente. En este sentido, este dinero ya no le pertenecía, por lo que retomararlo era imposible y un quebrantamiento a los códigos y trato inicial, además, cuando se acumulaba ya un monto considerable, este era entregado en forma de alimento a las personas en situación de calle del barrio, o bien, usado para hacer regalos a los hijos de las mujeres o a ellas mismas a fin de año:

La Yiyi era intocable, siempre fue intocable [...] ‘Si las cosa funcionan, le decía, te voy a endiosar, te voy a comprar joyas, te voy a tener todo el año con hartas monedas y a fin de año las gasto en regalar puros regalos’, porque a ella le gustaba regalar, era una mujer muy generosa, ¿cachai? Le regalaba, hacía regalos, y de hecho nosotros cuando estábamos, cuando teníamos la Yiyi, su plata a fin de año la ocupábamos para la Pascua, les regalábamos cosas a las chiquillas” (Daniela, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

Este punto es de gran importancia, puesto que las personas que rompían el acuerdo ritual no eran tratadas con desprecio por el resto de los fieles, sino más bien con extremo cuidado, debido a que sólo “era cuestión de tiempo para que la desgracia llegara a su vida”.

Comenzaban a ser excluidas de los grupos, con el miedo de que “la maldición” cayera también en ellas, se transformaban en “intocables”, en “yetas: “Una vez le robaron un reloj, fue la hueona del día, y esa hueona tenía tres cabros chicos y la pillaron, el marido la pilló, le

sacó la cresta, le quitó los cabros chicos, casi la mata” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

Las experiencias de tragedias que le fueron atribuidas a Yiyi son múltiples, y siempre tenían una característica especial: el despojo del milagro. Como se dijo con anterioridad, las relaciones de peticiones con la figura variaban dependiendo del contexto del fiel, entonces, cuando el rito era realizado por los cabrones, tenía características esencialmente económicas, sin embargo, cuando la transacción sagrada era de las trabajadoras sexuales incluían favores de protección de la violencia. En este sentido, los cuerpos de estas mujeres no sólo eran explotados, sino que también, le quitaban su propiedad, la cual quedaba a disposición de la Yiyi. Bajo este sentido, se creía que las traiciones eran castigadas de diferentes formas, a “los patronos” les quitaba plata, pero a las mujeres se les castigaba peligrando su vida:

Unas cabras se fueron de la agencia, querían andar por su cuenta, y antes de irse les robaron unas cadenas de oro, ella fue la que se ahogó con la parafina, las tres cabras con la estufa se murieron. Entonces ya sabían las cabras la historia, pero nadie le podía sacar los anillos. Después una galla que le empeñamos el anillo, porque estaba tan malo de repente, le empeñábamos las joyas, fue Daniela y esta cabra, cada una con un boleto, y la galla sacó las joyas antes, y a esa hueona la atropellaron, ¿cachai?, entonces era como bien siniestra la cuestión, esa negra sinvergüenza la atropellaron. Esa era amiga de la Shakira, teníamos una cabra que le decíamos Shakira, que era igual a la Shakira, era ladrona, decía: ‘yo le robo a todo el mundo, pero a ella no le robo, con todo lo que pasaba’ [...] Bueno, la Teresa también le robó, le robó la plata, ella tenía un cité, era una recepcionista que después la despedimos nosotros porque hacía movidas con las cabras, y se le quemó el cité po, la casa, se quemó toda la casa, todo, vivía en un cité, toda la casa se le quemó. Y el hijo la metió en un sanatorio, a un asilo siendo joven todavía. Ella toda la vida luchó por su hijo, por trabajar, para darle la plata para pagar la universidad, todo, y el cabro salió de la universidad, después que salió, la pescó a la vieja y la metió en un asilo. Nosotros nos dábamos cuenta: “¿Por qué está tan bajo el tarro de las monedas? Qué raro”, después ya se nos ocurrió machacar el tarro para que esta galla no se robara las monedas po, ¿cachai? Esa galla siempre nos robó las monedas y cagó. A ella, no la pescaron más por estar maldita (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

Ahora bien, para finalizar esta investigación, quiero ahondar en la principal diferencia entre las dinámicas representativas que se desarrollan entorno a los santos populares analizados y Yiyi Wan. El quiebre entre los dos fenómenos, más allá de compartir ciertas características en su concepción, sacralización, ritualización y formas funcionales de representación, tiene un

carácter epistemológico, debido a que las complejidades en las que se desenvuelven los participantes de ambos casos son distintas. Si bien los devotos de los santos populares son subalternos, esa subalternidad no es factor en la capacidad de agencia en los procesos de representación en la conformación de la relación comunicativa con el santo, en caso contrario, las relaciones de las trabajadoras sexuales con Yiyi Wan sí ven condicionadas sus representaciones, debido a que se encuentran en un espacio laboral de explotación específico, que re-subalterniza su capacidad dialógica.

Al analizar algunas de las propuestas teóricas sobre el fenómeno de los santos populares (Bahamondes 2014, Martín 2009, Cotalarci 2008), se puede apreciar la configuración de un devoto, en tanto sujeto histórico popular, que tiene como característica principal e inicial un nivel de autorrepresentación mediante la conformación de una consciencia identitaria de clase, en contraposición a una institucionalidad estatal que lo deja de lado y a su vez lo oprime; y a una jerarquía eclesiástica que desconoce los discursos religiosos emanados desde sus subalternidades, distanciándolos de un metarrelato nacional y subyugándolo a un desenvolvimiento únicamente al interior del ámbito privado, sea este familiar o barrial, posicionando la comunidad como eje de la politización y representación del pueblo. En este sentido, cuando definen “sectores populares” puede verse una inicial concordancia con la propuesta de Guha (2012) en tanto sujeto subalterno, como la diferencia demográfica entre aquellos que se establecen como dominantes de los dispositivos de poder, y el resto de la población, donde cualquier manifestación contrahegemónica se ve sometida a un ente regulador y de control de discursos desde la hegemonía (Guha 2002, 41-42).

En este sentido, los estudios sobre las representaciones de santos populares, son comprendidos por sus autores como el rescate de saberes sometidos de gran parte de la población, en clara concordancia con las propuestas arqueológicas y genealógicas de Foucault (2008), al proponer el reconocimiento de una episteme condicionante y, desde ahí, ahondar en la particularidad de los sujetos participantes en su conformación e identificar las variables que se conjugan en su consolidación, destacando el enfrentamiento de discursos, que deriva en el triunfo de unos por sobre otros y, así, resurgir los discursos que se han mantenido fuera de las fronteras de lo impuesto por la dominación (Foucault 2008). No obstante, por más que reconoce el carácter subalterno de la memoria y discursos que se intentan rescatar, excluye la fluidez del poder en tanto ejecución, lo que lleva a una ontologización de la subalternidad de los discursos de santos populares a sólo una parte de la población (Beberley 2004). De esta forma, si bien podemos considerar que, en primera instancia, los estudios sobre santos

populares están hablando del sujeto popular en los términos en que Guha habla de subalterno (Guha 2002), sólo se hace bajo la lógica de representación de una dicotomía de clase: si no es dominante es dominado, pero apartan de sus consideraciones la instancia que tiene el subalterno de desplazamiento y negación de la dominación en el acto de ejercer poder sobre otro, aun sea este dominante en otro ámbito social (Beberley 2004). Por lo tanto, por un lado, integra la subalternidad como una característica inherente sólo al sujeto popular, negando la posibilidad de un sometimiento de saberes de la élite; y, por otro lado, cambia el eje de la lucha epistemológica, de la resistencia –como base- a la opresión, a una apropiación del aparato disciplinario para el sometimiento de otros saberes.

Quiero detenerme en las afirmaciones anteriores con la intención de profundizar cuál es la gran diferencia epistemológica que separa mi estudio de caso con sus pares sobre santos populares. En el apartado anterior se exponen dos ideas en las cuales me centraré a continuación: la representación y la participación de los sujetos en la configuración y modificación de estas.

Relacionemos las propuestas teóricas de poder y subalternidad con los estudios sobre devoción a santos populares. Uno de los puntos centrales que se presentan de los inicios de la representación religiosa del santo popular, es la capacidad de la población de encontrar y crear nuevas formas de comunicación con el sujeto fallecido, este repertorio está sujeto al “saber hacer” de los creyentes, es decir, que las experiencias que forjaron dicho aprendizaje y representación religiosa fueron de carácter paulatino, y las prácticas rituales sólo se consolidaron como parte de este saber al momento en que los sujetos calcularon los costos y beneficios en pos de una transacción simbólica particular. No obstante, es fundamental considerar que este proceso calculatorio también se desarrolla en la institucionalidad que los sujetos interpelan. Por lo tanto, el ejercicio de una práctica religiosa se desenvuelve en una relación comunicativa fluida entre ambos espacios, donde su interlocución es determinada por códigos que ambos comparten históricamente. He aquí la preponderancia de las nuevas representaciones religiosas, ya que es en esta instancia donde se integran nuevos elementos comunicativos que no necesariamente son compartidos, no en términos de su inteligibilidad, sino de su legitimación.

Por ejemplo, las prácticas autoflagelantes, de incrustaciones corporales o tatuajes, no es que no sean entendidas por la institucionalidad religiosa o el Estado como prácticas de ritualización religiosa, sino que no son reconocidas como una forma válida de manifestación. Este punto es importante, porque a pesar de que estos rituales son parte esencial de

manifestaciones religiosas, no son legitimadas por la hegemonía, pues estas prácticas proponen una ruptura con la episteme dominante, esto es, de la institucionalidad litúrgica y doctrinal. En relación con ello, el discurso oficial des-historiza algunos rituales, dejándolos fuera de la memoria religiosa, en tanto tiene los dispositivos de poder para “[...] poder decidir por qué un acontecimiento o un acto determinado debe considerarse histórico y no otro” (Guha 2002, 17). Este sería como un subconsciente social que emerge desde los dispositivos de emisión y control dominantes, con la pretensión de “escoger por nosotros lo que debe ser histórico”, impidiendo al subalterno elegir su propia relación con el pasado (Guha 2002, 20).

Entendiendo la representación como saber subalterno, es momento de centrarnos en el subalterno en sí, olvidado por las propuestas de análisis de los estudios de santos populares. Cuando Spivak realiza su análisis de la historia india, identifica, por supuesto, un nivel de opresión y violencia hacia el sujeto colonial, no obstante, también destaca otra particularidad: el carácter patriarcal y machista de esta violencia epistémica y corpórea. Por consiguiente, “cuando ese individuo subalterno es una mujer su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras” (Spivak 2003, 301). De esta forma, como consideramos a la subalternidad como un posicionamiento en tanto ejercicio del poder (Guha 2002 y Foucault 2001), podemos apreciarla con características móviles y no inherentes a un sujeto en particular. Bajo la misma lógica con que enfrentábamos la posibilidad de una subalternización de un saber de la élite, tenemos que considerar que existen niveles de sometimiento; así, cuando hablamos, por ejemplo, de una mujer, estamos hablando de un subalterno de un discurso hegemónico patriarcal, pero si además hablamos de una mujer pobre, existe una doble subalternidad, y en caso que nos refiriésemos a una mujer pobre mapuche hablaríamos, entonces, de una triple subalternidad –patriarcal, económica y racista.

Cuando Bahamondes (2014), Martín (2009) y Cotalarci (2008) postulan que las representaciones religiosas populares son procesos comunicativos aprendidos por las experiencias y necesidades de los devotos, no consideran los niveles de subalternidad de los sujetos participantes en dichos movimientos, lo que conduce a una idea de igualdad de oportunidades en el proceso de configuración de los repertorios. Si bien se puede plantear la idea de que las experiencias religiosas populares abrirían un espacio para el ingreso de nuevas formas de acción, finalmente, en el declive de los ciclos de inicio se produce un retorno a las formas institucionalizadas de aprendizaje institucional, como serían los rituales de flores, mandas, oraciones, y construcción de santuarios. Por lo tanto, si algún elemento tiene la posibilidad de atravesar el aprendizaje histórico del repertorio y ser parte de él, sólo es por

medio de sujetos con un nivel de poder tal que cooptan y resignifican nuevamente estos saberes, posicionándolos como saberes dominantes en la subalternidad, aunque esto no quiere decir que no sean subalternos.

A modo de conclusión, resulta interesante analizar el proceso comunicativo y de representación del sujeto en particular hacia la figura sacralizada. Uno de los puntos concordantes entre las devociones a santos populares y el culto a Yiyi Wan son las dinámicas de ritualización. En ambas situaciones se utilizan formas de comunicación con la figura sacralizada por medio de la oración, las cuales están compuestas de figuras tradicionales institucionales como el “Padre Nuestro” mezcladas con conversaciones u oraciones provenientes de otros cultos. También comparten prácticas ritualizadas a través de la entrega de flores, dinero, o cualquier objeto de valor económico, como joyas, licores o piedras preciosas. En este sentido, el campo dionisiaco toma parte del ritual, complementando la práctica de intercambio con música, fiestas o compartir un trago o un cigarro, desprendiéndose de la liturgia estática institucional, envolviéndola de cercanía y cotidianeidad. Mi pregunta es: ¿cuál es la diferencia entre prácticas que son, en apariencia, exactamente iguales?

Si asumimos que la representación es un aprendizaje que se transforma en un saber, este como tal no tiene una connotación positiva o negativa a priori para el discurso de poder institucional, esta sólo será determinada en el momento en que una acción particular se eleve como un enfrentamiento a la episteme dominante, ergo, a la idea de representación y a su función dominante justificadora, orientadora e identitaria (Bahamondes 2014). Por consiguiente, una práctica religiosa, como función de saber, sólo se transformaría en problemática cuando atentara contra este ethos del orden, de la representación original, lo que repercutiría en una deslegitimación y represión de esta acción.

No obstante, si consideramos que una representación y manifestación ritual religiosa es realizada por la comunidad a un santo popular específico y este se configura como elemento constituyente de su repertorio de ritual, entonces, el proceso comunicativo se verá forzado, de modo que el sujeto dominante tendrá que legitimar dicho código. Como la dominación de discursos en los imaginarios religiosos populares no cuenta con dispositivos de control y resguardo de intereses particulares, en tanto institucionalidad, la movilidad de esta disputa constante, los cambios y negociaciones discursivas, se encuentran en una dinámica mucho más abierta y libre, donde el poder fluye a través del ejercicio personal y comunitario de los fieles. Por lo que la constitución de una representación comunitaria por medio de una

manifestación memorialista intersubjetiva resulta posible, ya que el poder es compartido y sólo aparece en la medida en que la construcción representativa individual se vuelve un requerimiento, a través de necesidades que son entendidas y compartidas comunitariamente.

Empero, si las representaciones y prácticas religiosas son ejecutadas por sujetos que se encuentran en un contexto que provoca una resubalternización de estos en varios niveles, los sujetos que deberían constituirse como parte de una acción comunicativa carecen de poder en un modo que les impide generar una relación dialógica con el dominante. La relación comunicativa entre el subalterno y el dominante es imperfecta, ya que, aunque existe el equivalente a un acto locutivo –lo hablado y en este caso, la práctica religiosa-, y un acto ilocutivo –la intención con que se habla, en este caso, la representación-, el acto perlocutivo, es decir el efecto que tiene el mensaje en el interlocutor, no es aquél esperado por el subalterno al emitirlo. En términos de Spivak, el subalterno es subalterno en tanto este nunca adquiere un status dialógico (Spivak 2003, 298), ergo, no supone forma alguna de autoridad sobre el otro en una relación de poder.

Por lo tanto, en un contexto de resubalternización como lo es la agencia de comercio sexual de Samantha y Daniela, la representación funciona de manera doctrinal vertical. Yiyi Wan es representada y cumple una función de saber, de identidad, de orientación y de justificación (Bahamondes 2014). Sin embargo, estas funciones sólo son consolidadas a través de la estructuración de un relato anterior –la de Samantha- que condiciona las libertades con las que se desarrollan las intenciones de representaciones de las mujeres que trabajaban con ella. Hay que considerar que las devotas sí participaban en la construcción de nuevas formas de ritualización, pero estas nunca atravesaron el umbral de la representación primigenia. Por ejemplo, alguna formas rituales como la entrega de flores o velas, o besarla, no siguen siendo realizados por Samantha. Yiyi Wan nunca fue una construcción comunitaria, sino una representación dada: “La Yiyi era de ahí nomás... era mía. Yo todavía la tengo, está en la entrada... le tengo que poner plata. Justo ahora anda media enojá, debe ser por el cambio de casa” (Samantha, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

La representación de Yiyi Wan cumple con las conceptualizaciones entregadas por los autores sobre el fenómeno de los santos populares, pero sólo limitándola a Samantha, ya que ella era no sólo dueña de su construcción simbólica, sino que también de su cuerpo. Por ello nunca se desarrolló una ritualidad fuera del mundo laboral por parte de las mujeres, ya que el “poder” de Yiyi sólo se centraba en aquel espacio, era como una “santa contextual”, tan elástica que pasó de ser la protectora de las prostitutas a protectora del hogar. En consecuencia, la

representación subalterna siempre es un saber que es sometido a través de la deslegitimación o de la institucionalización de éste. No obstante, la forma de su sometimiento está sujeta no al saber en particular, sino que al sujeto del que es parte.

Finalmente, Yiyi Wan es la sacralización del trabajo mismo, de la explotación. Es la representación del terror de la traición, la deslealtad y el robo. Su invocación por Samantha significa la necesidad de legitimación de su actividad, la no condena, la comprensión, el descanso y el dinero. Por su parte, “las chicas”, practicaban la oración, el cariño como ritualización, es el tributo el cual necesitaban. Las flores y el cuidado eran para ellas mismas y sus compañeras, su altar representaba el lugar donde deberían estar sus penas y sacrificios. Visibles y comprendidas, escuchadas y acompañadas. Yiyi y sus fieles se fundían en un solo cuerpo, un cuerpo que no era de ellas. Una figura que podían adorar por primera vez.

La Yiyi debe haber sido muy importante en sus vidas para mucha gente, en su forma de ser, en sus protecciones, porque las chiquillas que fueron, todas terminaron bien, ninguna, muy pocas son las que terminaron mal. Cuando quise cambiar pesqué la Yiyi, la puse en una caja de zapatos y dije: ‘ya, hasta aquí llegamos Yiyi’, la metí a la caja [...] ahí estuvo, empecé otro negocio y fracasó, se fue a la cresta. Pero tuve que vivir con eso, no quise dar vuelta atrás, no quisimos volver atrás [...] Finalmente, la plata que se hizo con la Yiyi se fue con la Yiyi, o sea, si no aparecía la Yiyi no había nada [...] Mira, en realidad, como te digo, yo perdí muchas cosas, perdí tantas cosas, pero como fueron cosas materiales, así como llegaron y se fueron nomás, este negocio te da, pero también te quita, ¿me entiendes? Te da, pero también te quita. O sea, todo lo que uno trabajó en este negocio con las mujeres, que realmente, en el fondo, no es lo ideal, no es lo bueno, que, en el fondo, aunque tú hayas ganado un poco menos, un poco más, es como una explotación mirándolo de cualquier forma, perspectiva exterior, ¿me entiendes? Cualquier otra persona puede decir: “sí, es una explotación de mujeres”, porque tú no vives de tu trabajo, o sea, te sacrificarás en la noche, te sacrificarás de día y toda la historia, pasamos las de Quico y Caco, pero igual es explotación, igual estás viviendo de otra persona, no de lo que tú haces, ¿cachai? Entonces, así como se va, se viene, yo no siento haber perdido ninguna cosa, así como la tuve la perdí. Asumimos que era así, que ese era el trato. Como que tarde o temprano ese trato se iba a pagar, de una u otra forma. Pero por lo menos éramos buenos con las cabras, jamás le pegué a una chiquilla, jamás la traté mal [...] teníamos buena onda con las cabras, las hacíamos ver películas, escuchaban música, celebrábamos los 18 [...] Estábamos preocupados de cuando iban, cuando se venían, yo las iba a buscar de repente cuando a veces estaban curadas, drogadas, de los domicilios las sacábamos a veces casi en pelotas de los domicilios, teníamos que sacarlas. O sea, yo pienso que esa parte La Yiyi lo agradeció, ella era la que da y te quita, no era una hueá que nos correspondía con las chiquillas

[...] La Yiyi es como el ejemplo, finalmente, de lo que era el negocio. Claro tuvimos mucha plata, pero también así la perdimos toda, al menos yo la perdí toda y la Ximena perdió todo. Entonces, este negocio da y quita. Los dioses o las diosas también dan, pero también quitan (Daniela, entrevista por Sazo Arratia, 2 de octubre de 2018).

Conclusiones

Este trabajo se enfocó en desarrollar las dinámicas de devoción a una figura de yeso denominada Yiyi Wan, que emergían desde las participantes de la agencia de comercio sexual de Samantha y Daniela, con la intención de presentar una perspectiva crítica sobre el concepto de subalternidad y sus aplicaciones en prácticas religiosas, ampliando su utilización en problemáticas sociales e individuales de poder que van surgiendo a la par de los cambios socioeconómicos de los nuevos tiempos.

En este sentido, se consideró que la única forma de representar al sujeto trabajado como subalterno, no es presentarlo como tal, sino como un estado contextual, debido a relaciones particulares de poder que lo condicionan. Por lo que el primer objetivo fue trabajar teóricamente el concepto de subalternidad para amplificar las posibilidades de acción de individuo y saberes y, a su vez, no caer en un panorama pesimista donde no existan variables de escape de las estrategias hegemónicas que buscan el control de los discursos y cuerpos.

Por lo tanto, esta capacidad de agencia del sujeto subalterno tenía que verse contextualizada en una práctica específica, por lo que las configuraciones de nuevas expresiones religiosas se posicionaron como un ejemplo claro de ello. Dinámicas de apropiación, resignificación y sacralización permitieron a los individuos y comunidades configurar sus propios marcos referenciales de lo sagrado y lo profano, constituyendo negociaciones y respuesta a liturgias y doctrinas institucionalizadas que habían dominado el panorama religioso.

Por consiguiente, fue importante resaltar los procesos particulares y comunitarios de representación devocional a fallecidos, convirtiéndolo en santos populares. Los procesos de resignificación -anteriormente señalados- resultaron fundamentales a la hora de entender la posibilidad que tenían los sujetos de moldear las historias, los mitos, los milagros y la relación comunicacional con el individuo sacralizado, poniendo a la representación como una extensión de los sufrimientos sociales que padecían en su posición de subalternidad.

La identificación del devoto y la comunidad con el santo, da pie a la posibilidad de socialización de una memoria con propósitos intersubjetivos, logrando no sólo una representación del saber, sino que, también instrumentalización para configurar marcos éticos compartidos en pos de un orden comunitario; canalizarla para sostener dinámicas de apropiación de los espacios públicos; y vivirla, con el objetivo de justificar las prácticas diarias en el mundo profano.

Por lo tanto, en esta tesis se sostuvo que las herramientas teóricas entregadas por la bibliografía sobre santos populares no contienen los conceptos necesarios para entender las dinámicas del estudio de caso. Las diferencias no fueron radicales, ya que las prácticas que se realizaban, en ambos casos, eran casi idénticas, sino que existe un matiz epistemológico que generó un espacio entre ellas. De esta forma, puedo decir que los marcos teóricos desarrollados por los autores analizados sí son aplicables al estudio de caso, específicamente a lo relacionado con las dinámicas de ritualización, por lo que se puede responder de manera positiva a la primera pregunta de investigación: ¿cómo influyen las prácticas de devoción a Yiyi Wan en los comportamientos de los integrantes de las agencias Samantha y Daniela? Ahora bien, a la segunda pregunta: ¿la figura Yiyi Wan puede ser entendida a través de la configuración comunicativa y de representación entre santo y devoto que proponen los estudios analizados de los santos populares? Tendría que responder: no. En este trabajo se entendió que una de las condiciones de posibilidad para la representación del santo era la fluidez de poder dentro de la comunidad. Al no tener que responder a una doctrina específica o a una memoria estática, la sumatoria de experiencias configurarían un marco de inicio de uno completamente nuevo y propio, lo que repercute en el dinamismo del relato que se puede ir modificando en cualquier momento y a gran velocidad. Sin embargo, en mi estudio de caso, se identifiqué que las mujeres que trabajaban en esa agencia de comercio sexual no tenían esa condición de posibilidad, ya que la representación ya estaba articulada, por lo que sus relaciones con Yiyi Wan ya estaban condicionadas por ese relato primigenio de “la cabrona” a cargo.

De todas maneras, quiero hacer hincapié en el hecho de que no niego que “las chicas” devotas a Yiyi Wan hayan generado representaciones religiosas con función de saber, orden, identitarias y justificadoras; sólo que éstas no obtuvieron el carácter dialógico suficiente con el discurso dominante para repercutir en un proceso transformador de la representación original, quedándose estancadas en las prácticas ritualizadas.

Si bien, estas prácticas sí corresponden a lo que entendimos como representación en este trabajo, para entender un fenómeno de santos populares la configuración representativa tiene que ser un reflejo de las experiencias del devoto que va moldeando las características del “santo a su medida”, y en este caso no se da tal desarrollo. Lo que finalmente repercute en su imposibilidad de socialización para transformar la experiencia en comunidad, ya que no existe memoria común más allá de la efectividad -o no- del poder milagroso de Yiyi Wan.

Por todo lo anterior, se puede concluir que la hipótesis de esta tesis, que consistía en que: “las conceptualizaciones de los científicos sociales analizados, que trabajan el fenómeno de los santos populares, no entrega todas las herramientas teóricas para entender las dinámicas religiosas entre Yiyi Wan y sus devotas, ya que no consideran las relaciones de poder y dominación insertas un contexto laboral de explotación como son las agencias de prostitución, que repercuten en la posibilidad de participación en la construcción representativa del santo”, se cumple y es acertada. Tal vez, parcialmente acertada si se considera las coincidencias absolutas en las características de las prácticas ritualizadas a la figura sacralizada.

Finalmente, me centraré en los límites de esta investigación y las posibilidades para ahondar en esta problemática a futuro. Uno de los puntos importantes a considerar es el volumen de la bibliografía sobre santos populares que trabajé. Esto se debió a dos factores específicos: la constante repetición de conceptos e ideas centrales entre autores, lo que provocaba una redundancia en los puntos a contrastar; y segundo, producto del anterior, la identificación tardía de que las mismas investigaciones no se iban a utilizar como marco teórico sino como fuentes junto al trabajo de campo. Esto abre una posibilidad de trabajo, ya que, si la repetición de conceptos es reiterativa en otras investigaciones, se podría armar una tipología centrada en “los discursos especialistas” y ver los alcances que tienen como posibles herramientas legitimadoras de acciones de coerción y control de dispositivos de poder hegemónicos.

Una segunda limitante, fue la imposibilidad de acceder a los relatos de las trabajadoras de las agencias de Samantha y Daniela. El paso del tiempo -casi veinte años- generó que se perdieran los contactos, y los documentos que los contenían fueron destruidos. Esto es lamentable, ya que la investigación sería más sólida teniendo sus relatos y poder analizar las formas de representación con Yiyi desde su perspectiva. Límite que, con seguridad, condiciona las conclusiones de esta tesis, debido a que sólo trabajo con el enfoque de “las cabronas” que representan el sujeto dominante en la relación laboral de explotación que compartían. Por consiguiente, es menester, extender este trabajo considerando estas experiencias o, en su defecto, encontrar una situación idéntica - cosa que resulta más complicada aún-, con el objetivo de contrastar estos resultados, analizar las representaciones resubalternizadas de devoción a Yiyi Wan, e identificar, a la luz de estos nuevos datos, si la relación dialógica con la representación dominante se completa y, así, ver si existió la posibilidad de una constitución de una memoria comunitaria que tuviera la posibilidad de ser socializada, que transfiguraría a Yiyi Wan en el reflejo de sus vidas, necesidades y sufrimientos, convirtiéndola en una santa popular.

Referencias

- Alliende, Joaquín. 1975. "Hacia una pastoral de la religiosidad popular". *La fe y un pueblo*: 101-108.
- Alvarado, Miguel. 1994. "Notas sobre el concepto de cultura popular: en torno a las formulaciones y la unidad del concepto". *Aisthesis* 27: 57-79.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Bahamondes, Luis. 2014. "Del anonimato marginal al reconocimiento popular: representaciones de delincuentes "animitizados"". En *Representaciones religiosas y devociones al margen*, editado por Luis Bahamondes y Antonieta Vera, 57-78. Santiago: Crann editores.
- Barrios, Marciano. 1977. *La religiosidad popular en Chile. Historia y misión*. Santiago: Ediciones Mundo.
- Berger, Peter. 2005. "Pluralismo global y religión". *Estudios Públicos* 98: 5-18.
- Bentué, Antonio. 1999. "Religiosidad e inculturación en Chile". *Aisthesis* 32: 17-28.
- Beberley, John. 2004. "El subalterno y los límites del saber académico". *Revista Actual Marx* 2.
- Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: AKAL Editor.
- Calzato, Walter. 2008. "Al santo hay que cumplirle". Castigo y devoción San La Muerte/San Baltazar (Argentina)". *Itinerarios* 8: 269-284.
- Cantera Murillo, Andrés. 2007. "La muta religiosa". En *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*, editado por Eduardo Bericat, 149-164. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Cantón Delgado, Manuela. 2007. "Secularización, extinción y el eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social". *El Fenómeno Religioso. Presencia de la Religión y de la Religiosidad en las Sociedades Avanzadas*: 289-298.
- Castilla Vásquez, Carmen. 2007. "El trabajo de campo etnográfico con grupos religiosos en un mundo globalizado". *El Fenómeno Religioso. Presencia de la Religión y de la Religiosidad en las Sociedades Avanzadas*.
- Castro, Rodrigo. 2007. *Microfísica de la libertad: Foucault y lo político*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Chakrabarty, Dipesh. 1999. "Historia de las minorías, pasados subalternos". *Historia y grafía*, U1A, 12: 87-111.
- Chartier, Roger. 1992. *El mundo como representación: Historia cultural. Entre las prácticas y la representación*. Barcelona: Gedisa.
- Fernández, Marta. 2007. De la secularización a la pluralidad religiosa. *Comunicación efectuada por la Dra. Marta Fernández en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, en la sesión privada extraordinaria del 6 de noviembre de 2007*.
- Fontaine, Arturo y Beyer, Harald. 1991. "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública". *Estudios públicos* 44.
- Foucault, Michel. 2011. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____. 2008. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- _____. 2001. *Defender a la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2000. *Historia de la locura en la época clásica. Vol. I y II*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____. 2000. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2000. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. 1992. "Curso del 14 de enero de 1976". En *Microfísica del poder*, editado por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uria, 139-152. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- Gago, Verónica. 2014. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Galera, María Cecilia. 2012. "Religiosidad popular en el siglo XXI: transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires". *Revista Estudios Cotidianos* 1 (1): 6-12.
- Galera, María Cecilia. 2010. "Construcciones de memoria e identidad en religiosidades populares. VI Jornadas de Sociología de la UNLP". Acceso el 10 de marzo de 2018. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5761/ev.5761.pdf
- _____. (s/f). "Santos de consagración popular: de las rutas a la ciudad". Acceso el 8 de mayo de 2018. http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/10.-GALERA_DOSSIERCREENCIAS88.pdf
- García Canclini, Néstor. 1997. "Culturas híbridas y estrategias comunicacionales". *Estudios sobre las culturas contemporáneas* 3 (5): 109-128.
- Guha, Ranahit. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Henríquez, César. 2002. "Culto, teología y postmodernidad". Ponencia presentada en la Consulta teológica: "La iglesia ante los desafíos de la postmodernidad", convocada por el Seminario Evangélico Asociado, del al 7 de abril de 2002.
- Korstanje, Maximiliano. 2007. "Formas urbanas de religiosidad popular. El caso de Cromañón en Buenos Aires". *Revista Mad* 16: 79-92.
- Labov, William. 1983. *Modelos sociolingüísticos*. Cátedra: Madrid.
- Lander, Edgardo. 1993. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencia sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO.
- Lechner, Norbert. 1990. *Los patios interiores de la democracia*. FCE: Santiago.
- Lehmann, Carla. 2002. "¿Cuán religiosos somos los chilenos? Mapa de la religiosidad en 31 países". *Estudios públicos* 85 : 22-39.
- Lenoir, Frédéric. 2005. *La metamorfosis de dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza editorial.
- Lira, Claudia. 2016. "En torno al concepto de religiosidad popular". *Aisthesis* 60: 297-302.
- Mansilla, Miguel Ángel, Luis Orellana Urtubia y Carlos Piñones Rivera. 2017. "Las estrategias del pentecostalismo chileno frente a la pobreza. Un análisis del periodo 1909-1989". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 22 (1): 49-70.
- Martín, Eloísa. 2009. "Gilda no es ninguna santa: apuntes sobre las prácticas de sacralización de una cantante argentina". *Papeles de trabajo, Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, 5.
- Miguez, Daniel. 2002. "Modernidad, postmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina". *Revista de Ciencias Sociales (CI)* 10: 56-68.
- Moreno, Jaime. 1987. "Acercamiento antropológico a la religiosidad popular". *Aisthesis* 22: 15-18.
- Nahuelquir, Fabiana, María Emilia Sabatella y Valentina Stella. 2011. "Analizando los 'no saberes'. Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena". *Identidades* 1: 22-47.

- Parker, Cristián. 2008. "Pluralismo religioso, educación y ciudadanía". *Sociedade e Estado* 23 (2): 281-353.
- _____. 1999. "Cultos y religiones populares en América Latina : identidades entre la tradición y la globalización". *Aisthesis* 32: 47-59.
- Panizo, Marina. 2015. "Los héroes santos : muerte y sacralización en el caso de los caídos en la Guerra de Malvinas". *Páginas 7* (13): 11-32.
- Pincheira Torres, Iván. 2010. "Del miedo y la seguridad, a las luchas ético/estéticas en el Chile de hoy". En *Biopolíticas del Sur*, editado por Isabel Cassigoli y Mario Sobarzo, 275-290. Santiago: Editorial ARCIS.
- Plano, Cecilia. 2003. La entrevista en la Historia de Vida: algunas cuestiones metodológicas. *Observatorio Memoria y Prácticas Sociales de Derechos Humanos*. Acceso el 22 de marzo de 2018.
<http://observatoriomemoria.unq.edu.ar/publicaciones/entrevista.pdf>
- Quijano, Aníbal. 2000. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Lima: CIES.
- Sazo, Nicolás. 2009. "'Padre perdónalos porque no saben lo que hacen'. Teoría y praxis del discurso estatal chileno frente a las sectas (1993-2009)". Informe de seminario: "Discursos de poder: resistencias, apropiaciones y otras prácticas desde los subalternos", para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile.
- Semán, Pablo. 2010. "Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio". *Apuntes de Investigación del CECYP*, N.º 18: 71-110.
- Silva, Luis Eugenio. 1977. "Historia de la religiosidad popular en América Latina". *La fe y un pueblo* 6: 25-40.
- Spivak, Gayatri Chakraborty. 2003. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- Thumala, María Angélica. 2007. *Riqueza y piedad. El catolicismo de la élite económica chilena*. Buenos Aires: Debate.
- Tonon, Graciela. 2011. "La utilización del método comparativo en estudios cualitativos en ciencia política y ciencias sociales". *Revista de Temas Sociales KAIROS* 27: 1-12.
- Valenzuela, Eduardo, Matías Bargsted y Nicolás Somma. 2013. "¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile". *Centro de Políticas Públicas UC* 59: 1-21.
- Weber, Max. 2004. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Premia Editora.