



Animitas como manifestación material de religiosidad popular: estudio de cenotafios en Santiago

Praxis Arqueológica
Volumen 4
Número 1
Marzo 2023
Pp. 12-31
DOI 10.53689/pa.v4i1.31

Animitas as Material Manifestation of Popular Religiosity:
Study of Cenotaphs in Santiago

Richard Armijo Castro

Universidad Alberto Hurtado, armijorichard@live.com

RESUMEN

El siguiente artículo consiste en el estudio de animitas, que se construyen en los espacios urbanos de la ciudad de Santiago, como manifestación material de la religiosidad popular latinoamericana. Para ello, se tomarán dos casos que conmocionaron a la opinión pública: las animitas de las víctimas Marina Silva y Hans Pozo. El estudio tiene como objetivo conocer y describir una forma material de religiosidad popular que se experimenta de manera cotidiana en espacios urbanos de Santiago, poniendo énfasis en su materialidad y sus prácticas rituales. Mediante la utilización de la metodología etnoarqueológica, se analiza una experiencia espiritual por fuera del culto normado e institucionalizado y su mezcla con elementos seculares y modernos, entendiendo que la religiosidad popular y cotidiana es un espacio que se basa en el sincretismo de creencias y experiencias religiosas que dan sentido al mundo del individuo. La animita es un cenotafio que nace de la agencia humana por una muerte en espacio público, pero también poseería una capacidad de actuar en el mundo, teniendo una eficacia simbólica, pues, al ser un mediador de entre lo invisible y lo visible, transformaría la realidad de quien le reza.

PALABRAS CLAVE: animitas, cenotafios, religiosidad popular, cultura material, etnoarqueología.

ABSTRACT

This work consists of the study of animitas, which are built in the urban spaces of the city of Santiago, as a material manifestation of Latin American popular religiosity. For this purpose, two cases that shocked public opinion will be taken: the animitas of the victims Marina Silva and Hans Pozo. The study of this construction aims to know and to describe a material shape of popular religion that is experienced daily in urban spaces of Santiago, emphasizing its materiality and its ritual practices. Through the ethnoarchaeology, it is analyzed a spiritual experience outside the normative and institutionalized cult and its mixture with secular and modern elements, understanding that popular religiosity is a space that is based on the syncretism of religious beliefs and experiences that give world's meaning to individual. The animita is a cenotaph that is born of human agency by a death in public space, but also would have the capacity to act in the world, because it has a powerful symbolic effectiveness, being a mediator between the invisible and the visible, it would transform the reality of those who pray.

KEYWORDS: animitas, cenotaphs, popular religiosity, material culture, ethnoarchaeology.



Introducción: Entre el culto a los santos y el culto a los muertos

En gran parte de Latinoamérica aparece una forma material de piedad popular para aquellos que mueren en trágicas circunstancias en el espacio público. Es una construcción informal, llamada *animita*¹: las personas levantan una pequeña casita en el lugar de la muerte de la persona para honrar y dar descanso al alma del fallecido (Plath, 1993), que se transforma paulatinamente en un lugar de rezo para los creyentes y deudos, quienes solicitan al difunto que interceda en su favor y le agradecen con ofrendas su cumplimiento (Benavente, 2011). Estos cenotafios² aparecen como un cruce entre el culto iconográfico a los santos del catolicismo (Marzal, 2002) y la veneración cültica a los muertos y antepasados de las culturas precolombinas (Zecenarro, 2017).

En la veneración a los santos del catolicismo, las virtudes y los misterios de la fe se encarnan en las figuras cristianas, que conectan con lo divino para llevar la palabra de Dios al pueblo, siendo un instrumento para estimular la moral religiosa (Marzal, 2002). En Latinoamérica, las representaciones católicas resultaron de la mixtura de los componentes del catolicismo contrarreformista y los elementos americanos, que fueron adaptados por los artistas barrocos americanos, naciendo una novedosa estética católica americana (Báez, 2014).

En los cultos religiosos prehispánicos existían diversos rituales asociados a la muerte, en los cuales las relaciones entre vivos, muertos y dioses se presentan en un espacio impregnado de símbolos, objetos y rituales (Guerrero, 2020). Los difuntos continuaban perteneciendo a la comunidad, donde sus necesidades sociales y biológicas eran saciadas con celebraciones en su honor y ofrendas depositadas en sus tumbas. Muertos, lugares de entierros y sus objetos eran considerados sagrados, articulándose un culto a la muerte (Zecenarro, 2017). Si bien durante la conquista y la colonia se intentó extirpar este tipo de rituales, estos continuaron, pero entreverados con códigos católicos: la ritualidad mortuoria se mezclaba con representaciones de santos, vírgenes y cruces (Bouysse-Cassagne y Chacama, 2012).

Problematización y pregunta de investigación

La intención del presente artículo es comprender la forma en que la religiosidad popular influye en la construcción y la materialidad de las *animitas* de los espacios urbanos de Santiago. Asimismo, el interés particular implica describir materialmente las *animitas* edificadas y las ofrendas depositadas, identificar las prácticas rituales y analizar el impacto de la religiosidad popular en su construcción y ritualización.

La fundamentación del énfasis material de la investigación considera el poder simbólico de estructuras construidas por los mismos individuos que experimentan la religiosidad popular, articulando de forma material manifestaciones de devoción a representaciones sacras que están por fuera del canon eclesiásti-

¹ Según Ojeda (2014) recibe distintos nombres según el país: *animitas* (Chile), *capillitas* o *ermitas* (Argentina), *ánimas* (Venezuela), *alma cruz* (Perú), *nichitos* (Paraguay), *tumbitas* (Colombia), *santuarios* o *capillas* (México) y *capelinhos* (Brasil).

² La palabra «cenotafio» deriva del griego *kenotáphion*, *kenos* (vacío) y *taphos* (tumba). El cenotafio es una tumba o sepulcro sin cuerpo (RAE, 2021).

co, las cuales son producidas y utilizadas para dar sentido al mundo del individuo. Además, es necesario inscribirlas de acuerdo con los relatos de las personas o de la comunidad que las construye, usa y apropia en experiencias religiosas. Así, la edificación y ritualización de este tipo de construcciones estaría mediada por la internación de pautas provenientes de la religiosidad popular mediante la sociabilización, donde la agencia de los individuos posibilita tanto su creación y su utilización como la propia capacidad del cenotafio de ser agente de práctica social.

La labor etnoarqueológica se ha abierto a estudiar el pasado reciente o «contemporáneo», y su preocupación por la relación entre las sociedades y la cultura material, ahora insertas en la modernidad, es fuente de investigaciones que dan cuenta de los cambios y anclajes que tienen las sociedades respecto de la cultura material (Alonso González, 2009; González-Ruibal, 2014). De este modo, estudiar la cultura material proveniente de la religiosidad popular permite contribuir a interpretar el fenómeno religioso y realzar su dinamismo en las transformaciones religiosas y vividas del continente americano, teniendo en cuenta los contextos, las ideas y el sentido de mundo específico de las comunidades que producen y utilizan esta materialidad. Así, se pone de relieve el carácter polisémico del registro material como agente de actuación social y productor de narrativas tanto del pasado como del presente de las comunidades.

El presente artículo estudia dos animitas ubicadas en la ciudad de Santiago. La primera edificación es en recuerdo de Marina Silva, niña asesinada en 1945 por su padrastro, cuyo cuerpo aparece en el parque O'Higgins, lugar donde se construyó su cenotafio. La segunda alude a Hans Pozo, joven asesinado y desmembrado por su presunto amante, cuyos restos fueron esparcidos por la comuna de Puente Alto en el año 2006. Esta animita se ubica en el lugar donde se dio inicio al caso policial.

Religiosidad popular y cotidiana

La aparición de una nueva forma religiosa latinoamericana se produjo del encuentro asimétrico de mundos desiguales, dándose una lucha simbólica entre ambas esferas, donde la adopción de prácticas cristianas encubría la supervivencia de antiguas creencias precolombinas (Parker, 1993). Este empalme posibilitó reintegrar los nuevos componentes del mundo simbólico en los códigos de interpretación que disponían los americanos, como una manera de hacer legible esa conversión sociocultural. Así, la respuesta religiosa se dio de forma diversificada, dependiendo de la relación con el conquistador, tipo de inserción social, área geocultural y la capacidad de resistir en forma abierta o solapada a la invasión cultural. A este tipo de religiosidad se le adosa la característica de «popular», pues es practicada por un amplio grupo social, que conserva en mayor medida el sincretismo latinoamericano posconquista, producto de variados y disímiles procesos de asimilación (Marzal, 2002, ctd. en Lira, 2016).

En el escenario actual se lleva a cabo un proceso de sincretismo religioso dinámico y abierto, que se inserta en una dialéctica entre la asimilación o el rechazo a la modernidad y a la globalización y la resistencia cultural de las tradiciones, lo que conlleva procesos en constante redefinición (Parker, 1993; Ammerman, 2006). Las creencias institucionalizadas compiten con otras entidades, puesto que perdieron la exclusividad de la creación y administración de lo sagrado. Aparece una subjetivación de la experiencia religiosa

que genera «espiritualidades a la carta», que trascienden directamente en la forma en que se generan y celebran los ritos religiosos y que se ajustan a la necesidad del individuo o del colectivo (De la Torre, 2012). La religiosidad es plural y privada, convirtiéndose en objeto de elección personal, y los individuos toman lo que necesitan para reconstruir su propio orden significativo, incluso elementos que están por fuera del ámbito religioso.

Estos sincretismos religiosos se presentan en prácticas cotidianas, tanto rituales como materiales: los individuos reinterpretan y toman nuevos elementos para integrarlos a su visión de mundo de manera coherente y funcional, y no están desconectados de otras esferas de la vida moderna. Así, la religiosidad popular aparece inscrita en las circunstancias reales de los individuos que la practican, ya sea de forma individual como colectivamente. En este contexto, los objetos religiosos son significativos, ya que poseen el valor simbólico de contar historias, estableciéndose lazos afectivos y sagrados con lo material desde la cotidianidad (Ammerman, 2006).

Habitus, agencia humana y agencia de las cosas

El debate de la teoría de la agencia humana y la estructura se centró en el control reflexivo que el agente tiene sobre su conducta, permitiendo la racionalización de su acción como un rasgo característico, donde la capacidad de actuar en el mundo estaría influida por los esquemas socialmente estructurados (González, 2008).

El *habitus* es el principio generador, organizador y unificador de prácticas sociales enclases, siendo la «estructura estructurante», que produce y ordena prácticas, su apreciación y valoración. A partir de esos esquemas se construye el mundo, en el cual la identidad social se afirma en la diferencia, lo que le permite al individuo reproducir los modos de ser persona y actuar en el mundo, donde las diferencias de clase son la principal forma en que estructuran las prácticas y su percepción (Bourdieu, 1998). La relación *habitus*-estructura es anacrónica, ya que es producto de la sociabilización pasada del individuo, presentando un espacio de posibilidades a los agentes con prácticas de relativa independencia del presente inmediato, lo que favorece el espacio de reflexión de los sujetos al actuar. Esto le otorga al *habitus* un carácter activo y generador en la capacidad de agencia de los individuos (Bourdieu y Wacquant, 2005; Bourdieu, 2007).

En el contexto arqueológico, la agencia es entendida como el actuar en el mundo orientado a la cultura material, donde los individuos pueden situarse en el mundo mediante la producción y utilización de artefactos. Esta agencia está mediada por el cuerpo socializado, que se constituye a través de disposiciones adquiridas, duraderas y transferibles, que son interiorizadas por los individuos mediante un proceso de socialización multiforme y prolongado, incorporándolas y aplicándolas a los objetos (Fowler y Zabaleta, 2013); proceso en el cual la creatividad y la intencionalidad del sujeto también forman parte (Hodder, 2000).

Esta capacidad de actuar en el mundo, basada en la creación y utilización de la cultura material, permite estrategias competitivas y cambiantes para insertarse en el mundo social y físico, ubicándose en los intersticios de la incorporación de pautas estructurales de la sociedad y la forma en que cada individuo las aplica de forma original. Esta agencia se centra en la acción individual, pero no solo a través de procesos

de gran escala, sino también en los eventos individuales y particulares desde la experiencia vivida y local (Hodder, 2000). Esta capacidad de actuar también se plantea desde los artefactos, existiendo una agencia de las cosas. Los objetos pueden llevar a cabo acciones hacia los humanos y tienen la capacidad de actuar en el mundo, siendo agentes *motu proprio* y formando parte del tejido de la vida social. En las relaciones agente-paciente, cosas y personas se unen por las relaciones sociales que se producen entre ellos, posibilitando su actuar en el mundo y propiciando acciones por las cualidades de los materiales o los significados que les fueron conferidos en su creación y uso (Gell, 2016). Así, la agencia material es la influencia causal de cosas, estructuras y sustancias en la realidad social, enmarcada en una orientación relacional con los seres humanos, donde el sentido de comunidad puede incluir tanto a seres humanos como a entidades no humanas con las que se vinculan en un mismo colectivo social (Johannsen, 2012; Vigliani, 2016).

Arqueología del tiempo y palimpsestos

La relación entre temporalidad, espacio y mundo material ha suscitado discusiones respecto de este tema y la utilidad del concepto de palimpsesto como herramienta teórico-metodológica en la descomposición del paisaje arqueológico en unidades analíticas apropiadas para la evaluación de la variabilidad del uso del espacio, donde el registro arqueológico está atravesado por la «flecha del tiempo» y no solo como un pasado preservado y estático (Binford, 1981).

Se consideró a los palimpsestos como una desventaja, una desafortunada forma en que el registro material se preservaba; apareció como un problema a resolver, un efecto implícito en el registro arqueológico que lo empantanaba al asociar cronológicamente los materiales hechos por el ser humano en un espacio dado e imposibilitando darles un sentido a las interpretaciones. Sin embargo, hacia la década de los ochenta, se puso énfasis en el carácter acumulador y transformador de los palimpsestos como una oportunidad de observar distintas temporalidades, ya sea de larga escala o eventos singulares.

Existen diversos tipos de palimpsestos, que aparecen según las condiciones geográficas, temporales y de preservación. Así, el primer tipo, *true palimpsest*, corresponde a una secuencia de episodios de deposición, donde las sucesivas capas de actividades son sobreimpuestas a las que preceden como una forma de remover toda o la mayoría de la actividad que la precedió (Bailey, 2007). La segunda clasificación, *cumulative palimpsest*, se refiere a una mezcla de episodios sucesivos de deposición o capas de actividades en un mismo lugar, permaneciendo superpuestas una sobre la otra. Una mixtura de significados y objetos pasados causada por distintos episodios de actividades depositacionales y posdepositacionales, donde se dificulta la observación de patrones de comportamiento de cada actividad individual de depositación (Bailey, 2007).

El tercer tipo, *spatial palimpsest*, aparece como un sitio con una mixtura de actividades espacialmente segregada y una amplia escala temporal o geográfica. Representa episodios de actividades individuales donde la relación temporal se ha borrado (Bailey, 2007).

La cuarta clasificación, *temporal palimpsest*, es un ensamblaje de distintos materiales y objetos que forman parte de un mismo depósito, pero que corresponden a diferentes épocas o lapsos de tiempo. Es el

resultado de una intención deliberada de combinación de materiales anterior a la entrada de ellos en el contexto arqueológico.

Si bien la clasificación de palimpsestos permite separarlos en características definidas, la mayoría tiene rasgos de más de un tipo (Bailey, 2007). Asimismo, la sucesión de significados adquiridos por un objeto a lo largo de su historia de vida puede considerarse un palimpsesto de significados, puesto que, al estar expuesto desde el momento de su creación a la experiencia subjetiva de los individuos y por la asociación con otros objetos, este admite cambios físicos e ideológicos como resultado de los diferentes usos, contextos y asociaciones (Bailey, 2007).

Metodología

Se seleccionó una muestra de tipo no probabilístico intencional, es decir, los sujetos u objetos son seleccionados por su accesibilidad o al criterio personal e intencional del investigador. La característica del muestreo no probabilístico intencional consiste en seleccionar casos cuantiosos en información sobre el tema a investigar para estudiarlos en profundidad, constituyéndose una estrategia válida para la recolección de datos para muestras pequeñas y específicas (Monje, 2011). Así, las animitas fueron elegidas por el impacto que tuvieron en la opinión pública chilena y, siguiendo el precepto guía de las ermitas, las muertes ocurrieron de forma trágica en el espacio público. También se consideraron por las diferencias de los casos: el primero, una niña ultimada por su padrastro y el segundo, un joven en situación de calle asesinado y desmembrado por su presunto amante. No obstante, en ambos el imaginario popular los eleva al cielo y sus animitas son visitadas para pedir favores.

Se utilizó la observación directa no participante, estructurada mediante dos temas principales: materialidad y ritualidad. Se realizaron tres visitas a cada animita, registros de la cultura material, ritos e individuos y un registro fotográfico para ayudar a realizar una descripción más precisa y aprehender de mejor manera las características físicas de los artefactos.

También se empleó la entrevista no estructurada, abierta y conversacional, con diferentes personas que visitaban o trabajaban en los lugares, con quienes se conversó sobre su relación con las animitas. Este tipo de entrevistas permite generar preguntas abiertas, lo que posibilita recibir más matices en las respuestas y entrelazar los temas propuestos por la investigación. Además, se utilizaron archivos de prensa, libros, reportajes audiovisuales y páginas web sobre las animitas para, en primer lugar, presentar los acontecimientos que dieron lugar a la construcción de los cenotafios y, en segundo lugar, inscribir la materialidad estudiada en el relato de los individuos, pues esta información brinda antecedentes sobre prácticas pasadas y presentes relacionadas con los usos y significados.

Mediante la metodología descrita se buscó realizar una etnografía de la cultura material que revele la acumulación de historias y significados de los objetos y estructuras y sus efectos en las personas (Kopytoff, 1991), manifestando sus múltiples significados, los cuales pueden ser transformados por las interacciones que los individuos tienen con ellos dependiendo de los contextos socioculturales, constituyéndose como agentes de práctica social (Gosden y Marshall, 1999).

Descripción de los casos

El descuartizado de Puente Alto

El 27 de marzo del 2006 los niños que jugaban cerca del callejón Quitalmahue, en la comuna de Puente Alto, al sur de Santiago, notaron que los perros se peleaban por un pedazo de carne, que resultó ser un pie humano. Se activaron los procedimientos policiales para rastrear la zona y aparecieron los demás restos desmembrados. La investigación indicó que el cercenamiento fue realizado con precisión, borrando cualquier atributo de identificación. No obstante, una reconstrucción de un tatuaje encontrado en el antebrazo derecho fue fundamental para su individualización (Cárdenas, 2008). El 7 de abril se publicó la identidad de la víctima (Godoy, 2006).

Hans Pozo Vergara era un joven de 20 años en situación de calle que vivía en Puente Alto. Durante su infancia y adolescencia, se involucró en hurtos menores y consumo de drogas. Sus familiares, incapaces de frenar su actuar, lo echaron de casa. No obstante, luego de inscribirse en un centro de integración educacional, decidió terminar sus estudios. Incluso una familia lo acogió en su hogar. Sin embargo, reincidió en el consumo de drogas, abandonó el colegio, volvió a robar y fue detenido. Además, ejerció la prostitución para costear su adicción (Jalil, 2006).

Los procedimientos policiales posteriores encontraron testigos que señalaron que Pozo mantenía una relación con el dueño de una confitería de la zona, Jorge Martínez, y que lo habían visto al interior de su auto (Vega, 2006). El 9 de abril del 2006, carabineros concurren al local para citarlo a declarar, pero encontraron a Martínez muerto junto a una carta en la que señalaba que Hans lo extorsionaba, ya que sería hijo suyo y que lo amenazaba con contarle a su esposa la verdad. No obstante, un examen de ADN sepultó esa posibilidad (Cárdenas, 2008). Las pericias posteriores revelaron que Martínez asesinó a Pozo para que su supuesta doble vida no saliera a la luz. Citó a Hans a un encuentro furtivo, le disparó en la cabeza y murió de forma instantánea. Luego, volvió a su local para cercenar el cadáver. Con el principal acusado muerto, el caso se archivó y nadie más fue acusado por el crimen (Ayala, 2013).

A cuatro cuadras de su casa

Al interior del parque O'Higgins, el 24 de mayo de 1945, apareció el cuerpo de una pequeña niña con el cuello cercenado. Carabineros rápidamente se apersonó en el lugar para reunir las pistas que pudieran dar con el o los culpables, aunque la primera tarea fue identificar quién era la niña asesinada. Con el correr del día, apareció un nombre que coincidía con las características de la menor. Marina Silva, de tres años, domiciliada en la calle Roberto Espinoza, a cuatro cuadras de la escena del crimen. Su nombre aparecía en una denuncia realizada por su padrastro, Pedro San Martín, un día antes del descubrimiento del cadáver (Plath, 1993; Urbatorium, 2019).

La policía llegó a la casa de Marina para comunicar el descubrimiento de un cadáver, llevaron a la madre y el padrastro a reconocer el cuerpo, quienes confirmaron su identidad. No obstante, la frialdad de la madre y el padrastro al momento de ser enfrentados al cadáver los puso bajo sospecha. En una visita

a la casa de la pareja, carabineros encontraron una chaqueta ensangrentada. Ambos fueron detenidos e interrogados, y la progenitora confesó que San Martín asesinó a Marina por las fuertes desavenencias que provocaba la niña en la pareja (Plath, 1993; Urbatorium, 2019).

El 23 de mayo, el padrastro se dirigió al parque con la menor, donde estuvieron toda la tarde. Casi al anochecer, San Martín tomó violentamente a la pequeña niña y le clavó con fuerza una navaja en el cuello hasta que dejó de llorar y abandonó el cuerpo de la menor debajo de un árbol. Limpió sus manos ensangrentadas en su ropa y se retiró para deshacerse del arma homicida. Luego se reunió con la madre de Marina para realizar la denuncia de desaparición en una comisaría del sector (Urbatorium, 2019). Los detalles del crimen trascienden e impacta a la opinión pública de la época. El padrastro fue sentenciado a pena de muerte, pero, después de presentar un recurso de apelación, su condena fue conmutada por presidio perpetuo. La madre de Marina no fue procesada por el asesinato (Plath, 1993; Urbatorium, 2019).

Materialidad y ritualidad de las animitas

Marinita, sana a mi hija por favor

La animita se ubica en el parque O'Higgins, al interior de una glorieta donde está el árbol bajo el cual se encontró el cuerpo de Marina. El techo es una armazón metálica cubierta por una malla blanquiazul con pilares de madera. La estructura principal de la ermita es una cruz que tiene una foto de la menor y frente a este crucifijo se ubica el candelero. Al costado derecho de la cruz y apoyada en una de las paredes, se ubica una estructura pétreo que indica el nombre completo de la menor y la edad. Alrededor de la glorieta existen pequeñas paredes que están cubiertas por placas de agradecimiento (Figura 1).



Figura 1. Interior de la animita. Fotografía: Richard Armijo (2021).

Las placas de agradecimiento son diversas en tamaño, materiales y fechas, y se encuentran por todo el sitio. De forma general, inician con la frase «Gracias, Marinita»³, posteriormente indican la gratitud por el favor, la fecha de agradecimiento y el nombre del oferente o sus iniciales. Las más antiguas datan de 1950 y están ubicadas en los costados de las pequeñas paredes que circundan la glorieta. La mayoría son pequeñas losas de granito fijadas a alguna estructura de la ermita. Otras se encuentran desgastadas y quebradas, situadas al interior del cenotafio.

Las placas más recientes se ubican en los pilares de madera y cerca de la cruz principal del sitio. Estas son acrílicas y de menor cuantía de madera y metal. Existen escritos en los pilares de madera y en las cerámicas de la animita que indican el agradecimiento por los dones concedidos o por la petición de un favor. También es posible encontrar imágenes y figuras religiosas como el sagrado corazón de Jesús y la Virgen María (Figuras 2 y 3).



Figura 2. Cruz con el retrato de la menor y con el nombre de «Marianita». Fotografía: Richard Armijo (2021).

³ Por la lejanía temporal del caso, el nombre de la menor ha sido confundido en las distintas placas y ofrendas del lugar por el de «Marianita», «Mariita» y «Marinerita», así como también su edad.

Los juguetes son la dádiva característica del lugar y, aunque los hay por todo el sitio, la mayoría se ubica junto a la cruz principal: muñecas y peluches los de mayor cuantía, junto a juguetes, ropa, uniformes escolares, dibujos y cartas. El techo del lugar también ha sido colonizado por las ofrendas que depositan las personas. Peluches y placas cuelgan debajo de la cubierta, situadas en maderos especialmente colocados para ello. También fueron colocadas placas de agradecimiento en los árboles aledaños (Figura 4).

Inmediatamente después del crimen, las personas colocaron ofrendas en el lugar donde apareció el cuerpo, convirtiéndose en un memorial para el descanso del alma de la niña y surgiendo también su fama como cumplidora (Plath, 1993). A tal punto llega su notoriedad en el mundo popular, que su historia aparece en el libro de 1966 *El púgil y San Pancracio*, de Juan Uribe Echeverría. El texto trata sobre un púgil nortino que llega a Santiago para disputar el campeonato *amateur* de boxeo. En este viaje conoce la ermita de la Marinita y su historia. Su entrenador le señala que sus devotos llegan a elevar una plegaria y que colocan placas de agradecimiento o alguna ofrenda por cada favor concedido (Uribe, 1966). La ritualidad observada no difiere mucho de la descrita en el libro. Las personas encienden una vela en el lugar reservado para ello. Algunos se persignan y rezan. Los favores que se piden están generalmente relacionados con la realidad inmediata, como trabajo, enfermedad y estudios.



Figura 3. Estructura pétreo con el nombre y edad de la menor. Fotografía: Richard Armijo (2021).

Uno de los trabajadores actuales del parque (2021), que oficia como custodio de la animita, indica que él es devoto de Marinita, ya que al encomendarse a ella le permitió sobrellevar una grave enfermedad pulmonar. También señala que, a pesar de ser cristiano y que la Biblia indica que no se debe venerar a falsos ídolos, el carácter milagroso de la Marinita manifiesta su cercanía con Dios. Durante su turno prende velas y mantiene limpia la ermita. Relata que no es el único trabajador del parque que viene a encomendarse: los guardias también llegan a rezar para finalizar su jornada laboral sin problemas, se persignan con una pequeña reverencia hacia la cruz y prometen traer velas la próxima vez que vuelvan a la animita.



Figura 4. Ofrendas depositadas al interior de la ermita. Fotografía: Richard Armijo (2021).

Gracias, Hans, por favor concedido

El cenotafio se encuentra enclavado en una estrecha acera en la pared del paso bajo nivel hacia el final de la calle Quitalmahue, comuna de Puente Alto. La estructura principal se encuentra por encima del nivel de la calle, soportada por un armazón de metal anclado al suelo. En el fondo de la estructura principal se observa una fotografía de Hans, la fecha de su nacimiento y muerte, junto a unas placas de agradecimiento, peluches, figuras religiosas y cartas. En la pared del paso bajo nivel, se ubican las placas de agradecimiento de

granito y cerámica, que señalan, en primer lugar, el agradecimiento al favor realizado con la frase «Gracias, Hans», siguiendo con las iniciales o el nombre del oferente y la fecha de la gratitud; una de ellas, ubicada a la izquierda de la animita, incluye una fotografía de Hans. También en la pared del paso bajo nivel se encuentra el nombre de Hans Pozo situado por encima de la animita (Figura 5).



Figura 5. Ubicación de la ermita bajo el paso nivel. Fotografía: Richard Armijo (2021).

Las flores son la ofrenda más común, son depositadas en jarrones o en alguna improvisada vasija, por ejemplo, en un envase plástico de gaseosa. Al ser una construcción informal, no existen registros oficiales de su edificación, pero la primera confirmación de la instalación de la animita en el sector proviene de la prensa sobre la muerte de un taxista, cuyo cuerpo fue abandonado en las inmediaciones de la ermita (González, 2008). A pesar de lo ocurrido y la cruda realidad social del sector, la animita no ha caído en desuso y cada vez más personas la visitan (Figura 6).



Figura 6. Estructura principal de la animita.
Fotografía: Richard Armijo (2021).

Los vecinos del sector son sus devotos más fieles: al pasar, unos se detienen y se persignan, otros entonan en voz baja una oración y piden por su protección. Las peticiones que se realizan se vinculan a la realidad más inmediata del oferente, como trabajo o enfermedad. Como Hans era un joven en situación de calle, otras personas en esa condición se encomiendan para soportar las condiciones que impone la vida en la calle. Otros piden por un compañero o familiar privado de libertad, como lo indica un agradecimiento escrito a mano ubicado en la parte frontal de la estructura principal.

Los cuidadores de la ermita son los familiares de Pozo, junto a algún otro devoto. Durante las visitas a terreno realizadas para este trabajo, el año 2021, la animita fue aseada, aunque ningún vecino aseguró si la familia de Hans fue la que realizó su limpieza. Además, bajo la anterior placa de agradecimiento con el rostro de Hans, se instaló una nueva placa con una fotografía de Pozo (Figuras 7 y 8).



Figura 7. Placas depositadas en la animita de Hans Pozo. Fotografía: Richard Armijo (2021).

Algunos vecinos señalan que el lugar se encuentra maldito, lo que provoca cierto rechazo a la animita. Desde la muerte del taxista, han ocurrido accidentes viales, los cuales serían suscitados por la ermita. En enero del 2016, un accidente la destruyó parcialmente, pero luego fue reconstruida por la familia de Hans y un devoto (Reyes, 2016). Desde la fecha de la reconstrucción, el memorial sigue siendo un lugar de rezo, favores y ofrendas.



Figura 8. Fotografía de Hans Pozo al interior de la ermita. Fotografía: Richard Armijo (2021).

Religiosidad popular y animitas

El hecho de que las animitas sean levantadas por la piedad del pueblo en el lugar donde ocurrió una «mala muerte»⁴, como forma de memoria para dar descanso al alma del difunto, y su posterior ritualización, corresponde al ámbito de la religiosidad popular: es parte de una espiritualidad individual, una elección propia que se encuentra en un umbral dinámico entre lo nuevo y lo antiguo, lo normado y subjetivado (De la Torre, 2012). A través de su edificación y sus ritos, conforman una experiencia sagrada personal e íntima en un espacio cotidiano como la vía pública o un parque, donde las personas piden un favor para cambiar su realidad inmediata rezándole de forma espontánea, lo que permite inscribir este tipo de experiencia en un modo vivencial, cotidiano y material de fe. Al encontrarse en distintos lugares de la ciudad y fuera de los lugares de culto institucionales, se vuelven un límite con lo espiritual para las personas que las frecuentan, significando algo particularmente real y volviéndose cotidiana su presencia (Salas, 1992).

La edificación de estas ermitas aparece como un *habitus* de los individuos, ya que existe una serie de disposiciones y formas de actuar frente a muertes violentas en el espacio público, donde las tendencias reproducidas por los individuos involucrados generan modos de ser persona, dándole sentido al mundo (Bourdieu, 1998). En estas circunstancias aparecen las habilidades aprendidas por la sociabilización y la comprensión de quienes se ven interpelados por las muertes ocurridas de forma trágica y violenta moviliza su edificación para dar descanso al alma de la persona.

El ethos religioso-popular actúa como una estructura que propiciaría este tipo de comportamiento. Así, las personas destinan sus propios recursos y tiempo para levantar estas construcciones y, de este modo, mostrar respeto y compasión. Durante la vida posterior de la animita como lugar de culto, los individuos deciden agasajarla con ofrendas, piden que interceda por ellos ante Dios, muestran preocupación por la condición de estas construcciones y se convierten en animitas cumplidoras, adquiriendo el poder de transformar la realidad. Además, este ritual protege dichas edificaciones: nadie se atreve a eliminar un objeto que está en conexión con los poderes celestiales, ya que podría ocurrir algo en contra de quien realice esa acción.

En ese actuar en el mundo, la animita aparece desde la agencia intencional y creativa de las personas. Es intencional, ya que las personas desde su voluntad mediada por la religiosidad popular deciden construir un cenotafio para el difunto. Es creativa, ya que ninguna animita es igual a otra. Si bien existen patrones similares, difieren en técnicas de construcción, materiales utilizados y su disposición final en el lugar. La animita de la Marinista es un altar con una cruz, inserta en una glorieta en medio de un parque, mientras que la de Pozo es una pequeña edificación incrustada en una estrecha lateral debajo de un paso bajo nivel. La primera pareciera acercarse más a un santuario, mientras que la segunda es una animita clásica; sin embargo, las dos nacieron como un memorial que señala una «mala muerte».

⁴ Muertes trágicas, violentas o disruptivas. También hace referencia tanto a la circunstancia específica del deceso, como al tratamiento inadecuado o ausencia del cadáver. Asimismo, el concepto concierne al alma del difunto, que en el imaginario popular continuaría sufriendo, manifestándose ante los vivos de forma fantasmal o en sueños para solicitar cuidados pendientes (Panizo y Robin, 2020).

Según la creencia popular, se deben agradecer los favores concedidos a través de algún regalo. Este don es, primero, un agradecimiento por los favores concedidos y, segundo, una forma de seguir edificando la animita con la placa u ofrenda que atestiguan el milagro realizado. En la ermita de la Marinita las placas de agradecimiento atiborran el lugar, incluso por fuera de este. A través de las distintas temporalidades de las placas, se permite advertir que el cenotafio es un lugar de culto de larga data y ritos estables en el tiempo. En la animita de Pozo también existen placas, pero en menor cantidad, lo que señala que progresivamente se ha convertido en un sitio de culto para las personas del sector.

En los dos casos revisados, la instalación de estas placas no sigue un orden aparente; más bien, son colocadas en lugares donde la ofrenda sea visible. Asimismo, es posible encontrar iconografía católica, indicando que, si bien su culto se nutre de esta esfera religiosa institucionalizada, es un/a «santa/o» popular fuera del canon de la jerarquía católica. Quienes rezan o piden favores tienen clara esta distinción. A ambos se le pide por ser intercesores celestiales que pueden ayudar a solucionar problemas. Este culto no rivaliza con la institución y estas figuras no reemplazan a las del canon católico.

En ambos cenotafios existen variados tipos de ofrendas que no necesariamente se encuentran en la esfera de lo religioso. En la ermita de Pozo, latas de cerveza a medio consumir, a modo de libación ritual, fueron dejadas en la animita por personas en situación de calle que se encomendaron a Hans para resistir la noche, de acuerdo con información recabada entre personas que acceden a este espacio. De igual forma, se encuentran peluches a modo de ofrenda y pegatinas que dan cuenta del carácter de «patrono popular» para las personas del sector. En la animita de la Marinita, los juguetes y peluches atestiguan su especialización en favores relacionados con niños, es decir, la dádiva está relacionada con el destinatario del favor; además, al ser una niña pequeña, este tipo de ofrendas «sería mejor recibido por la Marinita», según información proporcionada por asistentes al lugar. Así, las animitas integran elementos seculares, modernos y cotidianos, que salen de lo puramente religioso, permitiendo una constante renovación material.

Ambos sitios aparecen como palimpsestos temporales y acumulativos, puesto que ocurren en escenarios de superposición y solapamiento de sucesivas actividades realizadas en períodos variables de tiempo (Bailey, 2007); existe una intención deliberada de situar las placas y ofrendas en múltiples y sucesivas actividades de depositación, acumulación y transformación, preservadas en forma parcial. Se crea un abigarrado paisaje ritual, en el cual confluyen objetos de diversos lapsos de tiempo, lo que es más visible en la animita de la Marinita, al ser una construcción más antigua. No obstante, progresivamente la ermita de Pozo acumula ofrendas y placas, resaltando como un punto de devoción y encuentro. Asimismo, ambas animitas son palimpsestos de significados, puesto que en el transcurso de su historia de vida aparecen, en una primera instancia, como memoriales de una mala muerte para transformarse en puentes entre lo visible y lo invisible. Su transformación viene aparejada por los usos y contextos que las personas les otorgan a estas edificaciones, una eficacia simbólica que tendría consecuencias en el mundo material.

A pesar de la modernización del parque, la ermita de Marina no desaparece, es cuidada y mantenida por los trabajadores, transformándose en un punto importante del lugar. La de Pozo, luego del accidente que casi la destruye, fue reconstruida en el mismo sitio. Estos hechos dan cuenta de que el territorio juega un rol performativo en la religiosidad popular, en la medida en que las animitas se sitúan en el lugar don-

de la persona murió o fue encontrada, volviéndose un espacio con un halo de sacralidad a pesar de estar en medio de un parque o en los confines de la urbe. Se vuelven un lugar sagrado, alejado del ámbito de la religión oficial y del espacio profano de la ciudad; así, ocurre una reapropiación y resignificación simbólica de los espacios de la ciudad en un sentido religioso popular.

Conclusiones

La transformación dinámica de los límites de la identidad religiosa produce «espiritualidades a la carta», y las animitas forman parte de estos desplazamientos hacia una subjetivación de la experiencia religiosa, puesto que son objeto de una elección privada. Cada individuo elige a qué animita rezarle, y esa preferencia se ajusta a la necesidad del destinatario del favor. Su construcción y posterior ritualización están mediadas por la religiosidad popular, ya que es un modo material, cotidiano y personal de la experiencia religiosa por fuera de lo institucionalizado.

A través de la sociabilización de prácticas provenientes de un ethos religioso popular, se guía la capacidad de acción de las personas para situarse en el mundo mediante la cultura material, construyendo este tipo de cenotafios. La serie de disposiciones frente a muertes violentas, y los contextos en que se desarrollan este tipo de prácticas sociales, reproducidas por los individuos involucrados, generan una forma de ser persona y le otorgan coherencia al mundo del individuo, que despliega las habilidades aprendidas por la sociabilización. Su edificación aparece como un funeral para el alma de quien muere de forma violenta en el espacio público, para otorgarle descanso y que no vague errante.

Las personas interiorizan las pautas de la religiosidad popular, y el resultado material de esa interiorización es diverso y original, pues en su construcción y ofrenda, los elementos característicos de quien falleció, además de los que aportan los devotos, dan forma a este pequeño santuario. Esto no es solo un acto reflejo de una práctica enclausante, se trata también de una decisión reflexiva por parte de quienes se ven conmovidos por una «mala muerte».

Los entornos relacionales entre personas y objetos otorgan la capacidad de acción a agentes no humanos, pudiendo actuar por derecho propio e intervenir en la realidad. Por la forma en que nacen y por quienes son levantadas, las animitas tendrían la capacidad de influir de manera causal en las vidas de las personas que son devotas. La creencia popular indica que el alma habita ahí, por lo que se le da una propiedad de actuación a la animita, convirtiéndose en un «otro» social. Así, aparecen como cenotafios de agencia milagrosa, que actúan en relación con las personas, propiciando acciones, estableciendo vínculos sociales y formando parte de la experiencia espiritual.

Los rituales de culto ocurren entre lo normado y lo subjetivo: se vinculan al conocimiento de tradiciones y rituales de la religiosidad institucionalizada, pero cada persona los realiza según su conveniencia e individualidad. Estas formas rituales no riñen con el culto normado, ya que este también se refuerza con las creencias populares. Los individuos pueden conectar y amalgamar el *habitus* religioso popular con el institucionalizado.

Los distintos tipos de ofrendas depositadas no solo pertenecen a la esfera religiosa, sino que integran elementos modernos y seculares, los cuales están relacionados con quién es el destinatario del favor o a quién se le construyó el cenotafio. Este intercambio crea un vínculo con la animita, ya que quien pide un favor y recibe ayuda se convierte en un devoto, estableciendo un lazo duradero en el tiempo. La interacción material que acontece con la animita, por medio de la ofrenda que los fieles sucesivamente depositan, crea un palimpsesto, una superposición abigarrada de materialidad de diferentes temporalidades y eventos de depositación.

Ambos cenotafios surgen como una señal de un evento particular y trágico acontecido en el espacio público. Son memoriales que, a través de la acumulación de historias, significados y objetos, mediados por la experiencia subjetiva de las personas, se transforman en cenotafios que tendrían una poderosa efectividad simbólica y material en la vida de quien demanda y recibe ayuda, convirtiéndose en hitos sagrados en el paisaje urbano, que delimitan con el entorno profano y cotidiano; así, la sangre que se derramó de forma violenta convierte a ese espacio en uno sagrado. Estas edificaciones aparecen en la cotidianidad de las personas, quienes se encomiendan a su capacidad interventora, siendo puntos de fe de una religiosidad popular. Allí los fieles agradecerán los dones recibidos con la frase representativa, pero no menos cierta, «gracias por el favor concedido».

Referencias citadas

- Alonso González, P. (2009). Arqueología contemporánea y de la postmodernidad: gestión e interpretación en Val de San Lorenzo (León). *Arqueoweb*, 12, 8-14.
- Ammerman, N. (2006). Studying Everyday Religion. Challenge for the Future. En N. Ammerman (Ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (pp. 219-238). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Ayala, L. (2021). A siete años del crimen, fiscalía oficializará cierre judicial del caso Hans Pozo. *La Tercera*. 22 de marzo del 2013.
- Báez, R. (2015). Marianismo y mestizaje en la cultura visual chilena: una aproximación desde la práctica curatorial. En *Virgenes, mártires y santas mujeres. Las imágenes religiosas de la cultura visual chilena* (pp. 39-65). Santiago, Chile: Museo La Merced.
- Bailey, G. (2007). Time Perspectives, Palimpsests and the Archaeology of Time. *Journal of Anthropological Archaeology*, 26(2), 198-223.
- Benavente, A. (2011). Las «animitas»: testimonio religioso e histórico de piedad popular en Chile. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 41, 131-138.
- Binford, L. (1981). Behavioral Archaeology and the Pompeii Premise. *Journal of Anthropological Research*, 37(3), 195-208.
- Bourdieu, P. (1998). Capítulo 3: El habitus y el espacio de los estilos de vida. En *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (pp. 169-222). Madrid, España: Taurus.
- _____ (2005). Estructuras, habitus, prácticas. En *El sentido práctico* (pp. 85-107). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (2000). Interés, habitus, racionalidad. En *Una invitación a la sociología reflexiva* (pp. 173-205). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bouysse-Cassagne, T. y J. Chacama (2012). Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (siglos XVI-XVII). *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 44(4), 669-689.
- Cárdenas, J. L. (2008). *El descuartizado de Puente Alto: un crimen sin pies ni cabeza*. Recuperado de <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/144988>
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como «entre-medio» entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, 12(3), 506-521.
- De la Torre, R. y V. Salas (2020). Altares vemos, significados no sabemos. Sustento material de la religiosidad vívida. *Encartes*, 3(5), 206-226.
- Fowler, W. y E. Zabaleta (2013). El pensamiento de Pierre Bourdieu: Apuntes para una mirada arqueológica. *Kóot. Revista de Museología*, 4, 117-135.
- Gell, A. (2016). La teoría de la trama del arte (art nexus). En *Arte y agencia: una teoría antropológica* (pp. 43-59). Buenos Aires, Argentina: SB.
- Godoy, C. (2006). Hans Hernán Pozo Vergara era el descuartizado de Puente Alto. *La Cuarta*. 7 de abril del 2006.
- González, C. (2008). Agencia y estructura en la reivindicación marxista. Una mirada al campo de la literatura en Raymond Williams y Pierre Bourdieu. *Iberóforum*, 3, 1-13.
- González, F. (2008). Amarrado de pies y manos lanzan a coleccionero en zanja de 10 metros. *La Cuarta*. 28 de abril del 2008.
- González Ruibal, A. (2014). Archaeology of the Contemporary Past. En Claire Smith (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology* (pp. 1683-1694). Nueva York, Estados Unidos: Springer.
- Gosden, C. e Y. Marshall (1999). The Cultural Biography of Objects. *World Archaeology* 31(2), 169-178.
- Guerrero, V. (2020). San Pedro de Huancarpata (Huari, Áncash): un caso de heterogeneidad a partir de tres deidades prehispánicas. *Diálogo Andino*, 63, 37-50.
- Hodder, I. (2000). *La agencia y los individuos en los procesos a largo plazo*. Recuperado de https://hodder.squarespace.com/s/Hodder_La-agencia-y-los-individuos-en-los-procesos-a-largo-plazo.pdf
- Jalil, G. (2006). El puzzle de Hans Pozo. *El Sábado*. Septiembre del 2006.
- Johannsen, N. (2012). Archaeology and the Inanimate Agency Proposition: A Critique and a Suggestion. En Johannsen, N., M. Jessen y H. J. Jensen (Eds.), *Excavating the Mind: Cross-sections through culture, cognition and materiality* (pp. 305-347). Aarhus, Dinamarca: Aarhus University Press.
- Kopytoff, I. (1991). La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En A. Appadura (Ed.), *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 89-124). Ciudad de México, México: Grijalbo.
- Lira, C. (2016). En torno al concepto de religiosidad popular. *Aisthesis*, 60, 297-302.
- Marzal M. (2002). Capítulo XI: Origen y evolución del catolicismo latinoamericano. En *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (pp. 265-314). Madrid, España: Pontificia Universidad Católica del Perú/Trotta.
- Monje, C. (2011). Técnicas e instrumentos para la recolección de información. En *Metodología de la investigación cuantitativa*

y cualitativa (pp. 132-149). Recuperado de <https://www.uv.mx/rmipe/files/2017/02/Guia-didactica-metodologia-de-la-investigacion.pdf>

Ojeda, L. (2014). Animitas: apropiación urbana de una práctica mortuoria ciudadana e informal. *Nueva Antropología*, 26, 99-121.

Padilla, J. (2020). Etnoarqueología de la modernidad. El fin de la producción cerámica preindustrial en Bailén (Jaén). *Cuadernos de la Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 30, 221-255.

Panizo, L. y V. Robin (2020). Reconvertir la «mala muerte» en época de Covid-19. Recuperado de <https://ifea.hypotheses.org/4119>

Parker, C. (1993). Capítulo 1: 500 años una génesis. En *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista* (pp. 15-40). Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1993). Capítulo 5: Fe popular y sentido de la vida. En *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista* (pp. 153-202). Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.

Plath, O. (1993). Animismo. En *L'animita: hagiografía folklórica* (pp. 9-27.). Santiago, Chile: Pluma y Píncel.

_____ (1993). Animita de la Marinita. En *L'animita: hagiografía folklórica* (pp. 90-94.). Santiago, Chile: Pluma y Píncel.

Reyes, E. (2016). *Hans Pozo, gracias por favor concedido*. Recuperado de <https://kilometrozero.cl/hans-pozo-gracias-por-favor-concedido/>

Salas, R. (1992). Violencia y muerte en el mundo popular: reflexiones en torno al simbolismo de las ánimas. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4, 181-192.

Urbatorium (2019). *La Marinita y su tragedia: la animita del parque O'Higgins*. 18 de noviembre del 2019. Recuperado de <http://urbatorium.blogspot.com/>

Uribe Echeverría, J. (1966). Capítulo VI. En *El púgil y San Pancracio* (pp. 99-107). Santiago, Chile: Zig-Zag.

Vega, M. (2006). «Taxi boys» reconstruyen historia oculta entre el heladero y Hans. *La Cuarta*. 21 de abril del 2006.

Vigliani, S. (2016). La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. *Anales de Antropología*, 50, 24-48.

Zecenarro, G. (2017). Ayamarka: La arquitectura y el concepto de la muerte en el mundo andino prehispánico. *El Antoniano*, 132, 58-78.