



Nueva Antropología

ISSN: 0185-0636

nuevaantropologia@hotmail.com

Asociación Nueva Antropología A.C.

México

Ojeda Ledesma, Gonzalo Lautaro

ANIMITAS: APROPIACIÓN URBANA DE UNA PRÁCTICA MORTUORIA CIUDADANA E INFORMAL

Nueva Antropología, vol. XXVI, núm. 79, julio-diciembre, 2013, pp. 49-74

Asociación Nueva Antropología A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15930719004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ANIMITAS: APROPIACIÓN URBANA DE UNA PRÁCTICA MORTUORIA CIUDADANA E INFORMAL

Gonzalo Lautaro Ojeda Ledesma*

Resumen: Las animitas son un ejemplo paradigmático de una práctica ciudadana y espontánea, que en su manufactura y gestión escapa a los parámetros y herramientas actuales de planificación. Para sostener esta afirmación este artículo presenta un análisis conformado por tres casos de intervención formal con respecto a estos pequeños edículos (Autopista Central, 2004-2005, Memorial Calama, 2007, Campaña “Manéjate por la vida” de CONASET, 2011). Utilizando los antecedentes desarrollados, el artículo nos presenta un modelo de análisis polivalente de carácter antro-po-espacial para este tipo de prácticas urbanas, que podría permitir la inclusión de éstas en la planificación urbana.

Palabras clave: animitas, hologramas de la muerte imprevista, dialécticas urbanas, muerte trágica.

Abstract: Roadside shrines are a paradigmatic example of a popular, spontaneous practice which eludes all parameters and tools of real planning in their construction and the steps leading up to it. To support this statement, the article presents an analysis of three cases of formal intervention in these tiny shrines (Central Freeway 2004-2005, Memorial Calama 2007, CONASET “Driving for Life” Campaign 2011). Based on precedents discussed, the article presents a polyvalent anthropo-spatial model for analysis for this sort of urban practice, in which these shrines could perhaps be included in urban planning.

Keywords: “animitas” (roadside shrines), holograms of unforeseen death, urban dialects, tragic death.

INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ SON LAS ANIMITAS?

Las animitas, la mayoría de las veces, son pequeños edículos dedicados a quienes tuvieron una muerte trágica acaecida en el espacio

público, lo cual las inscribe en la práctica de los muertos milagrosos practicado en toda Hispanoamérica;¹ Cristian

¹ El culto a los muertos milagrosos en Hispanoamérica: la práctica de las animitas encuentra prácticas homólogas en todo el continente americano; en Argentina, según Coluccio (2007), son denominadas capillitas, ermitas, nichos, santuarios; en Venezuela son conocidas como “capillitas, ánimas” (Pollak-Eltz, 1989; Finol, 2009; Franco, 2009); en Perú se denomina “almas” al lugar donde alguien fue asesinado (Plath, 1993), también se les dice “alma cruz”, “tumbitas”, “nichitos”; en Paraguay y Colombia

*Doctor en desarrollo urbano y planeación, Université de Bretagne Occidentale, 2012. Línea principal de investigación: arquitecturas informales, urbanismo participativo, religión popular, prácticas urbanas informales, antropología urbana.



Figura 1. Animita presente en la ruta 68 que une Santiago con Valparaíso (imagen del autor).

Parker (1992) agrega que las animitas serían la versión chilena del culto a las ánimas practicado en toda Hispanoamérica. Oreste Plath (1993) definió las animitas como cenotafios populares, pues el monumento erigido celebraría el alma del difunto en ausencia de su cuerpo que descansaría en el cementerio; complementariamente, Ricardo Salas Astrain (1992) señala que las animitas no sólo son santos populares, sino que serían víctimas mis-

teriosas. Claudia Lira (2002) define las animitas como objetos estéticos y tradicionales, lo cual se inscribe en el folclore y a la vez en el arte popular chileno. Tras estas definiciones podemos afirmar que las animitas son construcciones dedicadas a ciertas personas y, al mismo tiempo, una forma genérica de denominar el alma de quienes tuvieron una trágica defunción.

HIPÓTESIS: DIALÉCTICAS URBANAS Y RESISTENCIA SOCIAL DE LAS ANIMITAS

La teología, las ciencias religiosas y las ciencias sociales describen el aspecto religioso de estas prácticas populares utilizando los términos de “mestizajes” o “sincretismo” religioso, presuponiendo que existe (o existía) una forma pura, uniforme, coherente y no mezclada de religión que luego se contamina con elementos exógenos” (Estermann, 2008: 4); este “sincretismo” es entendido como una mezcla de dos o más tradiciones culturales, dando paso a una nueva forma religiosa que es denominada como “religiosidad popular”. Esta visión tiende a asociar las prácticas religiosas populares a las clases subalternas y, en consecuencia, asocian todas sus visiones, rituales y creencias como manifestaciones premodernas, desviadas y subsidiarias (García-Canciani, 1989: 191), que necesitan ser corregidas y/o eliminadas. “Lo popular es en esta historia lo excluido: los que no tienen patrimonio, o no logran que sea reconocido y conservado” (*idem*).

Cristian Parker advierte que “el pueblo tiene una y mil formas de vivir y

les dicen “crucecitas”; en Brasil se denominan *capelas*, *capelinhas* y en México son conocidas como santuarios, templos y/o capillas.



Figura 2. Animita casita moderna presente en memorial de animitas de Calama (imagen del autor).

expresar su profunda fe religiosa, y por más que, externamente, acepte un conjunto de pautas de la cultura capitalista moderna, en sus propios ritos, lenguajes, gramáticas y artes, revela una fe que resiste esa cultura dominante amenazadora” (Parker, 1992: 12).

Cuando se habla de religiosidad popular se advierte una doble acepción de lo popular, una acepción religiosa y otra de carácter sociocultural (Parker, 1992; Lira, 2002); en el caso de una muerte trágica, las creencias presentes en la religiosidad popular chilena estipula que el destino de un alma que tuvo una mala muerte es errar y penar indefinidamente en el lugar, por lo que tiene que ser respetada, venerada y cuidada: “los muertos siguen siendo para de la comunidad e intervienen positivamente en ésta. Pensamiento no compartido por la religión católica, para la cual los muertos se separan definitivamente de sus seres queridos habitando en otro plano. No obstante,

para el catolicismo popular esta separación no es tan tajante. Los fallecidos, especialmente los que van al purgatorio, quedarían en un espacio intermedio (ni aquí ni allá) por lo cual podrían eventualmente comunicarse con los vivos” (Lira, 2002: 78). Esta creencia tiene una estrecha relación con la noción del ciclo vital de los pueblos prehispanicos, quienes no consideraban la muerte como un corte del ciclo vital, sino más bien como una etapa más de éste, por lo que el difunto poseía una presencia espiritual entre los vivos.

Chertudi y Newbery (1966, 1978) explican que en un país de fuerte tradición católica, se denominan canonizaciones populares “aquellas que tienen como objeto de culto personas que han sido canonizadas por el pueblo” (Chertudi y Newbery, 1978: 9), donde no ha intervenido la Iglesia católica como institución, y que estas personas son popularmente denominadas “santos”, reinterpretando el lenguaje

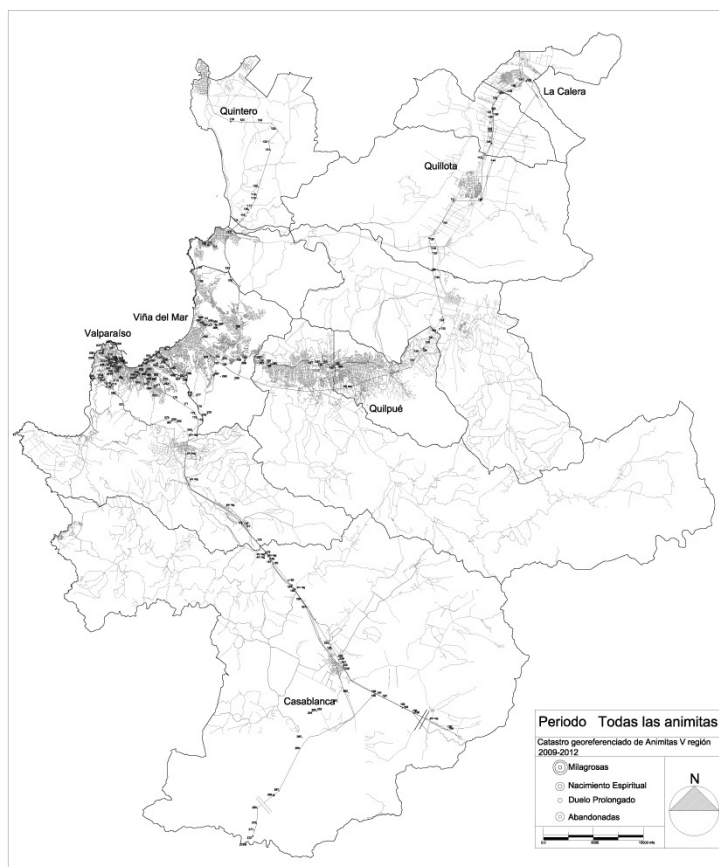


Figura 3. Cartografía de animitas de la región de Valparaíso 2010-2012 (imagen del autor).

oficial de la iglesia. Por otra parte, autores como Parker (1992 y 1996), Carozzi (2005), Salinas (2005), Cerutti y Martínez (2010) plantean que la religiosidad popular es una herramienta de resistencia a un esquema de dominación, la cual desnaturaliza el orden social, resolviendo de forma paliativa los problemas cotidianos a los que están sometidos los sectores populares.

Durante siglos esta herramienta ha creado su propia lógica, y al consi-

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

En muchos casos la religión popular es una expresión directa de una “resistencia a situaciones de dominación, la revancha simbólica de los pobres o la desnaturalización del orden social por parte de los sectores populares” (Carozzi, 2005: 14), y en el caso de las animitas Salas Astrain (1992: 184) declara: “La calle en la cual ella se erige es la zona del más fuerte; en ella las víctimas son siempre inocentes o casi siempre inocentes. Es una religiosidad de los pobres pues el difunto que se celebra es por excelencia ‘el indefenso’”. Estamos de acuerdo con la empatía hacia el indefenso, pero aseverar que la práctica de las animitas pertenezca a una religión exclusiva de los pobres es excesivo, pues hemos encontrado animitas en todos los sectores de la ciudad, y si bien existen un gran número en los sectores más populares, este contraste se debe a políticas nihilistas de ocultación por parte de los sectores más acomodados, pues la práctica de las animitas es considerada una práctica supersticiosa, molesta y estéticamente burda. No es casualidad que en la ciudad de Viña del Mar hayamos encontrado sólo 23 animitas (la mayoría en los sectores populares) y que en la ciudad de Valparaíso hayamos encontrado 81.

Complementariamente, las animitas como práctica microbiana resistente en el sentido planteado por Michel Foucault (1980) y Michel de Certeau (1990) forman parte íntegra de un mundo informal que tiene sus propias reglas, espacialidades, trazados, construcciones y economías, las que son tan o más importante que las del mundo formal, y con sus expresiones mate-

riales e inmateriales median entre la ciudad formal y la ciudad informal (Tardin Coelho, 2007), y entre creencias oficiales y creencias no oficiales, como declara Mónica Lacarrieu: “Podríamos aventurar que ha triunfado la ciudad de los ciudadanos, la ciudad democratizada, la experiencia y construcción sociocultural de la misma, la posibilidad de pensar la ciudad ya no sólo desde el urbanismo tradicional, sino y sobre todo desde las imágenes y los imaginarios” (Lacarrieu, 2007: 48).

Las prácticas informales son ejercicios dialécticos *de facto*, por lo cual se presentan como expresiones de una



Figura 4. Animita presente en el sector de Montedónico, Valparaíso. Es interesante apreciar la cercanía de esta Animita respecto a la Iglesia del sector, pues revela la natural convivencia existente entre ambas creencias (imagen del autor).

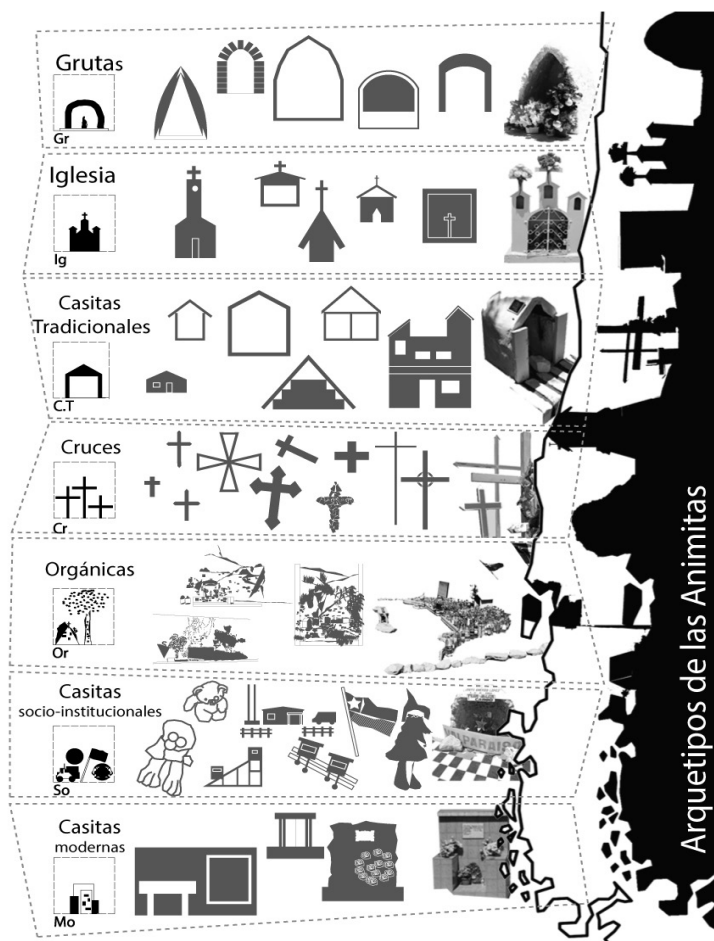


Figura 5. Lámina taxonomía arquetípica de las animitas; en la región de Valparaíso hemos catastrado 219 animitas con las siguientes variantes: 115 casas tradicionales, dos iglesias, 14 grutas, 17 orgánicas, dos cruces, 11 casas modernas, una socio-institucional y 74 híbridas (imagen del autor).

ciudad informal y democrática. En el caso de las animitas, esta forma dialéctica se expresa en las constantes construcciones y reparaciones que los devotos realizan, lo cual resulta en una acumulación de objetos y ofrendas donde cada cual adhiere su don sin

destruir o ensuciar los objetos existentes. Este ejercicio es un calce formal y espiritual de carácter colectivo difícil de encontrar en otros espacios de uso público. Paralelamente, en la mayoría de animitas existen herramientas para asear el lugar y las ofrendas, y en

caso de deterioros se dispone de baldes, tambores o cajas para depositar los objetos que se hubiesen despegado o destruido. También es muy común que una animita de gran envergadura tenga un cuidador o un familiar encargado de limpiarla y remozarla constantemente. En estos casos la mayoría de veces existen alcancías para depositar donaciones, que sirven para adquirir velas y/o objetos de aseo, y además estas personas suelen recolectar la esperma de vela y venderla o reciclarla, todo para mejorar y mantener la animita. Es importante mencionar que estos acuerdos tácitos no están estipulados por escrito; es decir, se trata de una forma social vehiculada por la oralidad, y todo chileno sabe cómo relacionarse con una animita. Esta cualidad hace que las animitas sean tan peculiares y, a pesar de tener patrones formales similares, resultan ser siempre diferentes, además de que cada una se esfuerza en distinguirse de otras animitas. Es decir, a pesar de su enorme cantidad, en Chile es muy difícil encontrar una que sea igual a otra.

Esta cualidad, que remite al valor de lo local, puede situarse en el discurso contrapuesto entre los valores de lo local *versus* lo global, donde este último —con un urbanismo y arquitectura estándar tiende a igualar lo local con leves diferencias. Francesc Muñoz (2008) lo define como la “urbanalización”, pero esta *urbanalización* no se remite exclusivamente a lo formal, y no “tiene tanto que ver con la homogeneización de las ciudades como, por el contrario, con la gestión de sus recursos, entonces las metáforas al uso que

intentan descifrar los efectos de la globalización sobre el espacio urbano pecan de un excesivo reduccionismo” (Muñoz, 2008: 198). Es justamente esta gestión de recursos la que ha permitido a la práctica de las animitas mantenerse por más de doscientos años, pues son muchos los casos de construcciones de carácter público o privado que se han visto enfrentados al conflicto legal que presentan estos edículos. Pero en la mayoría de los casos las animitas se han conservado, sin que esto haya sido una intención manifiesta de los constructores y/o los propietarios; es como si nadie las hubiese visto.

Es en este contexto que esta investigación intentara responder las siguientes interrogantes: ¿cómo integrar estos lugares socio/espirituales a las planificaciones urbanas? ¿Podremos crear una nueva concepción organizacional urbana a partir de estos lugares socio-espirituales?

Para ello contraponemos las animitas construidas por los ciudadanos con dos proyectos formales (Autopista Central, 2004-2005 y Memorial de Calama, 2007) que asumieron como parte integral de su construcción la presencia de las animitas, y un caso donde la forma de la animita fue utilizada como imagen de una campaña publicitaria de un programa gubernamental (Conaset, 2011).

AUTOPISTA CENTRAL, REGIÓN
METROPOLITANA DE SANTIAGO,
2004-2005

En 1961 Jane Jacobs señalaba que “los efectos destructivos de los automóviles

no son una causa, sino más bien un síntoma de nuestra incompetencia para construir ciudades” (Jacobs, 2011: 33), y pareciera que urbanistas y planificadores siguen cometiendo los mismos errores; un claro ejemplo de ello fue la construcción de autopistas urbanas en la última década en Santiago de Chile.

La construcción de autopistas urbanas está estrechamente asociada al desarrollo económico de las ciudades globales (Sassen, 1999), pero no a su desarrollo cualitativo micro-escalar, que permite el desarrollo de prácticas urbanas particulares y heterogéneas, pues estas carreteras de alta velocidad se insertan en un sistema global donde las ciudades compiten por atraer mano de obra calificada, la que Richard Florida (2002) denominara “clase creativa”. Esta concentración cultural ha tendido a homogeneizar el perfil social de un gran sector de los habitantes de la ciudad, homogeneizando los paisajes urbanos ofertados. “La atracción de las jóvenes capas medias y altas se convierte así en el elemento central de las políticas urbanas, que dan prioridad al desarrollo de las calidades de vida, los equipamientos educativos, la cultura, el ocio y la propia imagen de la ciudad” (Ascher, 2004: 48).

En países como Chile, donde la capital (Santiago) centraliza de forma cada vez más aguda el capital humano mejor calificado, la expansión territorial genera distancias y congestiones vehiculares que se hacen cada vez más insostenibles e incontrolables. En este marco de descontrol urbano-territorial centralizado, el Estado decidió desarrollar en Santiago una red de autopis-

tas urbanas, cuyo argumento principal fue la descongestión vehicular:

Desde su origen el sistema de autopistas ha sido sujeto de acaloradas polémicas, básicamente desde tres frentes. La primera, de índole económica, discute el generoso subsidio que el Estado estaría otorgando a las concesionarias de las autopistas para garantizar la rentabilidad del negocio. La segunda, desde la perspectiva de la ingeniería de transporte, cuestiona la efectividad de abordar el problema de la congestión vehicular a través de la construcción de autopistas. Y la tercera, de índole urbano-arquitectónica, objeta el efecto que estas infraestructuras tendrán sobre los barrios y lugares que atraviesan (Greene y Mora, 2005: 56).

Esta red de autopistas posee una extensión de 215 km; está dividida en seis vías concesionadas que cruzan la ciudad en sentido norte-sur (Autopista Central) y oriente-poniente (Costanera Norte) al tiempo de estar conectadas por la circunvalación Américo Vespucio. Las infraestructuras viales de la ciudad contemporánea crean complejos sistemas continuos que reorganizan las movilidades y los intercambios, pero también estandarizan el paisaje y degradan las prácticas sociales-urbanas, que Michel de Certeau (1990) denominaba “prácticas microbianas”. Las autopistas cercenan la trama urbana, desvinculando las relaciones inter-barriales y aumentando las segregaciones socio-espaciales. “Las personas que circulen por el sistema de autopistas

concesionadas perderán contacto con los barrios que atraviesen, mientras los que circulen por el sistema sin pago perderán conectividad con la ciudad global” (Greene y Mora, 2005: 58).

Si consideramos que uno de los principales aportes de la arquitectura y el urbanismo a la ciudad es la configuración de espacios urbanos de intercambios socio-culturales, en los cuales los habitantes se relacionan e identifican cargándolos de memorias, anhelos, e historias, entonces las eficientes autopistas urbanas de alta velocidad simplemente atentan contra esta cohesión espacial de escala variable (Jacobs, 2011; Choay, 2006).

En el proceso de construcción de la Autopista Central se tenía que ampliar la faja fiscal de la antigua Carretera Panamericana, por lo que la concesionaria, al verse enfrentada al destino de las animitas preexistentes,

decidió desplazarlas y estandarizarlas. En un artículo referente a las obras anexas a la autopista, el arquitecto a cargo del diseño de estas animitas estandarizadas expresa lo siguiente:

Finalmente desarrollamos un encargo insólito. Al ampliarse la faja de la carretera, varias de las Animitas que existían previamente serían destruidas por las faenas. La concesionaria nos solicitó diseñar un elemento tipológico que reemplazara las que se demolerían. Optamos por diseñar un elemento de gran simpleza conformado por un cubo de hormigón armado sobre el cual se instala una plancha metálica de 10 mm de espesor. Este pequeño elemento promueve las intervenciones de los deudos que las han adaptado según sus deseos, tal como se presenta en las imágenes (Brahm, 2005).



Figura 6. Animita estándar y animita construida por los practicantes (imagen del autor).

Con el fin de obtener la versión oficial de la construcción de las animitas estandarizadas de la Autopista Central en Santiago de Chile, en 2009 enviamos al Departamento de Prensa de la autopista concesionaria un cuestionario que nos entregara sus visiones e intenciones con respecto a estas diminutas construcciones. El Departamento de Prensa manifestó que el principal argumento fue darle continuidad a la práctica de las animitas de la antigua Carretera Panamericana, otorgando a los familiares animitas con nuevos diseños. Esas nuevas animitas se construyeron en lugares seguros tanto para los familiares de los difuntos como para los automovilistas de la autopista, pues las animitas originales estaban emplazadas en la berma de la Panamericana y carecía de algún tipo de resguardo. El principal requerimiento que la concesionaria solicitó a la oficina de arquitectos fue diseñar una animita simple, la cual *a posteriori* podría ser intervenida y modificada por los familiares. La concesionaria asegura que el personal a cargo del proyecto contactó a casi la totalidad de los familiares, consiguiendo el aval de éstos para el desplazamiento de las animitas, y que durante el proceso de construcción de la autopista la concesionaria logro catastrar 90 animitas, y ese fue el número de animitas construidas de manera estándar.

La entrevista reveló las buenas intenciones de la concesionaria al velar por la seguridad de los peatones y automovilistas, impidiendo que las animitas pudieran generar algún tipo de trastorno del flujo vehicular. También

se promueve una arquitectura contemporánea que intenta adaptar sus patrones formales a una arquitectura popular. Por otra parte, valoramos la inversión y la preocupación por no destruir las animitas preexistentes, optando por su traslado. No obstante, creemos que esta estandarización no ha sido la mejor solución. En primer lugar, se pensó la animita como un objeto singular, por ello se entendió que la relación entre el objeto y el sujeto (devoto) es única, y no se contempló la posibilidad de que un devoto pudiese visitar varias animitas en un espacio relativamente próximo. En segundo lugar, la construcción de una animita está fuertemente asociada a los cánones formales de los familiares que la erigen, e imponerles un diseño contemporáneo ajeno a su mundo implicó hacerles ver lo errado de sus cánones arquitectónicos. En tercer lugar, al anular los particularismos formales y objetuales profundamente asociados a la identidad del difunto, se estandariza el espacio fundacional de la animita y se tiende a crear *animitas anónimas*. Finalmente, consideramos un error la no implicancia directa de los familiares en el diseño y la construcción de las animitas, puesto que fueron ellos quienes inicialmente las construyeron. A pesar de lo dificultoso que pueda ser esta tarea, quizá el costo de construcción de cada una de las animitas estándar hubiese disminuido, pues la inversión en la construcción de estas animitas estándar alcanzó un total de 36 900 dólares; es decir, cada animita costó 410 dólares, lo cual contrasta con el costo promedio de una animita ma-

nufacturada por sus propios usuarios (75 dólares), y sin duda habría implicado que el paisaje de la Autopista Central no habría sido tan monótono.

La construcción estandarizada de las animitas de la Autopista Central es el eufemismo de un nihilismo paisajístico, pues los actores que gestionaron el proyecto no decodificaron el profundo sentido que se esconde tras la imagen de la animita y sólo se sustentaron en una constatación superficial, “pues la imagen no dice todo acerca de la ciudad sobre la que se habla. Es en este punto en donde los imaginarios sociales le dan complejidad al tema” (Lacarrieu, 2007: 54). Además de ser objetos orgánicos que cambian al pasar del tiempo, las animitas son también catalizadores socio-emocionales y son la base de diversas relaciones socio-antropológicas (Ojeda y Torres, 2011).

MEMORIAL DE ANIMITAS RUTA B-24, CALAMA, CHILE

En el proceso de la presente investigación se suscitó una especial atención hacia las políticas de rescate y desplazamiento que tuvo la división Codelco Norte, al construir un memorial dedicado a las animitas que estaban presentes en la ruta que unía Calama con Chuquicamata.

Con vistas a ampliar la explotación cuprífera, Codelco Norte decidió aumentar la explotación de la mina “Ministro Hales”. El ámbito de prospección de la mina en cuestión se superponía a la ruta que unía Chuquicamata con Calama; por ello, y con la finalidad de asegurar una exploración más segura y

expedita, la división Codelco Norte propuso trasladar dicho camino a una posición más al oeste, desvío que tomará el nombre de ruta B-24.

En la antigua ruta Calama-Chuquicamata se encontraban 55 animitas, y ante la demolición de la antigua ruta se veían amenazadas, por ello el sindicato de trabajadores de la mina solicitó a la dirección de la división Codelco Norte la protección, traslado y construcción de un espacio conmemorativo de carácter colectivo donde pudiesen disponerse las 55 animitas en cuestión, y de ese modo asegurar su permanencia.

Atendiendo a la solicitud de sus trabajadores, la división Codelco Norte decidió realizar un levantamiento georeferencial de estos pequeños cenotafios populares, y de este modo constatar la envergadura e importancia de éstas. Al analizar los datos obtenidos, pudimos constatar que la animita más antigua databa del año 1933, y la más reciente de 2007, poniendo de manifiesto su continuidad, longevidad e importancia.

Luego del reporte preliminar, la dirección Codelco Norte decidió realizar el estudio y diseño de un memorial por el desvío de la ruta B-24, cuyo objetivo final fuese crear un sitio simbólico para conmemorar a todos los difuntos. Codelco Norte encargó dicho estudio y diseño del memorial para los difuntos celebrados en las animitas, a la empresa proyectista Metaproject.

Los arquitectos para emplazar el proyecto utilizaron cinco criterios: 1) accesibilidad y ubicación, por lo que el memorial debía estar emplazado en

las cercanías de la ciudad de Calama, posibilitando el acceso peatonal al lugar. 2) Que el proyecto no interfiriera con futuras intervenciones de Codelco en la ruta B-24; 3) que el memorial constituya parte integral del paisaje desértico y, al mismo tiempo, no esté interferido por edificios industriales de la mina. 4) Que el lugar del memorial presente total factibilidad técnica, tanto legal como constructiva; y 5) la implicancia comunitaria en las decisiones del proceso proyectual, además de que el proyecto debía asumir una flexibilidad ante posibles intervenciones de los familiares.

Con estos antecedentes, y enfrentados a la dificultad técnica y económica que representaba trasladar las animitas sin estropearlas o destruirlas, los arquitectos propusieron realizar un memorial de animitas, una suerte de *animitorium*.

El proceso proyectual y la elección del lugar del memorial fue resultado de una dialéctica entre los directivos de Codelco, los arquitectos, los trabajadores y el obispo de Calama. Se decidió emplazar el proyecto en la salida norte de Calama hacia Chuquicamata. El memorial se emplazó a un costado de la Ermita del Cristo Redentor. Finalmente, sobre el proyecto inicial se estableció la disposición de dos elementos simbólicos: el primero una gran cruz cristiana que marcara el lugar, y en segundo lugar un zócalo sobre el cual estarían dispuestas 55 placas conmemorativas.

Si bien el proyecto asumió la posibilidad de intervención espontánea sobre el mismo por parte de los familiares, el desenlace de la obra no deja de ser lla-

mativo, pues el día de la inauguración de la obra los familiares de los difuntos realizaron una procesión por toda la ruta B-24, recogiendo de cada animita un elemento significativo que luego dispusieron sobre la quinta plataforma del memorial. Este acto inicial fue clave para la construcción espontánea y apropiación colectiva de esa obra, pues con el tiempo los familiares fueron trasladando o reconstruyendo las animitas dispuestas en la ruta B-24, sobre la quinta plataforma del memorial, lo cual resultó en una mezcla entre arquitectura contemporánea y arquitectura popular espontánea e informal.

Actualmente el memorial presenta 55 animitas, número que, si bien coincide con el número original de animitas de la ruta B-24, no representa la totalidad de las animitas originales, pues muchas de las ahora presentes en el memorial utilizaron partes de otras animitas para reconstruirse y otras simplemente son la resultante de la división de una animita en dos nuevas animitas; este fenómeno seguramente estuvo asociado al anonimato que presentaban 11 de las 55 animitas. También destaca la reconstrucción de la única animita milagrosa dedicada a Erick Guzmán Matamoro (18-05-2007), la cual tiene la proporción de un pabellón: una estructura de hormigón armado de 3 m de ancho por 6 m de largo y 2.30 m de altura.

En este caso destacamos la dialéctica generada entre proyectistas y usuarios, la cual bien podría haber estado enmarcada en una visión estratégica del territorio de Calama, constituyéndose como un proyecto de pequeña es-

cala y de respuesta inmediata ante una necesidad cotidiana (Borja, 2003), con lo cual se impulsa la futura participación ciudadana en la construcción y apropiación del espacio público. Sin embargo, como muchos casos de participación ciudadana, los actores no lograron realmente consensuar sus visiones y los profesionales vivieron “la participación como una servidumbre molesta que solamente retrasa los procesos decisorios” (*ibidem*: 92).

Tras lo cual creemos que si se quisiera extrapolar este proceso dialéctico, debiese tomarse en cuenta todos los aspectos sociales involucrados y dejar una parte esencial de la ejecución, transformación y mantención de lo proyectado a la informalidad, espontaneidad y autogestión. “El derecho a la ciudad es una respuesta democrática que integra a la vez los derechos de los ciudadanos y los criterios urbanísticos que hacen posible su ejercicio, en especial la concepción del espacio público” (Borja, 2011: 154).

CAMPAÑA “MANÉJATE POR LA VIDA”, CONASET (NOVIEMBRE 2011-MARZO 2012)

A finales del año 2011, la Comisión Nacional de Seguridad de Tránsito (Conaset) lanzó la campaña “Manéjate por la vida” (con un costo de 60 000 dólares), la cual tenía como principal objetivo ampliar la alerta y cautela de los automovilistas y peatones con respecto a los accidentes de tránsito. En una entrevista realizada a la directora del programa, la encargada señaló que en Chile existiría un promedio de

cuatro fallecimientos diarios producidos de accidentes de tránsito, y fue con la intención de reducir dicha cifra que la entidad decidió hacer una campaña que se desmarcara de la campaña publicitaria habitual. Para ello se centraron en la siguiente interrogante: ¿qué elemento está vinculado con las muertes de los accidentes de tránsito y además está reconocido por la mayoría de chilenos? La respuesta fue: las animitas.

La campaña comenzó con una intervención urbana en Santiago disponiendo 500 animitas estándar en varios puntos de la ciudad, la cual se repitió en varias regiones de Chile y en diversos puntos de la ciudad, las cuales en su interior señalaban el número de muertes anuales producto de accidentes de tránsito. La encargada del programa con respecto a la campaña señaló: “Las animitas en general se encuentran mucho más en las zonas interurbanas o en las zonas rurales, y no adentro de las ciudades, entonces ¿por qué no traemos las animitas a la ciudad fuera de las estaciones de metro, a los lugares de mayor confluencia de peatones?” (María Francisca Yáñez, encargada de la campaña “Manéjate por la vida”).

Esta aseveración dista mucho de la realidad, pues en nuestros catastros regionales hemos podido constatar que el número de animitas en carreteras y en las ciudades es casi el mismo; por ejemplo, en la región de Valparaíso registramos un total de 219 animitas, de las cuales 110 están presentes en las principales ciudades de la región y 109 en carreteras. Lo que sucede es que en

las carreteras las animitas se aprecian con mayor claridad y en la ciudad suelen incrustarse o mimetizarse con sus entornos (Lira, 2002). Otro aspecto que suscita una especial atención son los lugares elegidos para disponer las 500 animitas, lo cual podría resumirse al Eje Poniente-Oriente de Santiago, revelando que la intervención se centró en la red vial de los principales transportes urbanos (Metro y Transantiago). La territorialidad de la intervención urbana realizada por Conaset dista enormemente de la territorialidad practicada por los ciudadanos que visitan, mantienen y cuidan las animitas, pues si superponemos el catastro de animitas de Santiago realizado por Magín Moscheni (2008) con el catastro de las animitas estándar del Conaset, no encontramos ningún tipo de rela-

ción. Es decir el impacto social y urbano de estas animitas tiene un nivel mucho menor al de las verdaderas animitas, ya que las animitas estándar se emplazaron en todo el eje de la línea 1 del Metro de Santiago, concentrando la mayor cantidad de ellas en tres comunas (Santiago Centro, Providencia y Las Condes), que por lo demás son las que menos animitas reales presentan. Esta diferencia revela una visión superficial y poco informada de cómo los ciudadanos practican, habitan, intervienen e imaginan la ciudad en que viven.

Consideramos negativa la utilización de la imagen de la animita para este tipo de campañas, pues se corre el riesgo de banalizarlas y estandarizarlas, lo que atentaría con la perennidad de este patrimonio cultural (material e



2011

Animitas estándar de CONASET centro de Santiago



1930-2012

Animita de Romualdito, centro de Santiago

Figura 7. Comparación fotográfica entre animita estándar de CONASET y animita milagrosa de Romualdito en el centro de la ciudad de Santiago de Chile (imagen del autor).

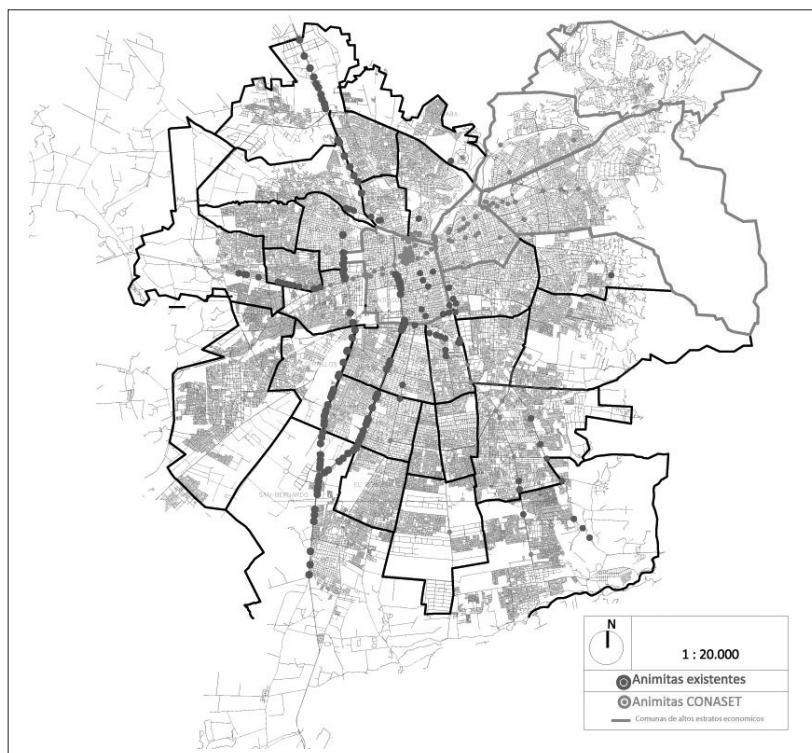


Figura 8. Cartografía de la ciudad de Santiago de Chile y las animitas de CONASET vs las animitas existentes.

inmaterial), en la medida en que las animitas son un “resultado complejo y conflictivo de imágenes, imaginarios y representaciones sociales” (Lacarrieu, 2007: 48).

ANIMITAS DE LA REGIÓN DE VALPARAÍSO

Como podemos constatar, analizar e intervenir el espacio donde se encuentran animitas requiere de mucha precisión, la cual sólo puede ser obtenida mediante un modelo o esquema que permita observar y comprender todos

los aspectos socio-espaciales implícitos en una o varias animitas, y de este modo poseer antecedentes cuantitativos y cualitativos que posibiliten una adecuada dialéctica urbana entre usuarios y planificadores.

Gracias a entrevistas con familiares y practicantes de este culto hemos constatado que las creencias y prácticas desplegadas en torno a la práctica de las animitas conforman una red de relatos, símbolos, hitos y significados que se tejen de forma incesante sobre el espacio urbano y rural (Lindón, 2007). Mónica Lacarrieu (2007: 54) se-



Figura 9. Polivalencia de las animitas (imagen del autor).

ñala que “el imaginario urbano constituye una dimensión por medio de la cual los distintos habitantes de una ciudad representan, significan y dan sentido a sus distintas prácticas cotidianas en el acto de habitar”, y por ello son parte constitutiva esencial de los imaginarios urbanos que poseen los chilenos.

Las entrevistas revelaron que muchos de ellos utilizan y entienden las

animitas como sujetos, como objetos, como lugares y/o referencias geográficas e hitos urbanos; esta polivalencia es su mayor riqueza pero también su mayor dificultad, pues no se puede comprender la práctica de las animitas desde la parcialidad del objeto, del sujeto o del lugar, se requiere una comprensión que complemente dichas nociones, se requiere de una comprensión multi-escalar.

Es por ello que decidimos poner en diálogo el mosaico de expresiones materiales que presentan las animitas como objeto y lugar, con las expresiones inmateriales recogidas de las percepciones íntimas de los familiares y devotos de algunos casos estudiados. Así, como elemento de análisis se utilizaron los testimonios orales recogidos por medio de entrevistas a familiares, entrevistas a devotos y visitantes de la animita de Emile Dubois, mensajes de placas de agradecimiento,² 514 encuestas realizadas en diversos lugares de la ciudad, catastro geo-referencial de 219 animitas de la región de Valparaíso, y el registro fotográfico y planimétrico de éstas, poniendo en valor 23 animitas milagrosas³ de dicha región.

² Entre junio y agosto de 2011, se realizó el levantamiento de 1951 placas de agradecimiento presente en 23 animitas milagrosas de la región de Valparaíso.

³ Cabe mencionar que las animitas milagrosas son la máxima expresión formal y social de este culto y está precedida de tres etapas no secuenciales: construcción espiritual, duelo prolongado, nacimiento espiritual (Ojeda y Torres, 2011). Las 23 animitas analizadas: 1907 Emile Dubois, Valparaíso; 1931 Animita de Colón, Valparaíso; 1938 Rosita, Valparaíso; 1942 N.N, Subida Portales, Valparaíso; 1949 Virgen de la Cantera, Valparaíso; 1951 N.N, Cerro Larraín, Valparaíso; 1954 Isolina del Carmen Castillo, Viña del Mar; 1962 N.N, caleta El Membrillo, Valparaíso; 1992 Reinaldo, Valparaíso; 1994 Ita, Viña del Mar; 1995 Palmira, Valparaíso; 1997 El negro de los tarros, Con-Con; 1999 Sergio Ricardo Roa Lecaros, Valparaíso; 2000 Johnny, Valparaíso; 2003 Melany, Melanita, Viña del Mar; 2003 Margarita, Valparaíso; 2005 Fabián, Fabiancito, Valparaíso; 2005 Manolito, Valparaíso; 2007 Ivoncita, Aldito, Valparaíso; 2007 Juan Pablo II, Viña del Mar; Gauchito Gil, Ruta-68, Difunta Correa 1 San Antonio, Difunta Correa 2 San Antonio.

NOMBRE PROPIO + ITA

En Chile el lenguaje corriente utiliza el sufijo “ita”, “ito” como un diminutivo para calificar objetos y sujetos de carácter inocuo, inofensivo, dócil y/o pequeño. Por ejemplo, casa deviene casita, niña deviene niñita y anima deviene animita; esta denominación afectiva hacia las almas en pena tiene una doble función; refiere al respeto y/o al temor por las almas en pena, y al tamaño del ánima, por ello ánima como alma deviene animita, y su casa viene a ser una casita. Por tanto, cuando se habla de animita se está haciendo referencia al alma del difunto y a su hogar.

El nombre del alma que vive en una animita puede poseer varios nombres y sobrenombres, pudiendo éstos variar en el tiempo. Un aspecto relevante es la modificación del nombre propio del difunto: de 219 animitas estudiadas en la región de Valparaíso, 18 agregan el sufijo “ita” al nombre propio del difunto, de las cuales 16 corresponden a animitas milagrosas, como se señala a continuación:

Emile Dubois “Emilito”, el “Finaito”; Rosa, “Rosita”; Fabián Enrique Vega Muñoz, “Fabiencito”; Aldo Mauricio Ayala Pozo, “Aldito”; Ivonne Castro González, “Ivoncita”; Juana, “Juanita”; Julia Duarte, “Julita”; Luisa Silva Duarte, “Luisita”; Luis Manuel Torres Castillo, “Manolito”; Margarita Verónica Miranda López, “Margarita”; Palmira de las Nieves Howes Alarcón, “Palmirita”; Sergio Ricardo Roa Lecaros, “Sergito”; Melany S. Fi-

gueroa, “**Melanita**”; Basilia del Carmen Díaz Galleguillos, alias “**Ita**”; Isolina del Carmen Castillo, “**Isolini-ta**”; Jorge Valdovinos Valdovinos, “**Negrito**”; Antonio Mamerto Gil, alias “**Gauchito Gil**”.

Susana Chertudy y Sara Josefina Newbery destacan en las prácticas de muertos milagrosos en la Argentina “el uso de diminutivos para designar a estas ánimas veneradas (*El Quemaito, el Degolladito, Ramonita, Almita Sivila, Telesita, Finaita Juanita, El Almita Desconocida, la Calaverita, El Peladito*, etcétera), revelan una gran carga afectiva unida a un acercamiento familiar al personaje” (Chertudy y Newbery, 1978: 29). Este aspecto también está asociado a la creencia de que las almas de los niños son más milagrosas que la de los adultos, por ello no resulta incongruente que el sufijo *ita* esté asociado al carácter milagroso de algunas animitas. Como señaló Vicuña Cifuentes (1915: 176): es de creencia popular que “los niños son ángeles hasta los siete años, y si mueren antes de cumplirlos van indudablemente al cielo”. Como ya lo hemos explicado, esta creencia es homóloga al antecedente aymara, que dicta que los recién nacidos siguen naciendo hasta sus siete años.

Esta creencia de que las potencias milagrosas de un niño son mayores a las de un adulto hace que los nombres de las animitas popularmente milagrosas que hayan agregado el sufijo “*ita*” se transfiguren y asuman el perfil de un niño. De las 18 animitas milagrosas de Valparaíso que agregan el sufijo “*ita*” al nombre propio, sólo dos

corresponden a niños, cinco no presentan edad y once están dedicadas a personas mayores de 18 años (de éstas, once animitas se conmemoran 15 personas, pues una conmemora cuatro personas y otra a dos personas).

1. “Emile Dubois”: *Emilito* (40 años).
2. El *finaito* (edad desconocida).
3. Rosa: *Rosita* (un año).
4. Fabián Enrique Vega Muñoz: *Fabiancito* (24 años).
5. Aldo Mauricio Ayala Pozo, Ivonne Castro González: *Ivoncita-Aldito* (54 y 60 años).
6. Juana: *Juanita* (edad desconocida).
7. Julia Duarte y Luisa Silva Duarte: *Julita-Luisita* (44 y 26 años).
8. Luis Manuel Torres Castillo: *Manolito* (38 años).
9. Margarita Miranda López: *Margarita* (54 años).
10. Palmira de las Nieves Howes Alarcón: *Palmirita* (36 años).
11. Sergio Ricardo Roa Lecaros: *Sergito* (26 años).
12. Melany S. Figueroa: *Melanita* (tres años, aproximadamente).
13. Basilia del Carmen Díaz Galleguillos: *Ita* (18 años).
14. Isolina del Carmen Castillo: *Isolini-ta* (edad desconocida).
15. Jorge Valdovinos Valdovinos: *Negrito* (64 años).
16. Antonio Gil: *Gauchito Gil* (38 años).

A nivel nacional se han registrado 52 animitas milagrosas (Parker, 1992; Plath, 1995; Valenzuela y Loo, 2008; Moscheni, 2008), de las cuales 30 agregan el sufijo “*ita*”, y diez corresponden a niños.

APELATIVOS DE LA ANIMITA

Otro aspecto relevante es la polisemia de la animita, pues sus devotos —además de transfigurar la personalidad del difunto—, le otorgan diferentes nombre y sobrenombre, lo cual es producto de la confluencia de múltiples factores, entre los cuales está la afectación de la familia por el difunto, la consolidación de una relación personal entre la animita y un devoto, la consolidación social de la animita como entidad milagrosa,⁴ lo cual derivaría en la mitificación del sujeto animita y, por tanto, en la diversidad de sus sobrenombre, apelaciones y/o calificativos.

Es el caso de la animita de Romualdito en Santiago: Romualdo Ibáñez, Rumualdo Ivanés, Rumualdo Ivane, Rumualdo, Romualdito, Reynaldo, Ronaldo, Rumaldo, Remialdito, Reinaldo. Lo mismo en el caso de Emile Dubois en Valparaíso: Emilio Dubois, Emilio, Emilito, Dubois, Duby, Duvoi, don Emilio, o bien como santo, animita, o amigo Emilio.

Como conclusión podemos sostener que la animita puede tener cinco tipos de apelaciones, las cuales pueden conjugarse con el sufijo “ita”: 1) cuando la animita no presenta una estampa conmemorativa del difunto se utiliza la apelación genérica “animita” más el lu-

gar donde se emplaza; ejemplo: N.N.: la “animita” de la avenida Playa Ancha (98 casos). 2) Se utiliza el nombre propio del difunto antes de fallecer; ejemplo: Emile Dubois: la animita de “Emile Dubois”, la animita de “Dubois” (90 casos). 3) El nombre propio más el sufijo “ita”; ejemplo: Manuel Torres Castillo: la animita de “Manolito” (18 casos). 4) Se utiliza algún apodo relacionado con el nombre propio o con sus cualidades espirituales; ejemplo: la animita de Fely, la animita del Fito, la animita de Ken (11 casos). 5) Se antepone “san o santa” al nombre propio o al apellido; ejemplo: san Emilito, santa Ita (dos casos).

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

También es una expresión polivalente en cuanto sus practicantes las entienden como hogares de las almas de los difuntos, las trazan y las habitan como lugares antropológicos (Augé, 1992) y cuando hacen referencia al *alma-ánima* del difunto que reside en el lugar entienden la animita como sujeto, otorgándole diferentes características, connotaciones y espacios: animita como sujeto en tanto alma del difunto; animita como lugar sacro en tanto hogar del alma del difunto; animita como lugar terrenal en tanto es-

⁴ Conviene señalar que las animitas milagrosas no están asociadas a un tipo de milagros específicos, sino que generalmente cada una de ellas realiza el milagro que los devotos le solicitan, es decir en la práctica de la animita no existe la figura del “santo patrono”, pues no son considerados como divinidades intermedias, sino como divinidades absolutas.

pacio donde acaeció la muerte (Ojeda y Torres, 2011).

HOLOGRAMAS DE LA MUERTE IMPREVISTA

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

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

El espacio urbano incluye todas las dimensiones de la ciudad, entre ellas la de escala humana, que con su doble condición de que quienes lo construyen y habitan sin lugar a dudas constituyen un valor identitario (Choay, 2006); este valor es de carácter holográfico en cuanto se renueva constantemente,

desdibujando el pasado en *a posteriori* de un presente que se proyecta de forma constante hacia el futuro. Entendemos como espacio urbano de escala humana lo que Françoise Choay (*ibidem*: 223) define para el contexto del estudio del espacio medieval: “Como el ajuste entre el espacio edificado y su contexto próximo, físico o humano, que por su dimensionamiento a las medidas de nuestra corporeidad y por la articulación de los llenos y vacíos, condicionan el despliegue de la intersubjetividad y las formas del vínculo social”.

Las relaciones recíprocas entre espacio construido y espacio percibido, entre lo subjetivo y lo objetivo, lo material y lo inmaterial, lo individual y lo colectivo, lo furtivo y lo permanente, lo espacial y lo social, son las cualidades estructurales que definen las animitas como un holograma espacial.

La muerte trágica es temporalmente impredecible y espacialmente indeterminable, y por ello definimos las animitas como “hologramas urbanos de la muerte imprevista” (Ojeda y Torres, 2011): en la religión popular chilena no sólo recuerdan una muerte violenta e imprevista, sino también revelan y acusan la violencia de los sistemas económico-sociales y culturales a que están sometidas las clases más desvalidas (Salas Astrain, 1992). Por ende, en la religión popular la animita revela la percepción de una violencia latente e imprevista presente en el espacio urbano, representando lo que sucedió o lo que está por suceder, lo que tácitamente implica un sentimiento colectivo de injusticia y de empatía ante la desgracia ajena (Salas Astrain, 1992; Lira, 2002).

ESQUEMA URBANO DE ANÁLISIS POLIVALENTE

El holograma espacial es un escenario situado en un lugar fijo con una temporalidad determinada, en este escenario están presentes varios espacios que constituyen ese lugar (Lindón, 2007). En dichos lugares, que se superponen para conformar el holograma es-

pacial, se desarrollan otras prácticas y actores que pueden poseer alguna relación con la práctica propia al holograma espacial; en el caso de los hologramas de la muerte imprevista (animitas) esto es apreciable desde varios ángulos, por ello dividimos el análisis en tres partes: animita como objeto holográfico, como sujeto holográfico y como lugar holográfico, las cuales a su

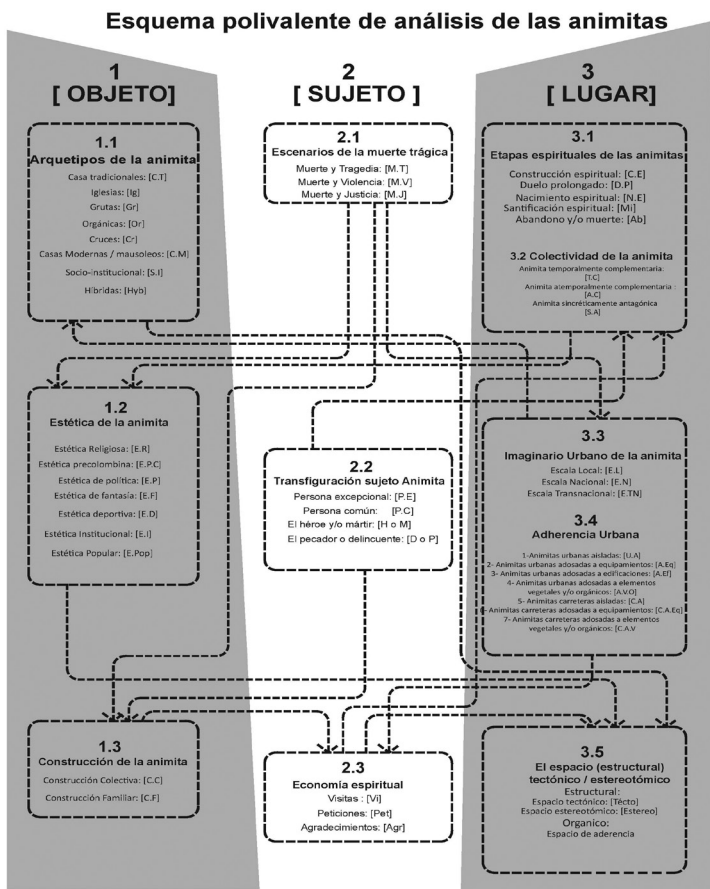


Figura 10. Esquema de análisis polivalente de las animitas (imagen del autor).

vez se subdividen en tres manifestaciones complementarias.

La estructura tripartita de la animita como objeto consta de una clasificación de ocho arquetipos, una noción estética y el proceso de construcción familiar de la animita. La estructura tripartita de la animita como sujeto se compone del escenario de muerte trágica, la economía espiritual desplegada en la práctica, y del perfil social de la animita después de morir. Finalmente, la estructura tripartita de la animita como lugar se manifiesta en las cinco etapas espirituales que determinan el crecimiento de la animita como lugar, la territorialidad de la animita, y la tectónica y estereotomía de la animita y su adherencia urbana (Ojeda y Torres, 2011).

A continuación presentamos los 11 criterios del esquema de análisis polivalente que aplicamos a 23 animitas milagrosas de la región de Valparaíso, con sus respectivas herramientas de análisis (1907 Emile Dubois, Valparaíso; 1931 Animita de Colón, Valparaíso; 1938 Rosita, Valparaíso; 1942 N.N. Subida Portales, Valparaíso; 1949 Virgen de la Cantera, Valparaíso; 1951 N.N. Cerro Larraín, Valparaíso; 1954 Isolina del Carmen Castillo, Viña del Mar; 1962 N.N. Caleta El Membrillo, Valparaíso; 1992 Reinaldo, Valparaíso; 1994 Ita, Viña del Mar; 1995 Palmira, Valparaíso; 1997 El negro de los tarros, Con-Con; 1999 Sergio Ricardo Roa Lecaros, Valparaíso; 2000 Johnny, Valparaíso; 2003 Melany, Melanita, Viña del Mar; 2003 Margarita, Valparaíso; 2005 Fabián, Fabiancito, Valparaíso; 2005 Manolito, Valparaíso; 2007 Ivoncita, Aldi-

to, Valparaíso; 2007 Juan Pablo II, Viña del Mar; Gauchito Gil Ruta-68, Difunta Correa 1 San Antonio, Difunta Correa 2 San Antonio).

1) Estética de la animita (observación pasiva); 2) construcción de la animita (entrevistas-observación directa); 3) arquetipos de la animita (fotografía); 4) escenarios de la muerte trágica (entrevistas); 5) transfiguración del sujeto animita (entrevistas-observación pasiva y directa); 6) economía espiritual (entrevistas-observación directa); 7) etapas espirituales de las animitas (entrevistas-observación directa); 8) colectividad de la animita (observación directa); 9) imaginario urbano de la animita (entrevistas); 10) adherencia urbana (cartografías-levantamiento planimétrico); 11) el espacio (estructural) tectónico/estereotómico de las animitas (observación pasiva-levantamiento planimétrico).

Las cifras que arrojó el esquema revelan que prevalecería la estética popular (21) y la religiosa (23), fantasía (10) sobre las otras posibilidades; en cuanto a la construcción prevalece la colectiva (15) sobre la familiar (8); los arquetipos más comunes son las orgánicas (18) y las casas tradicionales (17), donde la mayoría son híbridas (17) y monumentales (11). El escenario de muerte trágica más común es el de la muerte y tragedia (21) sobrepasando la muerte por la justicia (1) y por violencia (2), lo cual tiene como consecuencia que la transfiguración más común sea la de la persona común (15) y la persona excepcional (7), el caso de los delincuentes o pecadores (1) es excepcional. Todas tienen como economía espiritual el

agradecimiento, pues todas son milagrosas. La mayoría celebran individuos (20), cuatro son de temporalidad complementaria y dos asincrónicas. En el imaginario urbano prima la escala local (16) sobre la escala nacional (4) y transnacional (3). Finalmente, en cuanto a la adherencia urbana la mayoría se presentan como animitas urbanas adosadas a edificaciones (7), a equipamientos (5) o a elementos vegetales y/o orgánicos (7), de las cuales 12 son tectónicas y 11 estereotómicas, y todas presentan espacios de adherencia.

Concluimos que la estética es plural, en tanto se aprecian por igual lo popular y lo religioso; esta estética tiene un especial cuidado con el entorno en la medida en que la mayoría de animitas son de carácter orgánico; paralelamente, la prevalencia de la casa tradicional sobre los otros arquetipos confirma la estadística regional que prima la idea de hogar sobre la del templo. En el caso de la construcción, el hecho de que prevalezca la animita colectiva sobre la individual confirma la mantención y construcción colectiva de este culto. El hecho que el escenario de muerte y tragedia sea el más común revela el profundo sentimiento de empatía ante la desgracia ajena que tiene el pueblo chileno, lo cual hace posible la transfiguración de una persona común hacia un espíritu de cualidades milagrosas y ello, lógicamente, conlleva a una economía espiritual por agradecimientos. El hecho de que prime la celebración individual sobre la colectiva es sólo un hecho fortuito. En el imaginario urbano, el hecho de que prime la escala local sobre la

nacional y transnacional confirma la existencia o la noción de escalas espirituales de las animitas, donde algunas son más milagrosas que otras y, por ende, alcanzan mayor notoriedad territorial: es el caso de Emile Dubois, conocido a nivel nacional, y de la difunta Correa, un culto argentino que ha llegado hasta Valparaíso. En cuanto a la adherencia urbana, el hecho de que primen las adosadas a elementos orgánicos está asociada a la intención mimética de supervivencia de las animitas, y adherirse a edificaciones demuestra la fuerza del culto, pues celebrar y respetar la muerte de un difunto prima sobre todo bien material; estas dos últimas apreciaciones nivelan las construcciones estereotómicas y tectónicas de las animitas, y la presencia de espacios de adherencias en la totalidad de éstas demuestra la plena vitalidad de estas animitas milagrosas.

CONCLUSIÓN

Cuando observamos la presencia de animitas en el espacio urbano, carretero y rural de Chile, nos percatamos que esta práctica bien podría actuar como un indicador de las dialécticas y/o conflictos que interrelacionan los conceptos de ciudad, espacio público y ciudadanía, y que la estructura del esquema de análisis propuesto podría extrapolarse hacia la observación de distintas prácticas urbanas.

La ciudad tiene una dinámica específica que surge de las conflictividades que generan estas contradicciones. Conflictos entre instituciones, entre

colectivos de población, y de las unas con los otros. Por ejemplo, en la medida que la ciudad posee, es, un espacio público, hay más ciudadanía, pero también más conflicto sobre el uso de este espacio (Borja, 2003: 23).

Jane Jacobs (2011) declaraba que el urbanismo y la reconstrucción destruían barrios, comunidades y microespacios, arrancándole el alma de las ciudades; Françoise Choay (2006), apoyándose en dicho discurso, declara que la muerte de la ciudad estaría dada por la desaparición de la escala intermedia o local, imposibilitando la intervención de los habitantes sobre el espacio público (Agier, 2010). Por el contrario, consideramos que las animitas sostendrían y protegerían este germen de intervención ciudadana de escala intermedia y/o local, construyendo material e inmaterialmente una red de imaginarios urbanos que cualifican, desde la informalidad, el espacio urbano; es lo que Michel de Certeau (1990) denominaba prácticas microbianas, las cuales expresaban una organizada resistencia social ante las tendencias nihilistas de la planificación racional.

Jordi Borja declara que el concepto del derecho a la ciudad hoy sirve para evaluar el grado de democracia de los espacios públicos, y además “sintetiza, orienta y marca el horizonte de los movimientos sociales democratizadores” (Borja, 2011: 156). Las animitas sintetizan este ejercicio democrático del espacio público y contrastan con numerosas políticas públicas e iniciativas privadas, que en algunos casos desconocen el sentido profundo de este

tipo de prácticas ciudadanas, operando de buena fe desde la ignorancia (como lo fue el caso de la intervención urbana del Conaset); por otra parte existen operaciones nihilistas, que utilizan una serie de eufemismos para lograr sus objetivos (Autopista Central), y en otros casos utilizan algunas herramientas de participación ciudadana para consensuar y sublimar procesos ya concluidos (Memorial de Calama).

Es así como las animitas se presentan como paradigma de las expresiones informales de la ciudad contemporánea chilena, y revelan la posibilidad de que una ciudad pueda realmente planificarse de forma democrática y participativa, donde una gran parte de la construcción y apropiación del espacio público esté dada y planificada directamente por sus habitantes, lo que Jordi Borja ha llamado un urbanismo por metástasis o acupuntura (2003), y se enmarca en lo que el mismo autor ha definido como urbanismo ciudadano, el cual “apuesta por el perfil identitario de lo urbano, atendiendo a la morfología del lugar, a la calidad del entorno y a la integración de los elementos arquitectónicos excepcionales o emblemáticos” (Borja, 2007: 45).

Las animitas, como paradigma de construcción democrática e informal, nos desafían a plantear y/o implementar un sistema de planificación urbana donde no sólo primen los factores socioeconómicos y se incluyan factores espirituales y sensibles, con mecanismos de desarrollo proyectual de democracia participativa que sean eficaces y se adecúen a cada comunidad y lugar, evitando el tan común malestar entre los

actores, entre responsables políticos, profesionales y colectivos ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel (2010), *Esquisses d'une anthropologie ville*, París, Academia/Bruylant.
- ASCHER, François (2004), *Los nuevos principios del urbanismo*, Madrid, Alianza.
- AUGÉ, Marc (1992), *Los no lugares*, Barcelona, Gedisa.
- BORJA, Jordi (2003), *La ciudad conquistada*, Madrid, Alianza.
- ____ (2007), "Revolución y contrarrevolución en la ciudad global: las expectativas frustradas por la globalización de nuestras ciudades", *Revista EURE*. vol. 33, núm. 100, pp. 33-50.
- ____ (2011), "Espacio público y derecho a la ciudad", en *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Institut de Drets Humans de Catalunya, pp. 139-164.
- BRAHM, Alex (2005), "Autopistas urbanas: Santiago de Chile", *ARQ*, núm. 60, en línea [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S071769962005006000005&script=sci_arttext].
- BROWNE, Patricio (2003), "¿Formal o informal?", *ARQ*, núm. 53, pp. 48-51.
- CAROZZI, María Julia (2005), "Revisitando *La difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América", *Revista de Investigaciones Folclóricas*, núm. 20, pp. 13-42.
- CERUTTI, Ángel y Alicia M. MARTÍNEZ (2010), "El 'velorio del angelito'. Manifestación de la religiosidad popular del sur de Chile, transplantada en el territorio del neququén (1884-1930)", *Scripta Ethnológica*, núm. 32, pp. 9-15.
- CHERTUDI, Susana y Sara Josefina NEWBERRY, (1966), "La difunta Correa", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología Buenos Aires*, núm. 6, pp. 95-178.
- ____ (1978), *La difunta Correa*, Buenos Aires, Huemul.
- CHOAY, Françoise (2006), *Pour une anthropologie de l'espace*, París, Éditions du Seuil.
- COLUCCIO, Félix (2007), *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*, Buenos Aires, Del Sol.
- DE CERTEAU, Michel (1990), *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, París, Folio (Essais).
- ESTERMANN, Josef (2008), "¿Doble fidelidad o neo-paganismo? Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes", en línea [http://chakana.nl/files/pub/Estermann_Ladoblefidelidad_2009.pdf].
- FINOL, José E. y D.E. FINOL (2009), *Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria*, Maracaibo, Universidad del Zulia/Universidad Católica "Cecilio Acosta".
- FLORIDA, Richard (2002), *The Rise of the Creative Class*, Nueva York, Basic Books.
- FOUCAULT, Michel (1980), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- FRANCO, Francisco (2009), *Muertos, fantasmas y héroes, el culto a los muertos milagrosos en Venezuela*, Mérida, CDCHT/GRIHAL/Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Debolsillo.
- GREENE, Margarita y Ricardo MORA (2005), "Las autopistas urbanas concesiona-

- das: una nueva forma de segregación”, *ARQ*, núm. 60, pp. 56-58.
- JACOBS, Jane (2011), *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Madrid, Capitán Swing.
- LACARRIEU, Mónica (2007), “La ‘insoponible levedad’ de lo urbano”, *Revista EURE*, vol. 33, núm. 99, pp. 47-64.
- LINDÓN, Alicia (2007), “Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales”, *Revista EURE*, vol. 33, núm. 99, pp. 31-46.
- ____ (2007), “La construcción social de los paisajes invisibles del miedo”, en J. NOGUÉ (coord.), *La construcción social del paisaje*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 217-240.
- LIRA LATUZ, Claudia (2002), *El rumor de las casitas vacías, estética de la animita*. Santiago, LOM.
- MOSCHENI SOSSA, Magín Matías (2008), “Lu-gar antropológico: la animita, monumento funerario y arquitectura popular religiosa en el espacio urbano de Santiago centro”, tesis de maestría, Santiago, Facultad de Arquitectura y Estudios Urbanos, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- MUÑOZ, Francesc (2008), *Urbanalización, paisajes comunes, lugares globales*, Barcelona, Gustavo Gili.
- OJEDA, Lautaro y Miguel TORRES (2011), *Animitas, deseos cristalizados de un duelo inacabado*, Santiago, LOM / Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- PARKER, Cristian (1992), *Animitas, machis y santiguadoras en Chile: creencias religiosas y cultura popular en el Bío Bío: un proceso de investigación-acción a partir de la acción social de la Iglesia en Concepción y Arauco*, Santiago, Rehue.
- ____ (1996), *Otra lógica para América Latina, religión popular y modernización capitalista*, Santiago, FCE.
- PLATH, Oreste (1993), *L’Animita: hagiografía folclórica*, Santiago, Pluma y Pincel.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (1989), *Las ánimas milagrosas en Venezuela*, Caracas, Fundación Bigot.
- SALAS ASTRAIN, Ricardo (1992), “Violencia y muerte en el mundo popular”, *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núms. 13-14, pp. 181-192.
- SALINAS CAMPOS, Maximiliano (2005), *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*, Santiago, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes/ LOM.
- SASSEN, Saskia (1999), *La ciudad global*, Buenos Aires, Eudeba.
- TARDIN COELHO, Raquel (2007), “Los paisajes de la ciudad oculta”, en J. NOGUÉ (coord.), *La construcción social del paisaje*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 163-179.