

**“LA LEY DE LA TIERRA EN OPOSICIÓN AL ASFALTO”  
RELIGIOSIDAD POPULAR, CONTINUIDADES HISTÓRICAS  
Y MENTALIDADES RURALES ENTRE LOS POBLADORES  
DE LA VICTORIA 1957-1990\***

**“THE LAW OF THE EARTH IN OPPOSITION TO THE ASPHALT”  
POPULAR RELIGIOSITY, HISTORICAL CONTINUITIES  
AND RURAL MENTALITIES BETWEEN THE VICTORY POPULATORS 1957-1990**

MG. EDUARDO GARÍN ABARZÚA\*\*  
Universidad de Santiago de Chile  
Santiago, Chile  
Email: eduardo.garin.a@usach.cl  
Id-ORCID 0000-0003-3388-2751

**RESUMEN**

El presente artículo intenta acercarse hacia las religiosidades populares como expresión de continuidad histórica e identitaria de los pobladores de La Victoria en relación con su antiguo hábitat rural. La hipótesis de este artículo cuestiona la constitución de una identidad eminentemente urbana de los pobladores en sus intentos por incorporarse a la ciudad. En ese sentido y desde una perspectiva centrada en la “ética de la tierra” pretendemos asociar la religiosidad popular de

**ABSTRACT**

This article attempts to approach popular religiosities as an expression of historical and identity continuity of the “pobladores de La Victoria” in relation to their old rural habitat. Our hypothesis of this article questions the constitution of an eminently urban identity of “pobladores” in their attempts to join the city. In that sense and from a perspective focused on the “ethic of earth” we intend to associate the popular religiosity of the “pobladores of La

---

\* Recibido: 21 de abril de 2019. Aprobado: 19 de junio de 2019.

\*\* Artículo científico. El presente artículo es un adelanto de investigación de mi tesis de magíster sobre las identidades y formas de resistencia cultural de los pobladores de La Victoria. Los resultados fueron expuestos en el II Congreso de Pueblos Originarios, Colectivo MOCEN, Universidad del Bío-Bío, Chillán, octubre 2018.

los pobladores de la Victoria como una expresión cultural de “larga duración” altamente adherida al acervo identitario de estos actores sociales.

Palabras clave: Pobladores de La Victoria; mentalidades; religiosidad popular; tierra

Victoria” as a cultural expression of “longue duree” highly attached to the identity collection of these social actors.

Keywords: Settler man of La Victoria; Mentality; Popular Religiosity; Land

**Cómo citar:** Garín Abarzúa, E. (2019). ““La ley de la tierra en oposición al asfalto” Religiosidad popular, continuidades históricas y mentalidades rurales entre los pobladores de la victoria 1957-1990”. *Revista Historia Social y de las Mentalidades*, 23(2), 248-276. DOI: 10.35588/rhsm.v23i2.3865

## 1. LA ÉTICA DE LA TIERRA: IDENTIDADES, PERMANENCIAS Y RELIGIOSIDAD POPULAR RURAL DE LOS POBLADORES DE LA VICTORIA

En el año 2016 se realiza la Primera Encuesta Nacional de Percepción Social de Ciencia y Tecnología en Chile –bajo la tutela de CONICYT– cuyos resultados son bastante interesantes en relación con las nociones que en pretendidas cuentas se presupone a esta altura del partido ya debería haber adquirido cada chileno en materia de escepticismo científico. Sin embargo, los resultados nos plantean algunos matices. Un 65,2% de la muestra cree en los milagros, mientras que el 50,5% está convencido en la existencia de los espíritus, un 20,1% en la efectividad del tarot y la adivinanza, y por último, el 38,6% en el uso de poder psíquico o sexto sentido para comunicarse (Qué Pasa, 7 noviembre 2018). Parecido con los resultados expuestos en la encuesta recién señalada, la pobladora de La Victoria, Patricia Cayuqueo, –mujer descendiente del pueblo mapuche<sup>1</sup>– declara lo siguiente:

la abuelita que santiguaba se murió, la que era más conocida la que llevaba a la Marlén allá abajo, ya no se ve tanto... se creía mucho más antes, se quebraba el empacho, dicen que es súper peligroso... mi hija tenía una vez mucha indigestión y mucho vómito, y me hablaron de una abuelita que santiguaba y yo la llevé y se mejoró. (P. Cayuqueo, conversación personal, octubre 2018)

---

1 Pobladora, nació en diciembre de 1954. Estudió en la Escuela Pio XII y vivió parte de su vida entre La Victoria y la Población Alessandri. Descendiente mapuche. Se ha dedicado a varios rubros: vendedora, comerciante de empanadas, armar zapatos de bebé, ropa y otros. Sin militancia política.

Lo más llamativo es lo mencionado después de este comentario, pues Patricia señala [como] “yo soy descendiente de mapuches, y debo haber tenido una abuela machi, yo creo en esas cosas” (P. Cayuqueo, conversación personal, octubre 2018). Más aún, una joven pobladora victoriana identificada como “Pauly”<sup>2</sup> nos cuenta el caso de sus abuelas fallecidas, originarias del sur de Chile, quienes incluso hasta la década del 2010 ofrecían sus servicios en la feria de calle “Galo González” para limpiar casas y bebés enfermos por el mal de ojo. Al ser consultada sobre el origen de estas destrezas comenta que es “una forma de explicar el mal ante la falta de respuesta científica” (“Pauly”, conversación personal, junio 2018). Ante esto surge la siguiente pregunta: ¿Cómo explicamos que exista mujeres pobladoras las cuales todavía adhieran fuertemente a tradiciones<sup>3</sup> rurales después de muchas décadas ya incorporadas al hábitat ciudadano?

Desde esta interrogante, el presente artículo intenta acercarse al itinerario religioso y cultural de los pobladores de La Victoria a partir de sus permanencias identitarias<sup>4</sup> rurales durante su proceso de inserción al medio urbano. Curiosamente, estos elementos se visibilizan de manera recurrente al consultar las fuentes orales y testimoniales escritas sobre La Victoria, sin embargo, los investigadores relativos a estos actores sociales no han destacado en sus trabajos de reconstrucción histórica estas “tradiciones” rurales. En efecto, la bibliografía sobre el movimiento de pobladores, si bien ha destacado la historicidad de este actor social, en lo concerniente a sus elementos de continuidad histórica de los migrantes campesinos a partir de su integración al medio urbano –muchas veces en condiciones forzosas e involuntarias– no aparece de un modo explícito (De Ramón; Garcés; Cofré; Espinoza). De cierta manera este fenómeno de no reconocimiento de aspectos identitarios agrarios entre los pobladores podría explicarse a partir

---

2 Pobladora, más de 20 años, estudiante universitaria de arte, su labor social en la población se relaciona con la Biblioteca Pedro Mariqueo. Sin militancia política.

3 La noción de “tradición” la usaremos desde E.P Thompson como una expresión de permanencia cultural de una comunidad. En este sentido, la tradición se constituye en la fisonomía que asumen los bagajes culturales de un pueblo como su capacidad de producir identidad propia. Para este historiador británico, “la conciencia de clases es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. ...” (XIV).

4 El concepto de identidad colectiva lo entendemos como “las raíces que dan sustento y sentido de pertenencia, pero ello debe existir en una tierra, donde se fijen esas raíces y una sustancia que las nutra”. Desde esta posición, las identidades colectivas responden a un modo de autorreconocerse a nivel colectivo, siendo capaces de diferir y distinguirse de otros grupos, fenómeno logrado por medio de la interacción con los partícipes de otras comunidades, produciendo, en consecuencia, la diferenciación social (Mercado y Hernández 246).

del desplazamiento demográfico experimentado en Chile desde 1940 de la población urbana por sobre la rural. De acuerdo con los Censos, la población rural de 1940 constituye el 47.6%, en 1952 representaba un 39,8% y en 1960 un 31,8% (Chile, XII *Censo de Población* 11; Chile, *Censo Población Resumen País* 22). Posteriormente, la política habitacional de la dictadura militar de Pinochet (1973-1990) acentúa este proceso de urbanización a partir de políticas públicas con márgenes economicistas, como son los casos del subsidio habitacional, que por medio de una ficha de Caracterización Socioeconómica (1979) los pobladores pueden obtener sus casas bajo métodos competitivos de ahorro individual (Skewes; Iglesias; Garín). Sumemos a esto la política de erradicación de campamentos (DL, 2552, 1979), que traslada masivamente población desde zonas de alto valor especulativo hacia otras de escaso potencial económico, en definitiva, ampliando el radio urbano hacia la periferia santiaguina por el sur-oriental y el norponiente comunal (Hidalgo; Rodríguez). Ante este escenario, el aumento de la población urbana pareciera socavar aspectos identitarios agrarios de un actor social en vías de adaptación –involuntario o no– a la ciudad. De esto mismo ¿Qué sentido pareciera tener estudiar aspectos de permanencia rural entre los pobladores ante su tendencia irreversible de incorporación masiva al hábitat urbano? Posiblemente esta es la respuesta en relación con la bibliografía escrutada arriba ante su falta de antecedentes sobre las mentalidades<sup>5</sup> rurales de los pobladores como aspecto de permanencia identitaria entre el campo y la ciudad.

A diferencia de los autores señalados anteriormente, los trabajos de corte testimonial sobre La Victoria sí han aportado variados antecedentes sobre la continuidad identitaria rural de estos actores. El educador popular Manuel Paiva y el Grupo de Salud Poblacional identifican diversas prácticas médicas de origen campesino-mestizo e indígena entre las mujeres pertenecientes a esta colectividad, enfatizando el trasfondo religioso detrás de estas habilidades sanatorias. Algunos testimoniantes enfatizan la existencia de expresiones de tipo rural en la vida cotidiana de los habitantes del Zanjón de la Aguada, a la postre, posteriores ocupantes de la Chacra de la feria en 1957 (Fariás). Otros, desde una observación etnohistórica de los pobladores de La Victoria, han propuesto la relación entre marginalidad y

---

5 Pretendemos usar el concepto de “mentalidad” desde la ética o concepción vital de la tierra como referente cultural de permanencia y tradición entre los pobladores. Según Fernand Braudel, estas formas de pensamiento y sentimiento de larga duración poseen más elementos de continuidad que de cambio pues “existe también por así decirlo, más lenta aún que las civilizaciones, casi inmóvil, una historia de los hombres en sus íntimas relaciones con la **tierra** que les soporta y les alimenta; es un diálogo que no cesa de repetirse, que se repite para durar, susceptible de cambiar como en efecto cambia en superficie, pero que prosigue, tenaz, como si se encontrara fuera del alcance y de las tarascadas del tiempo” (30).

religiosidad popular<sup>6</sup>, en tanto esta última nace como consecuencia de un proceso de adaptación psicológico al hostil medio urbano (Bentue). En este escenario, la religiosidad popular de tipo animista surge como una expresión capaz de sintetizar sus caudales rurales con formas culturales novedosas ofrecidas por su interacción con el mundo urbano<sup>7</sup>. Otros autores han ofrecido pistas parciales sobre el tema, principalmente aquellos esfuerzos testimoniales colectivos, los cuales revelan varios aspectos cotidianos de los victorianos<sup>8</sup> incluyendo sus acervos rurales aún presentes inclusive hasta bien avanzado el siglo XXI (Morales; Lemuñir; Grupo de Trabajo La Victoria; Grupo Identidad de Memoria Popular). Por último, y a pesar de su naturaleza empírica, una reciente tesis de licenciatura ha considerado el uso de la medicina rural entre los pobladores de La Victoria bajo el contexto de debilitamiento del sistema de salud público propiciado por la dictadura militar. En este trabajo, se enfatiza la experiencia del Grupo de Salud Poblacional durante los años 80' y el rol desempeñado por esta colectividad desde la recuperación y uso de saberes, incluyendo aquellos de origen rural, para la supervivencia en una coyuntura crítica desde el punto de vista socioeconómico (Vergara).

Tomaremos el caso de La Victoria al tratarse de un referente de “ejemplaridad”<sup>9</sup> del movimiento de pobladores en Chile dado que la toma de

---

6 Por religiosidad popular lo entendemos desde el historiador Maximiliano Salinas, como una manera de veneración proveniente desde los “sencillos”, cuyas prácticas difieren del culto oficial (canónico, jerárquico, institucional). El catolicismo conservador en Chile llegó a identificarse con la pastoral de la Iglesia Católica, lo que provocó pocas confusiones entre los sectores populares quienes observaron en la institucionalidad eclesiástica “una prolongación de la oligarquía” (Canto 26).

7 Investigaciones como las desarrolladas por M. Salinas (“La búsqueda de un lugar sagrado”) han intentado matizar las lecturas religiosas sobre los pobladores como sujetos inclinados preferentemente por la teología de la liberación y comunidades de base católica y evangélica (Fernández; Valdivieso; Vitale). De hecho, Salinas propone una veta interesada en expresiones animistas o espiritualistas dentro de estos actores dada la existente “oposición entre la inacción de las autoridades urbanas y el desencadenamiento de las fuerzas naturales que acompaña las acciones de los pobladores en favor de la vida (luz del día, lluvia)... esencial en esta fundación popular del Mundo” (“La búsqueda” 449), es decir, la toma de terrenos es vista para Salinas como expresión religiosa de los pobladores al punto de fundar un espacio sagrado. Viendo el problema desde la década de 1980, Cristian Parker señala que la creencia más generalizada entre los pobladores (cerca de un 45% de su muestra) conserva las tradiciones religiosas más puras de sus antepasados campesinos, aunque adaptados a las nuevas condiciones de vida en la periferia urbana (“Creencias” 476).

8 Usaremos el gentilicio de “victorianos”, pues como señala la pobladora Erna Sepúlveda “no hay diferencias entre victorianos u otro nombre, es como el Tito Fernández, cuando se nombra como el “temucano” cuando en realidad es “temuquense”” (Conversación personal, septiembre 2018). Se utilizará a lo largo del relato para no repetir “pobladores de La Victoria” constantemente.

9 La categoría de “ejemplaridad” propuesta por Alexis Cortés pone de relieve el hecho que, si bien La Victoria no constituye la primera toma de Chile, sí es la primera masiva, con altos niveles de

1957 visibiliza las luchas de los sin casa en tanto “actores colectivos” al mismo tiempo, la ocupación hace explícita sus demandas por la casa propia para vivir. Desde la categoría de “derecho a la ciudad”, Alexis Cortés comprende la toma de 1957 como un proceso de apropiación material y simbólica de los pobladores al espacio urbano, en la medida que su interés no es solo construir sus casas sino la de construirse como parte de la ciudad (256). Nuestro principal matiz hacia este enfoque es que los pobladores no se constituyen identitariamente como meros adscriptores del medio urbano, sino también se integran a un territorio donde vivir para los efectos de una identificación axiológica con la “tierra” como referente vital<sup>10</sup>. Por tanto, más que hablar de “derecho a la ciudad” preferimos usar el concepto de “derecho al territorio”, pues actúa siendo un referente de permanencia identitaria similar a los ciclos de la tierra y sus raíces entre los victorianos. Aquí proponemos la definición de “derecho al territorio” como un espacio donde los pobladores desempeñan una compleja dimensión axiológica. Primero, la de un “*homo faber*” quien construye la población en términos materiales, segundo, la de un “*homo sapiens*” capaz de reflexionar, dirigir, pensar y democratizar el espacio, tornándolo horizontal. En tercer lugar, la matriz del “*sentir*” donde la esencia terrícola no se reduce a su mera capacidad productiva o de formulación de decisiones entre la comunidad si no son espacios de vinculación emotiva (Toledo; Giraldo). No sería ajeno pensar este fenómeno superando la secuencia “*construir, habitar, pensar*” (Heidegger) para problematizar este aserto, incluyendo la vertiente, desdeñada por este mismo filósofo, ligada al *sentir*<sup>11</sup>, pues es ahí donde se origina una sensibilidad popular contraria a la “razón indolente” del orden colonial (Santos).

- 
- organización y solidaridad de sus integrantes, y logrando un impacto público inédito hasta ese entonces en Chile. El caso de 1957 anticipa un repertorio de movilización que se generalizaría en la década de 1960 y 1970, inspirando otras experiencias posteriores de similar envergadura (240).
- 10 Pretendemos utilizar como red etimológica las palabras “tierra”, “terrícola”, “telúrico”, “territorio”, “terruño” bajo un mismo precedente asociado al “ethos” o ética de la tierra. Desde la oralidad campesina, la “ética” de la tierra se asocia con una tradición antropológica de “larga duración” sustentada primero en una cosmovisión ancestral de la cultura popular latinoamericana, un convivir armonioso con la naturaleza, una temporalidad cíclica y espiral propias de la fertilidad terrestre y, por último, un convivir fraternal y festivo en consonancia a los ciclos naturales (Baeza 8).
- 11 Para María Angélica Illanes, lo “local” y lo “popular” no solo se constituye en un nuevo “episteme”, sino también en un nuevo sujeto histórico, artífice de identidad, sociedad y proyecto. Sin embargo, no se trata solo, para el caso del poblador, de limitarlo hacia la secuencia de Heidegger, sin escatimar sobre la dimensión emotiva de los sujetos sobre la tierra. Por tanto, el “poder de habitar” a nuestro juicio no es solo la incorporación habitacional del individuo en una “utopía” fuera del centro totalizante. Sino la matriz axiológica asociada entre la tierra y el individuo descentralizado del “espíritu del todo, de la forma, de la razón” (213).

Dividiremos en tres aspectos el presente artículo: primero, las tipologías habitacionales de corte rural usadas por los pobladores al momento de la toma de 1957 –la mayoría destacando el carácter de ranchos, chozas, piezas de yuyo o rucas–, segundo, las formas de religiosidad popular asociadas a la medicina herbolaria<sup>12</sup>, y en tercer lugar, formas de veneración popular agrarias ligadas con religiosidades de corte animistas<sup>13</sup>. A modo de delimitar la diferenciación entre el campesinado mestizo con el indígena, entenderemos el primero como un sector racial hegemónico –a nivel demográfico e históricamente hablando– sobre el mundo rural dado los procesos de mestizaje y transculturación experimentados en Chile desde el periodo colonial (Montecino). De hecho, étnicamente los pobladores son mayoritariamente mestizos. Este fenómeno explica en gran medida, que una importante cantidad de las fuentes consultadas en este artículo aludan a costumbres rurales más propias del pueblo mestizo que del mapuche. No obstante, no descartamos las raíces telúricas mapuches a la hora de comprender las identidades rurales entre los victorianos dado el origen indígena mapuche de algunos cuadros de la población como por su capacidad de circular en un nuevo escenario urbano<sup>14</sup>.

- 
- 12 Desde Cristian Parker usaremos su concepto de religiosidad popular para los efectos de asociar la medicina herbolaria como “prácticas culturales” religiosas y no solo como sistemas de creencia. En este aspecto, Parker entiende las formas de religiosidad popular de corte rural bajo ritos tradicionales capaces de subsistir incluso en medio de nuestra cultura urbanizada “como resistencia secular de una sabiduría popular frente a la invasión de pautas culturales que le son ajenas y que amenazan con su integración” (*Animitas* 19). Aquí nuestro interés, compatible con el de Parker, es la superación de imaginarios desde la cultura oficial que rotulan las costumbres y ritos del pueblo como “folkloricos”, “irracionales” o “exóticos” a partir de una pretendida posición de superioridad cultural. Nuestra lectura, por tanto, aboga hacia la “naturalización” de estas *prácticas* culturales altamente presentes entre los victorianos.
- 13 En un sentido propio de la antropología tyloriana, el “animismo” aparece definido como un sistema de creencias propio de los pueblos primitivos basado en la vida del alma más allá de la muerte, la creencia en médiums entre los hombres y los espíritus, el abandono del alma en los sueños, creencia en la mediación de personas sagradas: curanderas, meicas, machis, concepción del alma en objetos inertes, valoración de la naturaleza como entes divinos (Apud). Para nosotros este fenómeno entre los pobladores no es síntoma de retraso cultural sino rasgo de permanencia cultural del paso de una cultura rural hacia la adopción de otra de tipo urbana.
- 14 Si bien existe un variopinto de etnias indígenas en Chile, el presente artículo se concentra específicamente sobre el pueblo mapuche dado el conjunto de relaciones sociales desarrolladas con la cultura campesina-mestiza desde la formación de la Frontera araucana hasta mediados del siglo XX. Interesante es el concepto de “diáspora” planteado entre otros autores, por Pablo Marimán y Enrique Antileo a la hora de referir a los mapuches migrantes, –quienes han perdido paulatinamente sus retazos de tierra como consecuencia de la ocupación militar definitiva del Estado sobre Wallmapu en 1883– hacia la periferia de las ciudades más importantes de Chile (Antileo 267).

Nuestro trabajo se inserta a nivel historiográfico desde la microhistoria (González). A partir del pionero aporte de Luis González, este historiador mexicano nos invita hacia una historia de “nimiedades”, y lo que para la historia de cuño estructuralista no es más que un anecdotario de trivialidades, para los sectores populares representa un universo simbólico cargado de un sentido común identitario. Desde esta posición, el desafío radica en la superación de filosofías unipersonales sobre la historia cuyos bloques estructurales hacen irreconocibles a los sujetos en el devenir histórico. Según González, si las historias nacionales se encargan de una “historia patria” (“Yang”) las historias locales representan una “historia patria” (“Ying”) donde confluye lo femenino, lo fértil y lo territorial, “patria en contraposición a patria designaría el mundo pequeño, débil, femenino, sentimental de la madre, es decir, la familia, el terruño, la llamada hasta ahora “patria chica”” (*Otra invitación* 15). Si el pueblo es entendido como una gran familia, y la tierra como una madre de brazos enormes podríamos afirmar que el enfoque de este artículo prima sobre el mundo pequeño, el de los sin poder, el de los humildes (del latín, *humus*, o sea aquellos sujetos a la tierra).

## 2. MODOS DE HABITAR LA TIERRA: TIPOLOGÍAS HABITACIONALES RURALES USADAS POR LOS VICTORIANOS EN EL PROCESO FUNDACIONAL, 1957

Tal como mencionábamos arriba, hasta muy avanzada la década de los 50’, los victorianos utilizaron rotulaciones de orden rural (“ruca”, “ranchos de adobe”, “piezas de yuyo”) al momento de referirse a sus primeras habitaciones tras ocupar la Chacra de la Feria. En efecto, según Don Abel Cortés señala, “yo traía unos palos largos para levantar al tiro una ruca, eran tierras de siembra, había pastizales, bichos, pájaros y los yuyos” (Grupo Identidad de Memoria Popular 38). La señora Regina Cea –mujer, nacida en 1948, proveniente de una mediagua de La Legua– indica “al otro día fuimos a conocer nuestro nuevo hogar y mi primera impresión fue súper buena, porque era puro campo, éramos niños... y nunca habíamos vivido en un lugar con tanto campo... hasta que él [su padre] nos hizo dos piezas de *yuyos* aquí en Avenida La Feria” (Grupo Identidad de Memoria Popular 83-84). Inés Moncada –mujer, nacida en 1934, también proveniente de La Legua– señala “yo anhelaba tener un sitio por lo menos, porque era difícil tener una casa... mi marido tenía que traer de a un palo para construir la *ruca*” (Grupo Identidad de Memoria Popular 115). Patricia Cayuqueo cuenta la historia de su padre, Martín, matarife de animales en la Vega de Lo Valledor y de origen mapuche. En el contexto de la toma, Don Martín cubre su “ruca” con un poncho mapuche tejido a telar, “era una manta muy buena y calentita”, recuerda Cayuqueo (P. Cayuqueo, conversación personal,

octubre 2018). La dirigente comunista Claudina Núñez señala que la primera casa de ellos se construye sobre un rancho de adobe “era ser feliz, era de una inocencia y una felicidad absoluta. Yo tengo los mejores recuerdos, nosotros vivíamos en una pobreza, en un *rancho al fondo de adobe*. Me acuerdo que mi papá lo hizo. Era una pieza grande, como de allá hasta acá, esa era toda nuestra casa de adobe, entonces la mitad era dormitorio” (Silva, “La alegría” 88).

Doña Eliana Peña llama la atención sobre la presencia de yuyos, frutas frescas como melones, duraznos, animales y una acequia en el terreno que cruza la población. “Todos estos eran fundos”, recuerda nuestra entrevistada, aludiendo al hecho de que el espacio urbano y rural en la década de los 50’ no explicitaban una nítida diferencia entre uno y otro siendo rodeados por un sistema de pequeños fundos y haciendas; los casos de la Chacra Las Lilas, Fundo Ochagavía, Fundo Lo Valledor o El Llano Subercaseux así lo demuestran<sup>15</sup> (E. Peña, conversación personal, octubre 2018)<sup>16</sup>. Don Eliseo Alarcón indica que la Chacra de la Feria era un “gran terreno abandonado, tapizado de maleza, los yuyos llegaban a una altura de más de un metro, que en algunos casos dejaban ver a los niños, además habían bichos (culebras y ratones)” (Alarcón 4). Más adelante Don Eliseo reconoce que al momento de dirigirse sigilosamente hacia los terrenos esto no era “más que un sitio agrícola abandonado, rodeado de un entorno de malezas...” incluyendo, recuerda Don Eliseo, que se observaban los aviones del aeropuerto de Cerrillos y que desde ahí “cada familia comenzó a instalar especies de rucas con frazadas, cartones o lo que tuviera a mano” (Alarcón 4-5).

Rucas, ranchos urbanos, casas de adobe, representan un intimar con sus raíces campesinas no acabadas en el proceso de incorporación a la periferia de las ciudades de Chile. Inclusive el modo de vivir en armonía con la naturaleza puede visibilizarse durante la toma de 1957. Para ahondar sobre este tópico, un comentario cotejado por Paiva muestra el convivir de los victorianos como

---

15 Junto al sistema de fundos y haciendas, se aprecia el surgimiento de algunos complejos habitacionales en 1950 como Población Dávila (llamada peyorativamente en esos años Población “Corea”) encerrados en medio de chacras o pequeños retazos rurales, o bien, el caso de Lo Valledor Norte (1958), colindante con el Fundo Lo Valledor. Desafortunadamente no existen mayores trabajos historiográficos de estas primeras poblaciones ubicadas en los límites comunales, probablemente porque su origen es menos llamativo en relación al caso victoriano, a excepción de R. Garcés y Silva (“La alegría”).

16 Pobladora, más de 80 años, jubilada y viuda, trabajadora de la fábrica Yarur hasta su quiebra, casada con Martín Cayuqueo, –matarife de Lo Valledor y descendiente del pueblo mapuche. Proviene de la Población Vicente Navarrete, se avecina dos días después de ocupada la Chacra de la Feria. Sin militancia política.

respetuoso hacia sus pequeños habitantes –flora y fauna– y no como un invasor violento.

Esto era un potrero, así que tenía que tener de todo aquí, ratones, lagartijas y unos bichos negros. Si uno envolvía una cosa, después la iba a ver y tenía que haber un pájaro negro ahí, aunque uno lo amarrara o lo encontrara bien, tenía que haber un pájaro negro<sup>17</sup>. Se levantaba una almohada y nosotros no podíamos hacer nada contra los bichos, si ellos eran los dueños, ellos vivían aquí. Nosotros nos vinimos a meter a sus terrenos, obligados por necesidad. (Paiva y Salud Poblacional 6)

Además, este modo de intimar con la tierra adquiere connotaciones religiosas. Al respecto Guillermina Farías señala con ocasión de la toma de 1957 “se parece al pueblo de Israel en búsqueda de la tierra prometida, los dirigentes eran los profetas de esos tiempos” (Farías 57).

### **3. MEDICINA RURAL Y RELIGIOSIDAD POPULAR ENTRE LOS POBLADORES DE LA VICTORIA**

No deja de llamar la atención, el uso de prácticas medicinales herbolarias entre los victorianos capaces de incorporar un trasfondo de religiosidad popular<sup>18</sup>. Según Cristian Parker, el contenido detrás de estas pericias rurales de salud (quiebre de empacho, componedor de huesos, parteras, aborteras, hierbateras,

---

17 La noción de “pajarito negro” se refiere a moscas o insectos voladores. Esta es una tipología de origen rural, frecuente hasta hoy en el campo chileno y transportada al mundo popular urbano.

18 En Chile, históricamente hablando, coexisten dos tipos de medicina perfectamente diferenciadas: la científica reproducida por profesionales de la salud y la tradicional practicada a partir de dos áreas culturales: la aborígen y la popular. La primera está representada por un acervo cultural aborígen incorporada en un contexto mágico-religioso y propia de aquellas zonas con alta concentración de población indígena. Parte de sus sustentos médicos se basan en cosmovisiones sagradas y en armonía natural. En cambio, la popular es una síntesis entre los elementos incorporados de la medicina folklórica hispánica (árabe criolla y los avances de la medicina clásica-helénica, cuyas pericias se encuentran a mitad de camino entre el campo científico y religioso) el cual coincide también con aspectos de la medicina aborígen, por ejemplo, en relación a las creencias en el aire o calor como etiología de la enfermedad. Ante los procesos de sincretismo cultural como consecuencia de la conquista hispánica, estas destrezas indígenas se fusionan con formas sanatorias ibéricas, redundando, en consecuencia, en una medicina popular transmitida generacionalmente y transitando desde conceptos utilizados por doctos jesuitas o galenos europeos hacia saberes apropiados por el mundo popular mestizo e indígena adaptados a su realidad rural y ancestral con elementos religiosos mágicos y animistas (Grebe et al. 207-209).

curaciones, y otras) no persigue una intencionalidad puramente sanatoria, sino también religiosa, pues “a pesar de que el procedimiento de quebrar el empacho requiere sólo conocimiento empírico y habilidad, la fe es un factor indispensable para el procedimiento y sanación” (*Animitas* 89). Es más, inclusive se ha mencionado que estas destrezas corresponden a un don que Dios da. Quizás la expresión más conocida de esta serie de prácticas medicinales-religiosas es el quiebre de empacho, costumbre rural consistente en la eliminación de algún alimento adherido en el intestino o estómago jalando suavemente la espina dorsal de niños o adolescentes –si este se realiza con mucha fuerza puede romper el coxis<sup>19</sup>. Al moverlo se espera que estos puedan eliminar cualquier alimento en mal estado no capaz de ser expulsado por el mismo sistema digestivo. Esta práctica es realizada preferentemente por mujeres, a menudo de avanzada edad y cuyas destrezas sanatorias son altamente valoradas por la comunidad local.

Estas habilidades concilian lo manual con lo religioso, debido a que las mujeres sanadoras necesitan una cuota de fe para el mejoramiento de la comunidad. Interesante es el comentario de la pobladora Erna Sepúlveda, quien no creía en una primera instancia en la efectividad de estas destrezas medicinales hasta comprobar por sí misma su validez:

hay una vecina que lo hacía y ella lo hizo hasta morir, y nosotras hasta adultas con hijos no creíamos en esas cosas, y terminamos creyendo en todas esas cosas, el empacho, el mal de ojo, que decíamos en un principio “esa custión no existe” (risas) y que, al final terminábamos creyendo. Hace poco, como dos años, murió una señora que era evangélica, de la [calle] Yungay, que ella santiguaba, y yo con ella aprendí porque tampoco creía... Con mi niña más pequeña... con ella pasaba metida porque todos me decían que me la ojeaba y yo no creía en eso y hasta que un día me pasó y creí. (E. Sepúlveda, conversación personal, septiembre 2018)

En nuestra entrevistada se aprecia un tránsito mental del “*logos*” al “*mythos*” capaz de actuar a la inversa de las modalidades de la ratio occidental y heleno-centrista. Su escepticismo inicial es cuestionado al tener acceso con saberes de origen religioso rural no siempre conmensurable por la *empiria* científica-occidental. Por el contrario, estos saberes originarios son comprendidos

---

19 El empacho aparece en los refranes populares; “el que come frío mal sabe abrigar su estómago”, “las tripas no tienen ojos”, “chancho limpio nunca engorda” (Plath, *La alimentación* 2 y 36).

por otras formas como el aprendizaje generacional, el conocimiento del medio natural, y la recuperación de saberes vernáculos del medio rural. Tal cual nos sigue comentando Erna Sepúlveda<sup>20</sup>:

yo no le tomaba el peso, después con la Francisca [su hija] fue muy enfermiza, tomaba muchos remedios (...) empecé a darle esas yerbas y empezó a tirar pa arriba... claro que para nuestras abuelas era normal que ellas la hicieran en la casa de mi abuela, tenía manos de ángel para las plantas, cosa que plantaba, cosa que florecía, pero uno no le vio el sentido hasta que a uno le pasó. (E. Sepúlveda, conversación personal, septiembre 2018)

Es evidente que estas mismas nacen ante una manera de explicar el mal o una enfermedad ante la falta de evidencia científica. Más de alguna dueña de casa en La Victoria recurrió a los servicios de curanderas (meicas)<sup>21</sup> ante bebés o niños enfermos que no pudieron ser sanados por la medicina moderna. Una afirmación cotejada por una mujer del Grupo de Salud Poblacional en 1989:

yo llevo a mi hija al médico, la tenía bien enferma, incluso los médicos no le encontraban nada, y tenía una fiebre atroz y una abuela me decía “páseme la niña acá, yo la voy a mejorar”. Ella le tiró la colita tres mañanas y me dijo que en una cuchara calentara un poco de azúcar con una hoja de parra nueva, tenía que ser nuevecita la hoja, con paico, y después echarlo en una taza de agua hervida, y esa agua dársela de beber al niño. Me acuerdo que botaba la caca negra. (Paiva y Grupo de Salud Poblacional 44)

---

20 Pobladora, nació en octubre de 1968 en La Victoria, reside un tiempo en Punta Arenas. En los años 80' estudia en el Liceo de Niñas N° 10 de La Cisterna, allí en esos años, se integra a varias Colonias Urbanas en La Victoria. Actualmente pertenece al Colectivo La Bicicleta, cuyo objetivo es contener la infancia por medio de actividades lúdicas para niños. Participa como representante de Cuadra en La Victoria. Sin militancia política.

21 Las meicas son mujeres de avanzada edad que realizan curaciones de origen campesino e indígena en el medio urbano popular, a menudo por una escasa o nula remuneración y con el uso de procedimientos –mitad empíricos y mitad religiosos– de sanación. Por ejemplo, rezar mientras le da de beber un té de alguna hierba especial, o bostezar invocando santos mientras jala el pellejo del niño. Proviene de la palabra “médica”, pero, como se sabe, el castellano hablado entre los sectores populares chilenos tiende a omitir la letra “d” (Parker, *Animitas* 62).

La erudición en hierbas naturales para la eliminación de cualquier afección no adquiere valor sanatorio por sí misma si esta no se complementa con la sanación espiritual y el poder que entrega la fe para el mejoramiento del paciente. Ejemplar es el comentario de una mujer pobladora perteneciente al colectivo de Salud Poblacional, cuya hermana “pasaba ojeada” y fue donde su abuela, una mujer de avanzada edad que arreglaba huesos torcidos, realizaba empacho, usaba infusiones de yerbas y además, santiguaba a los niños y bebés ojeados.

...Mi experiencia es que yo tenía una hermana chica y siempre pasaba ojeada. Recuerdo que una noche estaba súper mal y mi mamá la llevó donde mi abuela que ella era yerbatera, arreglaba los huesos y mi abuela la santiguó como tres veces y se le pasó, se llegó a enfermar hasta mi abuela, y si no hubiese sido santiguada mi hermana, se muere. Mi abuela lo único que hizo fue santiguarla tres veces en la noche. (Paiva y Grupo de Salud Poblacional 47-48).

La creencia no es algo que solo incumbe a la meica, sino la fe en la misma persona afligida por la enfermedad o parientes que cuidan al paciente. La fe concierne a la comunidad de un modo circular, sea para sanarse como para sanar a otros. Sobre esta misma, la pobladora Gloria Rodríguez<sup>22</sup>, aquí nos habla de un tipo de fe no ajustable con la propiamente institucional sino con otra manera de entenderla, como una posibilidad o esperanza de mejoramiento del paciente.

En mi calle había una, la señora Marta. Se murió ya. Hace dos o tres años no más que se murió la Marta. Oye, pero era increíble, porque llevaba la señora los bebés, y empezaba a persignar ella y persignaba el bebé y se empezaba a hacer rezos, empezaba a bostezar, a bostezar, a bostezar. Yo me acuerdo, llevábamos a mi hermano y recuerdo cómo hacía eso ella, era de mucho rezo, de mucha cosa... (¿Y la gente se sanaba?) Sí, es la fe yo creo, no sé si era la cuestión eclesiástica, sino la fe no más. (G. Rodríguez, conversación personal, febrero 2019)<sup>23</sup>

Otra pista relevante para la comprensión del itinerario religioso de las meicas victorianas es que este mismo “don divino” representa también una estrategia de

---

22 Pobladora. Nació en octubre de 1957. Dirigente histórica de la Junta de Vecinos y actual Concejala en la Comuna de Pedro Aguirre Cerda. Militante comunista desde los 16 años, influida por su padre, dirigente de cuadra. Estudiante de Trabajo Social.

23 En destacado, corresponde a mi intervención en medio de la entrevista.

subsistencia. En la feria libre de la calle Galo González existían mujeres de avanzada edad que ofrecían sus servicios para quebrar el empacho, realizar sahumeros de casas o personas o eliminar el mal de ojo. Un comentario de una pobladora cotejado por Paiva vuelve al ejemplo de la señora “Marta”, mujer facultada para realizar toda clase de oficios relacionados con estas mismas prácticas sanatorias/religiosas:

En esa época, había una persona que veía la suerte, pero no había brujos, la señora se ganaba algunos pesos dando remedios, estudiando las orinas. Era la señora Marta, que vivía en Estrella Blanca y era muy nombrada, venía gente de todas partes, incluso ponía las sondas, haciendo abortos. La señora Marta se hizo de plata, sobre todo de plata, y cuando llegó era bien pobre, pero para hacer eso hay que ser inteligente. Tenía una pieza especial para eso, con una calavera y veía las cartas [del naípe español] y a usted le metía chufleta y no sé cómo le adivinaba y se hacía pagar. (Paiva y Grupo de Salud Poblacional 46)

Estas expresiones espiritualistas mencionadas no solo buscan cubrir necesidades personales o comunitarias (salud, sexualidad, amor, suerte, trabajo, fortaleza, arraigo), sino también esferas en el plano simbólico en la medida que responden a problemas de orden vital, es decir, satisfacción espiritual frente a la vulnerabilidad, el mal, las energías negativas y/o carencia de suerte. Una de las desdichas populares más relevantes son, precisamente, el famoso “mal de ojo” consistente en un conjunto de energías negativas con el cual un individuo ataca a otra persona produciéndole debilidad, insomnio, palidez, ayuno, angustia, etcétera, y, por lo general, la persona que envía estas malas vibras lo hace por afanes de rivalidad, envidia, venganza personal, despecho, celos y otros. Mientras más joven sea la persona que reciba este ataque, más afectada se verá su salud física. Como se sabe, el mal de ojo es considerado dentro de la imaginaria religiosa judía, mora y cristiana<sup>24</sup>, pero también por el saber ancestral mapuche, que dentro de su visión cosmogónica considera el mal de ojo como el resultado de espíritus revanchistas.

---

24 La tradición del “mal de ojo” aparece en Proverbios y Tobías, del Antiguo Testamento. Sin ir más lejos, el libro de Proverbios (22:9) señala, “aquel que tiene un ojo generoso será bendecido”. En el caso del cristianismo evangélico y católico, como en las creencias abrahámicas y mapuches, el sentido de sanación de Dios es integral; Dios sana el alma, el cuerpo, salva el pecado y sus maleficios. La sanación de los males corporales no tiene un origen fisiopatológico sino divino. Una enfermedad a la columna puede ser castigo de dios, como una diarrea, efecto de algún mal de ojo. La curación por consiguiente debe ser referida a poderes espirituales del bien, a fin que anulen esos poderes malignos que causan la enfermedad (Parker, *Animitas* 166; Grebe et al. 210).

La espiritualidad mapuche se vincula con la percepción de energías malignas como espíritus dañinos (“wekufes”), almas en desgracia, magia oscura, etcétera, al mismo tiempo que energías huracanadas en movimiento como remolinos de viento (“meulen”) se consideran la personificación de espíritus traviesos y juguetones (Foerster; Chihuailaf). Las victorianas Patricia Cayuqueo y Eliana Peña coinciden con la creencia antigua de los remolinos como energías negativas que se presentan en los peladeros o canchas de fútbol, y que era motivo de reproche de los padres o abuelos hacia los niños cuando iban a jugar cerca de estos remolinos de viento (P. Cayuqueo, E. Peña, conversación grupal, octubre 2018). Es notable también de esto mismo, el apoyo de hierbas medicinales para situaciones cotidianas de salud y bienestar: paico, manzanilla, hinojo, hoja de boldo, parra, natre, laurel, y otros para hemorragias nasales, malestares, bochornos femeninos, irregularidades menstrual, náuseas, vómitos, resfríos, gripe, insomnio, picazón en la garganta, pena, dolor de espalda y hombros, dolor de cabeza, sugestión y otros síntomas similares. Demás está señalar el cruce de saberes campesinos e indígenas aplicados para la curación de enfermedades comunes entre el mundo popular urbano chileno (Montecino y Conejeros). En La Victoria, debido a este caudal rural “nace el taller de hierbas medicinales”, recuerda Gloria Rodríguez:

...fíjate que las viejas tuvieron hasta un huerto en la calle Raúl Fuica. La casa, ahí tenían todas sus hierbas, las plantaban y todo, y después llegó un químico, que les enseñó a usarlas, a hacer cremas, a hacer aceites, ungüentos y todas esas cosas. Cuando la gente (otras poblaciones, se refiere) empieza a hacer los talleres de hierbas, acá ya estábamos dando la vuelta. Te estoy hablando año 85’, 84’, que ya nosotros teníamos talleres de yerbas medicinales, hace qué rato”. (Conversación personal, febrero 2019)

El uso de huertos urbanos en dicha época era un elemento no menor a considerar, al punto que tal como menciona Erna Sepúlveda se encontraba completamente normalizado dentro de los propios pobladores de La Victoria, aun no del todo familiarizados con el modo de vida citadino:

la gente de por sí armaba ese cuento, mi abuela, la vecina de al lado, ya que como que eran todas de campo. Ahora es moda el huerto urbano, pero en esa época mi abuela era de Ñuble, entonces dentro de su vida ella siempre cultivó y tenía su huerto, y sus gallinas, y tenía sus “estes”... es que la gran mayoría era gente de campo, gente del sur, eran muy poco la gente que era, como que era más del norte. (Conversación personal, septiembre 2018)

Misma situación ocurre con su abuelo, de origen campesino, cuyas formas de supervivencia por medio de economías informales propias del medio rural fueron replegadas posteriormente en la periferia urbana santiaguina.

Mi abuelo siempre fue independiente (...) se compró su carretela y él hacía como flete, y trabajó en el hielo, trabajó trasladando madera, y como típica gente del sur, o sea, pa' ellos no importa que no hubiese un televisor o una radio, pero tenía que haber pa comer. En el momento que ya faltaba pa comer, la comida, ya para ellos la cosa era grave (risas). Y donde mi abuela nunca faltaba la comida en ese sentido, cachai, pero también siempre en ese sentido, yo nunca entendía por qué hacía tanta comida si eran tantos, pero no faltaban los vecinos, que somos amigos hasta el día de hoy, llegaban a comer. (E. Sepúlveda, conversación personal, septiembre 2018)

Interesante es el hecho de que nuestra entrevistada enfatiza el carácter de los huertos urbanos como estrategia de subsistencia alimenticia y económica de los victorianos durante coyunturas críticas, siendo las de 1980, en plena dictadura militar, una de ellas. Para complejizar el problema, además de los huertos urbanos como iniciativa de supervivencia, aparece la existencia de dinámicas relacionadas con economías informales que se constituyen –obligadamente o porque ya existían desde los orígenes de la población– entre estos mismos:

era como el sobrevivir de ellos también po'. Bueno, ahora ya no se ve tanto, pero donde mi abuela habían higueras, habían manzanos en el patio... mi abuela vivía tres pasajes más abajo, entonces cultivaban, plantaban, porque es lo que sabían hacer po'. Y mi vecino de al lado y los de más allá. No había casa que no tuviera un árbol frutal o que no tuviera sus papas, sus zanahorias, porque la gente venía de allá, los de la [calle] Acevedo Hernández, toda la gente era así. (E. Sepúlveda, conversación personal, septiembre 2018)

Patricia Cayuqueo recuerda algo parecido:

Yo me crié allá (Villa Alessandri) y era barrio cuico comparado con este. Y había gallineros (en La Victoria). Todas las casas tenían sus propias lechugas, ajos, cilantros, se daba mucho en todas las casas, pero lo más común, hijo, era tener gallinero, y para las pascuas, para el Año Nuevo, mataban al pollo, después se mete al agua hirviendo

y le decía al pollo “no te gustó hacerte pichí en la cama” (risas fuertes). También tuvimos gallinas. Lo que había mucho acá eran flores, maravillas, tomates. Sí, tuvimos harto. ¡Esta tierra es muy fértil! (Conversación personal, octubre 2018)

En reiteradas ocasiones se ha mencionado el uso de determinadas hierbas con propiedades abortivas, como por ejemplo la ruda o el perejil, o subarbustos utilizados para el raspaje del cuello uterino permitiendo abortos espontáneos entre las mujeres indígenas y campesinas. Este fenómeno también es replicado por mujeres victorianas durante la segunda mitad del siglo XX. Manuel Paiva relata el caso de una mujer victoriana quien “traía como seis hijos cuando llegué, [y] tuvo como 11 hijos y cinco abortos”. Según cuenta la fuente, esos abortos se los hacía sola porque “no tenía plata para nada”, así que utilizaba distintas yerbas medicinales para dicha función, “yo me provocaba los abortos con perejil y siempre iba a parar a la posta por el raspaje”. Lo interesante de la conversación sostenida entre el Padre Pierre Dubois y la pobladora es la posición asumida por el padre francés en relación con el aborto, es decir, desde una concepción contraria –o al menos, moderada– al ideario conservador y tradicionalista de la alta cúpula de la Iglesia y la dictadura militar en materia de sexualidad y familia:

Le conversé, le dije que me sentía mal. Entonces el padre [Pierre Dubois] me dijo que no me preocupara porque la situación nuestra era tan mala y teníamos tantos hijos..., si hubiera tenido dos o tres habría sido un pecado. El padre conocía bien mi situación. Cuando las monjitas hacían repartos de harina a mí me daba un quintal casi lleno de harina. ¡Es que yo tenía tantos chiquillos pues! (Paiva y Grupo de Salud Poblacional 47)

Este hecho aquí nombrado no parece ser un evento aislado. La pobladora Erna Sepúlveda comenta la historia del nacimiento de su hermana menor asistida por su abuela partera –campesina, nacida en Ñuble– quien la trajo al mundo pocos días después del golpe militar de 1973, con militares rodeando la zona y una enorme convulsión social frente al toque de queda y la nueva situación política desarrollada en el país:

Mi abuela era partera, recibió varios niños en “La Victoria”. Quien le iba a pedir ayuda, ella iba. Mujer de campo. No se mete con nadie, pero cuando alguien la necesita, ella partía, así era ella. Nace mi hermana aquí. El golpe fue el 11 de septiembre, y mi hermana nació el

25 de septiembre de 1973, y mi hermana más chica nació con milicos alrededor, nació con el cordón umbilical en el cuello y mi abuela la trajo al mundo... (Conversación personal, septiembre 2018)

Algo parecido a lo expuesto por Erna Sepúlveda es señalado por José Medel<sup>25</sup>, poblador de más de 60 años, “mi hermano nació en la casa, el más chico nació con una partera de la población, aquí había de todo, brujos que quebraban el empacho, pero era un peligro, así que todas esas cosas yo las vi” (Conversación personal, septiembre 2018). Graciosamente Guillermina Rojas<sup>26</sup> nos cuenta la historia de su hermano apodado “el hombre de la calle” debido a que nació en la vía pública, “porque claro, justo en [calle] Unidad Popular había aquí el consultorio, siempre ha estado el consultorio, entonces mi mamá, algo así como le vinieron los dolores y salieron a llamar a la ambulancia y queeee, dos casas más allá nació mi hermano (risas fuertes)” (Conversación personal, noviembre 2018), en ese caso, asistido por los vecinos. Parece ser que las mujeres empachadoras, hueseras, yerbateras, aborteras, santiguadoras, parteras y otras, podían desempeñar toda una serie de oficios con estas características “mágicas” –o que se le atribuye características de esa naturaleza– para subsistir. A la postre, medios de sobrevivencia económica propias del medio rural.

Parte de estas estrategias también se originan ante la falta de ingresos económicos de los pobladores históricamente hablando, lo que dificulta acceder a medicina de calidad y, en consecuencia, lleva a optar por la improvisación de recursos o bien, acudir a personas que pueden emular una atención ante un enfermo –por lo caro que resulta ir a una clínica y lo colapsado e insuficiente de los hospitales públicos. Como lo planteaba Gloria Rodríguez “[uno] se torcía la pata, que se yo, la gente no iba donde el traumatólogo, iba donde el componedor de huesos”. Con mucha risa, ella se acuerda de un poblador llamado Ramón, cuya destreza era esencial para esos fines: “anda donde don Ramón, don Ramón compone los huesos, ahí Don Ramón hacía un hfjshs, (mueve las manos) te estiraba y listo (risas)” (Conversación personal, febrero 2019). Por otro lado, este conjunto

---

25 Poblador. Nacido en diciembre de 1952. Conocido como el “Checho”. Estudió en la escuela de Artes Gráficas donde se dedica a Imprenta en Gendarmería. Miembro del PCCh. En los años 80’ participa en un colectivo y grupo musical llamado Quillahua. Actualmente está jubilado y es tesorero de la Junta de Vecinos de La Victoria.

26 Pobladora. Llega a la población en 1968. Su núcleo familiar, como ella señala, era un “matriarcado”. Dueña de casa, casada con hijos. Militante de PCCh. Originalmente partió con los talleres de la Iglesia hasta decantar en el Partido. En los años 80’ se dedica al trabajo político en la población. Actualmente participa en la organización por Cuadra en La Victoria como representante.

de saberes no representan una constelación de prácticas ante la falta de precisión médica y científica-técnicas de las enfermedades cotidianas, ya que parte del saber “fabril” se complementa con la creencia en energías que superan lo concebible por el ser humano. Para la victoriana Patricia Cayuqueo, todas las intuiciones son el resultado de energías producto de la mala vibra y energías oscuras:

igual que el mal de ojo”, nos cuenta, “hay personas que vienen a tu casa y te pueden estar sonriendo y todo y se van y algo pasa y todo y uno dice que no venía en buena, no venía con buena vibra. Lo que pasa es que la tecnología nos ha desviado de la parte espiritual y se ha perdido mucho eso. Antes había más tiempo pa ver las estrellas, pa ver la luna. Yo, por ejemplo, salgo y yo miro el cielo. Hay gente que nunca mira el cielo. Y yo le digo a mi hija “va a temblar” (risas). (Conversación personal, octubre 2018)

Si nuestra entrevistada, más arriba, reconoce una continuidad de la espiritualidad mapuche con la de los pobladores es posible notar sus efectos como parte de una misma creencia en energías que superan nuestro raciocinio natural. Gloria Rodríguez coincide en que estas prácticas son una defensa contra el mal. Ya sea entendiendo “mal” como la mala salud, las malas defensas corporales y además, el concepto de mal bajo una manifestación de daño que nos producen otros individuos:

[todas esas cosas] si te dolían los oídos, el cucurucho con fuego, (risas)... eran puros, remedios que tenían que ver con creencias, creencias mitológicas más que... jajaja, claro, te empachaste con algo que comió el bebé, o que la leche le está haciendo mal y como que le tiraban el pellejito, como que le soltaban algo. Yo no sé si era casualmente que le iba bien al bebé y la gente lo santiguaban, claro. Todas esas cosas existían en la Victoria. Las personas que veían las cartas también, existían mucho, veían las cartas del naipe nuestro, del español. Y había gente de esa onda también, los sahumeros, las limpiezas de casas, es que bueno, estábamos en otro tiempo en que la gente creía mucho (...) yo digo que sí existe el bien, también existe el mal. Entonces si la gente te quiere hacer daño también se manifiesta.... (Conversación personal, febrero 2019)

Es interesante que el desarrollo de estas habilidades se genere bajo formatos informales, cuyos conocimientos no se reproducen desde el saber

oficial (profesional, moderno, científico). El hecho de que mujeres victorianas puedan dedicarse a varios oficios, desde tarotista hasta empachadoras, es un punto no menor a considerar. En parte además, si estas mismas se constituyen en medios válidos de subsistencia se debe también a la enorme existencia de demanda para acudir a medios sanatorios fuera de los formales (colapso del sistema público, carestía de la salud privada, escepticismo sobre la efectividad de la salud profesional), lo que implica la existencia de mujeres con capacidades sanatorias-mágicas altamente requeridas y valoradas por la misma comunidad victoriana<sup>27</sup>. Es obvio pensar que ello no supone una contradicción, pues a propósito del pensamiento primitivo (Lévi-Strauss), la magia no se contraponen a la ciencia, incluso al ser complementarias y funcionar de manera coherente tal cual ocurre en varias comunidades indígenas, campesinas y suburbanas de América Latina.

#### **4. EL SENTIDO DE LA MUERTE; ANIMITAS, VELORIOS DE ANGELITOS Y HIEROFANÍAS ENTRE LOS POBLADORES DE LA VICTORIA**

Aquellas personas que por circunstancias trágicas han muerto en el seno del pueblo se transforman en intercesores con facultades especiales (Parker, Animitas 32). En términos escatológicos, en primer lugar, el muerto se convierte en un intermediario privilegiado capaz de comunicarse entre Dios y la intimidad del pueblo. En segundo lugar, las maneras de conexión entre la comunidad con el/ la muerto/a es una relación vital en tanto son hechos de sangre que conmocionan la localidad entera, pero también se estructuran desde una posición íntima para evitar las “almas en pena”, que atormentan la vida cotidiana de aquellos malos visitantes vivos con los espíritus. De esta misma, aparecen las famosas animitas, antigua tradición del Cono Sur americano consistente en el establecimiento de una gruta pequeña en una calle o esquina –por lo general, un altar techado lleno de fotografías, cirios, flores, velas, objetos de valor del difunto, cruces y otros– y cuyo objetivo es recordar una “mala muerte”<sup>28</sup> en el lugar in situ donde ocurrieron los hechos de sangre. Sin duda, la animita se transforma en un medio

---

27 En un momento de la entrevista, Erna Sepúlveda cuenta que en los peores momentos de la dictadura militar (mediados de la década de los 80’) era frecuente que en el consultorio de La Victoria (hoy Cesfam Padre Pierre Dubois) ya a las 4 am, se encontrara una enorme fila fuera del local. Conversación con Erna Sepúlveda.

28 El concepto de “mala muerte” refiere a un fallecimiento en condiciones dramáticas o trágicas que conmueve a la comunidad entera. Hechos de sangre, violencia, venganzas, asesinatos pasionales y otros (Plath, *L’animita*).

de cohesión social del pueblo que sufre un duelo en común ante la tragedia (venganzas, hechos de sangre, muerte de niño o adolescente).

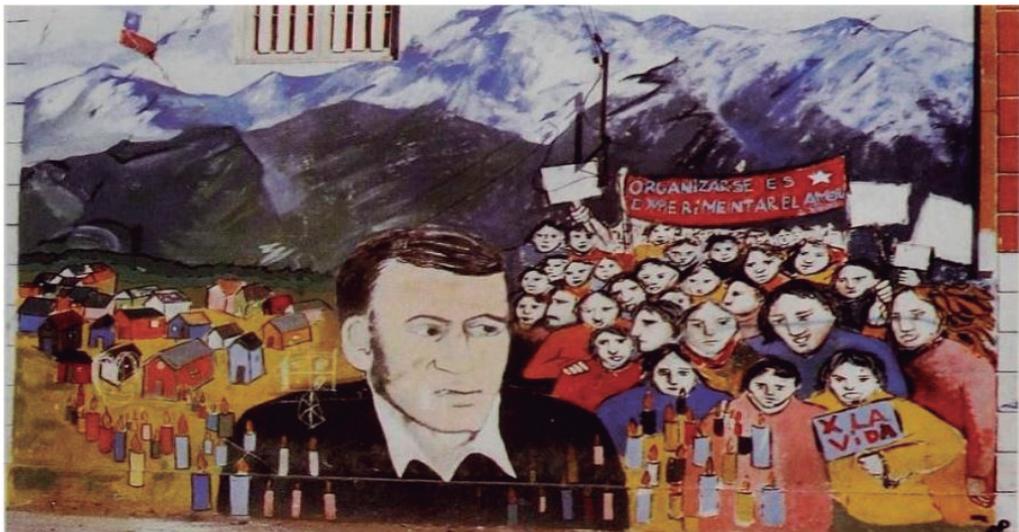
Para nuestra localidad de estudio, una de las resignificaciones más interesantes sobre las animitas es el denominado “muralismo animita”, que representa una mixtura entre el arte mural con el rescate de una antigua costumbre propia del Cono Sur latinoamericano. El ejemplo más representativo del muralismo animita de fines de 1980 en La Victoria es el dibujo realizado en la esquina de la casa parroquial donde es asesinado el padre André Jarlan –en las calles Ranquil con 30 de octubre. Este mural fue realizado en el año 1984 y restaurado de diversas maneras a la fecha en adelante. El padre Jarlan se constituye en “símbolo” del caído –ya que es un ícono y víctima del terrorismo militar– y en arquetipo de dolor y sufrimiento colectivo, en tanto el trágico desenlace del padre concierne a la comunidad entera (Santapau 103-104).

Más explícito lo retrata Guillermina Rojas:

...me quedó súper claro con el asesinato del Padre André Jarlan que era el cura de la comunidad, que era de aquí, que si al cura lo mataban podía ser cualquiera. La vida, en realidad, (se muestra afligida) ningún poblador tenía la vida asegurada, por lo tanto, el peligro que corríamos era para todos por igual. A mí me dejó muy marcada lo del Andrés, (solloza) porque tú estás expuesto, estás vulnerable, o sea, rezando o haciendo cualquier cosa te podía pasar algo... (Llora y no puede seguir hablando). (Conversación personal, noviembre 2018)

La figura del padre André se transforma en un nodo memorial de cohesión social en tanto cualquier victoriano es susceptible de morir en las condiciones que falleció el sacerdote. Este pesar trágico es señalado en el libro testimonial de Lemuñir; “pero a pesar de todo nos convencemos de muchas cosas, por ejemplo, ¿Quién habría podido creer que un cura pudiera ser golpeado o asesinado? Parece increíble si pensamos que él es un representante del mismo dios en la tierra” (33).

**Imagen 1.** Mural del 4<sup>a</sup> aniversario de la muerte del Padre André Jarlan, 1988.



**Fuente:** (Bellange 60)

El muralismo animista del Padre Jarlan se constituye en un médium entre los pobladores con fuerzas sacrílegas, dialéctica que de algún modo puede ser reflexionada desde la dicotomía ofrecida por Mircea Eliade entre el hombre moderno/hombre religioso. Mientras que el primero visualiza el espacio como transparente y homogéneo, el segundo quiere vivir en la intimidad de los objetos y espacios sagrados, aferrándose lo más posible a este universo simbólico de veneración religiosa. El hecho traumático origina un quiebre de la homogeneidad del espacio tornándose sacrílego. Fenómeno también capaz de generar una ruptura del tiempo moderno lineal cuyo devenir impetuoso no reactualiza cíclicamente este hecho rupturista del imaginario colectivo de los victorianos. Como bien lo ha planteado Eliade:

El hombre religioso vive así en dos clases de tiempos, de las cuales la más importante es el tiempo sagrado. Esta se presenta bajo el aspecto de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de ritos. (54)

También, uno de los rituales religiosos más recurrentes de raigambre tradicional entre los pobladores son los denominados “velorios de angelitos”.

Liturgia de origen andaluz consistente en un ritual fúnebre con ocasión del fallecimiento de niños menores de siete años aproximadamente –considerados inocentes libres de pecado. Según la pobladora Guillermina Farías, estas se realizaban desde mucho antes de la toma de 1957, en los tiempos del Zanjón de la Aguada, cuyas dramáticas condiciones de existencia explican su constante recurrencia (51). Los velorios de angelitos se cantaban en rondas nocturnas acompañadas de tonadas con guitarrón u otros instrumentos folklóricos deseándoles un feliz camino hacia el reino del señor. Como nos relata Erna Sepúlveda, era habitual en La Victoria que se maquillara y disfrazara el cadáver del niño con vestimentas celestes adhiriendo alitas de cartón por el costado y complementando con una vigilia de los vecinos que prenden incienso y velas cerca de un pequeño altar. Para aliviar la pena, se tendía a beber mate con cedrón o un consomé. Además, los vecinos se organizaban pasando por cuadra y recolectando dinero para la familia afectada. Por último, Erna comenta que era frecuente no llorar frente al cadáver, dada la creencia de que las lágrimas podían mojar sus alitas y obstaculizar el viaje (Conversación personal, septiembre 2018). Al parecer esta clase de rituales, como lo ha planteado el historiador Maximiliano Salinas (*Canto* 252), exige reglas carnavalescas en el sentido que esta liturgia transmuta la pena en alegría y el dolor en gozo, ya que mientras más se llora, más tardará el niño en llegar al reino de los cielos. La dirigente local Gloria Rodríguez recuerda que “nuestra infancia fue preciosa porque fue tan comunitaria, niños y adultos todos juntos jugando”, aun cuando dos de sus hermanos fallecieron a los pocos años de la toma. Su madre era modista de alta costura y ella se encargaba de proveer arreglos florales y vestimentas especiales para dichos rituales frecuentes en La Victoria hasta bien avanzados los años 80’.

a mi hermano le dio apendicitis... se le pasó a peritonitis y falleció por eso, y mi otra hermanita tenía dos años y tanto y le dio peste cristal, y se le fue hacia dentro, yo estaba agonizando también (risas), de hecho siempre le reclamaba a mi mamá porque me dio esos padrinos que yo no los quería (más risas). Mi mamá hacía las coronas (de velorio de angelito) y las coronas eran todas flores de papel, en ese tiempo unas túnicas que le ponía, blanquitas, con alitas, sí. Mi mamá era modista de alta costura, así que hacía todas esas cosas.... (Conversación personal, febrero 2019)

Otro aspecto relevante respecto a la noción de la muerte son las hierofanías, que para Mircea Eliade corresponden a la irrupción de lo sagrado, cuyo objeto permite resaltar sobre un territorio circundante y hacerlo cualitativamente

diferente. Estas serían revelaciones divinas capaces de transmutar los espacios profanos con los sagrados (Eliade 24-25). Para estos efectos, lo explicaremos a partir de la aparición de fantasmas u objetos que se mueven de su sitio y que no tienen una explicación lógica desde la posición vital de los victorianos.

En el mes de agosto de 1974, hacia las 9 de la noche, había un grupo de niños jugando una “pichanga” –fútbol callejero. Un puntapié mal dado hizo que la pelota fuera a dar a una gruta donde, según comentaba el joven, la virgen se había movido. Se reunió un montón de gente en la calle Galo González donde se ubicaba la gruta para ver lo sucedido, cuando de forma paralela circula una patrulla que rondaba la población. Se bajan los funcionarios para verificar el porqué del tumulto popular y disolver el grupo, pero al comprobar la veracidad de los hechos, dos de los soldados se quitaron los cascos y se arrodillaron persignándose frente a la imagen y en medio de la incredulidad de su comandante (Lemuñir 22-23). La hierofanía, como manifestación de lo divino, es un ente transformador del territorio o tierra al tornarlo sagrado, “para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad se puede revelar como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede transformarse en una hierofanía” (Eliade 15).

Patricia Cayuqueo nos cuenta un hecho muy íntimo, pero al mismo tiempo revelador desde este contexto, pues nos habla del caso de su hijita fallecida durante fines de los años 80'. La niña luchó por su vida durante siete años, hasta que fallece.

¿Dónde está mi negra? Ahí están, ahí están mis tres hijos [me muestra un cuadro familiar de sus hijos] la que está con corbatita roja. Ella falleció, la Danielita ya se fue, ella es mi hija que me hizo estar siete años, estar con ella unida en cuerpo y alma. Luché siete años, pero se fue. Cuando ella estaba viva (se queda en silencio un rato largo) yo sé todos los gustos que tenía ella, porque soy una mamá que se compenetra con sus hijos, sabe todo lo que les gusta, lo que no les gusta. Fuimos a un cumpleaños después que falleció la niña, “paréntesis, a ella siempre le gustaban los globos azules” [interrupción de su marido] y había muchos globos, globos azules, le encantaban los globos azules, entonces le digo yo a él [a su marido] en el cumpleaños “mira, digo yo, la Danielita cómo estaría de contenta con todos estos globos azules”. Cuando me vengo, la dueña de casa me regaló globos, unos blancos, unos azules, unos verdes, nos vinimos y los globos quedaron en la pieza y nos acostamos, estábamos durmiendo y empieza a dar bote un globo, prendemos la luz, y adivina de qué color era el globo que estaba saltando... azul... Me levanto y no lo podía creer. Salí para ver si había corriente de aire, porque uno igual

es escéptica y no la podís creer, y realmente estaba todo cerrado y el único globo que dio bote era el azul, y lo vimos los dos. Energía, no sé, po, tiene que existir algo más. ¡Cómo vamos a pasar por la vida así no más y chao! (Conversación personal, octubre, 2018)

## 5. CONCLUSIONES

Como pudimos dar cuenta en estas páginas, el presente artículo evidencia un conjunto de continuidades identitarias propio de su antiguo hábitat rural, cuestionando el carácter eminentemente urbano por medio de su inserción al mundo ciudadano durante la segunda mitad del siglo XX. Tomando el simbólico caso de La Victoria, los pobladores expresan una forma de religiosidad en consonancia a la “ética de la tierra”, cuyas tradiciones culturales se expresaron entre otras cosas, en la religiosidad popular. Desde este escenario, la medicina herbolaria, el culto hacia las religiosidades animistas, la sacralización de fenómenos propios de la cultura rural mestiza y mapuche, se constituyen en medios de veneración cuyas raíces expresan una temporalidad de “larga duración” y es por ello que estas supervivieron o se ajustaron una vez que los migrantes abandonaron el campo para poblar la periferia urbana de Santiago.

Las meicas, las curanderas, las quebradoras de empacho, las santiguadoras, las aborteras, las parteras, las limpiadoras de casas, las adivinas, y otras, son parte de una reserva subterránea del convivir popular capaces de transformarse, tal como plantea E.P Thompson, en verdaderas tradiciones del mundo popular, inclusive durante el Estado por sustitución de importaciones y posteriormente durante la dictadura militar de Pinochet. Lo interesante es que estas mismas pueden constituirse en medios de subsistencia económica ante la formación de dinámicas de economía informal local o de subsistencia. Al tratarse de expresiones naturalizadas entre los pobladores, es evidente pensar que siguen replegando estas mismas costumbres en un medio diferente, solo ajustado a las condiciones materiales de existencia propias del hábitat en la periferia urbana. Sin duda, este es un punto a explorar en futuras investigaciones, que intenten determinar, en términos laborales, la importancia del trabajo informal en torno a destrezas desarrolladas en el medio rural y desplegado nuevamente en el medio ciudadano.

Por último, pensamos, ¿Qué ata a los pobladores de La Victoria de la segunda mitad del siglo XX a la intimidad de lo religioso? La respuesta a esta interrogante la posee Mircea Eliade: “el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado (...) el hombre religioso está sediento de ser, el terror ante el caos que rodea su mundo habitado, corresponde a su terror ante la nada... este espacio profano representa para el hombre religioso el no ser absoluto” (Eliade 51-52).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcón, Eliseo. *Historia que dieron origen a la Población La Victoria* [Manuscrito facilitado por Robinson Alarcón]. Sin fecha.
- Antileo, Enrique. “Lecturas en torno a la migración mapuche. Apuntes para la discusión sobre la diáspora, la nación y el colonialismo”. *Comunidad de Historia Mapuche*, 2014, pp.261-287. <https://doi.org/10.5354/0719-0905.2013.29954>
- Apud, Ismael. “Magia, ciencia y religión en antropología social: De Tylor a Levy Strauss”. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales*, vol. 30, n° 2, 2011. [https://doi.org/10.5209/rev\\_noma.2011.v30.n2.36609](https://doi.org/10.5209/rev_noma.2011.v30.n2.36609)
- Baeza, Cristian. *Magia y naturaleza, la noción del tiempo en el imaginario campesino del Valle Central 1950-1970*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile, 2018. <https://doi.org/10.5354/0365-7779.1860.3874>
- Bellange, Ebe. *El mural como reflejo de la realidad social*. LOM ediciones/USACH editorial, 1995.
- Bentue, Antonio. *Religión y marginalidad social, estudio socioreligioso de los pobladores de La Victoria y reflexión teológica*. Tesis de doctorado en Teología Protestante, 1972.
- Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Editorial Alianza, 1989.
- Chihuailaf, Elicura. *De sueños azules y contrasueños*. Editorial Universitaria, 1995.
- Chile. Instituto Nacional de Estadísticas. *Censo Población Resumen País*. 1960. Documento.
- Chile. Instituto Nacional de Estadísticas. *XII Censo de Población*. Santiago de Chile, 1952. Documento.
- Cofré, Boris. *El movimiento de pobladores durante la Unidad Popular en el Gran Santiago, 1970-1973*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile, 2011. <https://doi.org/10.4067/s0717-71942018000100031>
- Cortés, Alexis. “El movimiento de pobladores chilenos y la Población La Victoria; ejemplaridad, movimientos sociales y derecho a la ciudad”. *Revista de Estudios Urbanos y Regionales, EURE*, vol. 40, n° 119, 2014, pp.239-260. <https://doi.org/10.4067/s0250-71612014000100011>
- De Ramón, Armando. *Santiago de Chile 1541-1991. Historia de una sociedad urbana*. Ediciones Sudamericana, 1992.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós Orientalia, 2002.
- Espinoza, Vicente. *Para una historia de los pobres de la ciudad*. SUR ediciones, 1988.

- Farías, Guillermina. “Lucha, vida, muerte y esperanza: Historia de Población La Victoria”. En *Constructores de ciudad, nueve historias del primer concurso de historia de poblaciones*, AA.VV, SUR ediciones, 1989. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3472>
- Fernández, David. *La iglesia que resistió a Pinochet, historia desde la fuente oral del Chile que no puede olvidarse*. IEPALA, 1989.
- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria, 1993.
- Garcés, Mario. “Tomando su sitio” *el movimiento de pobladores en Santiago 1957-1970*. LOM ediciones, 2002.
- Garcés, Rocío. *Los orígenes de la Población Miguel Dávila Carson 1947-1953, una construcción desde la memoria*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad Alberto Hurtado, 2009. <https://doi.org/10.24215/18533701e020>
- Garín, Eduardo. “La larga tarea de reorganizar las comunidades de base, el movimiento de pobladores entre dictadura cívico militar y democracia neoliberal 1982-1999”. *Palimpsesto*, vol. X, n° 13, 2018. [www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/palimpsesto/article/view/3090](http://www.revistas.usach/ojs/index.php/palimpsesto/article/view/3090).
- Giraldo, Omar. “El discurso moderno frente al pachamamismo; la metáfora de la naturaleza como recurso y el de la tierra como madre”. *Polis*, vol. 11, n° 33, 2012. <https://doi.org/10.4067/s0718-65682012000300010>
- González, Luis. *Otra invitación a la Microhistoria*. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . *Pueblo en Vilo: microhistoria de San José de Gracia*. COLMEX, 2006.
- Grebe, María Ester, et al. “Enfermedades populares chilenas, cuadro antropológico de cuatro casos”. *Cuadernos de la Realidad Social*, n° 9, Septiembre 1971.
- Grupo de Trabajo La Victoria. *La Victoria, rescatando su historia*. Ediciones Universidad de Artes y Ciencias Sociales, 2006.
- Grupo Identidad de Memoria Popular. *Memorias de La Victoria; relatos de vida en torno a los inicios de la población*. Quimantú, 2017. <https://doi.org/10.3989/hispania.2013.012>
- Heidegger, Martín. “Construir, habitar, pensar”. *Teoría*, vol. 5-6, 1975.
- Hidalgo, Rodrigo. *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo XX*. DIBAM/Universidad Católica de Chile, 2004. <https://doi.org/10.4067/s0250-71612005009300009>
- Iglesias, Mónica. *Rompiendo el cerco: el movimiento de pobladores contra la dictadura, 1973-1990*. Ediciones Radio Universidad de Chile, 2011. <https://doi.org/10.15304/ag.32.1.1132>

- Illanes, María Angélica. “El proyecto comunal en Chile (fragmentos) 1810-1891”. *Revista Historia*, n° 23, 1993, pp. 213-329. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/9495>
- Lemuñir, Juan. *Crónicas de La Victoria*. Documentas ediciones, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Mercado, Asael y Alejandrina Hernández. “El proceso de construcción de la identidad colectiva”. *Convergencia*, vol. 17, n° 53, mayo/agosto 2010, pp. 229-251. <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v17n53/v17n53a10.pdf>.
- Montecino, Sonia. *Madres y huachos, alegorías del mestizaje chileno*. Catalonia, 2007. <https://doi.org/10.4067/s0716-58112016000100009>
- Montecino, Sonia y Ana Conejeros. *Mujeres mapuches*. Centro de Estudios de la Mujer, 1985.
- Morales, Carlos. *La Victoria de Chile*. Llama, 1988.
- Paiva, Manuel y Grupo de Salud Poblacional. *Pasado, victoria del presente*. Sin editorial, 1989.
- Parker, Cristian. “Creencias religiosas y cultura popular urbana”. *Mensaje*, n° 312, 1982.
- . *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*. Rehue, 1992.
- Plath, Oreste. *L'animita. Hagiografía folklórica*. PYP, 1995.
- . *La alimentación y los alimentos chilenos en la paremiología*. Servicio Nacional de Salud, 1962.
- Qué Pasa. “La mitad de los chilenos creen en los espíritus”. *La Tercera*, 7 de noviembre 2018. <https://doi.org/10.5354/0365-7779.1861.6280>
- Rodríguez, Alfredo. “Proceso de expulsión de habitantes de bajos recursos del centro de Santiago 1975-1990”. Documento de trabajo, *SUR*, n° 130, 1992.
- Salinas, Maximiliano. “«La búsqueda de un lugar sagrado». La trayectoria social y religiosa del mundo poblacional 1962-1992”. *Trocadero*, vol. 8-9, 1997, pp.447-461. <https://doi.org/10.25267/trocadero.1997.i8.22>
- . *Canto a lo divino y religiosidad popular en el Chile del 1900*. Rehue, 1991.
- Santapau, Daniel. *El evangelio hecho acción: sacerdotes franceses y pobladores de La Victoria, 1983-1986*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad Católica de Chile, 2006. <https://doi.org/10.5354/0365-7779.1860.3874>
- Santos, Boaventura de Souza. *Conocer desde el sur; para una cultura política emancipatoria*. Universidad Bolivariana, 2006. <https://doi.org/10.4067/s0718-65682008000200021>
- Silva, Camila. “La alegría de tener algo. Historia del Barrio Lo Valledor Norte, Sector C”., *Programa Quiero Mi Barrio*, Municipalidad de Pedro Aguirre Cerda y Ministerio de Vivienda y Urbanismo, 2010.

- . *Para una historia social de la educación; la construcción histórica de la educación popular. Una mirada desde el movimiento de pobladores 1957-1973*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Universidad de Chile, 2013. <https://doi.org/10.14516/ete.2017.004.001.76>
- Skewes, Juan Carlos. “De invasor a deudor: el éxodo desde los campamentos a las viviendas sociales en Chile”. *Los con techo, un desafío para la política de vivienda social*, editores Alfredo Rodríguez y Ana Sugranyes, SUR ediciones, 2005, pp.101-122. <https://doi.org/10.4067/s0250-71612006000100008>
- Thompson, Edward P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra. Tomo I*. Editorial Crítica, 1989.
- Toledo, Víctor. “Utopía y naturaleza; el nuevo movimiento ecológico e indígena de América Latina”. *Nueva Sociedad*, n° 122, 1992. <https://doi.org/10.31819/9783954872800-007>
- Valdivieso, Gabriel. *Las comunidades cristianas de base. Su inserción en la Iglesia y la sociedad*. CISOC, 1989.
- Vergara, Jeannine. *La salud solidaria en Población La Victoria; experiencia del grupo de Salud Comunitaria y el Grupo de Salud Poblacional*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile, 2017. <https://doi.org/10.20937/rica.2019.35.04.01>
- Vitale, Luis. “La especificidad de los movimientos sociales, feministas, ecologistas y cristianos de base”. *Ponencia V Congreso de Sociología*, 1985.

### **Fuentes primarias (entrevistas)**

- “Pauly”, junio 2018.  
Erna Sepúlveda, septiembre 2018.  
Patricia Cayuqueo, octubre 2018.  
Eliana Peña, octubre 2018.  
José Medel, octubre 2018.  
Guillermina Rojas, noviembre 2018.  
Gloria Rodríguez, febrero 2019.

### **Agradecimientos**

A Daniela Jara por sus conversaciones en Temuco sobre estos temas, acompañados de un mate, cuando todavía muchas de mis interrogantes se encontraban en un estado embrionario. Agradezco los temas sugeridos sobre religiosidades populares campesinas y sus explicaciones, que me permitieron de alguna manera llevar a cabo la confección del presente artículo. Gracias.