

MAXIMILIANO SALINAS C.



CANTO A LO DIVINO Y RELIGION DEL OPRIMIDO EN CHILE

INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA

 **Rehue**

Maximiliano

CANTO A LO DIVINO
Y RELIGION POPULAR
EN CHILE HACIA 1900

Maximiliano Salinas Campos

Ediciones Rehue

Por fin venga el pueblo entero
vengan teólogos y ricos
en mi verso les suplico
que responda algún versero,
amarradito lo quiero
que se me ponga de frente
con su saber eminente
a combatir por historia
y a estrellarse en mi memoria
venga el sabio más valiente.

Juan Bautista Peralta,
Autorización del popular,
(A., 382)

© Maximiliano Salinas Campos

Nº de Inscripción: 78.875

Editado por: Rehue Ediciones

Composición Computacional: foto-diseño hombauer, fono: 2518221

Impresor: Soc. Impresora "La Unión Ltda.", fono: 2220871

Esta investigación fue posible gracias a una beca concedida por la Fundación "Stipendienwerk Lateinamerika - Deutschland", Tübingen (Alemania). El Instituto de Cooperación Iberoamericana en Chile patrocina y apoya su difusión.

PROLOGO

Maximiliano Salinas, teólogo de profesión, historiador de las mentalidades religiosas y profundo conocedor de la mentalidad popular, innovador de caminos en el compromiso cristiano, nos invita con esta obra que prologamos a asumir cultura y liberación como dos términos que se necesitan.

La vigorosa cultura carnavalesca medieval española, con su honda sensibilidad religiosa, en el marco de la tradición oral, vino con la plebe y la soldadesca, y se difundió por las culturas agrarias del campesinado iberoamericano. Es una religión popular cuyo desapego y desconfianza hacia la cultura eclesiástica es evidente y paradójica, pero cuya fe en el Creador, en la Virgen María y su Hijo Jesucristo, efusivamente cantada, rezada, peregrinada y festejada, está fuera de toda duda.

Frente a la imposición de una teología y una racionalidad religiosa ascética, que privilegia la figura patriarcal de Dios Padre, negando las virtudes del afecto, el amor, la mujer, y demonizando las preocupaciones intramundanas, se alza una sensibilidad y una sabiduría religiosa hermosamente versada en cuartetos y estrofas. Desde la Pasión de Cristo —dominio de Satanás—, en un movimiento ascendente, reivindica el triunfo del amor sobre la muerte, el amor y la "ternura" de María, la Navidad como carnaval del pobre y la fraternidad de los Santos en un camino hacia la Fiesta del cielo, bucólica utopía de redención agraria popular. La Iglesia y su cultura oficial, clerical, letrada y urbana versus el cristianismo popular y su folklore, oral y campesino.

Religión popular y religión oficial enfrentadas. Como ha sugerido Weber, en el desarrollo histórico de la religión, la evolución desde una religión popular y mágica hacia una religión oficial y sacerdotal se realiza primordialmente gracias a una racionalización de la relación del hombre con lo divino, con una doble peculiaridad: por una parte, se impone la idea sistemática y racional de Dios y su relación con los hombres, y por otra parte, la conducta religiosa intramundana se "irracionaliza" especificándola hacia fines extramundanos. El culto deja de ser un ritual mimético que opera por coerción mágica dirigido a los "espíritus o demonios" y pasa a ser un ritual simbólico que opera por súplica, sacrificio y adoración orientado a los dioses.

Lo notable de la obra de Salinas es que nos permite ver esta contraposición entre religión oficial - religión popular con otra luz. La religión popular parece estar más orientada intramundaneamente, pero no por ello pierde un hondo contenido espiritual como se puede observar en las páginas que siguen. La súplica, el sacrificio y la adoración de la religión son una forma de llegar a Dios, pero ahora debemos reconocer que también la fiesta, el canto, la risa y el carnaval son otra forma de aproximarse al Creador. Los rituales así llamados "mágicos" dejan de ser coerción manipulativa de los dioses y "demonios", y pasan, por el contrario, a ser ritos de comunicación profundamente emotiva y expresiva con el rostro más amoroso de Dios, por medio de la ternura de María, protectora de los hu-

mildes. La "racionalidad" urbanizante y modernizante de la religión oficial, represiva del cuerpo y del sano placer, dominadora del hombre y de la naturaleza, aleja de aquella comunión participativa entre hombres y mujeres, entre hombres, bienes y naturaleza, y entre el "cielo y la tierra" que expresa la fe popular. Es, en realidad, un nuevo rostro de Dios el que asoma: el Dios que acompaña los ciclos naturales de la vida y no el Dios desencadenante del Prometeo moderno de la racionalidad científico-tecnológica.

El libro de Salinas es un "contrapunto". Un "contrapunto" de este "Canto a lo divino y a lo humano" de quien siendo teólogo se despoja de su racionalidad obstrusa y se deja llevar desde el alma hasta el corazón de los pobres. El autor nos conduce por un sendero insospechado por medio del cual vamos viendo arriba, en lo alto, "el cielo" de su composición científica y al mismo tiempo poética. Es la misma visión de los pobres del campo: Dios que es canto, amor, fiesta y poesía.

El mérito científico de la obra está en la metodología histórica y tipológica del autor, que siendo estereotípica, posibilita penetrar en ciertas profundidades que el espeso ramaje de los versos y de nuestras anteojeras nos hubieran negado. Es realmente considerable la cantidad de datos y el riguroso manejo de fuentes inusuales que hace el autor, y que le permiten penetrar por canales novedosos en una cosmovisión distinta. Los pobres hablan a través de Salinas. Sabemos que el autor está consciente del problema de toda "traducción". Mayor riesgo todavía cuando se busca traducir al mundo letrado aquello que *vive* la fe popular. El texto que tenemos entre manos sacude, abre pistas, despeja caminos, cuestiona y critica. Es una búsqueda, y por lo mismo, no siempre resuelve todas las preguntas planteadas, y a veces sugiere, por la fuerza de sus propias opacidades, nuevas interrogantes.

Es mucho lo que la obra de Maximiliano Salinas aporta. Con razón el profesor Luis Maldonado, vastamente conocido por sus obras sobre religión popular, la ha elogiado ampliamente al ser presentada como tesis doctoral en la Universidad Pontificia de Salamanca. Descubre un mundo hasta ahora oculto en el estudio de la religión popular latinoamericana y abre por ello nuevas perspectivas para los futuros trabajos sobre la temática.

Por todo esto debemos agradecer la aparición de esta obra. Maximiliano Salinas abre un surco insospechado para la reflexión teológica, la práctica evangelizadora, pero, por sobre todo, un espacio novedoso y refrescante para contrastar y revisar nuestra vivencia de fe a la luz de la fe de los pobres.

Cristián Parker G.

Decano Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Santiago, abril 15 de 1991

Tengo el gusto de expresar mi admiración y elogio por el trabajo doctoral que ha presentado en esta Universidad Pontificia de Salamanca el Profesor D. Maximiliano SALINAS CAMPOS.

Su investigación sobre "Canto a lo divino y espiritualidad del oprimido Chile, hacia 1900", ha resultado de alta calidad científica y de una gran brillantez. Realmente abre perspectivas nuevas para el estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y para su incorporación al ámbito de la reflexión teológica.

En Madrid, a 29 de octubre de 1985

Fdo.: Luis Maldonado Arenas
Catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca
y Director del Instituto Superior de Pastoral

	Pág.
I. INTRODUCCION	
1. El tema: la espiritualidad del oprimido en Chile del '800 al '900	26
2. Las fuentes: el Canto a lo Divino y su contexto histórico	30
3. El trabajo: tres ciclos rituales y un intento de comprensión	41
II. EL CANTO A LO DIVINO POR EL PADECIMIENTO DE CRISTO	
1. La Pasión de Cristo, ritual de amor y de muerte	47
a. El padecimiento, la obra de Satanás.....	47
b. Cristo, inversión carnavalesca del padecimiento satánico	53
2. La lectura de la Pasión	61
a. Jesús entra a la ciudad asesina: la llegada a Jerusalén	63
b. Jesús es "vendido" y "comprado" en la ciudad: la traición de Judas	67
c. Jesús es acusado de "trastornador" y "hechicero": los ataques públicos contra el Mesías	78
d. Jesús torturado y asesinado: la violencia de los poderosos	82
e. La respuesta de Jesús ante la violencia y la muerte: el amor como "mundo al revés"	86
f. Dos gestos encontrados de amor y de muerte: las leyendas del Judío Errante y del Buen Ladrón	92
g. La solidaridad de la tierra: María y sus compañeras, la compasión de la Naturaleza.....	98
h. El triunfo del amor sobre la muerte: los relatos de la Resurrección	115

	Pág.
III. LOS CANTOS A LO HUMANO Y A LO DIVINO POR EL NACIMIENTO DE CRISTO	
1. La Navidad, carnaval del pobre	129
2. La afirmación orgiástica del Nacimiento de Cristo: los cantos de "remolienda" de Nochebuena	131
3. La liturgia carnavalesca de Navidad y los cantos de la novena del Niño Dios	149
4. Narración popular y estructura dramática en los cantos a lo Divino por el Nacimiento de Cristo	180
a. Contrapunto de amor y muerte	180
b. Herodes, principio de la muerte	182
c. María, el principio sagrado del amor	186
IV. LOS CANTOS A LO DIVINO POR LOS SANTOS, MARIA Y LOS ANGELES	
1. La certidumbre maravillosa, Gloria y Edad de Oro	199
a. Los santos, entre lo maravilloso y lo orgiástico	201
b. La imagen de la Gloria, belleza y consuelación	216
2. La madre celestial o el poder de la Gloria: los cantos en honor de María	228
a. La imagen festiva de María	228
b. Los cantos de romería a la Virgen de Andacollo	235
3. La certidumbre maravillosa del acceso a la Gloria y a la madre celestial: las tonadas de "Despedimiento de Angelito"	252
V. REFLEXIONES SOBRE EL CANTO A LO DIVINO Y LA ESPIRITUALIDAD DEL OPRIMIDO EN CHILE	
1. Religión Oficial, Espiritualidad Señorial	274
a. La majestad de Dios	278
b. La disciplina de la Iglesia	280
c. La rebeldía de Satanás	282
2. Religión Popular, Espiritualidad del Oprimido	284
a. La furia de Satanás	287
b. La ternura de María	288
c. El regocijo de Angeles y Santos	289

ABREVIATURAS

- A = Colección Amunátegui de Poesía Popular Chilena (Biblioteca Central de la Universidad de Chile).
- BAE = Biblioteca de Autores Españoles.
- CHCH = Colección de Historiadores de Chile.
- L = Colección Lenz de Poesía Popular Chilena (Biblioteca Nacional de Chile).
- RChHG = Revista Chilena de Historia y Geografía.
- RDTP = Revista de Dialectología y Tradiciones Populares.

BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES

1. Fuentes eclesiásticas

1. Archivo Arzobispal de Santiago, Libro de Visitas a las Parroquias, 1853-1857.
2. Archivo Arzobispal de Santiago, Libro de Visitas a las Parroquias, 1887.
3. Archivo Arzobispal de Santiago, Libro de Visitas a las Parroquias, 1887-1892.
4. Archivo Arzobispal de Santiago, Libro de Visitas a las Parroquias, 1903-1914.
5. Archivo Arzobispal de Santiago, Libro segundo de correspondencia privada del Arzobispo, 1914-1924.
6. Archivo Arzobispal de Santiago, Santa Rosa de Lima. Su veneración en Pelequén sin autorización, se decreta sea requisada por el cura de Malloa 1851, legajo 125, número 47.
7. *Sínodo de Santiago de Chile de 1688 y 1763*, Madrid-Salamanca 1983.
8. *Sínodo de Concepción de Chile de 1744*, Madrid - Salamanca 1984.
9. Fernando RETAMAL, *El primer Sínodo chileno de la época republicana: Ancud 1851*, Santiago 1983.
10. Sínodo diocesano en la Iglesia Catedral de Ancud ..., Ancud 1894.
11. Rafael Valentín VALDIVIESO, *Obras científicas y literarias*, Santiago 1899-1902.
12. Mariano CASANOVA, *Obras pastorales*, Friburgo 1901.

2. Fuentes de viajeros extranjeros

1. C.E. BLADH, *La República de Chile 1821-1828*, Santiago 1951.
2. Adalberto von CHAMISSO, *Mi visita a Chile en 1816*, Santiago 1940.
3. Theodor CHILD, *Santiago en 1890*, en *Pacifico Magazine*, diciembre 1914.
4. A. FREZIER, *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chili, ...*, Amsterdam 1717.
5. Basil HALL, *Extracto de un diario de viaje a Chile, ... años 1820, 1821, 1822*, Santiago 1906.
6. Francis MAITLAND, *Chile. Its land and people*, London 1914.
7. Julian MELLET, *Viajes por el interior de la América Meridional, 1808-1820*. Santiago, s. f.

8. Edmond Rewel SMITH, *Los araucanos*, Santiago 1914.
9. Paul TREUTLER, *Andanzas de un alemán en Chile 1851-1863*, Santiago 1958.
10. Gustave VERNIORY, *Diez años en Araucanía 1889-1899*, Santiago 1975.
11. Charles WIENER, *Chili et chiliens*, Paris 1888.
12. Marie Robinson WRIGHT, *The Republic of Chile*, Philadelphia 1904.

3. Fuentes de folkloristas, historiadores y costumbristas nacionales

1. Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Los cantores populares chilenos*, Santiago 1933.
2. Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *La cueca*, Santiago 1953.
3. Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Leyendas chilenas*, Santiago 1952.
4. Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Navidad*, en *Revista de Artes y Letras*, II, 4, 1918.
5. Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Retablo pintoresco de Chile*, Santiago 1953.
6. Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *El viejo Chile. El velorio*, en *En Viaje*, Santiago, III, 27, 1936.
7. CLEMENTE BARAHONA, *Aproximaciones curiosas sobre Chile en 1875*, Santiago 1916.
8. Clemente BARAHONA, *De la tierruca chilena*, Santiago 1915.
9. Alberto BLEST GANA, *El ideal de una calavera*, Santiago 1955.
10. Pedro BUSTOS, *El poeta popular Juan Bautista Peralta*, en *Verdad y Bien*, Santiago, 364, 1930.
11. Luis DURAND, *Tierra de pellines*, Santiago 1929.
12. Guillermo EYZAGUIRRE y Jorge ERRAZURIZ, *Estudio social. Monografía de una familia obrera de Santiago*, Santiago 1903.
13. Carlos FERNANDEZ FREITE, *La confesión del Diablo y tradiciones regionales*, Santiago 1936.
14. Francisco Galleguillos, *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle, Valparaíso 1896*.
15. José Santos GONZALEZ VERA, *Alhué*, Santiago 1955.
16. Ramón LAVAL, *Cuentos de Pedro Urdemales*, Santiago 1925.
17. Ramón LAVAL, *Contribuciones al folklore de Carahue*, Madrid 1916.
18. Ramón LAVAL, *Del latín en el folklore chileno*, Santiago 1927.
19. Ramón LAVAL, *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno*, Santiago 1910.
20. Ramón LAVAL, *Paremiología chilena*, Santiago 1928.
21. Carlos LAVIN, *La Chimba (del viejo Santiago)*, Santiago 1947.
22. Ricardo LATCHAM, *La fiesta de Andacollo y sus danzas*, Santiago 1910.
23. Mariano LATORRE, *Zurzulita*, Santiago 1973.
24. Carlos LATHROP, *La Pascua en Santiago*, Santiago 1895.

25. Elías LIZANA, *Apuntes para la historia de Petorca*, en Revista Católica XIX, 1910.
26. José María MUÑOZ, *Don Zacarías Encina. Novela folklórica. Cómo se vivía en Chile hace cincuenta años*, Santiago 1932.
27. Reinaldo MUÑOZ, *El santuario de San Sebastián de Yumbel*, Santiago 1927.
28. Juan Ramón RAMÍREZ, *Historia de la milagrosa imagen y del santuario de Nuestra Señora de Andacollo*, Santiago 1885.
29. Juan Ramón RAMÍREZ, *La Virgen de Andacollo*, La Serena 1873.
30. Zorabel RODRIGUEZ, *Diccionario de chilenismos*, Santiago 1875.
31. Manuel Antonio ROMAN, *Diccionario de chilenismos*, Santiago 1901-1918.
32. Justo Abel ROSALES, *Historia y tradiciones del puente de Cal y Canto*, Santiago 1947.
33. Pedro RUIZ ALDEA, *Tipos y costumbres de Chile*, Santiago 1947.
34. Carlos SILVA VILDOSOLA, *Fray Andresito en la tradición santiaguina*, Santiago 1932.
35. Carlos SILVA VILDOSOLA, *El santuario de Andacollo*, en A León XIII, Santiago 1887.
36. F. ULLOA, *La Penitenciaría de Santiago*, Santiago 1878.
37. José Joaquín VALLEJO, *Artículos y estudios de costumbres chilenas*, Santiago 1885.
38. Moisés VARGAS, *La diversión de las familias. Lances de Nochebuena*, Santiago 1954.
39. Juan de Dios VERGARA, *La procesión del Pelicano*, en A León XIII, Santiago 1887.
40. Román VIAL, *Costumbres chilenas*, Valparaíso 1892.
41. Julio VICUÑA CIFUENTES, *He dicho*, Santiago 1926.
42. Julio VICUÑA CIFUENTES, *Mitos y supersticiones recogidas de la tradición oral chilena*, en RChHG, tomos 9, 10, 11 y 12, de 1914, y 13, 14 y 15, de 1915.
43. Julio VICUÑA CIFUENTES, *Romances populares y vulgares recogidos de la tradición oral chilena*, Santiago 1912.
44. Benjamín VICUÑA MACKENNA, *Historia de Santiago*, Santiago 1938.

4. Periódico y prensa de la época

1. *El Ají*, Santiago, 1890, 1891, 1892, 1893.
2. *La Alianza Evangélica*, Valparaíso, 1884.
3. *El Andino*, Los Andes, 1872, 1876.
4. *El Artesano*, Linares, 1897, 1899.
5. *L'Assomption*, París, 1923.
6. *El Atacama*, Copiapó, 1877.
7. *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, tomo I.
8. *Boletín eclesiástico del Obispado de Concepción*, 1918-1919.
9. *Boletín de la Policía de Santiago*, 1901.

10. *El Católico*, Ancud, 1887.
11. *El Comercio*, Melipilla, 1910, 1911, 1912, 1913.
12. *El Copiapino*, Copiapó, 1870, 1872, 1877, 1878.
13. *La Coronta*, Santiago, 1899.
14. *El Correo de Quillota*, Quillota, 1879, 1881, 1884, 1886, 1887, 1890, 1893.
15. *El Curicano*, Curicó, 1877, 1878.
16. *El Chileno*, Santiago, 1885, 1886, 1888, 1893, 1897, 1898, 1899, 1900, 1910.
17. *El Choapa*, Illapel, 1905, 1908, 1910, 1911, 1913.
18. *Los Debates*, Santiago, 1887.
19. *El Deber*, Yumbel, 1886, 1888, 1889, 1890, 1892.
20. *El Diario Ilustrado*, Santiago 1912.
21. *La Diócesis*, La Serena, 1882.
22. *La Epoca*, Santiago, 1887.
23. *El Estandarte Católico*, Santiago, 1877.
24. *La Estrella de Chile*, Santiago, 1870, 1876.
25. *El Fénix*, Rancagua, 1877.
26. *El Ferrocarril*, Santiago, 1877.
27. *El Imparcial*, Carrizal Alto, 1895, 1896.
28. *El Iris*, Santa Juana, 1888.
29. *El José Arnero*, Santiago, 1905-1914.
30. *La Lanceta*, Valparaíso, 1894.
31. *La Libertad*, Talca, 1880, 1882.
32. *El Melipillano*, Melipilla, 1895.
33. *El Mercurio*, Santiago, 1909.
34. *El Mercurio*, Valparaíso, 1853, 1881, 1883, 1887, 1889, 1892.
35. *El Museo de las Familias*, Madrid, 1859.
36. *Las Noticias*, Negreiros, 1901.
37. *No Aguantís*, Iquique, 1903.
38. *El Obrero*, Coquimbo, 1924.
39. *El País*, Concepción, 1894.
40. *El Pijecito*, Coquimbo, 1904.
41. *El Porvenir*, Curepto, 1883.
42. *El Porvenir*, Santiago, 1895, 1896, 1897, 1899, 1904.
43. *La Prensa*, Negreiros, 1920.
44. *El Progreso*, Melipilla, 1872, 1874, 1876, 1877, 1882.
45. *El Progreso*, Santiago, 1842.
46. *El Proletario*, Carrizal Alto, 1901.
47. *El Pueblo*, Quillota, 1878.
48. *El Pueblo*, Valparaíso, 1895.
49. *El Pueblo de Quillota*, 1874, 1875, 1877.
50. *El Quillotano*, Quillota, 1904.
51. *La Reforma*, La Serena, 1870, 1871.
52. *La Revista*, La Serena, 1872.
53. *Revista Católica*, Santiago, 1844, 1893, 1901, 1903, 1904, 1913, 1916, 1917, 1920, 1924, 1929.

54. *La Revista del Sur*, Concepción, 1878.
55. *La Semana*, Santiago, 1859.
56. *Souvenirs*, Paris, 1892, 1893, 1894, 1896.
57. *Sucesos*, Valparaíso, 1911, 1914.
58. *Los Tiempos*, Santiago, 1933.
59. *El Trabajo*, Iquique, 1904, 1908.
60. *La Voz*, Coronel-Lota, 1903.
61. *La Voz del Pueblo*, Vallenar, 1874.
62. *Zig-Zag*, Santiago, 1930.

5. La literatura de cordel

1. Colección Lenz (Biblioteca Nacional de Chile).
2. Colección Amunátegui (Biblioteca Central de la Universidad de Chile).
3. Bernardino Guajardo, *Poesías populares*, Santiago 1880-1886, diez tomos.
4. Nicasio García, *Poesías populares*, Santiago 1886-1888, tres tomos.
5. Daniel Meneses, *El cantor de los cantores*, Santiago 1895.
6. Juan Bautista Peralta, *La sirena de América*, s.f.
7. Javier Jerez, *El espejo de las niñas*, Santiago 1906.
8. Juan R. González, *De mi cosecha*, Santiago 1903.
9. Versos y ofrendas al niño Dios, s.f.
10. Daniel Meneses, *Las glorias literarias*, Valparaíso 1902.
11. Daniel Meneses, *Las glorias literarias*, Santiago 1900.
12. Daniel Meneses, *La lira poética*, Santiago 1906.
13. Juan Bautista Peralta, *El clarín nacional*, Santiago 1903.

II. BIBLIOGRAFIA AUXILIAR

1. Luisa ACCATI, *Lo spirito della fornicazione: virtù dell'anima e virtù del corpo in Friuli, fra '600 e '700*, en *Quaderni Storici*, Bologna, 41, 1979.
2. José de ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*, Madrid 1952.
3. Giuseppe ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella chiesa post-tridentina*, en *Rivista Storica Italiana*, 79, 1967.
4. Dámaso ALÓNSO, *Poesía de la Edad Media y poesía de tipo tradicional*, Buenos Aires 1942.
5. Manuel ALVAR, *Libro de la infancia y muerte de Jesús*, Madrid 1967.
6. Manuel ALVAR, *Poemas hagiográficos de carácter juglaresco*, Madrid 1967.
7. Juan ALVAREZ GATO, *Obras completas*, Madrid 1928.
8. José AMICOLA, *El auto de la huida a Egipto, drama anónimo del siglo XV*, en *Filología*, B. Aires, XV, 1971.

9. Galvarino AMPUERO, *Repertorio folklórico de Chiloé*, en Archivos del Folklore Chileno 5, 1952.
10. A. ANDRADE, *Folklore de Valdivia*, en Archivos del Folklore Chileno, 1, 1950.
11. Marie-Madeleine ANTONY-SCHMITT, *Le culte de Saint Sébastien en Alsace. Médecine populaire et saints guérisseurs*, Estrasburgo 1972.
12. Severo APARICIO, *Influjo de Trento en los Concilios linenses*, Madrid 1972.
13. Hermelo ARABENA WILLIAMS, *Entre espadas y basquiñas*, Santiago 1946.
14. Raimundo ARANCIBIA, *Parroquias de la arquidiócesis de Santiago, 1840-1925*, Santiago 1980.
15. José ARANCIBIA, y Nelson DELLAFERRERA, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán*, Buenos Aires 1979.
16. Fidel ARANEDA, *Los Obispos y sacerdotes en la revolución de 1891*, Santiago 1980.
17. P. ARAVENA y J.M. GARRIDO, *Talca ilustrado*, Talca 1905.
18. Victor Manuel ARBEOLA, *El anticlericalismo en los cantares populares españoles*, en Historia 16, 19, 1977.
19. Philippe ARIES, *La muerte en Occidente*, Barcelona 1982.
20. Gaspar ASTETE, *Institución y guía de la juventud cristiana*, Burgos 1952.
21. ATROPOS, *El inquilino en Chile*, en ediciones de la revista Mapocho, V, 20-3, 1966.
22. Jean Marie AUBERT, *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Barcelona 1976.
23. Mijail BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona 1974.
24. Luis BARROS y Ximena VERGARA, *El modo de ser aristocrático. El caso de la oligarquía chilena hacia 1900*, Santiago 1978.
25. Raquel BARROS y Manuel DANEMANN, *El romancero chileno*, Santiago 1970.
26. Diego BARROS ARANA, *Historia general de Chile*, Santiago 1889, X.
27. Arnold BAUER, *Chilean Rural Society from the Spanish Conquest to 1930*, Cambridge 1975.
28. Bartolomé BENNASSAR, *Los españoles*, Barcelona 1977.
29. Yves Marie BERCE, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIIe au XVIIIe siècle*, Paris 1976.
30. Gonzalo de BERCEO, *Duelo que hizo la Virgen María el día de la Pasión de su Hijo Jesucristo*, en BAE 57.
31. Francisco BILBAO, *Obras completas*, Santiago 1897, 1.
32. Albano BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina*, en Storia d'Italia, Annali 4, Torino 1981.
33. José BAGUENA SOLER, *Dança del velatori*, en Etnología y Tradiciones Populares, Instituto Fernando el Católico, 1969.

34. Pedro BORGES, *Los conquistadores espirituales de América*, Sevilla 1961.
35. Pedro BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Madrid 1960.
36. John BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, en *Past and Present* 47, 1970.
37. C.R. BOXER, *Mary and Misogyny. Women in Iberian Expansion Overseas 1415-1815*, London 1975.
38. Peter BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano 1980.
39. Pedro BUSTOS, *Manojito de mirra. Episodios de la vida de fray Andrés García*, Santiago 1929.
40. Fernán CABALLERO, *Cuentos y poesías populares andaluces*, Leipzig 1874.
41. Roger CAILLOIS, *El hombre y lo sagrado*, México 1942.
42. Piero CAMPORESI, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, en *Storia d'Italia, Annali* 4, Torino 1981.
43. Piero CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bologna 1978.
44. Delia CANTARUTTI, *Cristo en la poesía religiosa folklórica de Salamanca (Chile)*, U. Católica de Chile, memoria inédita, Santiago 1969.
45. Franco CARDINI, *Días sagrados*, Barcelona 1984.
46. Marcelo CARMAGNANI, *Estado y sociedad en América Latina 1850-1930*, Barcelona 1984.
47. Marcelo CARMAGNANI, *Formación y crisis de un sistema feudal América Latina del siglo XVI a nuestros días*, México 1976.
48. Julio CARO BAROJA, *El Carnaval*, Madrid 1965.
49. Julio CARO BAROJA, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid 1969.
50. Julio CARO BAROJA, *La estación de amor*, Madrid 1979.
51. Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa, siglos XVI y XVII*, Madrid 1985.
52. Julio CARO BAROJA, *Infierno y humorismo*, en *RDTP XXII*, 1966.
53. Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid 1962, I.
54. Paulo de CARVALHO NETO, *El folklore de las luchas sociales*, México 1973.
55. Paulo de CARVALHO NETO, *Historia do folklore chileno: 1900-1920 (A teoría e o método)*, in *Memoriam António Jorge Dias*, separata do vol I, Lisboa 1974.
56. Juan Alfonso CARRIZO, *Antecedentes hispanomedievales de la poesía tradicional argentina*, Buenos Aires 1945.
57. Juan Alfonso CARRIZO, *Antología de cantares tradicionales del Tucumán*, Buenos Aires 1939.
58. Leopoldo CASTEDO, *Historia de Chile 1891-1925*, Santiago 1982.
59. Hernando del CASTILLO, *Cancionero general*, Madrid 1882, I.
60. José Ignacio CIENFUEGOS, *Catón cristiano-político para el uso de las escuelas*, Valparaíso 1859.

61. Alexandre CIORANESCU, *Utopía: Cucaña y Edad de Oro*, en *Diógenes* XIX, 75, 1971.
62. Sebastián CIRAC, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*, Madrid 1942.
63. A. CIRESE, *Folklore como rivolta*, en *Rinascita sarda*, 7, 1967.
64. Pedro CIRUELO, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Madrid 1952.
65. Giuseppe COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, Torino 1981.
66. Guiseppe COCCHIARA, *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino 1956.
67. Pedro de CORDOBA FIGUEROA, *Historia de Chile*, en CHCH II, 68.
68. E. CHOTEAU, *Informe sobre la provincia de Coquimbo*, Santiago 1887.
69. William CHRISTIAN, *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton 1981.
70. Manuel DANEMANN, *Muerte y antimuerte en la música tradicional*, en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 27-11-1977.
71. Jean DELUMEAU, *La mort des Pays de Cocagne*, Paris 1976.
72. Luis DOMINGUEZ, *Velorio de angelito*, en Publicaciones de la Dirección de Cultura de la U. de los Andes, 45, Mérida, 1955.
73. Justo DONOSO, *Diccionario teológico*, Valparaiso 1855, I.
74. Richard DONOVAN, *The liturgical drama in medieval Spain*, Toronto 1958.
75. Alfonso DUARTE, *O ciclo do Natal na literatura oral portuguesa*, Barcelos 1937.
76. Horacio DURAN, *Algunas consideraciones sobre los inquilinos y la escasez de brazos en Chile*, en *Boletín de la Sociedad Nacional de Agricultura*, XIX, 19, 1888.
77. Juan DURAN, *El catecismo del Tercer Concilio Provincial de Lima*, Buenos Aires 1982.
78. Enrique DUSSEL, *Arte cristiano del oprimido en América Latina*, Concillium 152, 1980.
79. Enrique DUSSEL y María Mercedes ESANDI, *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1970.
80. Pierre DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas durante la Conquista y la Colonia*, México 1977.
81. José Ignacio Víctor EYZAGUIRRE, *Instrucciones al pueblo cristiano*, Roma 1875, 4 vols.
82. Mircea ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV*, Madrid 1980.
83. Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1979.
84. Juan del ENCINA, *Obras completas*, Madrid 1978.
85. Alonso de ERCILLA, *La Araucana*, Santiago 1972.
86. Crescente ERRAZURIZ, *Mes de San José*, Santiago 1899.
87. Estado de la provincia de la Compañía de Jesús en el Reino de Chile (1762), en *Historia. U. Católica de Chile*, 6, 1967.

88. Pedro de FERIA, *Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca*, México 1567.
89. S. de FIORES y T. GOFFI, *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979.
90. Claude GAIGNEBET, *Le carnaval. Essais de mythologie populaire*, Paris 1974.
91. Segundo GALILEA, *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid 1979.
92. S. GARCIA SANZ, *La quema del Judas en la provincia de Guadalupe*, en RDTP IV, 1948.
93. Pilar GARCIA DE DIEGO, *Comedia de la muerte y pasión de Nuestro Señor Jesucristo*, RDTP, XXI, 1965.
94. Pablo GARRIDO, *Historial de la cueca*, Santiago 1979.
95. Claude GEREST, *Espiritualidad de la autoridad en los siglos XI y XII*, en Concilium, 90, 1973.
96. Rosa GILOT, *Tipos populares de Hispanoamérica y su expresión literaria*, San Juan de Puerto Rico, 1967.
97. Carlo GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, en *Storia d'Italia I*, Torino 1972.
98. Hernán GODOY, *Estructura social de Chile*, Santiago 1971.
99. Marvin GOLWERT, *History as neurosis: paternalism and machismo in Spanish America*, Lahnam, 1980.
100. Luis GONZALEZ ZENTENO, *Los pampinos*, Santiago 1956.
101. Luis de GRANADA, *Guía de pecadores*, Madrid 1966.
102. Luis de GRANADA, *Del símbolo de la fe*, en BAE 6.
103. Robert GRAVES, *La diosa blanca*, Madrid 1983.
104. Maria Ester GREBE, *The chilean verso: a study in musical archaism*, Los Angeles (USA), 1967.
105. María Ester GREBE, *Modality in Spanish Renaissance Vihuela Music and Arcaic Chilean Folksongs: A Comparative Study*, en *Ethnomusicology*, Michigan, II, 1967.
106. Manuel GUTIERREZ ESTEVEZ, *En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica*, Madrid 1984.
107. Valeriano GUTIERREZ, *La tradicional Nochebuena extremeña*, en RDTP XVI, 1960.
108. Valeriano GUTIERREZ, *Tradiciones cacereñas*, en RDTP XXIII, 1967.
109. Eric HOBBSAWN, *Bandidos*, Barcelona 1976.
110. Rafael GOMEZ HOYOS, *La Iglesia de América en las leyes de Indias*, Madrid 1961.
111. Nieves de HOYOS SANCHO, *Folklore de Hispanoamérica. La quema del Judas*, en *Revista de Indias*, 41, 1950.
112. Jorge HARDOY, *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, Buenos Aires 1976.
113. J. HEERS, *Fêtes de fous et Carnavals*, Paris 1983.
114. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, México 1943.
115. Miguel JORDA, *La Biblia del pueblo*, Santiago 1978.
116. Henry KAMEN, *La Inquisición española*, Barcelona 1972.

117. Vittorio LANTERNARI, *Religione popolare e contestazione. Riflessioni storico-sociali sul dissenso religioso*, en Testimonianze, Firenze, 118, 1969.
118. Vittorio LANTERNARI, *La religion populaire*, en Archives des Sciences Sociales des Religions, 53, 1, 1982.
119. A. LEFEVRE, *Satán, estudios sobre el adversario de Dios*, Barcelona 1975.
120. Fidel de LEJARZA, *Las borracheras y el problema de las conversiones en Indias*, Madrid 1941.
121. Juan LE BERT, y Patricio YOUNG, *Perspectiva sociocultural para una interpretación de la religiosidad popular*, Santiago, ILADES, inédito, 1980.
122. Jacques LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona 1970.
123. Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona 1985.
124. Laude LECOUTEUX, *Paganisme, christianisme et merveilleux*, Annales E.S.C., julio-agosto 1982.
125. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México 1964.
126. Carmelo LISON TOLOSANA, *Temas de antropología española*, Madrid 1976.
127. Gabriel LLOMPART, *La llamada Procesión del Encuentro en la isla de Mallorca y la filiación medieval del folklore posttridentino*, RDTP, XXIII, 1967.
128. Luigi Maria LOMBARDI SATRIANI, *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina 1966.
129. Luigi Maria LOMBARDI SATRIANI, *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires 1975.
130. Félix LOPE DE VEGA, *Obras VII*, en BAE 158.
131. Julio LOPEZ, *Tucumán antiguo*, Buenos Aires 1916.
132. Françoise LOUX, *El cuerpo en la sociedad tradicional*, Barcelona 1984.
133. Joaquín Benito de LUCAS, *Poesía mariana medieval*, Madrid 1968.
134. Oreste di LULLO, *Cancionero popular de Santiago del Estero*, Buenos Aires 1940.
135. Antonio MACHADO ALVAREZ, *Cantos flamencos*, Madrid 1975.
136. Michel MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos. Contribution a una sociologie de l'orgie*, Paris 1982.
137. Luis MALDONADO, *Génesis del catolicismo popular*, Madrid 1979.
138. Raoul MANSELLI, *La religion populaire au Moyen Age*, Montreal 1975.
139. José Antonio MARAVALL, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid 1979.
140. Pedro MARIÑO DE LOBERA, *Historia de Chile*, en BAE 131.
141. Luis MEBOLD, *La pintura religioso-popular en el Altiplano chileno*, en Aisthesis, 15, 1983.
142. José Toribio MEDINA, *Cosas de la Colonia*, Santiago 1952.

143. Íñigo de MENDOZA, *Cancionero*, Madrid 1968.
144. Marcelino MENENDEZ PELAYO, *Romances populares recogidos de la tradición oral*, Madrid 1900.
145. Ramón MENENDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca y juglares*, Madrid 1975.
146. *Le merveilleux. Deuxieme colloque sur les religions populaires*, Quebec 1973.
147. André MICHALSKI, *La parodia hagiográfica y el dualismo Eros-Tanatos en el Libro de Buen Amor*, en Actas de I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita, Barcelona 1973.
148. Ambrosio MONTESINO, *Cancionero*, en BAE 35.
149. Ambrosio MONTESINO, *Coplas sobre diversas devociones y misterios de nuestra santa fe católica*, Toledo circa 1485.
150. Maurice MOLHO, *Introducción al pensamiento picaresco*, Salamanca 1972.
151. LUIS MONTOTO, *Costumbres populares andaluzas*, en Biblioteca de las tradiciones populares españolas, Sevilla 1883, I.
152. Diego MUÑOZ, *Poesía popular chilena*, Santiago 1972.
153. Silvia NAGEL Y Silvana CECCHIO, *Il bambirto, la parola, il silenzio nella cultura medievale*, en *Quaderni Storici*, Bologna, 57, 3, 1984.
154. Carlos OVIEDO, *La Iglesia en la revolución de 1891*, en *Historia, U. Católica de Chile*, 14, 1979.
155. Howard R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, Madrid 1983.
156. Alonso de la PEÑA MONTENEGRO, *Itinerario para párrocos de indios*, Madrid 1771.
157. Eugenio PEREIRA SALAS, *Notas sobre los orígenes del Canto a lo Divino en Chile*, en *Revista Musical Chilena*, XVI, 79, 1962.
158. Eugenio PEREIRA SALAS, *Orígenes del arte musical en Chile*, Santiago 1941.
159. Eugenio PEREIRA SALAS, *Los villancicos chilenos*, en *Revista Musical Chilena*, X, 51, 1955.
160. *La Picaresca. Orígenes, textos y estructuras*. Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca, Madrid 1979.
161. M. PIZARRO, *Folklore de Monte Patria*, en *Archivos del Folklore Chileno*, 9, 1971.
162. Oreste PLATH, *Geografía del mito y la leyenda chilena*, Santiago 1973.
163. Francisco de QUEVEDO, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, Madrid 1966.
164. Victoria REIFLER, *Movimientos religiosos indígenas en los altos de Chiapas*, en *América Indígena*, XXXIX, 1, 1979.
165. Francis RAPP, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona 1973.
166. Winston REYNOLDS, *Espiritualidad de la conquista de México*, Granada 1966.

167. Antonio ROCCO DEL CAMPO, *Notas del folklore chileno*, Santiago 1939.
168. Francisco RODRIGUEZ MARIN, *Cantos populares españoles*, Sevilla 1882, II.
169. Luis A. ROMERO, *Condiciones de vida de los sectores populares en Santiago de Chile 1840-1895*, en Nueva Historia (Londres), 9, 1984.
170. Diego de ROSALES, *Historia general del Reino de Chile*, Valparaíso, 1877, I.
171. Justo de SANCHA, *Romancero y cancionero sagrados*, en BAE 35.
172. Antonio SANCHEZ ROMERALO, *El villancico. Estudios sobre la lírica popular española de los siglos XV y XVI*, Madrid 1969.
173. José SANCHEZ HERRERO, *Concilios provinciales y Sinodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Sevilla 1976.
174. José SANCHEZ HERRERO, *Las diócesis del reino de León, siglos XIV y XV*, León 1978.
175. Maximiliano SALINAS, *La actitud religiosa del poeta popular chileno Bernardino Guajardo 1812-1886*, en Anales de la Facultad de Teología, U. Católica de Chile, XXXIII, 1982.
176. Maximiliano SALINAS, *El canto a lo Divino en Chile*, en Mensaje, Santiago, 290, 1980.
177. Maximiliano SALINAS, *El laicado católico de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficencia 1838-1849*, en Anales de la Facultad de Teología, U. Católica de Chile, XXIX, 1, 1978.
178. Maximiliano SALINAS, *Notas varias sobre la actividad teológica chilena entre 1840-1880*, en Anales de la Facultad de Teología, U. Católica de Chile, XXXI, 1, 1980.
179. Maximiliano SALINAS, *La reflexión teológica en torno a la Revolución y al papel de la Iglesia en la naciente República*, en Anales de la Facultad de Teología, U. Católica de Chile, XXVII, 2, 1976.
180. Fidel SEPULVEDA LLANOS, *Notas para una estética del folklore*, en Aisthesis, U. Católica de Chile, 15, 1983.
181. William SHOEMAKER, *The multiple stage in Spain during the fifteenth and sixteenth centuries*, Princeton 1935.
182. Carlos SILVA COTAPOS, *Don Manuel de Alday*, Santiago 1917.
183. Irene SILVERBLATT, *Dioses y diablos: idolatrías y evangelización*, en Allpanchis, XVI, 19, 1982.
184. *Sinodo de Santiago de Cuba de 1681*, Madrid-Salamanca 1982.
185. Sabino SOLA, *El Diablo y lo diabólico en las letras americanas 1550-1750*, Valencia 1973.
186. Carlos SOMMERS, *La mortalidad en Chile durante los años de 1892, 1893, 1894 y 1895*, Santiago 1897.
187. Charlotte STERN, *Fray Inigo de Mendoza and medieval dramatic ritual*, Hispanic Review XXXIII, 3, 1965.

188. Efraín SUBERO, *Origen y expansión de la quema del Judas*, Caracas 1974.
189. Luis URZUA, *La Virgen de las Peñas. Tradición religiosa de Arica*, Antofagasta 1963.
190. Agustín VALENZUELA, *Manual del josefino, arreglado para uso de los socios de San José de la República de Chile*, Talca 1909.
191. Lina VARGAS, *Contribución al estudio de la literatura popular de Chiloé*, en *Anales de la Universidad de Chile*, 158, 1927.
192. Rubén VARGAS UGARTE, *Historia del culto a María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid 1956.
193. Mario VASQUEZ, *La chicha en los países andinos*, en *América Indígena*, XXVII, 2, 1967.
194. Tomás VELIZ, *Cartilla parroquial, o sea resumen del Sínodo de 1895 y disposiciones diocesanas*, Santiago 1901.
195. Gabriel María VERGARA, *Mil cantares populares amorosos*, Madrid 1921.
196. Juan VILLEGAS, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica*, Montevideo 1975.
197. Juan VICTORIO, *El amor y el erotismo en la literatura medieval*, Madrid 1983.
198. P. VRIJHOF y J. WAARDENBURG, *Official and popular religion*, London 1979.
199. Bruce W. WARDROPPER, *Historia de la poesía lírica a lo Divino en la Cristiandad occidental*, Madrid 1958.
200. J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y América*.
201. Edward THOMPSON, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona 1979.
202. Javier TORD y Carlos LAZO, *Economía y sociedad en el Perú colonial*, en *Historia del Perú IV*, Barcelona 1981.
203. Manuel TUÑÓN DE LARA, director, *Historia de España*, Barcelona 1982, IV.
204. Juan URIBE ECHEVARRIA, *Cantos a lo divino y a lo humano en Aculeo*, Santiago 1962.
205. Juan URIBE ECHEVARRÍA, *Contrapunto de alféreces en la provincia de Valparaíso*, Santiago 1958.
206. Juan URIBE ECHEVARRIA, *Manuel Garrido, cantor glorioso*, en *Estudios Filológicos*, 1, 1965.
207. Juan URIBE ECHEVARRIA, *El tema de Jauja en la poesía tradicional chilena*, Santiago 1967.
208. Juan URIBE ECHEVARRIA, *El tema del Juicio Final en la poesía popular tradicional de Chile*, en *Boletín de Filología XXIII-XXIV*, 1972-1973.
209. Juan URIBE ECHEVARRIA, *Villancicos hispanos y chilenos*, en *RChHG* 148, 1980.
210. Juan URIBE ECHEVARRIA, *La Virgen de Andacollo y el Niño de Dios de Sotaquí*, Santiago 1974.

211. Domingo ZARATE, *La promesa y la vida del Cristo de Elqui*, Santiago 1948.
212. Stanislav ZIMIC, *El teatro religioso de Gómez Marrique (1412-1491)*, en Boletín de la Real Academia Española, LVII, 1977.

I. INTRODUCCION

1. EL TEMA: LA ESPIRITUALIDAD DEL OPRIMIDO EN CHILE DEL '800 AL '900

Este trabajo quiere emprender el estudio de la Religión popular chilena tal como fue vivida por las clases subalternas durante la gran época de la Oligarquía, del '800 al '900 (en un arco que puede precisarse cronológicamente entre 1850-1930).

De entrada, pues, nos interesa reconstruir históricamente la experiencia religiosa del pobre, en el horizonte global de una sociedad que se yergue para dominarlo, someterlo.

Este es nuestro punto de vista.

Por eso es que, específicamente, nuestro afán conduce a poder descifrar una particular espiritualidad del oprimido, la búsqueda de la peculiar "sed de Dios que solamente los pobres y los sencillos pueden conocer"¹.

Dicho así, se entiende que este trabajo es, al mismo tiempo, histórico y teológico. La búsqueda, en el pasado de Hispanoamérica, de la fe de los oprimidos, los débiles y despreciados de este mundo.

El período que hemos escogido, decimos, es el del tradicional dominio histórico de la Oligarquía, en todo el continente latinoamericano, y en Chile en particular. La época en que labra su hegemonía, desde mediados del '800, alcanzando su momento de apogeo entre 1880 y 1914, y que comienza a entrar en crisis hasta 1930².

Se hace difícil entender la experiencia religiosa del pobre sin antes tomar debido conocimiento del rol jugado por el catolicismo oficial (jerárquico, institucional) en este período histórico.

Digamos algo brevemente en este sentido.

La Oligarquía chilena vivió su época hegemónica cobijada en el absolutista Estado construido por Diego Portales, a partir de 1830, y en la larga prosperidad económica, brindada por el salitre, a contar de 1880.

Si en esos dos pilares residió el poder político y económico de la clase dominante, el poder social continuó residiendo incólume, como en la época colonial, en el dominio de la tierra, en la "hacienda"³.

Con todo, la "pax oligárquica" no funcionó completamente sin el poder moral y religioso que aportaron incluyentes sectores del catolicismo oficial. El catolicismo conservador, encarnación característica de la Religión oficial de la época (unida al Estado), fue el modelo privilegiado por la Oligarquía católica para sustentar el orden social y político chileno desde mediados del '800 hasta 1930.

No es el lugar aquí de hacer un análisis exhaustivo del catolicismo conservador chileno. Basta decir que su trayectoria histórica coincide con las etapas de formación, expansión y decadencia del orden oligárquico. Pueden distinguirse, así, una etapa de constitución de la experiencia conservadora entre 1850 y 1880, otro momento de estabilización y apogeo entre 1880 y 1914, y finalmente, una etapa de desgaste y deterioro, desde 1914 a 1930.

El ideal conservador, tomado de las ideologías restauracionistas europeas, sirvió en Chile para justificar el poder patriarcal y autoritario, de ancestro colonial, de la Oligarquía, y sacralizar el Estado absolutista de Portales⁴.

En su momento de apogeo, el que más nos interesa, el catolicismo conservador tendió a identificarse con la pastoral global de la Iglesia, lo que provocó no pocas confusiones, sobre todo en el pueblo sencillo que llegó a ver en la institución eclesiástica una prolongación de la misma Oligarquía.

Esta situación se hizo particularmente aguda a partir de la cruenta guerra civil que derribó al presidente de la República José Manuel Balmaceda en 1891, donde, el pueblo pobre, y los Cantores a lo Divino que vamos a estudiar, vio al clero directamente comprometido con la dominación oligárquica desatada sin tapujos a partir de ese año.

Uno de los más importantes Cantores a lo Divino que estudiaremos, Daniel Meneses, denunció entonces:

Al fin, pues, la religión
está muy aumentada,
no parece ley sagrada
más bien es inquisición.
A eterna condenación
tendrán que ir los católicos
por su sermones diabólicos
que predicán al creyente,
en voz del omnipotente:
¡abajo los apostólicos!⁵

Una peligrosa situación se desencadenó entonces en el catolicismo chileno a fines del '800.

La latente contradicción entre Religión oficial y Religión popular, presente desde los orígenes de la sociedad colonial, se hace ahora explícita, violenta, pública, política, abriéndose una grieta que continuará creciendo hasta finales de la época oligárquica (es lo que advirtió con estuor el jesuita Alberto Hurtado en uno de los textos más lúcidos y polémicos de la primera mitad del '900, *¿Es Chile un país católico?*, de 1941).

A comienzos del '900, con la situación generada a partir de la guerra civil de 1891, el clero chileno fue un instrumento político al servicio de la unidad del bloque oligárquico, su misión electoral, incluso, fue, en palabras del Arzobispo González Eyzaguirre a la Santa Sede en 1914, "unir las voluntades de la aristocracia"⁶.

Las clases populares, progresivamente, fueron abandonando la Religión oficial, sostenedora de una política de esta índole. Este proceso se dio claramente hacia 1900 en Santiago. Este es el preciso contexto social y eclesiástico de la poesía religiosa popular que analizamos en este trabajo.

La Iglesia jerárquica atribuyó este distanciamiento a la obra conjunta de agentes internos y externos a la cultura popular como la "superstición" y el "laicismo" (a través del socialismo), sin advertir en ningún momento la responsabilidad propia en el asunto. Mas bien, acentuó el disciplinamiento conservador de las clases subalternas, a través de instituciones socioreligiosas indicadas precisamente para ellas, como la famosa Sociedad de Obreros de San José fundada en 1883.

Este tipo de instituciones, si bien pudo tener éxito en las áreas controladas directamente por la Oligarquía católica (los trabajadores agrícolas de las "haciendas" utilizados como masa de maniobra electoral), desprestigió aún más a la Iglesia en Santiago, donde las clases populares podían escapar del disciplinamiento conservador.

Los miembros de esta sociedad católica de obreros, llamados históricamente los Josefinos, fueron considerados los responsables de los espectaculares saqueos durante la guerra civil de 1891.

Una destacada Cantora a lo Divino que estudiaremos, Rosa Aranda, denunciaba a los obreros conservadores:

Brindo, dijo, un Josefino,
cuando tocan a saqueo
los de sotana y manteo
soy el ladrón más ladino.
Diestro soy en mi destino
que no hay con qué comparar,
si me quieren atrapar,
echo, pues, los voladoras,
y en menos de un cuarto de hora
yo desocupo un hogar⁷.

Uno de los pocos y detallados análisis de la Oligarquía católica con respecto a la evolución de la cultura religiosa de las clases populares en Santiago del 1900 es el que publicaron Guillermo Eyzaguirre y Jorge Errázuriz en 1903.

Ellos advierten con consternación la explosiva mezcla religiosa y política de la "superstición" y el "socialismo":

"Del imparcial análisis de los sentimientos religiosos de nuestros obreros se desprenden dos premisas desconsoladoras, que a no a remediarse, van a dar por conclusión la faz más desastrosa en que se haya presentado en las naciones la cuestión social.

Las premisas son 1) Inestabilidad del credo religioso por falta de conocimiento puro de él y naturalmente de convicciones en el obrero, 2) Absorción del socialismo avanzado por la inteligencia del obrero, cuyas facultades carecientes de toda instrucción, desvirtúan su posición social y no hallan giros sanos para sus tendencias volutivas"⁸.

Para la Iglesia conservadora, el alejamiento de la Religión oficial era sinónimo de caer en el socialismo, visto como el principio de desquiciamiento, de disolución, de los fundamentos teológicos del orden oligárquico⁹.

En esta confusa y amenazadora cultura religiosa popular del Santiago del 1900 es donde queremos internarnos. Nuestro instrumento, nuestra fuente, será la literatura de cordel de la época. ¿Hay allí superstición? ¿Y socialismo?

Más hondamente, fuera de una lectura conservadora, queremos descubrir la espiritualidad del oprimido, la experiencia religiosa del pobre, fundamentalmente campesina, rural, que comprueba en la ciudad, con indignación, cómo la Iglesia, su Iglesia, se alinea con sus opresores¹⁰.

2. LAS FUENTES: EL CANTO A LO DIVINO Y SU CONTEXTO HISTORICO

Nuestra principal fuente histórica la constituyen dos preciosas colecciones de literatura de cordel, formadas por alrededor de 1.500 hojas de versos "a lo Humano y a lo Divino", publicadas en Santiago (principalmente) entre 1880 y 1910.

Estas colecciones, que no han merecido hasta el momento ningún análisis de tipo literario o histórico, son:

- a) Colección Rodolfo Lenz, de la Biblioteca Nacional de Chile,
- b) Colección Raúl Amunátegui, de la Biblioteca Central de la Universidad de Chile.

Ambas reúnen la producción poética popular que consta especialmente de décimas glosadas, pero que, además, incluyen "cuecas" y otras composiciones en verso.

Estas colecciones son un fondo inestimable para la reconstrucción de la cultura popular chilena del '800 al '900. La iniciativa primera de la colección se debió al interés particular del profesor de filología alemán Rodolfo Lenz, pionero de la investigación folklórica en todo el continente. En 1894, con los materiales reunidos hasta entonces, escribió un ensayo titulado *Sobre la poesía popular impresa de Santiago de Chile*, publicado en 1919.

La labor del profesor Lenz, realizada durante el apogeo de la sociedad oligárquica, estuvo llena de incomprendiones y descalificaciones que lo presentaban como un "ridículo" y un "charlatán", un insulto a la cultura nacional¹¹.

El poder disponer, así, en Chile con estas dos colecciones de literatura de cordel en estas condiciones tan adversas, impuestas por las élites culturales, es ya una singularidad histórica¹².

Los orígenes históricos del Canto a lo Divino provienen del Otoño medieval hispánico, del '400, con la poesía franciscana de Iñigo de Mendoza y de Ambrosio de Montesino, entre otros. Como un ejemplo de este momento fundacional, demostraremos, en su momento, la dependencia de los cantos chilenos por el Apocalipsis con el texto de Montesino *De cómo San Juan vido la disposición y hermosura de la ciudad de Dios*.

También observaremos la dependencia de los relatos chilenos populares de la Pasión de Cristo con el relato de la Pasión del andaluz Juan de Padilla, *El Cartujano* (obra compuesta a fines de '400)¹³.

En Chile, si bien el Canto a lo Divino fue una forma común en la literatura colonial del '500 y del '600, a partir del '700 en adelante, pasó a ser una poesía eminentemente rural y popular¹⁴.

¿Quiénes son los autores de la literatura religiosa popular de cordel en el Santiago del 1900?

Usualmente, las hojas de poesía (o a veces cuadernillos) venían firmadas. De modo que, al menos, sabemos el nombre de sus autores, pero, desgraciadamente, no mucho más que eso.

Los autores más importantes, tanto por la cantidad como por la calidad de su obra, son cerca de una decena.

Sus nombres son: Bernardino Guajardo, Rosa Araneda, Daniel Meneses, Nicasio García, Javier Jerez, José Hipólito Cordero, Juan Bautista Peralta, Adolfo Reyes y Desiderio Parra.

El primero de ellos, propiamente, no es del 1900. Guajardo es la última gran figura de la antigua generación de poetas populares nacidos a comienzos del '800, durante la guerra de la Independencia. Fue el primero en hacer imprimir sus versos, y con ello alcanzó una gran fama.

Aunque recurrimos naturalmente a su importante obra, su mundo, su universo cultural y religioso -murió en 1886-, es ajeno a las grandes transformaciones sociales posteriores a la guerra civil de 1891, que marcará a los demás autores¹⁵.

De los otros Cantores a lo Divino hemos podido fechar algunas de sus hojas (ninguna trae indicación de fecha, salvo cuando editaban cuadernillos, o cuando el propio Lenz anotaba con lapiz el día de la compra de las hojas).

Del poeta Nicasio García, hombre de gran ancestro campesino, inmediato sucesor de Guajardo, hemos podido fechar textos de 1886, 1887, 1888, 1889, 1890, 1898 y 1905. De Rosa Araneda sólo dos de 1894 y 1895. De Javier Jerez, de 1898 y 1906. Del poeta José Hipólito Cordero hemos fechado de 1894, 1896, 1899, 1900, 1901 y 1907. De Daniel Meneses, uno de los más importantes, de 1892, 1895, 1896, 1897, 1901, 1902 y 1906.

De Juan Bautista Peralta, de quien disponemos mayores datos biográficos, hemos fechado textos de 1896, 1897, 1899, 1902, 1903, 1906, 1907 y 1913. Finalmente, del poeta Adolfo Reyes sólo sabemos que escribió entre 1893 y 1901.

A contar de 1890, y durante unos breves años, un medio de aglutinamiento y comunicación entre estos poetas fue un periódico interesantísimo, generador de una voz genuinamente popular y antioligárquica. Se llamaba *El Ají*, y fue publicado en Santiago entre 1889 y 1893 (en 1896 volvió ocasionalmente a salir).

En este órgano de expresión de las clases subalternas, "periodicucho de mala muerte" (según la prensa oligárquica), el cantor Adolfo Reyes ofrecía sus versos, hacía llegar su voz Nicasio García, y contestaba a sus adversarios Rosa Araneda¹⁶.

El Ají era un periódico vinculado al Partido Democrático, primera organización política de las clases populares chilenas a fines del '800. El gran mérito de este periódico fue alcanzar una voz autónoma de los grupos subalternos en Santiago, reivindicando los intereses ético-políticos y culturales del pobre frente al universo ético-político hegemónico de la Oligarquía. Buscando su autonomía de clase, postuló la neutralidad de las clases trabajadoras frente al conflicto que desangró al país en 1891 y denunció valientemente el sistema político-social implantado por la Oligarquía a la muerte de Balmaceda.

El Aji combinó esta denuncia con la acerva crítica al catolicismo conservador, que había hecho de la Iglesia su presa, transformando a la institución eclesiástica en un campo beligerante y bastión de los triunfadores del 91.

En esta trinchera política, Cantores a lo Divino como Adolfo Reyes, Nicasio García o Rosa Araneda, aprendieron a enriquecer su poesía con la lucha antioligárquica de la postguerra civil (lucha genuinamente democrática).

Concluía la experiencia de *El Aji*, intentada por última vez en 1896, y sobre todo debido a las divisiones internas del Partido Democrático, otro de nuestros Cantores a lo Divino, Juan Bautista Peralta, se asocia al llamado Centro Social Obrero, una organización que postuló la unidad de los trabajadores, sin distinciones políticas ni religiosas (estas distinciones dividían irremediabilmente a los sectores populares en católicos y conservadores, o laicistas y radicales).

Este Centro abogó por la abstención electoral en 1896, que repartía al electorado entre los candidatos de la Oligarquía conservadora y laicista. Organizó importantes movilizaciones por "el pan y el trabajo", e inauguró las celebraciones nacionales del Primero de Mayo, entre 1897 y 1901. En sus inicios, el poeta Peralta publicó el periódico *El Grito del Pueblo*, a fines de 1896, órgano del Centro Social.

Por último, entre 1905 y 1914, el mismo Cantor a lo Divino Juan Bautista Peralta publicó un prodigioso periódico, que alcanzó inmensa popularidad, llamado *El José Arnero*. Esta publicación combinaba la cultura folklórica, rural (su mismo título, folklórico, designa al Demonio) con el ideal socialista.

Era exactamente la explosiva mezcla que temía que cundiera entre el pueblo la élite católica de comienzos de siglo: la "superstición" religiosa y el "socialismo" político.

Veamos, ahora, los escasos datos biográficos, personales, del conjunto de los autores nombrados.

Rosa Araneda fue una poeta excepcional. Hay razones para creer que fue la autora de más calidad de su tiempo. El folklorista Antonio Acevedo Hernández dijo de ella en 1933: "Rosa Araneda me parece a mí más poeta que todos los cantores hombres de su tiempo"¹⁷.

Su origen, netamente campesino. Nació en San Vicente de Tagua Tagua (Valle Central). Se conserva de ella un verso de 1894 donde justifica un motín popular contra el gobernador eclesiástico de Valparaíso Don Ramón Angel Jara:

Le dieron un peñascazo
a don Ramón Angel Jara
si el vulgo no me repara
diré que estuvo buenazo.
El curita en aquel caso
perdió el tino de improviso
le tostaron tan macizo

según se dice o se opina
los rotos en la bolina
allá en Valparaiso¹⁸.

También es famosa de ella una parodia materialista o "pagana" del verso eclesiástico popularizado tomado de la clásica obra de Nieremberg acerca del juicio de Dios tras la muerte:

Yo no le temo a la muerte
que la muerte es natural,
sólo le temo a la cuenta
que a Dios le tengo que dar¹⁹.

La Cantora chilena transformó el verso en un sentido vitalista:

Yo no siento de morir
porque el morir no es afrenta,
lo que más a mí me atormenta
es el dejar de existir²⁰.

Al parecer, Rosa Araneda murió en los últimos años del siglo pasado. El poeta Desiderio Parra le dedicó unos versos a su muerte:

Ya sé bien que todo el reino
su salvación le desea
por sus graciosas ideas
y sus bonitas palabras,
sólo aquí en Santiago se habla
que murió Rosa Araneda.

...

Al fin, en el verso que hago
a todos perdón les pido,
¿cuánto no la habrán sentido
los que viven en Santiago?
Otro día había conversado
diciendo grandes favores,
hoy día, se haya, señores,
la tal Rosita Araneda
en esa gloria empirea
con la corona de flores²¹.

El esposo de Rosa Araneda fue otro destacado Cantor a lo divino, Daniel Meneses. De él, dijimos, tenemos fechadas obras entre 1892 y 1906.

No conocemos su lugar de origen, pero se firmaba como "poeta nortino". Su conocimiento y devoción a la Virgen de Andacollo, lo asociaría a la provincia de Coquimbo (Norte chico).

Antonio Acevedo Hernández dice de él que "se manifestaba un agudo observador de los acontecimientos políticos"²². En particular se autoconcebía como defensor de los pobres. En 1897, escribiendo un diálogo entre dos "rotitos" (dos pobres), sobre política, alude a sí mismo:

"Se conoce que dicho poeta se dedica a defender los intereses de la clase obrera y de la proletaria, y atacar a todos los ricos usureros que pasan explotando al pueblo diariamente, sin fijarse que es malo lo que hacen"²³.

Con una posición similar a la ideología del Centro Social Obrero, Meneses quiso distanciarse de la Oligarquía católica o laicista. Ambas fracciones eran, en su planteamiento, una misma expresión de la diabólica clase dominante. Decía Meneses:

Da gusto ver alegar
a un pechoño y un masón,
y cuál tendrá la razón
yo voy aquí a preguntar.
...
y ando en mis sentidos bellos
que los demonios son ellos
que habitan sobre la faz²⁴.

Sus simpatías políticas se inclinaban a exaltar la figura del Presidente derrocado José Manuel Balmaceda, en contraposición a la Oligarquía conservadora que tanto jugó en ello. Véase, en este sentido, una "cueca" publicada en 1895:

Ganó el bando liberal
y el conservador cayó
viva! viva! Balmaceda
cuyo partido triunfó.
Triunfó como se sabe
y es evidente
castigar al pechoño
por insolente.
Por insolente, ¡ay si! —
claro, clarito,
y tendrán que marchar
de hito en hito.
Así con mil dulzuras
mueran los curas²⁵.

Meneses denunció el ascendiente del catolicismo oligárquico sobre el clero, mostrando a éste al servicio de la voluntad política de aquél, para someter al pueblo. Así, hace decir al presidente de la República Federico Errázuriz Echaurren, un "hacendado" católico, dirigiéndose a un "huaso" (habitante pobre del campo) que reclama por la miseria del pueblo, las siguientes palabras:

Si el pueblo quiere ser rey
y mostrármeme altanero
yo junto a todito el clero
y lo hago darse a mi ley,
pues yo no soy como el Bei
ni aún he estado en Turquía
verás la culpa no es mía
no me friegues la paciencia
rotoso de porquería²⁶.

Como ningún otro, este Cantor a lo Divino denunció con acritud a la Religión oficial conservadora ("el clero que enseña lo latino", como decía)²⁷, y su ideología de sometimiento e intimidación. Rechazaba su disciplina sacramentalista, tan ajena a la Religión popular, que hacía de la confesión un vehículo de control y de represión. Meneses argumentaba:

Yo tengo otro parecer
y les digo con franqueza
que el que mucho se confiesa
suele la Gloria perder²⁸.

Sus ideas politicorreligiosas le condujeron en 1901 a escribir unos versos a favor de la separación entre la Iglesia y el Estado²⁹.

En uno de sus últimos versos fechados, en 1906, Meneses da cuenta de la profunda distancia que lo separa de la Religión oficial, y de la creencia (que le achacaban) de que Dios lo ha castigado por alejarse de la práctica sacramental.

La sensación que transmite el poema es el de una mutua demonización entre el Cantor a lo Divino y el catolicismo oligárquico:

El Dios poderoso eterno
me tiene a mí castigado
un gran lugar separado
en un rincón del infierno.
Porque yo no me confieso
como se confiesa el beato
Dios me ha dado este mal trato
y solo sufro por eso,
el que esto pruebe es un leso.

...

De todo soy mal mirado,
pruebo que muy enojado
Dios se encuentra con mí mismo
y me tiene en el abismo
un gran lugar separado.
A la religión católica
que día en día predicán

y los que más la practican
les hallo intención diabólica,
revisando la Apostólica
encuentro en ella un averno
haciendo terno y cuaterno
no pasaré más allá
aunque mi morada está
en un rincón del infierno³⁰.

Del poeta Javier Jerez no sabemos casi nada. Por su estilo y por sus hojas se desprende que tuvo relaciones amistosas con el matrimonio de poetas Meneses-Araneda.

Con todo, sabemos de su clara posición de defensa de los pobres durante el gobierno de Errázuriz Echaurren. Escribió en 1898:

¡Pobres chilenos, qué haremos
con tanta calamidad!
Federico el presidente
hoy nos mira sin piedad.
El pobrerío descalzo
aburrido está en fastidio,
por robo y por homicidio,
no le temen al cadalso.

...

Al fin tengamos paciencia
y pidamos con anhelo
una protección al cielo
y del Señor la clemencia.
Su divina providencia
nos colme de bendiciones,
nuestros verdugos mamones,
que se ausenten del poder
y no podamos más ver
la plaga de maricones³¹.

Antes ya había condenado la política de Jorge Montt, el miembro de las Fuerzas Navales que asumió el gobierno después del derrocamiento del presidente Balmaceda:

Don Jorge Montt se sentó
en la silla y doy aviso
y por el pobre nada hizo
al público digo yo.
Quedó con melancolía
el pueblo y el cristianismo,
sumergido en el abismo
causa de la carestía.

Grande fue la tiranía
del ricacho impertinente,

...³².

Acerca del poeta Adolfo Reyes tampoco tenemos grandes noticias. Probablemente vinculado a Valparaíso, se hizo famoso por confeccionar xilografías para acompañar las hojas impresas de la literatura de cordel. Gustó de versos burlescos y festivos relacionados con la Iglesia, como el clásico (de origen español) que dice:

Yo a la iglesia no voy
porque estoy cojo
a la chingana sí
poquito a poco³³.

Defensa de los pobres, y denuncia de los ricos, fue su transparente mensaje profético, a partir de la postguerra civil de 1891. En tiempos de la presidencia de Jorge Montt, relata la miseria del pueblo santiaguino:

El rico se banquetea
y el pobre está como alambre
no importa dirán los ricos
que el pueblo se muera de hambre.

...

La perversidad del mundo
cada día causa estrago
y la miseria en Santiago
acrecienta sin segundo³⁴.

En una "cueca" denunciaba la política represiva del presidente Errázuriz Echaurren, mandatario que sucedió a Jorge Montt contando con todo el respaldo de la Oligarquía católica, de la cual era un prominente representante:

Yo soy Federico
que al pueblo mando
sí se me pone arisco
lo dejo tecliando.
Lo dejo tecliando, sí,
sí agacha el moño,
así yo echo guata
con el pechoño.
Con el pechoño, sí,
porque él me apoya

...³⁵.

En relación al poeta Juan Bautista Peralta disponemos de mayores detalles acerca de su vida. Sabemos que nació en 1895, en un "fundo" de los alrededores de Santiago (Lo Cañas).

Durante su infancia cantó en varias "fondas" (o "chinganas") santiaguinas. En 1881 quedó ciego. En su juventud, a instancias de un hermano, propuso convertirse al Protestantismo, proyecto que abandonó a los pocos meses, decepcionado por la falta de devoción a la Virgen María (se conserva de él un poema titulado *Acalorada polémica entre un evangelista y un católico romano*, de 1899).

Su posición política, que culminó en el socialismo, fue la búsqueda de una movilización de las clases pobres para resistir frente a los abusos de la Oligarquía. Para ello trabajó en el Centro Social Obrero. En 1897 celebró la llegada al Parlamento del miembro del Partido Democrático Artemio Gutiérrez.

Hacia 1906 llegó a colaborar con Luis Emilio Recabarren, el legendario fundador del movimiento obrero chileno, en el periódico *La Reforma*. Ese año llamaba a la unidad de los trabajadores:

Arriba los corazones
vivan los hombres honrados
unámonos como hermanos
todos los proletariados³⁶.

Cuando ocurre la horrible matanza de los obreros del salitre y sus familias en 1907, el Cantor a lo Divino la compara con la de los inocentes hecha por Herodes:

Por fin, tigres del infierno,
abortos de la milicia,
el pueblo pide justicia
asesinos del averno.
Si nada os hace el Gobierno
tendréis de Chile el desdén,
y como Herodes también
verán de noche tus ojos
las víctimas y despojos
de Iquique y no de Belén.

Si existe un Dios justiciero
y hay un infierno monstruoso
castigue al fascineroso
al tremendo carnicero.
En aras del pueblo obrero
venga la divina espada
y acabe con la poblada
militar, alma de hiena,
porque injusta fue la escena
en Iquique consumada³⁷.

Su labor literaria más destacada la concentra en la publicación del periódico *El José Arnero*, que, mezclando folklore y socialismo, propugnaba una inversión carnavalesca de la sociedad chilena:

"José Arnero vino al mundo, roto, con chupalla y sin camisa, trayendo sobre su pecho desnudo esta única inscripción, grandiosa, soberbia y sublime:

¡Abajo los Caballeros!
¡Arriba los Rotos!"³⁸.

El personaje "José Arnero" (fruto de la inventiva fantástica del Cantor a lo Divino Juan Bautista Peralta, alimentada de religiosidad campesina) era una parodia folklórica y socialista de la figura de Cristo, de cara a las exigencias de la sociedad oligárquica chilena.

Esta suerte de Mesías campesino, hijo en la tierra de una "chinganera" famosa (la "Peta Basaure"), desciende de las maravillosas fiestas de la Gloria a implantar la justicia para los pobres, y desenmascarar al clero oligárquico.

El periódico, publicado entre 1905 y 1914, hacía parodias burlescas de la liturgia catedralicia santiaguina, y de los himnos eclesiásticos de la época. Peralta publicó con su firma artículos en 1905, 1907 y 1912³⁹.

Todos estos Cantores populares no se pueden comprender, naturalmente, sin el contexto histórico y religioso de las clases populares de su tiempo.

Aunque ellos publican sus hojas en la ciudad, su cultura, su visión del mundo, su sistema de imágenes y de pensamiento es rural, agrario. En 1895, el 54,5% de la población chilena era rural, y Santiago, la principal ciudad del país, contaba sólo con 256 mil habitantes.

Para internarnos en el difícil (e inexplorado, también) camino de la reconstrucción de la cultura y religión populares, rurales, de la época, nos hemos ayudado de la siguientes fuentes:

a) Informaciones eclesiásticas:

Especialmente, los Sinodos coloniales y republicanos, y los Libros de Visitas parroquiales del Arzobispado de Santiago desde 1853 hasta 1924⁴⁰.

b) Relatos de viajeros extranjeros a Chile:

Principalmente del '800, desde Von Chamisso, en los albores del siglo, pasando por Hall, Bladh, Mellet, Smith, Treutler, Wiener, Verniory, hasta Child a fines de la centuria, y otros de principios del '900, como Wright o Mailland.

c) Descripciones de folkloristas, historiadores y costumbristas de Chile:

Sobre todo, la obra de la generación de folkloristas del 1900 como Julio Vicuña Cifuentes, Ramón Laval y Ricardo Latcham, los especialistas del habla chilena de la época como Zorobabel Rodríguez y Manuel Antonio Román, autores de diccionarios de chilenismos, etc.

d) *Periódicos de la época:*

Hemos seleccionado alrededor de 140 textos referentes a fiestas y creencias religiosas populares chilenas, publicados, sobre todo y año a año, entre 1870 y 1920.

Estos textos fueron publicados en periódicos de todo el país. Seleccionamos 22 localidades geográficas, desde la provincia de Tarapacá hasta la de Chiloé (Iquique, Negreiros, Copiapó, Vallenar, Carrizal Alto, Illapel, La Serena, Coquimbo, Quillota, Los Andes, Mellipilla, Santiago, Valparaíso, Rancagua, Curicó, Talca, Curepto, Linares, Concepción, Yumbel, Lota, y Ancud).

Además, consultamos tres publicaciones extranjeras. Una es *El Museo de las Familias* de Madrid en 1859 (una de las más antiguas descripciones importantes de la fiestas de la Virgen de Andacollo), y las dos restantes son las colecciones de los Misioneros Asuncionistas Franceses, publicadas en París, acerca de la actividad de los religiosos en las áreas rurales de Chile (*Souvenirs*, de 1892, 1893 y 1894 y *L'Assomption*, de 1923).

3. EL TRABAJO: TRES CICLOS RITUALES Y UN INTENTO DE COMPRENSION

La producción literaria de los Cantores a lo Divino es inmensa. Además de ser al mismo tiempo compositores a lo Humano, su poesía religiosa es abundantísima.

En general, puede dividirse en poesía bíblica y poesía ritual (además, podría agregarse una poesía de meditación o exhortación catequética, menos significativa, y de dudoso origen popular).

Nosotros optamos claramente por abordar la poesía ritual. Es la que nos parece más expresiva de la vida y la espiritualidad del pueblo, la que acompaña los ciclos vitales de una sociedad rural (la Semana Santa en el otoño, la Navidad al comienzo del verano, etc.).

a) *El ciclo de la Pasión*

Primero estudiamos la poesía ritual de Semana Santa, los llamados Cantos por "Padecimiento".

La conmemoración del sacrificio de Cristo, representación dramática de la propia muerte del pueblo, en el marco natural, agrario, del otoño (muerte, también, de la Naturaleza).

b) *El ciclo de la Navidad*

A continuación presentamos la poesía ritual de Navidad, donde junto a los Cantos a lo Divino por el Nacimiento del Mesías, se mezclan los Cantos a lo Humano de Nochebuena, fiesta al mismo tiempo religiosa y "profana".

La fiesta del Nacimiento del Niño Dios, representación del nacimiento del pobre, cobijado por la solidaridad del pueblo (el carácter de los villancicos de la Novena del Niño Dios) y en el marco regocijado del comienzo del verano, de la explosión frutal de la Naturaleza (vida, entonces, de la Naturaleza y del pueblo).

c) *El ciclo de María, los Santos y los Angeles*

Finalmente, abordamos un ciclo complejo relacionado con el culto popular a María, los Santos, y los "Angelitos", este último un rito funeral de los niños.

Aparentemente complejo, este ciclo puede denominarse el ciclo de la Gloria, pues, a diferencia de los anteriores, predominantemente "históricos" (relacionados con los ciclos "naturales" de la vida y la muerte del pueblo y del cosmos), éste agrupa a la poesía ritual de carácter "escatológico".

Aquí se representa, y en ello radica toda su importancia y unidad, el renacimiento permanente del pobre, más allá del "padecimiento" y de la muerte.

d) *Un intento de comprensión*

Por último, nuestro trabajo se cierra con un pequeño capítulo de carácter conclusivo (no concluyente), que intenta relacionar y entender comprensivamente el conjunto de la poesía ritual analizada.

Esto nos lleva a afrontar el problema global y aún no suficientemente atendido (y, a veces, ni entrevisto), de la espiritualidad histórica del oprimido en Hispanoamérica y Chile.

En particular, partiendo de la experiencia poética y campesina del Canto a lo Divino, habría que apuntar que dicha espiritualidad se alimenta de una tradición juglaresca de origen medieval, que, recogiendo la cultura popular carnavalesca, y, al mismo tiempo, un cristianismo de raigambre franciscana, ha alimentado durante siglos una resistencia (y hasta una inversión simbólica) de las religiosidades del "poder" (tan importantes en la "Cristiandad" hispanoamericana)⁴¹.

El cantor a lo Divino Daniel Meneses, que publicó versos entre 1892 y 1906 (según grabado popular aparecido en un pliego de cordel. A., 184.)

Una típica hoja de Canto a lo Divino
Publicada en Santiago de Chile hacia el 1900
(Daniel Meneses. L., 7. 10)



LA SEMANA SANTA

La pasión i muerte de nuestro divino Redentor

Pasión

LA PRIMERA SEMANA DE JAMARANA

A la hora santa de la cruz,
Con amor y divino amor,
Pronuncian palabras de amor
A producir la vida.

Alcancé que en la agonía
El alma de mi Redentor
Se elevó con un suspiro
A pedir un perdón.
La pena de su agonía
Se vive en nosotros,
En el sufrimiento,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor.

Por cumplir la voluntad
De su amor y divino amor,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Profundiza en nosotros
El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Al fin, Dios nos salvó,
Nosotros, Dios, el amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Venosa a lo divino

EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA

Unos sacramentos y Oratio
En la eternidad,
Por haberse sacrificado
Al amor y divino amor.

Alcancé que en la agonía
El alma de mi Redentor
Se elevó con un suspiro
A pedir un perdón.
La pena de su agonía
Se vive en nosotros,
En el sufrimiento,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor.

Por cumplir la voluntad
De su amor y divino amor,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Profundiza en nosotros
El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Al fin, Dios nos salvó,
Nosotros, Dios, el amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

El Señor crucificado

El día de viernes santo
Por un Dios crucificado,
Por el gran amor y amor,
A morir en la eternidad.

Alcancé que en la agonía
El alma de mi Redentor
Se elevó con un suspiro
A pedir un perdón.
La pena de su agonía
Se vive en nosotros,
En el sufrimiento,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor.

Por cumplir la voluntad
De su amor y divino amor,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Profundiza en nosotros
El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Al fin, Dios nos salvó,
Nosotros, Dios, el amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Muerte de Jesús

A LO DIVINO

Te muere cruz, dolorosa,
Fecher mi Redentor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Alcancé que en la agonía
El alma de mi Redentor
Se elevó con un suspiro
A pedir un perdón.
La pena de su agonía
Se vive en nosotros,
En el sufrimiento,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor.

Por cumplir la voluntad
De su amor y divino amor,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Profundiza en nosotros
El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Al fin, Dios nos salvó,
Nosotros, Dios, el amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

De la cruz al sepulcro

EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA

En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Alcancé que en la agonía
El alma de mi Redentor
Se elevó con un suspiro
A pedir un perdón.
La pena de su agonía
Se vive en nosotros,
En el sufrimiento,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor.

Por cumplir la voluntad
De su amor y divino amor,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Profundiza en nosotros
El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Al fin, Dios nos salvó,
Nosotros, Dios, el amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Venosa a lo divino

EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA

Unos sacramentos y Oratio
En la eternidad,
Por haberse sacrificado
Al amor y divino amor.

Alcancé que en la agonía
El alma de mi Redentor
Se elevó con un suspiro
A pedir un perdón.
La pena de su agonía
Se vive en nosotros,
En el sufrimiento,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor.

Por cumplir la voluntad
De su amor y divino amor,
En la cruz que llevamos,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

Profundiza en nosotros
El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

El amor y divino amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

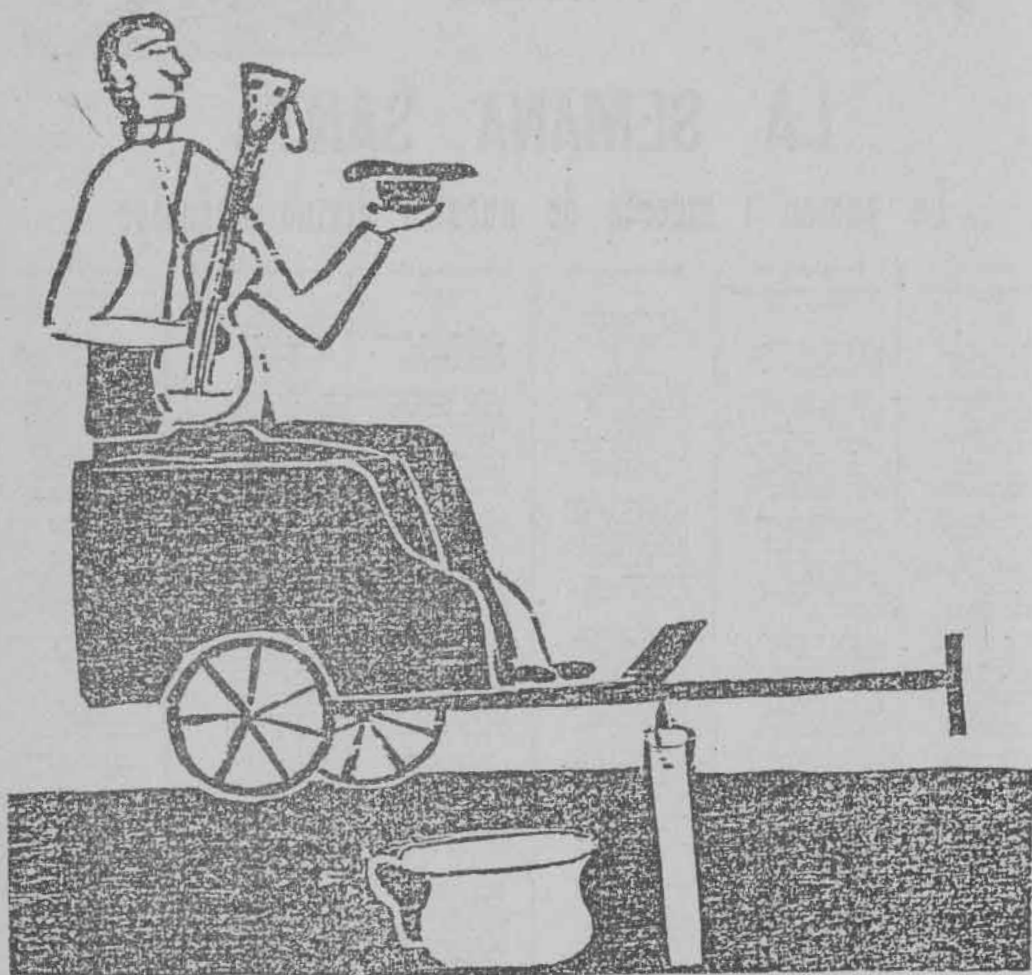
Al fin, Dios nos salvó,
Nosotros, Dios, el amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor,
En la eterna vida de amor.

DANIEL MENESES

POETA NORTINO, Morandé, 8-A

Impronta, MONEDA, 25-M

UNA TIPICA HOJA DE CANTO A LO DIVINO PUBLICADA EN SANTIAGO DE CHILE HACIA 1900 (DANIEL MENESES, L. 7, 100).



**EL CANTOR A LO DIVINO DANIEL MENESES, QUE PUBLICO
VERSOS ENTRE 1892 Y 1906 (SEGUN GRABADO POPULAR
APARECIDO EN UN PLIEGO DE CORDEL, A., 184).**

II. EL CANTO A LO DIVINO POR EL PADECIMIENTO DE CRISTO

1. LA PASION DE CRISTO, RITUAL DE AMOR Y DE MUERTE

En las narraciones populares de la Pasión de Cristo se da cuenta de la obra de Satanás como padecimiento y muerte del hombre y del pueblo. Y, al mismo tiempo, desde esta demonología popular, surge la imagen mesiánica de Cristo como quien libera del padecimiento y de la muerte.

Este contrapunto básico enfrenta la furia agresiva y destructora de Satanás, que desencadena el rigor y la fiereza, el tormento y la pesadumbre, y el amor de Cristo, que invierte carnavalescamente dicho mundo desconsolado, a través de la ternura, la alegría y la mansedumbre.

Una composición de Rosa Araneda -*Las tentaciones de Lucifer y el poder de Jesucristo*- (incluida en una hoja de versos sobre la Pasión) expresa el contrapunto mencionado. Satanás aparece como quien "siembra el desconsuelo" y Jesús como quien se opone enérgicamente a ello. El Demonio y su "desconsuelo" están vinculados al ejercicio del poder, a una "atarantada" (inquieta, atropelladora, violenta) voluntad totalitaria de poder. Mientras el principio del mal se mueve en esta órbita de la voluntad política, Jesús invoca el mundo sagrado de la Naturaleza, a través de una argumentación "cósmica". El Mesías reivindica su mensaje de consuelo y alegría, de amor en definitiva, invocando la preciosa y asombrosa luz de los astros:

Jamás le pudo tentar
Luzbel a Cristo en la tierra,
porque El le dio la guerra
hasta que lo hizo arrancar.
Su intento era gobernar
todo el mundo en su ataranto,
y el Señor dijo, no aguanto
que éste siembre el desconsuelo
ya que los seres del cielo
alumbran con brillo tanto⁴².

a) *El Padecimiento, la obra de Satanás*

A través de las composiciones de los Cantores a lo Divino del 1900 puede advertirse una cierta unanimidad en la comprensión del Diablo como el que hace padecer, el que hace perder la dicha y el gozo. La propia identidad de Satanás es el padecimiento. Dice el poeta Nicasio García en la composición *La pérdida de Lucifer*, mezclando la idea del sufrimiento con la de la ira:

Y al verse como reptil
llora, gime y se maldice
...
Al fin, quedó Lucifer
en las cavernas rabiantes
...⁴³.

Narrando una aparición del Diablo el poeta Adolfo Reyes en su composición *El futre que se lo llevó el Diablo de las mechas* ("futre", sinónimo de rico, ciudadano, elegante) señala:

La gente pues quien pensara
vio al Maligno en los tejados
tan horrible y demacrado
de la estatura muy rara⁴⁴.

Los personajes del Antiguo Testamento pierden la dicha y el gozo por obra de Satanás. El poeta José Hipólito Cordero atribuye los padecimientos de Job al principio diabólico:

Satanás con ambición
le quitó todo su gozo
...⁴⁵.

El poeta Daniel Meneses dice otro tanto de Salomón, en su composición titulada *Las opulencias de Salomón*:

Al fin el mucho querer
olvidó el amor tierno
porque Satán del averno
la dicha lo hizo perder⁴⁶.

Quien haga "pacto" con el Diablo estará destinado al padecimiento. El poeta Daniel Meneses en una composición titulada *La niña que hizo pacto con el Diablo para que le diese marido* da cuenta del penoso y desgraciado destino que le deparó el Maligno:

Al fin, la joven logró
lo que deseaba tener
y ya cuando fue mujer
a padecer empezó⁴⁷.

Una antigua "cueca" chilena, de principios del '900, como canción festiva (y, por ello, en cierta manera, "exorcista" de los sufrimientos de las clases populares) aconseja no dejarse llevar por las "penas y dolores" sino que, por el contrario, hay que dárselas a Satanás, su engendrador y verdadero dueño:

Como el pájaro, amigos,
vamos cantando,
y penas y dolores
demo al Diablo.
¡Demo al Diablo, sí,
demo al Diablo!⁴⁸.

Una intención similar se halla en esta otra "cueca" nortina, recogida en la segunda mitad del '800:

No te dé pena hijito
délale al Diablo
sus cuernos y su cola
y sus uñitas largas⁴⁹.

El temido mundo de la brujería, en cuanto manipulación deliberada de lo diabólico, fue para las clases populares chilenas del 1900, una expresión de esta voluntad de padecimiento, de muerte, o de muerte en vida. El folklorista Julio Vicuña, al describir las creencias populares sobre la brujería señala:

"(Los brujos) son individuos maléficos, incapaces de hacer deliberadamente el bien. Nadie nace brujo: el serlo es un acto voluntario, que presupone cierto refinamiento de maldad, pues el individuo sabe que le aguarda una vida de miseria y de odiosidades, sin más compensaciones que la satisfacción de los males que causa, y el vano orgullo de verse temido de los que le rodean... Los brujos atentan contra la vida de las personas, ya enviándoles una 'rociada', especie de maldición que las hiere de una manera fulminante, ya sometiéndolas al martirio lento pero seguro del 'daño'...⁵⁰.

Los brujos aparecen así como un particular instrumento de Satanás, en una voluntaria "opción por el padecimiento". Los brujos se relacionan con la muerte, como sucede a través de la presencia del "chonchón" o ave mitológica nefasta, o con la represión del cuerpo, mediante los "imbunches" de la mitología de Chiloé⁵¹.

Especialmente relacionado con el padecimiento del pobre, el folklore chileno de principios de este siglo aseguraba que en las "cuevas de Salamanca", o habitaciones de los brujos, vivían "las princesas malas de otros lugares que han hecho sufrir mucho a los pobres"⁵².

Si bien la brujería apuntaba a un padecimiento de tipo individual, la denuncia popular de una voluntad satánica y colectiva de padecimiento se fue perfilando con claros acentos en el campo relativo a la explotación social y económica, con cada vez mayor fuerza, desde el '600 hasta el '900.

Del '600 arranca una de las tradiciones religiosas populares más vigorosas al respecto. Una cruel e influyente encomendera de la época, Doña Catalina de los Ríos, legendaria por los maltratos y torturas a sus criados y trabajadores, fue denunciada como una presencia diabólica, en "pacto" con Satanás. Según la tradición popular, ella encargó al Diablo la factura del enorme y desgarrador 'Señor de la Agonía', una venerada y atormentada imagen del Crucificado, que hasta hoy preside uno de los templos de Santiago. En esta leyenda colonial, aún viva en el '800, predomina la asociación simbólica entre los oprimidos y la agonía de Cristo:

"El Diablo fue quien, a petición de una mala mujer, elaboró la imagen y que aquella, enfadada un día por el gesto adusto del Señor, lo envió al templo de San Agustín"⁵³.

Durante el '700 la voluntad satánica colectiva de padecimiento se encarnó, de un modo eminente, para las clases populares, en un corregidor de Santiago, Don Luis de Zañartu, inflexible funcionario colonial que generalizó un disciplinamiento de las clases subalternas en base al trabajo forzado y los castigos corporales. Zañartu fue visto en "pacto" con el Diablo, y como un "crucificador" de los pobres (un gigantesco puente sobre el río Mapocho fue realizado en base a este disciplinamiento):

"El pueblo lo tildaba nada suave y lo que menos decía de él era que tenía hecho pacto con el Diablo para levantar el puente, o más bien, que era el mismo Diablo en persona"⁵⁴.

Con el transcurso del '800 las clases populares chilenas, eminentemente rurales, pasaron a denunciar a la Oligarquía del país como un conjunto diabólico. Esto tenía que ver con el enriquecimiento y encumbramiento prodigiosos de la clase propietaria, durante la República, a costa del empobrecimiento y explotación de los trabajadores. Las exigencias de rendimiento laboral exigidas ahora por la élite dominante eran incomprensibles y extenuantes, monstruosas, para los pobres, que, como señalaba una fuente autorizada del Arzobispado de Santiago en 1843:

"Miran el trabajo no como una obligación impuesta por el mismo Dios al hombre..., sino como carga odiosa que conviene restringir al precioso remedio de la necesidad del momento... ni aún tratan de adquirir lo bastante para conservar honesta y saludablemente la vida. Habitados a la desnudez y al hambre, miran como superfluo todo lo que no es andrajos y grosero alimento"⁵⁵.

Puede comprenderse la distancia entre este horizonte histórico e ideológico del pueblo con el mundo de la riqueza y de lujo crecientes de la Oligarquía decimonónica, amasada, con el trabajo y los padecimientos del pobre. La riqueza de los masones, por ejemplo, fue vista por el pueblo como resultado de un ritual satánico, el azotar imágenes del Crucificado⁵⁶.

Una prodigiosa obra de sometimiento de la Naturaleza, y de inédita exigencia laboral, como fue la construcción del canal de regadío de Mallarauco (una de las obras de modernización de la agricultura en el Valle Central a fines del '800), fue 'leída' por los campesinos y habitantes del lugar, como resultado del mismo ritual satánico mencionado⁵⁷.

A comienzos del '900 los campesinos del Valle Central estaban convencidos del "pacto" con Satanás de los hacendados de la época:

"Con gran desenfado, mezcla de malicia e ingenuidad (la gente campesina), señala las personas que por medio de estos pactos han allegado cuantiosas fortunas, y estoy cierto que daría ocasión a condorosas protestas, el conocimiento de los nombres, muchos de ellos respetables, que andan, a este respecto, en boca de los rústicos campesinos"⁵⁸.

Tan vigorosa fue esta intuición histórica de los pobres que concebía como padecimiento satánico la explotación social, que llega a encontrarse a principios del '900 en la literatura popular del Norte salitrero. Los propietarios del enclave minero más importante del país pudieron ser comprendidos como encarnaciones de Satanás. Un periódico obrero señalaba poco después de la histórica y sangrienta represión de Iquique en 1907:

"Erase el Diablo en una época un soberbio y acaudalado burgués dueño y señor de una bodega salitrera y muchos otros predios. El régimen establecido en sus dominios, era el que más mal hiciese en las víctimas que a él llegaban a ofrendarle el sacrificio de sus esfuerzos personales...

El Diablo los ve, y reflexionando dice: es verdad, me producen el bien que disfruto, pero la obra del mal no se cumpliría si fuera a tener piedad de estos desdichados... ¿no es acaso la obra del mal, la del exterminio la que hace germinar mi espíritu?... ¡Vaya! no sería yo el Diablo si al bien no lo recompensara con el mal. Dicho esto, el Diablo volvió las espaldas y llamó a un demonio, caporal o capataz..., y le dijo: La consigna es esquilmar a estas gentes y pagarles con ingratitudes, amarguras y sinsabores todo el bien que nos hacen... Este demonio así autorizado, no dejó crueldad por cometer, y las pobres gentes sufrieron inconcebibles penas... Allí, pues, permanecen esas gentes humildes, que mientras más humildes, más agudos son los tormentos y vejaciones con que el negro demonio se enseñoa en ellos, con mucho contentamiento del Diablo padre"⁵⁹.

"Ingratitud", "amargura", "sinsabor", "crueldad", "pena", "tormentos", "vejaciones", esa es la obra de Satanás para el pueblo, realizada a través de la explotación económica y social"⁶⁰.

Acerca de la evidente asociación que hacía el pueblo entre los "ricos", la clase dominante, y Satanás, a fines del '800, puede verse la siguiente composición, editada en un pliego de cordel, titulada *El Diablo trabajando en el Mapocho*:

En cinco o seis días más
verá el lector espantado
la lista de condenados
que en Santiago está guardada
y siendo ricos los más
que el Diablo tiene enganchados
los verán muy enterados

...⁶¹.

La demonología popular que describimos asocia, de un modo primigenio, la voluntad satánica de padecimiento con una violencia de tipo patriarcal, como sometimiento injusto y despiadado de la Naturaleza, en su representación más notable, lo femenino. Es posible que allí resida la última raíz simbólica del carácter demoniaco del poderoso o del "rico", que se posesiona agresiva e injustificadamente de la tierra y de sus habitantes, mediante las dominaciones económica y social.

En los romances chilenos más arcaicos y populares, de origen hispano-medieval, aparece la denuncia del señor, el "dominus" (rey, duque, conde, etc.) que agrade diabólicamente el cuerpo de la mujer. En 1912 el folklorista Vicuña Cifuentes publicó las múltiples versiones chilenas de los romances medievales de Delgadina o Blancaflor y Filomena, críticas campesinas contra la violencia señorial patriarcal, que atormenta y hace padecer a la mujer.

Invariablemente estos romances culminaban con la afirmación de carácter religioso de la condición diabólica del "dominus". Al final de una versión santiaguina de Blancaflor y Filomena se lee:

El duque Don Fernandillo
a un peñasco se arrimó
se hizo dos mil pedazos
y el Diablo se lo llevó⁶².

En una versión de Concepción del romance de Delgadina incluso se dramatiza aún más la condición infernal del rey, contraponiéndola con la figura de la Virgen María que acompaña a la infeliz y atormentada Delgadina:

La Virgen está a su lado
con una corona blanca,
el padre está en el jardín
y el Diablo se lo llevaba⁶³.

En estos romances medievales creemos puede encontrarse la denuncia fundamental del padecimiento satánico (como dolor del pobre, del débil, en este caso, como un paradigma, de la mujer en tanto símbolo de la opresión feudal y patriarcal).

En la conciencia popular de fines del '800 y comienzos del '900, al menos por el testimonio de la literatura del cordel, la ancestral figura de la violencia patriarcal sobre la mujer (paradigma de la opresión del poderoso sobre el desvalido) se encarnó algunas veces en la imagen del clero.

Los narradores populares a lo Humano y a lo Divino recogieron en diversas ocasiones noticias, ficticias o reales, de eclesiásticos acusados de violar a mujeres jóvenes. El poeta Daniel Meneses compuso por lo menos dos versos al respecto⁶⁴.

Rosa Araneda narra en un verso titulado *Un tenorio místico. Un párroco que forzó una niña de doce años*:

La víctima del curita
es niñita de doce años,
que él con embustes y engaños
sedujo a la pobrecita,
por su lujuria maldita
es peor que los pecadores,
...⁶⁵.

La tradicional conciencia campesina de la violencia señorial pasó a ser aplicada, hacia el 1900, no ya a las figuras arquetípicas del rey, etc., sino a la de un clero todopoderoso (el de la época conservadora), símbolo de la dominación oligárquica sobre el pueblo indefenso.

b. Cristo, inversión carnavalesca del padecimiento satánico

La demonología popular condicionó la visión del Mesías como "mundus inversus" de Satanás.

Si el Demonio es el principio del desconsuelo y la amargura, Cristo es inversamente el principio del consuelo y la dulzura. Si Satanás es principio de pesar y "ataranto", el Mesías lo es de la alegría y de la paz. Si Satanás expresa rigor, Jesús reivindica la ternura.

En este sentido preciso de "trastocamiento" es que designamos la acción mesiánica como carnavalesca.

No son muy numerosos los versos a lo Divino sobre la vida de Jesús (los grandes relatos populares son los de Pasión y de Nacimiento), pero en los pocos de que disponemos se encuentra nítidamente este mecanismo de inversión.

Unos relatos de Rosa Araneda sobre el bautismo de Jesús insisten, por ejemplo, en la alegría, la ternura, y la dulzura de Jesús:

En la orilla del Jordán
con santo y divino amor,
fue bautizado el Señor

...

Marchaba con gran ternura
en dirección al Jordán,
buscando al santo San Juan
con divinidad y dulzura.

...

Al fin, de la alta mansión
con un regocijo tanto
bajó el espíritu santo
dando al mundo bendición,

...⁶⁶.

La práctica de Jesús es transformar el mundo (subvertirlo, invertirlo), para convertir el terror y la crueldad de su tiempo en un universo gozoso, especialmente para los pobres y la multitud del pueblo. La gesta mesiánica, por excelencia, es transformar el agua en vino, hacer hablar a los mudos, apaciguar la furia del mar, etc. Rosa Araneda da cuenta del horizonte de crueldad que Cristo quiere subvertir:

Predicaba entre hombres crueles,
de sabiduría lleno,
mientras del odio el veneno
sus enemigos le dan,
el procura con afán
brindarles divina luz,

...⁶⁷.

Daniel Meneses dice que Cristo desafiaba "los tormentos y pesares":

El predicó la igualdad,
la mansedumbre y dulzura.

...

desafiaba sin recelo
los tormentos y pesares
en esos santos lugares
dando la paz y el consuelo.

...⁶⁸.

"En la época del terror", agrega el cantor, Jesús dio pruebas de su inversión mesiánica:

Predicaba su doctrina
engolfado en gran dulzura,

...

sin pensar en el dolor
en la época del terror

...

El agua en vino convirtió
a los treinta años de edad.

El curó a los leprosos
hizo andar a los tullidos,

...

a los mudos hizo hablar,
también apaciguó el mar,
de un furioso temporal,

...

y fueron inmensos los gozos
de toda la humanidad,
y sólo por caridad
para dar paz y consuelo⁶⁹.

En una composición publicada hacia 1890 (en una hoja anónima) se desarrolla la idea que Cristo anunció la "democracia" (el verso se titula *Jesús fue demócrata*). Evidentemente, esta "democracia" no puede entenderse en un sentido burgués o moderno (como democracia liberal o "democracia cristiana", esta última no había sido aún introducida por el clero conservador en Chile), sino de un modo popular y carnavalesco como inversión del mundo oligárquico dominante.

El poema contrapone el principio de Muerte (las autoridades de Israel, la aristocracia chilena) y el principio de Amor (el Jesús "demócrata"):

Caifás, Herodes, Pilatos,
los que lo juzgaron fueron
y aristócratas nacieron
y por esto mismo ingratos.

Le dieron terrible trato
cuando Cristo declaró
que el Eterno lo mandó
para salvar los mortales.

...
Los pobres desamparados
más que el rico y usurero
fueron del manso cordero
queridos siempre y amados.
Siempre tiene condenados
a los ricos avarientos
y a los pobres sus tormentos
con dulzura consoló
y el triste en él siempre halló
caridad, paz y contento.

...
Los soberbios se burlaron
y Judas salió el primero
y a Jesús el Nazareno
cruelmente crucificaron.
Los ricos han imitado
su maldad y el Presidente,
porque oprimen tenazmente
a los pobres sin piedad,
y el amor y la bondad
no imitan del Dios clemente.

...
Finalmente era el Señor
del pueblo divino amante
al que sufría al instante
lo alentaba con su amor
...⁷⁰.

Esta misma contraposición carnavalesca entre Cristo (el principio del Amor) y la Oligarquía (el principio de Muerte) llevó a expresar en un poema popular publicado en 1899 que el Mesías era "socialista" (evidentemente tampoco en un sentido científico o racionalista, que era el dominante en la época). El mecanismo religioso del pueblo quería oponer entonces al presidente de la República (el oligarca conservador Errázuriz Echaurren) con Jesús de Nazaret como dos polos tan encontrados como el Amor y la Muerte. El verso se titula *Lo que era Jesús y lo que es el Presidente*:

Jesucristo el socialista
sus limosnas repartía,
...
pero nuestro Presidente

con muchísima cautela
se reparte del dinero
con toda su parentela.
Jesucristo a los apóstoles
que tenía convertidos
les decía dad al pobre uno
si es que tengáis dos vestidos.
Pero nuestro Presidente
usa la ley del embudo
lo menos tendrá cincuenta
y el pobre pueblo desnudo.
Jesucristo con tres peces
a miles satisfacía,
pues daba de corazón
todito cuanto obtenía.
Pero nuestro Presidente
al burgués es igualito,
si en él estuviera, al pobre
se lo comería frito.
Jesucristo amante al pobre
al enfermo mejoraba,

...
Pero nuestro Presidente
a todito esto es ajeno,
si por él fuera, a los pobres,
a todos daba veneno.

...
Jesucristo en aquel tiempo
la confesión no obligaba
y el pobre que se moría
ninguno se condenaba.
Pero el rico que moría
ese sí que echaba sello,
se salvaba si pasaba
por una aguja un camello.
Pero nuestro Presidente
se tiene que confesar
para que le digan cómo
al pobre puede ultrajar.
Y así nuestro mandatario
al morir, ¿se salvará?
un fondo de plomo hirviendo
el Diablo le brindará⁷¹.

Con este mismo espíritu carnavalesco de oposición entre Amor y Muerte, entre Jesús y la Oligarquía chilena, en 1905 sectores populares de Santiago apoyaron en tumultuosas manifestaciones a un rebelde y

controvertido sacerdote, conocido como el "Pope Julio", un "defensor entusiasta de la imagen de un Cristo pobre, (que) fustigaba a la oligarquía de tal suerte que el Arzobispo lo suspendió de sus funciones en febrero de 1905"⁷².

El periódico publicado por el Cantor a lo Divino Juan Bautista Peralta, *El José Arnero*, contrapuso entonces a las autoridades eclesásticas de Santiago (como figura de opulencia, aristocrática, y, como Herodes, perseguidora de Jesús) la imagen del clérigo suspendido (como figura de pobreza y mansedumbre, como Jesús de Nazaret)⁷³.

Este explosivo contexto histórico e ideológico debe tenerse en cuenta a la hora de comprender las narraciones sobre la Pasión de Cristo que se publicaban en Santiago.

Volviendo a los textos a lo Divino sobre la vida de Jesús llama la atención el interés de los poetas por rescatar dos dimensiones precisas de la obra mesiánica: el poder de Jesús de alimentar al pueblo, y de demostrar su amor por las mujeres (Magdalena, la Samaritana). En ambos casos puede advertirse la inversión carnavalesca frente a la realidad de un pueblo hambreado y agredido.

Un relato sobre la multiplicación de los panes y los peces escribieron Rosa Araneda y Daniel Meneses:

Por un milagro divino
cuando en el monte estuvieron
con dos peces y cinco panes
cinco mil hombres comieron.

...

Un numeroso gentío
lo acompañó hacia el desierto,
y el Salvador como aspierto
les mostraba su amorío.

...

Jesús de ver el contento
del pueblo que lo seguía,
ya que me hace compañía
hay que darle el alimento.
Mandó a Pedro muy atento
que se deje de ademanes

...

Cristo se maravillaba
dice el sagrado papel
contemplando al pueblo fiel
que con amor lo rodeaba.
Dulcemente lo miraba⁷⁴.

El tema del alimento se sitúa en un contexto de mutuo amor entre Jesús y el pueblo. Algo de esto se advierte también en una versión del poeta Nicasio García:

En los libros escribieron
los fervorosos cariños,
sin contar mujeres, niños,
cinco mil se abastecieron⁷⁵.

El tema de la ternura de Cristo con las mujeres se desarrolla sobre todo en las narraciones sobre María Magdalena. El poeta Juan Bautista Peralta habla de "dulzura" y "consuelo", en una publicación de 1896:

El maestro una mirada
muy dulce le dirigió,
...
el maestro contestó:
debemos tener consuelo,
...⁷⁶.

Rosa Araneda menciona la alegría de María Magdalena al encontrarse con Jesús:

Al fin, fue grande el contento,
el júbilo y alegría,
que en su corazón sentía,
...⁷⁷.

Daniel Meneses habla de Jesús como el "hijo de María", que promete su amor a Magdalena:

Abre tus puertas, señora,
aunque sea un momento
yo te prometo de dar,
paz, alegría y contento.
...
Por enfrente del castillo
pasó el hijo de María
...
con un vestido sencillo
iba el que hizo el firmamento⁷⁸.

Juan Bautista Peralta, al tratar del encuentro de Jesús con la Samaritana, recalca la "muchacha dulzura" del Mesías. Curiosamente, el poeta señala como conversión de la mujer el hecho de "repartir sus bienes":

Jesús con mucha dulzura
agua a Sarai le pidió,
...
El Dios vivo aquí decía,
anda con mucha dulzura,

desde entonces aquella impura
sus bienes los repartió.

...⁷⁹

Finalmente, una de las actitudes mesiánicas más extraordinarias y carnalescas con relación a la obra de Satanás es la del perdón. Quien desarrolló este tema fue el cantor Bernardino Guajardo. Por ejemplo, en su composición titulada *La bondad de Jesús* expresa:

Pagar un mal con un bien
y una ofensa con cariño
se vio en aquel santo niño

...

Con el traidor más desleal
fue compasivo y humano.

...⁸⁰

El tema del perdón presentaba importantes connotaciones sociales y políticas en el Chile del '800 al '900 a propósito de las numerosas ejecuciones públicas de los delincuentes, generalmente provenientes de las clases populares.

"¡Perdón!" era el grito angustiado del pueblo, en tumultuosas manifestaciones públicas, con ocasión de las sentencias a la pena capital, refrendadas siempre por la autoridad suprema del presidente de la República.

El implacable rigor de la justicia oligárquica no perdonaba la vida de los sentenciados. El pueblo advertía allí la violencia y la brutalidad, la inclemencia demoniaca de una dominación que extremaba hasta la muerte los padecimientos del pobre. Importantes fueron las movilizaciones populares por el perdón y la vida de sentenciados como Miguel Triviños en 1877 o Ismael Vergara en 1895. De la primera se conserva el testimonio de un romance:

¿Qué diré en la clase obrera?
En grupos se empeñaban
con todas las grandes fuerzas
de sus pulmones gritaban:
¡Perdón, perdón para el reo!
para ver si se apiadaban⁸¹.

En estas ejecuciones públicas, el pueblo, y sobre todo el propio reo, proclamaba la diferencia entre el rigor de la justicia oligárquica y la misericordia y el perdón, característicos de Dios. Un condenado a muerte, peón y bandolero, escribía a sus padres en 1887:

"La justicia humana ha cumplido con todo rigor, pero espero que la justicia divina ha de ser más piadosa y más conforme con la misericordia que ha de haber para todos los hombres"⁸².

El poeta Daniel Meneses, como muchos otros cantores a lo Humano y a lo Divino, expresaba la enérgica protesta popular contra esta práctica que asociaba indisolublemente Oligarquía y muerte:

Es una barbaridad
fusilar a tanto pobre

...

Por una insigne impiedad
se me ha negado la gracia,

...

diré al llegar al banco:
¡abajo la aristocracia!

...

Al fin pregunto hasta cuando
regirá en Chile esta ley,
que con imperio de rey
siguen y siguen baleando,

...

el banco del homicida
borrarlo será mejor,
porque sólo el Hacedor
es el que da muerte y da vida⁸³.

Puede comprenderse ahora el valor de presentar a Jesús como anunciador mesiánico del perdón. El poeta Bernardino Guajardo, en una composición titulada *Como Cristo nos enseña* expresa esta inversión popular de la inclemencia oligárquica, que no perdonaba la vida del pobre:

Aunque infeliz y fatal
a los que me hacen más mal
yo les deseo más bien,
mi corazón doy a quien
comete desatenciones,

...⁸⁴.

2. LA LECTURA DE LA PASION

En las narraciones populares de la Pasión de Cristo se encuentra la expresión literaria más importante de la espiritualidad campesina, y rural en general, en términos de la denuncia social de la opresión del pobre.

En el padecimiento de Cristo se representa el conflicto social y económico, ideológico y cultural, entre campo y ciudad, como enfrentamiento supremo entre la masa rural, la mayoría del pueblo, y los poderosos, cuyo centro de prestigio y decisión está en la ciudad, asiento del poder político y religioso.

Los Cantores a lo Divino llevan a una dimensión religiosa, teológica, y por ello radical, dicho conflicto, donde el mundo rural y de la Naturaleza, representado por Jesús, expresa el universo del Amor, y la sociedad urbana, representada en la denominación genérica de los Judíos, expresa el universo aniquilador de la Muerte, implacable y destructora.

Las narraciones que presentamos expresan el conflicto originario de la sociedad feudal hispanoamericana, entre las masas rurales y la élite urbana⁸⁵.

A partir del '800 en Chile, con la introducción del capital extranjero, y su instalación en el ámbito urbano, las clases subalternas revivieron la vieja intuición medieval de que en la ciudad se albergaban los "Judíos", con toda la carga de odio que ello suponía al denunciarlo, como explotadores y asesinos del pobre⁸⁶.

El periódico popular *El Aji* denunció a lo largo de la década de 1890 la diabólica presencia y poder de los principales oligarcas (vinculados al capital extranjero), motejándolos de "Judíos". Esta Oligarquía, que mostraba todo su esplendor en la ciudad, estuvo especialmente vinculada al derrocamiento del presidente Balmaceda, a la industria salitrera, y a las organizaciones bancarias.

Acerca del político y banquero Eduardo Matte señala el periódico popular, recién derribado Balmaceda:

"La pretendida candidatura por demás funesta para el país, del judío más inescrupuloso que hay en la calle de los Huérfanos, del eterno vampiro chupador de la sangre del pueblo, del que se ha enriquecido por medio de la inconvertibilidad de sus billetes, ..., es la de Eduardo Matte"⁸⁷.

Antes de la guerra civil, el periódico hace decir al presidente Balmaceda, enfrentado al poder de la Oligarquía:

"¿Qué puedo hacer con estos pobres diablos (refiriéndose a su Gabinete) cuando tengo por opositores a los judíos Matte, Edwards, MacClure...?"⁸⁸.

Una vez consumada la guerra civil el periódico hace decir al nuevo Presidente Jorge Montt:

"Si concluyo con los bancos y casas de prendas los judíos usureiros se me vienen encima y me derrocarán tal como lo hicieron con el 'dictador' Balmaceda"⁸⁹.

En 1896 el periódico llama a la calle Huérfanos (en el centro de la ciudad de Santiago), asiento principal de las oficinas de los banqueros, la "calle de la Amargura", es decir, la denominación popular del camino de Cristo a la muerte:

"La calle de Huérfanos o sea la calle de la Amargura o la de los judíos, que es igual para el caso, la misma donde pasearon a Cristo los escribas y fariseos, se ha convertido últimamente en un verdadero refugio donde los usureros y ajotistas se dan de palos, puntapiés y mordiscos por las orejas, con motivo de la quiebra de varios Bancos, centros de reunión donde acuerdan los robos y salteos..."⁹⁰.

Desde una concepción campesina del mundo, los Cantores a lo Divino, al narrar la Pasión de Cristo, tendrán el contexto de esta denuncia a la Oligarquía (los Judíos de la ciudad de Santiago) que significaba la muerte del pobre.

Esta denuncia era hecha también por los poetas populares. Decía Juan Bautista Peralta en 1894:

Afirmate población
con el avariento rico
que te limpia hasta el bolsico
con su grandiosa ambición,
es público en la nación
su plata se quiere hurtar.
Chile será el más fatal
con diputados banqueros
porque Montt y el extranjero
vivos nos quieren tragar.

Peralta denunciaba especialmente al sector más agresivo de la Oligarquía, el sector radical masón:

Al fin pues el usurero
masones y radicales
es la tropa de animales
que ya nos sacan el cuero.
Afirmate pueblo entero
ármate con una daga
para que el masón no haga
lo que quiera, te suplico
que déis piedra y bala al rico
hasta que muera esta plaga⁹¹.

Para las clases populares chilenas, los masones "azotaban a Cristo para que les diera dinero, por las melladuras que el látigo hacía en el crucifijo, éste les arrojaba ríos de plata". Así era actualizado un antiguo mito referente a los judíos que hacían otro tanto según la tradición hispánica medieval⁹².

Con mayor o menor intensidad todos los Cantores a lo Divino que analizamos expresaron su repudio contra esta Oligarquía enriquecida que pasaba a controlar vertiginosamente el poder político en el país. Juan Bautista Peralta decía en 1896:

Apoyar los usureros
es una grande desgracia,
porque aquella aristocracia
sólo nos desea ahorcar,

...

¡Mira los dos candidatos!
hoy no hallan qué ofrecer,
pero estando en el poder
ellos son los más ingratos.
¡Cuidado con los Pilatos!

...

Por fin, ¿quién no ve el cinismo
del rico para el obrero
cuánto trabaja el banquero
por vernos en un abismo?⁹³.

Hay que tener en cuenta que los banqueros eran el sector privilegiado de la Oligarquía, ellos controlaban y administraban la circulación del dinero en el país.

A continuación presentamos el análisis de los principales temas tratados por las narraciones de los Cantores sobre la Pasión. Hemos seleccionado ocho temas que nos parecen más característicos. A lo largo de ellos se va descubriendo el mensaje religioso de protesta de una clase social y culturalmente arraigada en la sociedad rural, y secularmente subordinada. La imagen de Jesús resulta ser la de una suerte de héroe campesino y popular, víctima del poder, la violencia, y los prejuicios que reinan en la ciudad.

Por una parte, el mundo del Mesías (vinculado a la Naturaleza, a la mujer, a lo cósmico), por otro, el reino de la Muerte (el universo urbano, expresión de los poderes civiles, políticos, jurídicos, económicos, religiosos, el Estado, la Iglesia, la Banca, ajenos y agresivos con respecto a las masas rurales).

a. Jesús entra a la ciudad asesina: la llegada a Jerusalén

En la ciudad de Jerusalén se da a conocer el conflicto entre Jesús, principio del Amor, y los poderosos, como principio de Muerte.

Veamos en primer lugar la aparición de Jesús.

El poeta Daniel Meneses señala centralmente que el Mesías aparece "lleno de su santo amor". Para cumplir su gran misión, "consolar" a los afligidos:

A Jerusalén entró
nuestro amado Redentor
montado en una pollina
lleno de su santo amor.

...

Hacia la ciudad marchó
cuando a sus puertas llegó
tan alegre la contempló

...

Palmas, oliva y laurel
en la calle le tendían
al momento que veían
al justo Dios de Israel

...

Para obtener su esplendor
lo encomendaban al cielo
y él les daba gran consuelo
lleno de su santo amor⁹⁴.

Una de las características de Jesús es su alegría, como vemos. Alegría que acompaña y manifiesta concretamente su capacidad de consolar. El poeta José Hipólito Cordero señala:

Marchó con mucho consuelo
con júbilo y alegría
la muchedumbre seguía
viendo que era el Rey del cielo⁹⁵.

Este "consuelo" y "alegría" que trae Jesús a la ciudad, se comunica al pueblo, quien lo demuestra vivamente. El poeta Juan B. Peralta señala:

De flores sembrado el suelo
completamente se hallaba
el pueblo le vitoreaba
con regocijo y consuelo
Cristo, el enviado del cielo,
ha llegado, se decía,
y alborozados corrían
donde el Maestro divino,
y así tomando el camino
donde él todos venían⁹⁶.

Para la poetisa Rosa Aranedo este "consuelo" que trae Jesús se dirige especialmente a las mujeres, las "hijas de Sión":

Propuso él ir al templo
para que el pueblo lo viera
con delicia verdadera

cumplió él con su intención
en la solemne ocasión
con alma pura y serena
les dijo, no tengan pena,
a las hijas de Sión⁹⁷.

Recordemos que la "pena", en el discurso religioso popular, tiene una específica connotación demoníaca, asociada a las experiencias de muerte y desconsuelo.

Todo este contexto que podríamos llamar de "amor-alegría-consuelo" pasa a ser negado abiertamente por los poderosos y ricos de la ciudad. Ellos, al contrario de la multitud y de las mujeres, no se identifican con la alegría de la llegada del Mesías. Su actitud es de distanciamiento, o de "desdén", como señala José H. Cordero:

Cuando el Mesías llegó
al pueblo Jerusalén
los contrarios fariseos
lo miraban con desdén
...
las historias que leen
dan detalles verdaderos
los profanos usureros
lo miraban con desdén⁹⁸.

Los "usureros", que habitan en la ciudad, no ocultan el menosprecio por Jesús, que entra a la ciudad aclamado por el pueblo. Es el tradicional "desdén" de los poderosos por los humildes.

La contradicción de Jesús con los ricos "mercaderes" urbanos queda explícita cuando el Mesías los expulsa del Templo. El poeta Daniel Meneses califica a estos comerciantes de "Opulones", el bíblico y tradicional apelativo de los ricos que desdeñan a los pobres (a Lázaro):

A Jerusalén subió
Jesús con moralidá
del templo de Jehová
los mercaderes corrió
a latigazos echó
de allí a los Opulones,
con inícuos corazones,
los escribas, es decir,
lo hicieron mártir morir
en medio de dos ladrones⁹⁹.

Los poderosos sacerdotes de la ciudad, en concreto, son los que deciden la muerte de Jesús. Ellos, verdaderos agentes diabólicos del desconsuelo (y de la muerte) no permiten que se oiga la palabra consoladora (y de vida) del Mesías, que seguirá, en todo caso, escuchándose hasta la muerte. Dice Juan Bautista Peralta:

Al ver lo que Cristo hablaba
el sacerdocio más fuerte
se unió para darle muerte
al que tanto predicaba,

...
Jesús aunque vio el tormento
sin embargo no calló
y hasta el día en que murió
enseñó su mandamiento

...
El sacerdocio rabioso
al ver lo que Cristo obró
contra él se conjuró
del modo más deshonoroso,
...
100

Los narradores populares de la Pasión quieren insistir en la oposición entre la violencia de los poderosos (la ira sacerdotal), que culminará en la decisión de muerte, y la actitud de Jesús permanentemente alegre y valiente, que no teme el sufrimiento. Que no se amilana ante la decisión del poder. Señala Rosa Araneda:

Viendo que se le acercaba
el plazo de su tormento
lleno de gozo y contento
a partir se preparaba.
Con prontitud caminaba
del mismo pueblo de Efrén
aquel perfumado Edén
para dar paz y dulzura,

...
Para esperar su pasión
ya se andaba preparando
y sin temor predicando
la muy santa religión

...
101

Jesús, "perfumado Edén", es el Mesías de los pobres. Recogiendo el relato bíblico, esta autora hace suyo uno de los elementos característicos de la entrada de Jesús a Jerusalén, el hecho de venir montado en un burro. Como un tosco campesino que entra a la ciudad, donde le espera la muerte. Su misma indumentaria lo enfrenta al distinguido mundo de los poderosos:

Humildemente vestido
iba el Hacedor sin brillo
montado en un jumentillo

antes que fuese vendido.
No quiso ser distinguido
en aquel glorioso día

...¹⁰²

b. Jesús es "vendido" y "comprado" en la ciudad: la traición de Judas

El universo de Jesús es el Amor, y el de los poderosos es la Muerte. Ambos mundos se enfrentan en Jerusalén. Judas Iscariote va a relacionar perversamente ambos universos, irreconciliables y enemistados para siempre entre sí, a través del dinero, mediante una relación comercial.

La compra-venta de Jesús (Judas "vende" - poderosos "compran"), realizada en el ámbito de la ciudad, y sólo en ella, gracias al poder adquisitivo de los sacerdotes, desencadena el poder de la Muerte.

La noción de compra-venta aparece explícita en un relato de Juan B. Peralta publicado en 1908 (cuando el poeta se vinculaba al socialismo):

Fallada la compra y venta
del inocente Jesús
se acordó darle en la Cruz
la muerte como una afrenta,

...

Por fin, donde Anás está
reunido el sacerdocio
sólo esperando al consocio
que a vender su amigo va,
el dinero listo ya
está para el vendedor.
Judas llega con temor
a la casa mencionada
y la plata fue entregada
al miserable traidor¹⁰³.

Judas abandona el universo del Amor para enriquecerse, lucrando con el principio mismo del Amor, Jesús. A partir de esta decisión Judas se transforma en un ser violento y agitado ("atarantado"). No puede ya gozar de la paz y calma del Amor. Su lugar está ya entre los poderosos. Dice Juan B. Peralta:

El sacerdocio rabioso
al ver lo que Cristo obró
contra él se conjuró
del modo más deshonoroso.
Judas, el fascineroso,
secundó aquel movimiento,

y al Cinedrio en el momento
el malvado se marchó
donde al Maestro ofreció
en venta como avariento.

...

Después de haber saludado
con bastante agitación
sobre la venta y traición
les habló muy agitado.

...

-Cuánto pides, preguntó
Caifás con voz de pirata,
-Por treinta siclos de plata
entrego mi maestro yo,
fue lo que le contestó
el discípulo traidor.
-Bien, agregó el comprador
yo te daré ese dinero,
con tal de apresar ligero
a ese trastornador¹⁰¹.

Aparece claro el papel mediador perverso del dinero. El dinero es el medio por el cual los poderosos dan muerte al Amor. El dinero es el arma de los poderosos: comprando a Jesús se lo acalla.

El poeta Nicasio García, al tratar el tema de Judas, destaca el hecho de la traición como des-amor. El dinero, y el interés del dinero es la forma más clara de romper el universo del Amor, cuyo núcleo es Jesús. En una composición titulada *El Señor a Judas* el autor glosa una cuarteta de resonancias eróticas:

El interés te llevó
al trono de otro querer
anda y quédate con él
que para mí se acabó.

Jesús no fuerza, no violenta, la "ingrata" actitud de Judas. El Amor, que de suyo es des-interés, no puede obligar a la fidelidad:

Del Cenáculo se fue
aquel Judas Iscariote

...

pero el Mesías habló
Judas sin aborrecerme
con dirección a venderme
el interés te llevó.
El miserable se trata
diciendo lo iba a entregar

pero le habían de dar
treinta monedas de plata
se estremecía el pirata
yendo a su Maestro a vender
Jesús que con su poder
dijo a Judas torpe creo
lo llevó su mal deseo
al trono de otro querer.

Jesús le dice a Judas en el momento del prendimiento en el huerto de los Olivos:

si Anás te ha dado dinero
anda y quédate con él.

Y agrega a sus discípulos, testigos de su amor:

díganle si ven a Judas
que para mí se acabó¹⁰⁵.

La presentación de Jesús como amante y Judas como el amado ingrato aparece con mayor evidencia en otra composición de Nicasio García, cuya cuarteta obedece claramente a un simil erótico:

Mírenlo como se va
y dijo que me quería,
se le habrá olvidado ya
el amor que me tenía.

Esta ingratitud de Judas está fundada en la venta maldita de su Maestro:

Donde el autor verdadero
llegó Judas el traidor,
por agradarlo el Señor
lo puso de dispensero
que gobernase el dinero
pero usó de la ruindad,
vender a su majestad

...

En el huerto de los Olivos Jesús reflexiona sobre el des-amor de su discípulo, que vendrá, bajo la apariencia de amor (el beso en la cara) a traer la muerte:

Habló del que lo vendió
aquí se presentará
de delantero vendrá
dijo el Creador con tal fe
tanto que le prediqué
se le habrá olvidado ya.

...

El que me entrega, decía,
es aquel, y señaló
del todo se le olvidó
el amor que me tenía¹⁰⁶.

Para los narradores populares fue común señalar la actitud de Judas como una actitud sin compasión. Esto debe entenderse como un elemento central del des-amor, del quiebre del universo del Amor, que implica la venta maldita. Rosa Araneda señala:

El Iscariote altanero
sin tenerle compasión
propuso en su corazón
entregar al Verdadero¹⁰⁷.

La misma expresión en el poeta José H. Cordero:

Judas fue el que lo vendió
al gran Padre Celestial
como reo criminal
sin compasión lo entregó¹⁰⁸.

Para acentuar lo horroroso de la venta el poeta Desiderio Parra llega a decir que Judas era el apóstol predilecto de Jesús:

Judas vendió al Redentor
su apóstol más predilecto¹⁰⁹.

Con el mismo objetivo de dramatizar intensamente el quiebre del universo del Amor, Juan B. Peralta narra con estos detalles la Última Cena:

Jesús luego suspiró
y con su voz melodiosa
de la venta dolorosa
a todos les advirtió

...

-Aquel que mete en el plato
es la mano del ingrato
que en mí contra, pues, obraba.

Cuando esto Jesús decía
dos manos meten al plato,
pero el rostro del ingrato
sólo mostró villanía.

Judas con sangre muy fría
tembloroso preguntó:

-Maestro, habré sido yo!
Ese infame y desatento,
y Jesús en el momento

-Tú lo has dicho, contestó.

...

Jesús se pone de pie
con bondadoso ademán,
toma un pedazo de pan
y le da al traidor, diré,
el discípulo sin fe
el pan lejos lo arrojó
y para afuera salió
gritando desesperado:
-Yo soy, pues, un condenado
y ya todo se acabó¹¹⁰.

Este curioso y significativo detalle, proveniente probablemente de una tradición folklórica, pone al descubierto, de modo tajante, la violenta ruptura realizada por Judas de la comunión amorosa con Jesús. El desamor de la traición no puede quedar más explícito que en este hecho de rechazar el pan como rechazo de Cristo.

Jesús, en la concepción mesiánica y popular, es, con fuerza, quien alimenta a los hambrientos, el que multiplica y reparte el pan. Rechazar el pan es, así, ponerse fuera de la obra mesiánica de Cristo, es negarse a la obra amorosa del Señor, es entregarse a la Muerte desesperada. La importancia que le otorga el poeta popular a este hecho hace que lo reitere en otra composición acerca de la Última Cena:

Judas en el mismo instante
preguntaba ¿seré yo?
tú lo has dicho, contestó,
Jesús, el Maestro amante.
El traidor desesperante
para afuera se encamina,
Jesús con mano divina
le da un pedazo de pan
y él arroja con afán
su nueva ley y doctrina.
Por fin, Jesús, compasión
tuvo de aquel desgraciado,
y el pan sólo le ha pasado
en señal de salvación.
Con más desesperación
Judas lejos lo arrojó
y de la sala salió
gritando soy condenado,
y a entregar su Dios amado
a casa de Anás marchó¹¹¹.

Nótese cómo aparece contrapuesta la actitud de compasión de Jesús y la actitud sin compasión de Judas.

El antagonismo (de Amor y Muerte, en su raíz) queda sellado finalmente en las actitudes decisivas de Jesús y Judas. El Señor, fiel a su

su universo amoroso, termina perdonando al traidor. Señala Daniel Meneses:

Cuando el Salvador del mundo
murió por el hombre impío
perdonó a aquel cruel judío
que lo vendió en un segundo¹¹².

Por su parte, Judas Iscariote, no se acoje al perdón divino, y muere así desesperado, pasando del suicidio al infierno. Dice Rosa Araneda:

Por soberbio y atrevido
en pago de su delito
aquel apóstol maldito
antes de ir al averno
recibió el castigo eterno
por vender a Jesucristo.
Después de tanto llorar
dijo al Señor de tal suerte
mas bien me daré la muerte
que no verte agonizar,
ya no me he de salvar.

...

La poetisa popular expresa, finalmente, su convicción de que Judas Iscariote se habría salvado si, en vez de desesperarse en su destino de muerte, se hubiera acogido al amoroso perdón de Dios:

Por fin, digo en mi conciencia,
de aquel horrendo pecado
Dios lo habría perdonado

...

Su divina providencia
en esa triste ocasión
le habría dado el perdón
en nombre del Poderoso
y ahora fuera dichoso
en la celestial mansión¹¹³.

A fin de poder interpretar mejor el tema del sacerdocio de Jerusalén, Judas Iscariote y la "compraventa" de Jesús se hace necesario dar cuenta de una crítica popular contra la Iglesia católica que se dio en el 1900 atacando al clero de "negociante" y "traidor" del cristianismo.

Durante los últimos años del '800 apareció en Santiago esta crítica formulada en términos de que el clero ya no era fiel al mensaje de Jesús, que "negociaba" con la religión, y que anteponía el interés del "dinero" al interés de Jesucristo, asociándolo al tema de los "mercaderes del Templo".

religión eclesiástica en este sentido. En Chile el tema de la avaricia del clero ha sido un tópico de los cuentos folklóricos¹¹⁴.

La riqueza del clero constituyó un motivo de tradicional crítica de las poblaciones rurales hispanoamericanas, como se advierte en la popular décima conocida tanto en Chile como en Argentina:

El cura no sabe arar
ni sabe enyugar un buey
pero por su propia ley
él cosecha sin sembrar.
El para salir a andar
poquito o nada se apura
tiene su renta segura
sentadito descansando
sin andarse molestando
nadie gana más que el cura.
El gana cabras y ovejas
gana vacas y dinero

...
logra de la gente vieja,
de la clase de que fuere,
que paguen es lo que quiere
el responso de los muertos,

...¹¹⁵

El folklore campesino denunció siempre a una Iglesia que, en fin, beneficiaba a los ricos, utilizando a los pobres:

En las novenas que corren
los padres de San Francisco
el pobre paga las velas
y el milagro es para el rico¹¹⁶.

En el Santiago del 1900 esta denuncia religiosa tradicional adquirió una especial violencia en la prensa popular de ascendencia folklórica como *El Ají*.

Un alza de los estipendios de las misas decretado por el Arzobispado en 1893, en razón del "alza que de algunos años han experimentado en nuestro país los artículos de consumo, y la depreciación del papel moneda" (como decía el decreto diocesano) generó una crítica contra el clero acusado de "usurero", "traficante", "negociante", etc. Esta denuncia, alentada por la prensa liberal, halló un profundo eco en *El Ají*:

"¡Cómo un Arzobispo católico faltaría a tal punto a su deber, que haría de la misa una mercancía sujeta a las fluctuaciones del cambio! ¡Cómo un Arzobispo católico convertiría la casa del Señor en un lugar de especulación y de lucro!... Por el bien de la Iglesia, monseñor, disfrazad

mejor a los mercaderes que Jesucristo ha arrojado del templo, ... Los que venden oraciones son negociantes y usureros"¹¹⁷.

Desde entonces fue común que este periódico llamara al clero católico "nuevos mercaderes del templo de Salomón", e incluso "discipulos del mismo Satanás"¹¹⁸.

La crítica de los Cantores a lo Divino no se hizo esperar. Adolfo Reyes comentó:

Dos pesos vale un bautismo
y un responso poco menos,
en poco tiempo están llenos
y el pueblo en el abismo.
Esto no es catolicismo
sino que es robo del clero.

...¹¹⁹

Rosa Araneda acusa al clero de enriquecerse a costa de los pobres:

Dos pesos vale una camisa
el casamiento otro tanto
el bautismo, por mi santo,
nos va a dejar sin camisa.
La Iglesia nos martiriza
con su ley como el avaro.

...

¿Qué tiene que hacer el clero
con el cambio, si ha bajado,
si aquél está mejorado
esquilmando al mundo entero?
Recopilando dinero
se encuentra en su descaro.
Con este ejemplo tan raro
corrompen mucho la vida,
en nuestra patria florida
el pobre no tiene amparo¹²⁰.

Daniel Meneses manifiesta su confusión ante esta Iglesia que comercia con los sacramentos, y llega a imaginar, un poco en serio y un poco en broma, que las misas deben comprarse en el extranjero, en Roma, y de allí su carestía:

También por la confesión
se dice se va a pagar.
¿Dónde iremos a parar,
santo Dios de la mansión?
¿Qué laya de religión
es ésta que yo no entiendo?

Por fin, se habrán acabado
las misas, según lo infiero,
por esta razón el clero
de Roma las ha encargado,
muy caro las han comprado
allá en el santo oratorio.
Al pensar en un casorio
me da tentación de risa,
y no tendrán ya más misa
las almas del purgatorio¹²¹.

Juan Bautista Peralta expresaba en una "cueca" aludiendo a los pagos de los bautizos en 1909:

Dentro de la misma iglesia
tenemos el desengaño
por interés del dinero
vuelven al moro cristiano¹²².

Se hacía evidente, en la conciencia popular, que los sacerdotes católicos estaban asociados al mundo de la riqueza. La pastoral del Arzobispo Mariano Casanova *Sobre la propaganda de doctrinas irreligiosas y antisociales* de 1893, destinada a combatir el socialismo y defender el orden social, contribuyó a acentuar la vinculación entrevista entre la Iglesia y la Oligarquía. Entonces *El Ají* acusó directamente al clero de querer "crucificar" al pueblo, como los sacerdotes de Israel lo habían hecho con el Mesías:

"Sabemos de sobra, monseñor, que fueron los sacerdotes de aquel entonces los que crucificaron al Maestro y como sabemos perfectamente que sois vos -Calfás- y vuestros sacerdotes -fariseos y escribas- los que pretenden crucificar al pueblo..."¹²³.

Después de la carta pastoral, el periódico ya no trepidó en caracterizar a la Iglesia de diabólica:

"Los bultos luciféricos son los frailes malditos, porque todas sus obras son hechura del demonio. En ellos existe la hipocresía, la avaricia y el escándalo, porque vuelan de noche más que el espíritu de Satanás. En fin, basta con decirte que componen el infierno entero. Las beatas y los pechoños también son cortados con la misma tijera de Satanás. Todas estas plagas componen la familia luciférica... Quieren hacer doblar la cerviz al pobre, ellos quieren ser poco menos que un monarca, ellos no tienen más Dios que el becerro de oro..."¹²⁴.

El poeta que más criticó al clero fue Daniel Meneses. La intolerancia y agresividad de los sacerdotes de fines del '800 le hacía exclamar:

Atacada de locura
se encuentra la religión

...

Desde el púlpito a sus fleles
los párrocos aconsejan
con palabras que asemejan
a ladridos de lebreles

...¹²⁵

Meneses contrapone con su "dulce voz" la violencia política del clero y la justicia de Dios:

Explico con energía
porque entre la clerecía
reina el odio y los rencores
porque ya en esos señores
la vergüenza está perdida.
Por la fuerza los curiales
quieren subir al poder

...

digo con mi dulce voz
que en la justicia de Dios
sólo hay sabiduría¹²⁶.

Esta justicia divina puede incluso caer sobre el catolicismo conservador como un castigo. Ante una derrota electoral el poeta expresaba:

Se arruinó el conservador
partido cantorberiano
mucho que es tan buen cristiano
lo ha castigado el Señor!¹²⁷.

El "partido cantorberiano" hacía alusión a la Sociedad Santo Tomás de Cantorbery que reunía al clero conservador santiaguino. En 1896 Meneses llama al pueblo a no apoyar al clero en la contienda electoral para la presidencia de la República, motejando a los sacerdotes de "Judas":

Al fin, pueblo soberano,
ataca a los Iscariotes,
que no gobiernen los jotes
del "león" del Vaticano,
castiga al ruin tirano
al emprender las jornadas,
todas las leyes sagradas
ampáralas al presente,

...¹²⁸

En una composición titulada *¡Arriba pueblo obrero! No te dejes gobernar por los señoritos de la aristocracia* Daniel Meneses plantea que la Iglesia y los ricos están matando al pueblo. En una inextricable

unidad, el clero y la oligarquía han dado sentencia de muerte al pueblo, como los poderosos de Israel contra Jesús. Sin mencionarlo explícitamente, el Cantor a lo Divino narra en la opresión del pueblo el drama de la Pasión de Cristo:

Morir, chilenos, morir
de hambre y de necesidad:
el conservantismo está
quitándonos el vivir.

...

Ya se nos va muy violento
este siglo diez y nueve
y hasta el alma me conmueve
de ver tanto sufrimiento.
Nos quita nuestro sustento
la aristocracia en verdad
es una barbaridad
lo que hace la oligarquía.
Da, pueblo, ya tu agonía,
de hambre y de necesidad.

...

Te arrojan al abismo
los ricos con orfandá.
Castigales su maldá
a ellos con justa causa.
Dándonos la muerte a pausa
el conservantismo está.

...

Mira en tu porvenir
con heroicos corazones
que están nuestros Opulones
quitándonos el vivir.

...
129

En un texto de narración de la Pasión, Meneses decía de los enemigos de Cristo:

A Jerusalén subió
Jesús con moralidá
del templo de Jehová
los mercaderes corrió
a latigazos echó
de allí a los Opulones,
con inicuos corazones,
los escribas, es decir,
lo hicieron mártir morir
en medio de dos ladrones¹³⁰.

**c. Jesús es acusado de "trastornador" y "hechicero":
los ataques públicos contra el Mesías**

Las narraciones populares sobre la Pasión no tratan con gran detalle las acusaciones públicas del juicio sobre Jesús. Así y todo, llama la atención que no se mencione el tema relativo al título de "rey de los judíos". Solamente aparecen dos tipos de cargos: el hecho de ser un subversivo, un "trastornador" según el lenguaje poético, y un "hechicero".

Ambas acusaciones son interesantes. La primera es de carácter político y la segunda de carácter religioso. Históricamente ambas suenan a acusaciones de las clases dominantes para con las clases subalternas, cargos que señalan un atentado contra las autoridades políticas y religiosas.

Nicasio García en una composición publicada en 1888 explica con claridad que Poncio Pilato condena a Jesús por "alevoso al imperio":

Al fin concluido el misterio
Poncio sentenció al Creador,
cobarde gobernador
y temeroso a Tiberio,
por alevoso al imperio
con la corona atormenta
de espinas que tan sangrienta
mandó que Dios soberano
lleve una caña en la mano
para escarnio y más afrenta¹³¹.

En otras composiciones del mismo autor se señala que los mismos judíos denunciaron a Jesús como conspirador y agitador contra el imperio:

Al fin Lalco lo amarró
al Señor con varias sogas
diciendo: en las sinagogas
éste del César habló.

...
Pidió el tumulto malvado
decían: ha murmurado
del emperador Tiberio,
gritó el infernal imperio
que muera crucificado¹³².

Poncio Pilato acusa a Jesús de "trastornador". Otra composición del mismo autor lo señala:

Pilato gobernador
de todo Jerusalén
de Galilea también

así sentenció al Creador
diciendo es trastornador
y el Señor esto observando
sobre aquel martirio hablando
exclamó en dulces gemidos:
ven corona a mis sentidos
que te estaban aguardando¹³³.

Esta acusación de "trastornador" es puesta por el poeta Juan Bautista Peralta en boca de Caifás, o sea, como una acusación hecha por los poderosos sacerdotes de Jerusalén:

-Por treinta siclos de plata
entrego al Maestro yo,
fue lo que le contestó
el discípulo traidor.
-Bien, agregó el comprador,
yo te daré ese dinero
con tal de apresar ligero
a ese trastornador¹³⁴.

La expresión "trastornador", como acusación en el juicio a Jesús, se encuentra en el *Retablo de la Vida de Cristo*, de Juan de Padilla, El Cartujano, famosa obra de fines de la Edad Media hispánica¹³⁵.

La acusación de "hechicería" es muy interesante. Los principales poetas populares del 1900 -Adolfo Reyes, Daniel Meneses, Rosa Aráneda y Juan Bautista Peralta- son unánimes en considerar que Jesús fue condenado por "hechicero", o denunciado públicamente como tal.

El "hechicero" fue un personaje de capital importancia en la sociedad campesina, perseguido por la Iglesia desde el siglo XIV al XVIII. La lucha entre el "hechicero" y el cura de torna proverbial durante la "Cristiandad" como oposición entre el paganismo campesino y la ideología eclesiástica¹³⁶.

Durante la Baja Edad Media española los "hechiceros" fueron sistemáticamente combatidos, junto a los "encantadores" o "invocadores de demonios". Eran muy visitados por las clases populares como conocedores del poder saludable de la Naturaleza, como plantas y aguas. El Sínodo de Salamanca de 1451 denunció:

"Sopimos cierto que algunos así varones como mujeres de nuestro obispado de los lugares del, non guardando la fe católica como deben ni temiendo a Dios nin a peligro de sus ánimas, las cuales son mucho más preciosas que los cuerpos, van o envían tomar consejo con los sorteros e con los fechiceros o fechiceras devinos, que son siervos del diablo, demandándoles consejo sobre salud, reparo de sus enfermedades e preguntándoles sobre sus fasiendas e ajenas"¹³⁷.

Aparece claro en este texto el contraste entre clero-alma y "hechicero"-cuerpo. La hechicería era una sabiduría del cuerpo y la Naturaleza.

En la constitución de la "Cristiandad" en Hispanoamérica los "hechiceros" fueron el principal obstáculo de la evangelización:

"Los opositores natos del cristianismo en América fueron los hechiceros... Ridiculizaban sin piedad a los misioneros, a veces hasta con comparaciones obscenas... Convencían a los indígenas de que para ser cristianos no era necesario renunciar a los ídolos ya que entre éstos y Jesucristo mediaba una especie de pacto de convivencia. Insistían en la imposibilidad de observar la moral cristiana porque el indio había nacido para la lujuria y embriaguez, o aseguraban que tales excesos no eran pecaminosos... Los misioneros procuraban desenmascararlos, pero muchas veces no hubo otro recurso para hacerlos callar que el de la cárcel"¹³⁸.

Los "hechiceros", en la sociedad rural indígena, fueron los cabecillas de la resistencia anticolonialista. En un día destruían, como dijo el Concilio Limense III, lo que los misioneros tardaban un año en edificar. Decía un Obispo colonial:

"En las nuevas conquistas los hechiceros y magos son el principal estorbo del Evangelio, que con furor diabólico le resisten..., éstos son los que mueven los alzamientos y traiciones..."¹³⁹.

A lo largo del '600 los "hechiceros" denunciaron el carácter opresor de la Religión oficial implantada en Hispanoamérica. Un fraile agustino de ese siglo expresaba:

"Levantó el demonio unos indios hechiceros dogmatizadores que fueron introduciendo algunos errores y pestilenciales herejías, y fueron que Dios no era siempre bueno, ni tenía cuidado de los pobres, y que de balde le servían los cristianos. Que no es tan piadoso ni tiene tanta misericordia como dicen los cristianos... Que lo que predicán los sacerdotes no es todo verdad..."¹⁴⁰.

El "hechicero" debía ser "extirpado" de la sociedad oficialmente cristiana, denunciado a las autoridades civiles y religiosas, y sometido a ejemplarizadoras torturas¹⁴¹.

Con el tiempo la acusación de "hechicería" quedó como un prejuicio tradicional de las clases dominantes contra la religiosidad de las clases pobres hispanoamericanas, como se observa en esta denuncia popular:

Si el pobre desnudo fue
todos se ríen a una voz
el pobre no tiene Dios
es hechicero y sin fe.
Sólo en el pobre se ve
falta, y en el rico no,
...¹⁴².

Con este contexto colonialista cobra fuerza el hecho de que los Cantores a lo Divino insistan en que Jesús fue acusado de "hechicero". Con ello los narradores populares reivindican a un Mesías enfrentado a la religiosidad oficial y estatal, y portador de una buena nueva de cara a los intereses de las clases populares y campesinas.

Veamos ahora los textos. Adolfo Reyes señala:

Con falsas acusaciones
a donde Anás lo llevaron
vilmente lo maltrataron
haciendo mil irrisiones
ya en varias ocasiones
de hechicero lo han tratado
donde Caifás fue llevado
...¹⁴³.

Juan Bautista Peralta pone la expresión en boca de Caifás en su diálogo con Judas Iscariote:

-Pues, en la casa de Anás
esta noche yo te espero,
ahí te daré el dinero
con tal que me seas fiel,
porque deseo prender
hoy mismo a ese hechicero¹⁴⁴.

Rosa Araneda plantea que fue la acusación de "hechicería" la que llevó finalmente a Jesús a la muerte. Así lo deja entrever el siguiente verso:

Cargando el grueso madero
subió al Gólgota Jesús,
para morir en la cruz
como un humilde cordero.
Acusado de hechicero
hacia el Calvario llegó,
...¹⁴⁵.

Finalmente para Daniel Meneses la acusación de "hechicería" fue un recurso ideológico de los poderosos para eliminar al Mesías. Pone en boca del propio Jesús las siguientes palabras:

Dijeron que era hechicero
los que a mí me aborrecían
por eso me aperseguían
en aquel momento fiero.
Prepararon el madero
bien labrado para mí
...¹⁴⁶.

El tema del Cristo acusado de "hechicero" tiene vigencia hasta nuestros días en la poesía religiosa campesina de Chile. Los Cantores a lo Divino del Norte chico narran:

Lo trataron de hechicero
y así al Calvario llegó

...

Lo trataron de hechicero
lo llevaron amarrado

...¹⁴⁷.

d. Jesús torturado y asesinado: la violencia de los poderosos

El poeta popular Desiderio Parra muestra en su narración de la Pasión un hecho fundamental que será tratado de diversas maneras por todos los poetas populares. Se trata de comprender que la decisión de eliminar a Cristo tuvo nítidas connotaciones políticas. Al dar una suerte de contexto social de la época de Cristo el poeta señala:

El vicio se hallaba arriba
la soberbia gobernaba
la virtud era una esclava
de la corrupción más viva,
el fariseo y escriba
con carácter altanero
y con corazón de acero
diciendo sangrientas leyes!
Qué tiempos esos, qué reyes!
lo sabe ya el mundo entero.

Estas autoridades "tiranas" son las que deciden matar a Jesús.
Continúa el poeta:

Esos reyes depravados
dejaron ya decretado
a Jesucristo dar muerte
quien fue por tan triste suerte
vilmente crucificado¹⁴⁸.

La crueldad del poderoso es la que se revela en el proceso seguido a Jesús. Nicasio García afirma en 1898:

Jesús ante el juez ingrato
a Jerusalén llegó
y con crueldad lo juzgó
el más cruel Poncio Pilato¹⁴⁹.

Para el poeta Javier Jerez es Herodes en persona quien participa en las torturas a Jesús:

Con una enorme corona
que de espaldas le pusieron
las cuales le infirieron
la cabeza y se pregona

Herodes, él en persona
le aumentó más el rigor
...¹⁵⁰.

Según José Hipólito Cordero las autoridades políticas y religiosas participan directa, casi físicamente, en los tormentos:

Del suelo veintitrés veces
a Jesús lo levantaron
y arrastrado lo llevaron
por los rigurosos jueces
...
Pilato el desatento
lo ultrajó sin compasión,
...
Caifás cuando de él mofaba
le dio un feroz estrellón,
...¹⁵¹.

El tormento de los azotes, según Nicasio García, es aplicado a Jesús por el propio Poncio Pilato:

Lo llevaron a Pilato
a que dispusiera de él,
éste se portó más cruel
que lo azotó aquel ingrato¹⁵².

La pena de azotes, según una tradición folklórica compartida por todos los poetas populares, fue algo descomunal, monstruoso, insoportable. Desiderio Parra señala:

Se comprende el sufrimiento
porque el rigor del tormento
fue como nunca se ha visto¹⁵³.

O Daniel Meneses:

Creo que otro igual tormento
ningún humano ha sufrido
azotado y malherido
fue el amante Jesús,
...¹⁵⁴.

Según la tradición Jesús fue torturado mediante 6.676 azotes. Este espantoso número de azotes era una difundida creencia popular contenida, por ejemplo, en la famosa oración a la Virgen de Monserrate, cuya parte principal era un minucioso y pavoroso "informe" sobre las torturas de Cristo (en el espíritu de los relatos medievales del Via Crucis). Esta oración era popularísima en Chile a comienzos del '900¹⁵⁵.

Los poetas siguen con mayor o menor exactitud esta creencia de los 6.676 azotes. Dice José H. Cordero:

El Mesías verdadero
fue clavado con afrenta
seis mil seiscientos setenta
y seis azotes le dieron

...

Sintieron hasta los peces
al verlo todo llagado
seis mil azotes le han dado
seiscientos setenta y seis

...¹⁵⁶

Según Juan Bautista Peralta:

Seis mil seiscientos y tantos
azotes le prodigaron
su herida desangraron
bastante, dicen los santos,

...¹⁵⁷

Y Rosa Araneda:

Sin que se oyera un lamento
seis mil azotes sufriste

...

Azotes como seis mil
en su cuerpo recibió

...¹⁵⁸

Estas reiteradas torturas hasta lo casi inconmensurable transforman el cuerpo de Jesús en un cuerpo totalmente sangrante. La violencia, el furor de los azotes, un furor diabólico, hacen de Jesús una figura horrible. Dice el poeta Desiderio Parra:

Cuando en sagrado madero
el hombre-Dios justiciero
fue puesto entre dos ladrones
chorriando sangre a montones
murió Cristo verdadero

...¹⁵⁹

Según la descripción de Juan Bautista Peralta:

El tormento comenzó
sobre el Hijo de María
la sangre a mares corría
por su espalda digo yo

...¹⁶⁰

Dice Rosa Araneda:

Aquel cordero humanado
de sangre todo bañado
estaba ya sin esperanza

...¹⁶¹.

Para esta autora es evidente que los torturadores eran animados por el propio Satanás:

Los judíos se admiraban
de ver tanta resistencia
por eso es que sin clemencia
más y más te atormentaban.

...

Los verdugos se cansaban
y Satán les daba fuerza
en su intención perversa
con más gana le pegaban

...¹⁶².

Este diabólico y sangriento ritual de muerte es acompañado por otra expresión de crueldad de los poderosos: la risa y la burla. Esta actitud es destacada por los narradores populares de la Pasión como otra forma de humillar y escarnecer al Mesías, de abandonarlo a la muerte. Dice el poeta Nicasio García:

Al fin siendo presentado
el Increado al juez Anás
lo pasaron a Caifás
del concilio era burlado¹⁶³.

Según Javier Jerez son los propios escribas y fariseos los que se ríen de Jesús poniéndole la capa humillante:

Escribas y fariseos
una capa le pusieron
vieja y de él se rieron¹⁶⁴.

Este tema grotesco tenía relevancia en las descripciones medievales de la Pasión. El Cartujano, en 1500, decía:

Los que por allí pasaban
del Señor encarnecían
muy grandes risadas daban¹⁶⁵.

Los fariseos contemplan con "burla y sonrisa" el asesinato de Cristo. Señala Daniel Meneses:

Siendo justo y soberano
fue escupido y abofeteado

y un fariseo malvado
dijo con burla y sonrisa
mírenlo como agoniza
Jesús en la cruz enclavado¹⁶⁶.

El drama de la Muerte es, al fin, un drama de soledad. Cristo llevado por los poderosos a la muerte es, a la vez, el Cristo abandonado, dejado solo, en un mundo sin compasión. Al respecto, los versos de Rosa Aranedá:

Mas se aumentaba el rigor
y todo él lo soportó
nadie se compadeció
ni por verlo mal herido
...¹⁶⁷.

Asimismo, Nicasio García recoge las últimas palabras de Jesús en la cruz:

Sintiéndose abandonado
entre el barbarismo impío
dijo: Dios mío, Dios mío,
¿por qué me has desamparado?¹⁶⁸.

e) *La respuesta de Jesús ante la violencia y la muerte:
el amor como "mundo al revés"*

En la pasión y muerte de Jesús ha quedado desatada la lógica de Satanás, como dinamismo de la destrucción del cuerpo, a través de la furia, la violencia, el desgarramiento, la sangre derramada, la soledad.

La descripción de esta dinámica no completa en absoluto la complejidad de la narración popular. Frente a esta dinámica diabólica, de Muerte, se levanta, como un magnífico contrapunto, como una inversión integral, la dinámica de Cristo, el Amor.

En los Cantos a lo Divino la actitud de Jesús va a ser exacta y escandalosamente la inversa de la de sus contrarios, como una suerte de contrapunto carnavalesco del ethos de los poderosos, de la Muerte.

Veamos los textos.

La actitud básica de Jesús en su pasión y muerte es su amor. Ahí radica el núcleo de la anti-muerte. Señala Javier Jerez:

Sufrió el castigo mayor
siempre con divino amor
...¹⁶⁹.

Este autor usa una expresión que parece caracterizar la presencia de Jesús: "lleno de su santo amor". Esta fórmula, casi técnica en el lenguaje de los poetas (la había usado Daniel Meneses para referirse a la

entrada de Cristo en Jerusalén), permite comprender la disposición de Jesús ante la muerte:

Al fin iba agonizante
nuestro amado Redentor
lleno de su santo amor
mostrando un bello semblante¹⁷⁰.

El amor, en la visión de los cantores populares, siempre va unido a la alegría, como una expresión evidente y sin rodeos de negación de la "pena" diabólica. De este modo, agrega el poeta citado:

Por fin, con mucha alegría
marchó la omnipotencia
al lugar de la inclemencia
pensando en dar su agonía¹⁷¹.

La "inclemencia" es lo propio del Diablo y de la muerte. Jesús ejerce exactamente lo contrario. En un pasaje de la Pasión dirá Daniel Meneses:

Aunque hartó fue mi sufrir
no dejé de ser clemente¹⁷².

Rosa Araneda es quien destaca más que nadie el amor de Jesús durante su Pasión:

Nuestro amante Salvador
al entrar en sufrimiento
soportó todo el tormento
siempre con divino amor

...

Jesús divino Señor
murió en la cruz clavado
por redimir el pecado
dándonos su santo amor

...

Sin pensar en el tormento
oró por el pecador
con santo y divino amor
salió de donde Caifás¹⁷³.

Naturalmente, este amor va unido a la alegría, que confunde y escandaliza al "penoso" universo de los poderosos:

Mi Dios marchaba contento
en aquel triste momento

...

La noche del prendimiento

ya Jesucristo sabia
que iba a llegar su agonía
y siempre estuvo contento¹⁷⁴.

Esta alegría, en Rosa Araneda, va ligada al valor y la serenidad. Inversión carnavalesca del miedo y desesperación de un Poncio Pilato o un Judas Iscariote:

Fue potente su valor
en el madero sangriento
no se le sintió un lamento
a aquel Dios tan justo y bueno.
Tranquilo estaba y sereno
la noche del prendimiento
...
tranquilo, sumiso y tierno
sufriendo un dolor tan fuerte¹⁷⁵.

Finalmente, desde este carnavalesco amor debe entenderse el perdón que da Jesús a sus enemigos, quienes a él no lo perdonan. Señala Rosa Araneda:

La Virgen santa lloraba
de ver su precioso hijo
que con un amor prolijo
a los crueles perdonaba
...
En aquel mismo segundo
perdonó al cruel invasor
lleno de divino amor¹⁷⁶.

Daniel Meneses reitera y profundiza los temas tratados por Rosa Araneda, su esposa. Para el cantor es importante señalar la "dulzura" de Jesús, en medio del amargo trance desencadenado por sus enemigos:

Iba lleno de dulzura
el Dios excelso infinito
...
Marchaba con gran dulzura
sin pensar en ningún riejo¹⁷⁷.

El tema de la "dulzura" fue tratado también por Nicasio García:

El Redentor con dulzura
el árbol santo cargó
...
Ya todo está consumado
Jesús dijo en dulce calma¹⁷⁸.

La alegría de Jesús es señalada de esta manera por el poeta Daniel Meneses:

Al principiar su pasión
con su alma pura y serena
decía: no tengo pena
ni me agobia la aflicción

...

Cargando el pesado leño
caminaba el Salvador
inundado de sudor
pero tranquilo y risueño.
Al fin donde iba llegó
sin exhalar un lamento
para morir más contento
al Padre se encomendó¹⁷⁹.

Incluso esta alegría quiere transmitírsela a su madre afligida:

A presencia de la madre
que a su vista la tenía
le dio paz, le dio alegría
con un tan tierno amorío

...

y su hijo muy macilento
siempre le mostró alegría¹⁸⁰.

Lleno de amor y de alegría Jesús concede el perdón a todos los que lo ultrajan. Señala Meneses:

Todos los tormentos nacen
dijo el crucificado
perdónalos padre amado
que no saben lo que hacen

...

Le prometía el perdón
a aquel cruel tirano ingrato

...

Cargando el grueso madero
lo llevaban los sayones
y él les daba mil perdones
como justo y verdadero

...

marchaba con todo empeño
el mansísimo cordero
como era un Dios justiciero
dio a los hombres mil perdones¹⁸¹.

Un magnífico gesto carnavalesco es bendecir en su cara, sin violencia, sin "ataranto", a los que lo maldicen:

Bendecía al cruel judío
verdadero señorío
mostraba sin ataranto

...

Esta misma expresión "sin ataranto" se contrapone inversamente al "ataranto", es decir, confusión e inquietud, de los enemigos de Cristo.

Cuando ya llegó a la cima
de aquel monte el soberano
bendiciendo al inhumano
hacia el lugar se aproxima.
Un judío se le arrima
y el Mesías lo miró,
su furia la contempló
con santo y divino amor

...¹⁸².

El amor de Jesús logra finalmente realizar una inversión del significado de la cruz: de ser un instrumento de tortura y de muerte, de destrucción del cuerpo, pasa a constituirse en la señal privilegiada de ese amor. Daniel Meneses pone en boca de Jesús estas palabras:

Prepararon el madero
bien labrado para mí
con gusto lo recibí
en mis hombros lo cargué
y en él tranquilo espiré
sólo por quererte a ti¹⁸³.

En términos de la contraposición entre Cristo y Satanás, el poeta Juan Bautista Peralta introduce un tema peculiar en la narración de la oración del huerto de los Olivos. Se trata de la tentación del Demonio, quien presenta al Mesías el cuadro horroroso de la Muerte, a través de las acciones de los poderosos y los tiranos. El Diabolo tentador hace ver a Jesús sus crímenes (de Nerón, Calígula, Tiberio, Herodes, etc.), instando al Redentor a que no dé su vida por ellos. Satanás quiere mostrar, a la larga, que el poder de la Muerte es superior al del Amor.

La respuesta de Jesús es rechazar la propuesta de Satanás, y afirmar la supremacía del Amor sobre la Muerte. El Mesías está dispuesto a morir por todos los hombres, demostrando su amor por todos, incluso por sus enemigos. Cristo brinda el perdón universal, que se ofrece hasta para los responsables de la muerte de sus hermanos.

Este es el diálogo entre Cristo y Satanás:

-¿Me conoces? preguntó
el arcángel tentador.
-Sí, respondió el Salvador,
mucho te conozco yo.
-Bueno, tu padre me dio
hoy tres horas de licencia
para hablarte con paciencia
sobre esa raza infernal
a que tú piensas salvar
dando tu propia existencia.
Nerón, tigre coronado,
sabes que con picardía
a cualquier hombre encendía
en su palacio dorado.
Ya sabes cómo el malvado
sus banquetes alumbró,
su misma madre mató
por ver dónde fue engendrado,
y tan enorme pecado
vais a lavarlo, agregó.
Alalila traicionó
pérfidamente al marido,
Herodes enfurecido
mil crímenes cometió,
trece mil niños mató
por matarte a ti también.
De sangre en Jerusalén
un mar deseaba ver,
y por ese hombre tan cruel
muere el nacido en Belén.
Hasta Jerjes (sic) por reinar
mata, pues, a ochenta hermanos,
y estos hombres inhumanos
también los quieres salvar.
Caligula el infernal
se hace adorar como Dios.
De Tiberio sigue en pos
ese otro ilustre homicida
¿y también darás la vida
por ese otro tigre vos?

Hasta aquí la horrorosa argumentación de Satanás: un recuento pavoroso de los crímenes cometidos por los imperios de la tierra. El espectáculo sangriento de la Muerte es la argumentación del Diablo.

El poeta continúa ahora con la respuesta de Jesús:

-Sí, por todos moriré,
dice Jesús tristemente.

El tentador insolente
da un fuerte grito diré:
-¡No te basta lo que hablé!
dijo el Demonio irritado,
ya vez cómo te he narrado
toda la historia sangrienta
de esa raza que ni en cuenta
a tí nunca te ha tomado.

Satanás se enfurece creyendo que sus argumentos son definitivos: la Muerte sería la reina de la historia. Jesús vuelve a replicar, con el argumento del Amor que perdona, ante lo cual el Diabolo se retira:

-No importa, vuelve a decir
Jesús con resignación,
yo por darles el perdón
en la cruz quiero morir.
Cuando el Satán pudo oír
lo que el mártir exclamó,
un gran rugido exhaló
retirándose al momento.
Cristo se echó al pavimento
y su oración comenzó¹⁸⁴.

f) *Dos gestos encontrados de Amor y de Muerte:
las leyendas del Judío Errante y del Buen Ladrón*

Las narraciones populares de la Pasión incluyen el relato de dos temas de elaboración medieval, y que expresan, cada uno, las dimensiones fundamentales, las experiencias básicas puestas en juego en el drama de la Pasión.

Uno es el tema legendario del Judío Errante, que personifica la dimensión de Muerte, como negación de la mínima solidaridad con Jesús sufriente. El otro tema, opuesto, es el del Buen Ladrón, de gran arraigo popular, y que encarna la solidaridad con Jesús.

En el tema del Buen Ladrón se encuentran reminiscencias del poema medieval *Libre dels tres reys d'Orient*, escrito a mediados del siglo XIII, en torno a las figuras de los buenos y malos ladrones que encontró la Sagrada Familia en su huida a Egipto, encarnados en Dimas y Gestas¹⁸⁵.

El poema medieval da cuenta de la hospitalidad de la familia de Dimas para con la Sagrada Familia. Ciertamente hay una reminiscencia de este gesto en la descripción que el poeta Nicasio García hace del Buen Ladrón:

Dimas a Gestas advierte
con una leal ceremonia,

presos en la torre Antonia
viendo cercana la muerte,
el Buen Ladrón tuvo suerte
de Dios perdón y piedad,
treinta y tres años van ya
que fui de él hospitalario
al verme allá en el Calvario
si de mí se acordará!¹⁸⁶.

Rosa Araneda, si bien ya no parece depender del poema medieval, da cuenta, en todo caso, del carácter generoso y solidario del bandido (que recuerda un poco la imagen legendaria y popular del bandolero social). Dice la poetisa de Dimas:

Por lo diestro y esforzado
de todos fue distinguido,
apreciado y muy querido
fue él por ser tan atento,

...

No se trata del típico malhechor, sino de un bandido querido por el pueblo. Sus hazañas lo transformaron en un personaje reconocido por todos:

Por Sumarra y Galilea
fue harto reconocido
aquel caudillo aguerrido
por su valentía tanta,

...

Este bandido demuestra patentemente su amor por Jesús, prometiéndole el Mesías ampararlo toda la vida:

(Dimas) Tomó en las sendas del mal
en sus brazos a Jesús,
el cual le dió clara luz
a tiempo de ir a besarlo,
y prometió de ampararlo
hasta que espiró en la cruz!¹⁸⁷.

Existe una relación de mutua solidaridad entre Jesús y el Buen Ladrón. Esta culminará con la muerte de ambos.

Según el poeta Meneses, Dimas tiene una actitud clave: "ayuda a sentir" a Jesús, es decir, se asocia solidariamente a su dolor, se compadece del sufrimiento del Mesías, su corazón vibra junto al oprimido. Vamos a ver, más adelante, que el Judío Errante, al contrario, no "ayudó a sentir" a Jesús. La primera, actitud de Amor, la segunda, de Muerte:

A su derecha se hallaba
el buen ladrón, es decir,
ayudándole a sentir
cuando Cristo agonizaba.

Este amor, y el de Jesús, el mutuo amor, los llevará a ambos al
Paraíso:

Muy humilde lo miraba
con su corazón herido
al verlo tan afligido
Jesús le dio gran consuelo
y se lo llevó al cielo

...
Al fin, Dimas fue dichoso,
tal como la Magdalena,
y ahora se halla en la buena
disfrutando del gran gozo,
en la Gloria con reposo
está con los demás santos,
gozando de los encantos
sin culpas y sin delito

...
En los momentos deseados
encontró paz y consuelo
y se encuentra allá en el cielo
con los bienaventurados¹⁸⁸.

Este destino de dicha, gozo, reposo y consuelo es el que será negado al Judío Errante por no haber "ayudado a sentir" a Jesús en su dolor¹⁸⁹.

El tema del Judío Errante, tal como se encuentra desarrollado por los Cantores a lo Divino, da cuenta de una actitud inversa a la del Buen Ladrón. Se trata de una persona que se niega a ayudar a Jesús en su agonía. Según unas versiones se trata de un judío que se "burló" del Mesías, en otras, de un judío que se negó a convidarle un poco de agua a Jesús.

Según la versión que recoge Rosa Araneda se trata de esto último:

Llega nuestro Salvador
a donde el Judío Errante
pidiéndole suplicante
que le conceda un favor

...
Fatigado y anhelante
entre su martirio cruel
se atracó donde Samuel
pidiéndole suplicante

...

Pidiéndole suplicante
se allegó con tanta fe:
agua quiero, tengo sed,
y dámela en el instante,
pero aquel hombre ignorante
le dijo al Omnipotente:
pasa de aquí prontamente
que de atrás te sigo yo,
adonde te destinó
Pilato traidoramente¹⁹⁰.

Según la versión de Daniel Meneses el Judío Errante comete la crueldad de burlarse y reirse de Jesús. "No ayuda a sentir" a Jesús, abandonándolo a la muerte:

Samuel el Judío Errante
se burló del Salvador
viéndolo tan fatigado
le negó un corto favor.

...

Siguió al Gólgota ese día
a Cristo, al verlo pasar,
sólo por acompañar
y cumplir la profecía.
Marchando en su compañía
aquel hombre sin amor
con sacrilegio mayor
sintió una ira pánica
y con sonrisa satánica
se burló del Salvador.

...

Con júbilo lo acompañó
hasta que ya fue enclavado
en el madero sagrado,
él se comenzó a reír
y no le ayudó a sentir
viéndolo tan fatigado¹⁹¹.

Este gesto de muerte, "sin amor", tendrá una horrorosa consecuencia. Al contrario del ladrón bueno, que pasa a gozar inmediatamente del Paraíso junto a Jesús, Samuel será condenado a viajar desesperadamente por el mundo, a "vagar" por la tierra sin reposo y sin consuelo, a partir de la misma muerte del Mesías hasta la consumación del mundo. Dice Daniel Meneses:

Al fin después que espiró
Jesús el divino Hijo

oyó una voz que le dijo
anda, anda, y él partió.
A caminar empezó
con pena y con emoción
sin hallar consolación
con un dolor tan profundo
vagará por este mundo
hasta la consumación¹⁹².

El destino del Judío Errante será una suerte de muerte en vida. Su existencia tendrá los signos de Satanás y de la Muerte: el padecimiento, el desconsuelo, la infelicidad, el "ataranto" (como inquietud y desasosiego). Deberá reproducir, hasta el infinito, el "camino de amargura" que pasó Cristo en su marcha hacia el Calvario. Según Rosa Aranedá su padecimiento sólo tendrá fin con el Juicio final:

Desde la Era cristiana
Samuel, el Judío Errante,
anda, anda, noche y día,
sin descansar un instante,
El día del Viernes santo
después que Cristo espiró,
de Jerusalén salió

...
Recorrió con ataranto
primera la parte indiana,
muy triste y de mala gana
a la verdad, quien creyera,
vaga él, sin que se muera,
desde la Era cristiana.
Si se detiene un momento
una voz del infinito,
le dice, anda maldito,
aunque te falte el aliento,
suspira con gran lamento
el infeliz caminante,
fatigado y anhelante
por el desierto penoso,
jamás encuentra reposo
Samuel, el Judío Errante.

...
Recorre varios lugares
por ver si encuentra alegría
con pena y melancolía
alza los ojos al cielo
sin poder hallar consuelo
anda, anda, noche y día.

...

Al fin, ya ha recorrido
las cinco partes del mundo,

...

como justo y natural
es cosa que lo han de ver,
cesará su padecer
el día del juicio final¹⁹³.

Nótese en la expresión "fatigado y anhelante". La misma expresión había usado la autora para referirse a la actitud de Jesús cuando le pidió ayuda al Judío Errante. La desgracia de Samuel es la reproducción histórica permanente del dolor del Mesías, pero asumido sin amor.

Para el poeta Nicasto García el destino final del Judío Errante está en la incertidumbre. No se sabe si Dios le concederá el perdón. Esto corona el designio "penoso" del desgraciado personaje:

Samuel el Judío Errante
se burló del Redentor
un sacrilegio mayor
no se verá en adelante

...

Habló con un peregrino
en la cumbre del Calvario
y dijo que involuntario
cumpliría su destino.
De ahí partió su camino
desasosegado andando,
siente que lo van clavando
pero es el remordimiento

...

Tiene el infeliz que andar
hasta la consumación
de los siglos, el perdón
no se sabe si tendrá,

...¹⁹⁴.

Para Bernardino Guajardo el destino del Judío Errante se asemeja al de Caín, el primer fratricida:

Tiene el peregrino errante
que andar por toda nación
hasta la consumación
sin descansar un instante

...

Así pasará sus días
este infeliz desgraciado
y a veces desesperado

como el pérfido Caín
dirá: cuando tendrá fin
el camino que he andado!¹⁹⁵.

Las leyendas chilenas sobre el Judío Errante lo mencionan como un zapatero judío que no se molestó en dar agua al Mesías agobiado en la cruz. Su paso quedó registrado en los pueblos de Chile, en el invierno de 1906 se apareció en Lonquén donde anunció el horrible terremoto de ese año, en Los Andes apareció con un bastón lleno de números, que aludían a su edad, en Illapel se compadecieron de él, y le convidaron un pan amasado, etc.¹⁹⁶.

**g. La solidaridad de la tierra: María y sus compañeras,
la compasión de la Naturaleza**

Las narraciones de la Pasión incluyen siempre un tema doble y característico. Se trata de la presencia de las fuerzas ctónicas, telúricas, cósmicas, en el drama de la Crucifixión, manifiestas tanto en la Naturaleza como en la presencia de la Mujer.

La Naturaleza y lo femenino se inscriben en una misma dinámica de solidaridad y compasión profundas con el Mesías. Diera la impresión que el cuerpo del Mesías brotara o estuviese prolongado en la realidad de lo femenino y de lo cósmico, en un complejo misterio de Amor, en la línea apuntada por la intuición folklórica que proclama:

Del tronco nació la rama
y de la rama la flor
y de la flor nació María
y de María el Salvador.

El Cristo de la Pasión se define como el Hijo de María. Así lo expresan importantes pasajes de Rosa Aranedo, Daniel Meneses y Juan Bautista Peralta:

Los hombres con tiranía
con una adversaria suerte
buscaron para dar muerte
al gran hijo de María¹⁹⁷.
El tormento comenzó
sobre el hijo de María
la sangre a mares corria
por su espalda digo yo¹⁹⁸.
Pilato dijo a la gente
que el hijo de María
ninguna culpa tenía
y lo encontraba inocente¹⁹⁹.

Será muy común encontrar en las narraciones a lo Divino la asociación entre lo femenino y lo cósmico en una común y acompañada actitud frente al Crucificado. Un ejemplo como muchos es este verso de José Hipólito Cordero:

Se oscureció el firmamento
hacia las doce del día
al dar la última agonía
se apaga todo elemento,
la Virgen de sentimiento
queda en un triste clamor
llorando por el amor
del ser supremo infinito
...²⁰⁰.

Esta poesía evoca los ancestros medievales del Canto a lo Divino, la espiritualidad franciscana del '400. Puede pensarse en este pasaje de Iñigo de Mendoza relativo a la *Lamentación* de María:

Conmigo lloren las gentes
y los montes agua suden,
los rayos del sol se muden
y sangre manen las fuentes
por las ansias que me acuden,
perded, cielos, el color,
y peñas, hacéos pedazos,
¡o mar, brama con temor
por mi vida y tu señor,
como está muerto en mis brazos!²⁰¹.

La acentuación del duelo cósmico, y femenino, frente a la muerte del Mesías, hijo de la tierra, va de la espiritualidad franciscana medieval a los Cantores a lo Divino. Nótese la evocación entre este pasaje de Iñigo de Mendoza, que es, a no dudar, una crítica a lo patriarcal:

Tu padre, ¿por qué no ayuda
esta muerte carne humana
en cruz tan áspera y cruda?²⁰².

Y el siguiente pasaje de Nicasio García que se coloca en similar perspectiva:

Se vio afuera una mujer
que hablaba al eterno Padre
dijo ella: yo como madre
mis penas han de crecer²⁰³.

El tema central de los narradores populares relativo a María es la constatación de su dolor, expresado en su llanto. Dice Javier Jerez:

Dijo la Virgen María
llevaron a mi consuelo

...
¡Ay qué tremendo suplicio!
¡Ay qué pena! ¡Ay qué dolor!
siente la madre por su hijo
atingido el corazón.

...
La Virgen con tierno amor
decía allí desmayada:
tengo el alma acongojada
¡ay qué pena! ¡ay qué dolor!

...
Por Jerusalén pasó
lleno del más cruel tormento
su madre en ese momento
al encuentro le salió.
De pena se entristeció
al verlo en tal aflicción.

...
La Virgen su madre amada
al verlo se desmayó
y amargamento lloró
de sentimiento, ..., ²⁰⁴.

Es un llanto que embalsama el cadáver del hijo muerto, como señala Nicasio García:

Los santos pies desclavaron
del rey de la gloria muerto
María lo tomó cierto
en sus brazos lo dejaron
que lo besó murmuraron
con llanto fue embalsamado²⁰⁵.

Los Cantores a lo Divino no sólo mencionan el llanto de María sino el de las mujeres que la acompañan, a ella y a Cristo, como verdaderas "compañeras". Dice Nicasio García:

La Virgen sin ver oyó
y dijo a las Tres Marías
vamos compañeras mías
llegó mi hora de sufrir
porque se van a cumplir
de Simeón las profecías²⁰⁶.

En las representaciones campesinas de la Pasión en Chile durante el '800 todo el pueblo se incorporaba a un llanto colectivo:

"La ceremonia del Descendimiento, no dejó de ocasionar en las gentes del pueblo una impresión conmovedora, hasta el extremo de desahogar en copioso llanto"²⁰⁷.

Acerca de la solidaridad entre la Virgen María y Magdalena dice Juan Bautista Peralta:

Yo voy a orar, madre amada,
al huerto de Jetsemani
y tú te quedas aquí
con tu amiga idolatrada.
María desconsolada
todo pues le obedeció
del hijo se despidió
sumamente entristecida
y él también en despedida
en la frente le besó

...

María con triste pena
por ver al Hijo divino
salió pues aquel camino
con María Magdalena
oh cuán dolorosa escena
esa Madre ha presenciado
a su Hijo ensangrentado
...²⁰⁸.

El llanto de Magdalena es tan amargo y copioso como el de María.
En versión de José H. Cordero:

Magdalena con cuidado
en ese momento implora
se anegó la bienhechora
en llantos muy afligida²⁰⁹.

O sumado al de María Cleofás, como expresa Javier Jerez:

María Cleofás estaba
y Magdalena también
discípulas como ven
del Señor donde se hallaba
con humildad las miraba
al verlas que lloran tanto²¹⁰.

La actitud de las mujeres no es sólo de llanto sino que también de activa solidaridad con Jesús. Se trata de expresar vivamente una actitud de rechazo frente a los torturadores, como señala de un modo muy bello José Hipólito Cordero:

La Virgen con emoción
le dijo a un judío ingrato
déjalo tranquilo un rato
que descanse su aflicción²¹¹.

La Virgen María "corre a favor" de su hijo atormentado que camina por la "calle de la amargura" en medio de la policía. Nicasio García lo explica:

Qué tormento, qué dolor!
Yendo el Señor caminando,
María lo iba mirando
cuando tropezó el Creador,
la madre corrió a favor
de su hijo tan afrentado,
le halló medio desmayado
entre el bárbaro tumulto
prorrumpiendo en un insulto
un atrevido soldado²¹².

Según Juan Bautista Peralta María intenta quitarle la cruz a su hijo, siendo "arrojada lejos" por los policías:

La Madre desconsolada
cae en brazos de Jesús
quiere quitarle la cruz
pero lejos es arrojada²¹³.

Según Daniel Meneses María "ayudó a sentir" a su hijo atormentado. Recordemos la expresión aplicada también al Buen Ladrón, y de modo negativo, al Judio Errante. "Ayudar a sentir" es afirmar el Amor, el consuelo, ante la Muerte, como desconsuelo:

Por la calle de Amargura
al Calvario se llevó
y al encuentro le salió
María la Virgen pura.
...
Por ella fue consolado
porque le ayudó a sentir²¹⁴.

Para Rosa Aranedo el gesto de amor de María consistió en "cobijar" con su manto -una antigua imagen medieval- el llagado y sangriento cuerpo de Jesús:

La madre con dulce encanto
sumergida en tierno llanto

ya más resistir no pudo
viendo a su hijo desnudo
lo cobijó con su manto²¹⁵.

Uno de los gestos femeninos más evidentes de amor y de compasión, narrados por los Cantores, es el de Verónica:

Con aquel duro tormento
viene con la cruz a cuesta
y una mujer muy honesta
limpió su rostro sangriento

...
Verónica con presteza
su santo rostro enjugó
y estampado le quedó
premiando tan buena acción²¹⁶.

Rosa Araneda precisa mayores detalles sobre el gesto de Verónica, calificado también como un "ayudar a sentir":

Al fin, llena de alegrías
sin tener ningún temor
Verónica con amor
limpió el rostro del Mesías²¹⁷.

Nótese el énfasis en el contexto de Amor del gesto femenino, como la alegría y el valor.

Una niña buena moza
con sus labios de coral
acompañó hasta el Calvario
aquel cordero pascual.

...
Desde esa hora penosa
ya yendo por el camino
limpió su rostro divino
una niña buena moza.

...
Verónica mucho siente
al contemplar el santuario,
con un dolor temerario
lo principió a seguir
ayudándole a sentir
acompañó hasta el Calvario²¹⁸.

El tema de Verónica tenía, en sus ancestros medievales, una fuerte carga erótica. Esto ya no se observa con nitidez en los textos chilenos aunque Rosa Araneda puede señalar:

Una niña buena moza
con sus labios de coral

...

Verónica con amor
limpió el rostro del Mesías.

En el '400 fray Iñigo de Mendoza hacía pronunciar a Verónica frases de encendido amor:

¡O bien solo en quien confío
mi vida recreante, ya te llevan, amor mío,
las fuerzas deste gentío,
quemado de amor flamante!
¡O, si fuese yo bastante
despedirme de vivir,
pues a ti, mi amor constante,
ya te me quitan delante
y llevan para morir!

...

¿Qué haré sin ver tu cara,
en la cual se deleitara
el descanso de mi vida?

...

Pues te partes, mi amigo,
mi bien solo deseado,
lleva mi alma contigo
y quede el cuerpo conmigo
de las sus fuerzas robado,
este tu rostro pintado
es la lumbre de mis ojos.

...²¹⁹.

La estrecha intimidad entre Jesús y su madre es recalcada por los cantores hasta la descripción del fin mismo de la vida del Mesías. Como una contrapartida de la invocación de Jesús al Padre, según el relato bíblico, el poeta José H. Cordero muestra una original invocación a la Madre, como gesto de despedida:

Adiós Madre Emperatriz
dijo al tiempo de espirar²²⁰.

Examinemos ahora lo que puede llamarse la compasión de la Naturaleza frente a la pasión y muerte de Cristo. Algo así como un "duelo cósmico" ante el Mesías asesinado. Este dolor del universo está asociado al dolor de la mujer, de María, como se observa ya en la poesía franciscana de la España bajomedieval. Iñigo de Mendoza expresa esta conmoción de los cuatro elementos que componen el universo, en la *Lamentación a la quinta angustia* de María:

Todos los cuatro elementos
de tristes hagan mudanza,
arda el fuego sin templanza,
de dolor bramen los vientos
en muy áspera tardanza,
la tierra y sus fundamentos
tiemblen por los daños míos,
ábranse los movimientos
y queden secos y esentos
de agua todos los ríos²²¹.

En general, este motivo aparece en toda la literatura bajomedieval de la Pasión. En el *Retablo* de El Cartujano se lee:

Entonces se oscureció
toda la lumbre del mundo,
el sol mismo se eclipsó
hasta la tierra tembló,
...
el mundo mostró gran duelo,
...²²².

En el *Cancionero* de Hernando del Castillo encontramos esta composición anónima del '400:

Tierra y cielos se quexavan,
el sol triste s'escondía,
la mar sañosa bramando
sus ondas turbias bolví,
cuando el Redentor del mundo
en la Cruz puesto moría²²³.

Daniel Meneses tiene plena conciencia de esta conmoción del universo y sus elementos. Llega a señalar que, al morir Cristo, los muertos resucitan... de pena!:

El Universo tembló
que dio gran admiración
...
Al dar su postrer aliento
los vientos se confundieron
y hasta su brillo perdieron
los astros del firmamento
...
Tan pronto como espiró
los elementos temblaron
los muertos resucitaron

de la pena que les dió
la tierra se estremeció
y el sol se notó eclipsado

...²²⁴.

Diera la impresión que el elemento más trastornado es el fuego, fuente de calor y de luz. La muerte de Cristo acarrea la oscuridad y el frío, señales de la Muerte, y del duelo del universo, a través del duelo del sol y los astros. Dice Javier Jerez:

Se cubrió de un negro manto
el esclarecido cielo

...

Los astros del firmamento
su luz brillante apagaron
y los cristianos lloraron
de pena y de sentimiento
y con tal sacudimiento
el orbe se estremeció²²⁵.

Dice Nicasio García:

El sol se cubrió de luto
viendo que Jesús murió²²⁶.

Bernardino Guajardo:

Los astros de sentimiento
apagan su luz preciosa,
y al ver la turba furiosa
dijo el Señor con delirio
da principio a mi martirio
noche oscura y tenebrosa²²⁷.

En dos textos se habla del "sentimiento", como compasión y dolor compartido, debe ponerse en relación, a mi juicio, con el "ayudar a sentir", como solidaridad con el que sufre (la expresión "de pena y de sentimiento" es tradicional en el canto popular hispánico)²²⁸.

Según Daniel Meneses:

Al fin, los astros del cielo
oscurecieron su luz
al ver que espiró Jesús
por él hicieron gran duelo²²⁹.

En los textos de Rosa Araneda hay un importante desarrollo del tema del "duelo cósmico", de una envergadura similar al "fin del mundo":

En la hora de agonía
toda la tierra tembló,
las estrellas se eclipsaron
cuando el Redentor murió.
Las piedras, de sentimiento,
unas y otras chocaron,
cuando ya lo sentenciaron
rugieron los elementos.

...

Su clara luz apagó
el sol en el firmamento,
al dar su postrer aliento
toda la tierra tembló.

...

Y como en señas de duelo
las estrellas se eclipsaron.

...

Se quiso acabar el mundo
cuando el Redentor murió.

...

Estallaron los volcanes
en toda parte y lugar,
al tiempo de espirar
bramaron los huracanes²³⁰.

La expresión "bramaron los huracanes" está bastante cercana de la de Íñigo de Mendoza "de dolor bramen los vientos". Un tema peculiar a Rosa Aranedá es presentar a las aves "ayudando a sentir", asociándose al dolor del Crucificado. No sólo las personas se suman al drama de la Pasión:

Hasta las aves sintieron
de ver a Cristo sufrir:
para ayudarle a sentir
toditas enmudecieron.
Del pesar que recibieron
ninguna de ellas cantó,

...²³¹

Para terminar cito a un poeta del 1900, no muy conocido, Juan Carrasco, que recoge todas las manifestaciones del "desquicio" adolorido y solidario del universo frente al Mesías:

Cuando Jesús espiró
en un madero sangriento,
el sol en el firmamento
en su carrera cesó.

Cuando Jesús Nazareno
murió mártir en la cruz
el sol dejó con su luz
de alumbrar el día pleno,
se agitó el mar en su seno,
la tierra se estremeció:

...

Los ríos se detuvieron:
rugieron los huracanes,
eructaron los volcanes,
y los abismos se abrieron:

Ahí quedan enumerados los cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra. El poema termina:

El brillo y sus resplandores
todos los astros perdieron,
las aves enmudecieron,
se marchitaron las flores,
perdió el iris sus colores,
la tierra su movimiento,
la luna en desquiciamiento
también dejó de brillar
como dejó de alumbrar
el sol en su firmamento²³².

Decíamos que las narraciones a lo Divino unen en un solo movimiento de solidaridad a la Naturaleza y la Mujer, como un conjunto desgarrado y desgarrador del Eros cosmogónico.

El lamento de María se expresa en el duelo de la Naturaleza, y éste se expresa en aquél, como un todo. Un conjunto majestuoso y polifónico que expresa el "planctus" del Amor ante el poder de la Muerte. En las narraciones populares, el horror de la Muerte queda plenamente de manifiesto a través de la soledad de María, o sea, a través del Amor desolado, un tema plástico e iconográfico de capital importancia en las representaciones tradicionales de Semana Santa.

Veamos este tema del Amor desolado en una composición de Bernardino Guajardo, desarrollada a partir de una cuarteta o copla erótica:

El estar sin ti es morir,
estar contigo es penar,
luego no se puede estar
ni contigo ni sin ti.

Llegó el tiempo designado
para su muerte afrentosa
en que la Madre llorosa

ve morir al hijo amado,
y Magdalena a su lado
le acompaña en su pesar,
hacen el cuerpo bajar
a los brazos de María,
que en su corazón decía
estar contigo es penar.

Llena de pena y ternura
pasa la madre con llanto
el cadáver sacrosanto
para darle sepultura.
Oh momento de amargura
que haces al cielo enlutar!

...

De negro luto vestida
quedó la Virgen trístísima,
traspasó su alma santísima
tan dolorosa partida,

...²³³.

Juan Bautista Peralta también trata el tema glosando una copla erótica:

¡Ay triste de mí que haré!
ya se fue mi dueño amado,
a mi precioso adorado
¿a dónde lo buscaré?

María desfallece junto a su hijo, con una desgarradora similitud con el propio fallecimiento del Mesías:

La Madre se desmayó
al ver su hijo diré
enclavado de los pies,
con amargura crecida
llorando a todos decía:
¡ay triste de mí que haré!

...

Mil veces se ha desmayado
aferrada de la cruz,
diciendo al ver a Jesús
ya se fue mi dueño amado.

Peralta recurre al tema del "duelo cósmico" en la figura de un sol pálido y amoratado, casi como el propio cuerpo sin vida de Cristo:

Ella ha presenciado el cielo
cuando su hijo murió,
que de luto se vistió

para mayor desconsuelo.

...

Ve al sol que amoratado
pálidamente ha salido,
y ella exclama ¡ay si han sentido
a mí precioso adorado!

Finalmente, el desamparo total de la desolación del Amor:

Cuando todo contempló
una espada de pasión
le atravesó el corazón
porque a su hijo no vio.
¿Qué es de mi alma? gritó
en el sepulcro después,
le han sepultado qué haré,
gritaba más afligida,
ya se fue mi alma querida
¿a dónde le buscaré?²³⁴.

El motivo del *planctus Mariae* medieval tiene su primera gran versión en Berceo²³⁵.

En el teatro medieval castellano del '400 aparece la asociación entre el dolor de María y el dolor cósmico. En las *Lamentaciones de la Virgen* de Gómez Manrique encontramos este pasaje:

¡Llorad conmigo, casadas,
llorad conmigo, doncellas,
pues que vedes las estrellas
escuras y demudadas,
vedes el templo rompido,
la luna sin claridad,
llorad conmigo, llorad
un dolor tan dolorido!
¡Ay dolor!²³⁶.

Uno de los símbolos más fantásticos y conmovedores de la compasión de la Naturaleza por la muerte de Cristo se representaba dramáticamente en Chile con ocasión de las celebraciones de Semana Santa en la localidad de Quillota, ciudad fundada a comienzos del '700, y situada entre Santiago y Valparaíso.

Desde la segunda mitad del '700 (probablemente hacia 1776) la tradicional procesión del Santo Entierro de Cristo, celebrada la noche del Viernes santo, tenía la particularidad de mostrar, en vez de la clásica urna de cristal para transportar el cuerpo de Cristo muerto, la enorme figura de un pelicano, confeccionado de madera, espejos y resortes, que le daban movimiento a sus alas.

Un escritor quillotano, Zorobabel Rodríguez, describe así la imagen religiosa que caracterizó a su ciudad, desde fines de la Colonia hasta comienzos del '900:

"Una hermosa ave blanca, tan grande, que en la caja del cuerpo holgadamente cabe un hombre acostado, y apoyando la cabeza en la parte en que el cuello nace. Este, arqueado y entrante hacia la pechuga, como picándose el corazón. En frente de la cabeza y de la pechuga, un círculo rojo, que no parece sino que la sangre corre por las blancas plumas del ave misteriosa. Las alas abiertas, sembradas de espejitos y perfectamente iluminadas, abriéndose y cerrándose a cada bamboleo del anda, y sobre ellas y en la parte de adelante, dos hermosos niños vestidos de ángel en actitud de llorar sobre el cadáver del Hombre-Dios, y todo formando un conjunto tal, que hace erizarse los cabellos, no sé si de espanto o de amor"²³⁷.

La idea original estaba destinada a mostrar que Cristo moría de igual modo que el pelicano, ave que, según la tradición, se daba a sí mismo muerte para alimentar a sus crías, dándoles de la sangre que salía de su pecho. Este tema fue desarrollado en el '600 por Lope de Vega, quien sugirió la confección de un pelicano para ser representado en su autosacramental *La santa Inquisición*, en el contexto de la piedad eucarística barroca. En esa obra, representada por primera vez en Madrid en 1624, leemos:

"Aquí se descubre un jardín,
en medio una fuente con un pelicano
que está hiriéndose el pecho...
Un pelicano es Cristo
que rasgando se ha visto,
por nosotros, el pecho, y porque alguno
no dude que ese pan y Cristo es uno,
el pelicano abrió su pecho tierno
y el corazón mostró, que es pan eterno,
en su cuerpo real tan sustanciado,
derramando su sangre su costado"²³⁸.

En uno de sus poemas de la Pasión Lope de Vega vuelve a insistir en la identificación Cristo-pelicano. Dice en *El alma, a Cristo nuestro Señor en la cruz*:

Pelicano amoroso
con sangre estáis llamando
que corre a toda priesa
de pie, costado y manos²³⁹.

Esta era la intención catequética, autosacramental, del Barroco lopesco. Ilustrar la acción redentora de Cristo, y el misterio eucarístico. Esa sería también la intención del aristocrático personaje de Quillota, probable lector de Lope, que ordenó la construcción del anda del pelicano

para su exhibición en las celebraciones de la noche del Viernes santo, durante la procesión del Descendimiento.

Sin embargo, este origen aristocrático y barroco del pelicano eucarístico fue ampliamente rebalsado por su lectura campesina y popular. El pueblo, la importante población rural de la zona, le dio un significado propio, específico, a la enorme ave, pero no como representación "auto-sacramental" de Cristo, sino como símbolo de la solidaridad, de la compasión de la Naturaleza, representada en el pelicano, ante el crimen cometido por los Judíos.

Esta lectura campesina estaba a la base de la devota y multitudinaria asistencia rural a la Semana Santa quillotana, que hacía decir a un observador a mediados del '800:

"A esta feria religiosa se ve venir los campesinos de remotas partes, los templos son invadidos hasta sus altares por la muchedumbre, ... La devoción y gusto de los habitantes de la campaña por esta solemnidad raya en supersticiosa creencia"²⁴⁰.

El pelicano pasó a ser un símbolo religioso de las masas rurales, como compendio de la actitud amorosa y compasiva de la Naturaleza ante la muerte del Mesías. Esto fue creciendo con el transcurso del '800, llegando a ser Quillota una ciudad "invadida" por los campesinos que celebraban a su "Pelicano". En 1878 la prensa local denunciaba la presencia "inmunda y pestilente" de los "huasos", elogiando, por su parte, a la policía que reprimió el "torbellino de populacho" participante en la procesión²⁴¹. Desde Valparaíso, la vecina y comercial ciudad de enorme presencia inglesa, se consideraba la fiesta campesina como un "insulto para la sociedad y la moral", un "chasco pesado, tan ridículo"²⁴².

Hasta el clero católico empezó a mirar con malos ojos este multitudinario ritual. El párroco del lugar entre 1888 y 1897, Don Tristán Solís, terminó por impedir la procesión, después de la guerra civil de 1891. En 1890 decía la prensa local: "Se hubiera dicho que esta fiesta se llevaba a cabo sin la aquiescencia de los sacerdotes"²⁴³.

Mientras tanto, la devoción campesina al "Pelicano" iba in crescendo. Una publicación católica reconocía en 1887 que dicha ave "despierta la admiración, el respeto y casi adoración de la gente campesina"²⁴⁴.

La celebración fue haciéndose patrimonio de las clases populares. Desde 1872 un grupo de sesenta jornaleros del puerto de Valparaíso hicieron la promesa de cargar anualmente la monumental anda. El clima de efervescencia popular durante la Semana Santa llevaba fácilmente a cualquier tipo de disturbios. En 1887 el pueblo arremetió contra un ciudadano británico que no descubrió su cabeza al paso del "Pelicano"²⁴⁵.

La dramática participación de las masas, calculadas en miles de personas, consistía en recibir con aclamaciones de júbilo al ave que transportaba el cuerpo del Mesías, y denostar con insultos a los "Judíos". Los gritos del pueblo se confundían:

“¡Allá viene el Pelicano!
¡Ya se acerca esa preciosura!
¡Judíos insolentes!”²⁴⁶.

Aparecía el drama campesino de la Pasión. Por una parte, el Amor, invocado en el pelicano (la Naturaleza compasiva, generosa), por otra, la Muerte, expresada en los “Judíos” (la Ciudad destructora, represiva). Esta oposición Pelicano-Judíos era palpable. Un observador decía en 1887:

“Por fin viene el Pelicano. Este está precedido y rodeado de los famosos judíos de Quillota, tan renombrados por sus azotes al Señor. Los incomparables judíos están vestidos de soldados romanos con barbas inverosímiles y pintados de modo de verse lo más horrible que sea posible”²⁴⁷.

Acerca de la oposición entre el pelicano (símbolo campesino) y la muerte (los “judíos”, la violencia del poderoso) es interesante la narración del escritor chileno Joaquín Edwards Bello tomada al parecer de una fuente popular: un año el pelicano fue laceado sacrilegamente por un perverso hacendado, que pagó con su vida dicha temeridad. El rico fue acribillado en su propia casa, donde se encontraron cadáveres desaparecidos y mujeres secuestradas²⁴⁸.

La singular y fantástica Semana Santa quillotana se interrumpió abruptamente cuando el terremoto de 1906 destruyó por completo el anda del pelicano. Así terminó una de las tradiciones religiosas populares más típicas del país²⁴⁹.

Rosa Araneda trató en dos composiciones el tema del pelicano de Quillota. En una de ellas muestra al ave matándose para acompañar a Jesús, y ascendiendo al cielo:

Pelicano misterioso
te picas el corazón
para ayudarle a morir
al mártir de la pasión.

...

Es un signo de nobleza
si espiras lleno de gozo,
subes al cielo glorioso
donde el Dios infinito.

...

El ave comparte los sentimientos de Jesús, y su sacrificio es para alimentar al Mesías:

No se ha visto, según creo,
ave como el pelicano
que con placer soberano
desempeña dicho empleo.

...

Por cariño y por hazañas
te arrancas tú las entrañas
para ayudarle a morir.
En aquel horrendo día
sonreía lisonjero
alabando al verdadero
en la postrera agonía.
Sacar su sangre quería
por darle alimentación,
...²⁵⁰.

Otra versión, a mi juicio más interesante, publicó Rosa Araneda del mismo tema. Ahora aparece con más claridad la solidaridad del pelicano con Jesús, como un "ayudar a sentir" al Mesías:

Pelicano misterioso,
te arrancas el corazón
para ayudarle a sentir
al Señor en su pasión.

Ave, tuviste ternura
para amar al Sumo Bien:
quisiste beber también
el cáliz de la amargura,
para ti fue una dulzura,
exquisito y delicioso,
bálsamo tan peligroso
lo tomaste sin temor
por imitar al Señor,
pelicano misterioso.

De verle que sin motivo
iba preso el buen Jesús,
y al espirar en la cruz,
te rompes el pecho vivo.
La santa ciudad en su archivo
conserva tu inmolación
con justísima razón,
al ver el cruel sufrimiento,
de pena y de sentimiento
te arrancas el corazón.

Nótese cómo se alude a Quillota como "la santa ciudad". Hay que observar también la fórmula folklórica de solidaridad "de pena y de sentimiento". El ave llora como María:

Cuando ya viste llevar
al Redentor al Calvario,
con dolor involuntario

quisiste por él llorar,
sólo por acompañar
principiaste a seguir
hasta donde Él iba a ir,
en aquel trance tan fuerte
vos mismo te diste muerte
para ayudarle a sentir.

La muerte es una muerte de solidaridad. Así se acompaña "hasta el fin" al Mesías:

Con un dolor incesante,
sin poderlo soportar,
querías finalizar
por tu Dios sin semejante,
respirando a cada instante
con grande tribulación,
sumergido en aflicción
te hallabas cuando espiró,
y hasta el fin acompañó
al Señor en su pasión.

El pelicano, finalmente, es descrito como una especie de "buen ladrón", que es invitado por Jesús al paraíso. El ave sube al cielo, a la morada de Dios:

Al fin, cuando ya marchaba
Jesús cargando el madero,
tú fuiste el más primero
que allí con él caminaba,
el mismo Dios te miraba
en aquel trance fatal:
agobiado de su mal
él te invitó con anhelo
que lo siguieras al cielo,
donde su Padre eternal²⁵¹.

h) *El triunfo del Amor sobre la Muerte: los relatos de la Resurrección*

La Resurrección es planteada por los poetas populares como una victoria de la vida. Dice Daniel Meneses:

Al cuarto día después
se volvió a levantar vivo

...²⁵²...

En palabras de Rosa Araneda:

Dijo: yo he de revivir
después que esté sepultado²⁵³.

Para la autora se trata de una suerte de renacimiento, que evoca la representación del encuentro o reencuentro entre Jesús y su madre. Acerca de este "nacer de nuevo" dice:

Al cuarto día lo infiero
y por la historia lo pruebo
volvió a nacer de nuevo
más humilde que un cordero

...

Es un misterio prolijo
de verlo que ha renacido²⁵⁴.

El poeta Desiderio Parra, por su parte, se preocupa especialmente de la descripción del espanto que la Resurrección produce en los guardianes de la Muerte, la policía que vigilaba la tumba del Crucificado:

Después que lo sepultaron
en un sepulcro, ahí mismo,
a pesar de su cinismo
los guardianes se espantaron
cuando el cadáver buscaron
supieron por un soldado
que todo había quedado
completamente vacío
y que Jesús con gran brío
había resucitado.

...

La judía guarnición
que el cuerpo quedó guardando
se espantó con razón cuando
notó que al rayar el día
del sepulcro se salía
hacia los cielos volando²⁵⁵.

Una composición anónima insiste en la confusión que produce la Resurrección entre los judíos:

Jesús al tercero día
después de crucificado,
probó al mundo desalmado
todo el poder que tenía.
Probó a la raza judía
su omnipotencia y sus bríos
y dejando sorprendidos

a los que en su tumba estaban
en este día se alzaba

...

Los judíos consternados
al verlo volar quedaron,
y aterrados se mostraron
de verle resucitado²⁵⁶.

Un tema especialmente relacionado con la idea de renacimiento es el de la alegría, el gozo de María. Dice Bernardino Guajardo:

Al fin, cuál sería el gozo
que María recibió
cuando a su amado hijo vio
resucitado y glorioso!
Aquel corazón penoso
que lloraba sin consuelo,
desechó todo recelo.
Dios le dijo: Madre amada,
ya te tengo preservada
para emperatriz del cielo²⁵⁷.

Una composición anónima expresa:

Después que la Virgen vio
morir a su Hijo en la cruz
al resucitar Jesús
de dulce dicha gozó.

Ayuden a celebrar
cuán dichosa fue María
cuando en el tercero día
vío a su hijo resucitar.
Dejó al punto de llorar
y sus penas alivió
cuando a los cielos se alzó
su hijo hermoso y adorado,
cuánto su pecho ha gozado
después que la Virgen vio.

Tanta es su dicha y contento
de ver a su hijo querido
que nunca su gozo ha sido
con más grande sentimiento²⁵⁸.

Según Javier Jerez Jesús resucitado pasa a estar íntimamente ligado a su madre, prometiéndole armonía al dejarla al momento de la Ascensión:

La resurrección gloriosa
cuarenta días encierra

son los que estuvo en la tierra
donde su madre amorosa,

...

llena de fraternidad
la Virgen lo acompañó
hasta que al monte llegó
en donde fue su ascensión.

...

Con gran poder majestuoso
en una nube se fue
armonía le enviaré
dijo a su querida madre

...²⁵⁹.

La resurrección restablece para siempre el Amor, expresado en la relación inseparable ya entre madre e hijo, entre María y Jesús, que al final se consuma en el cielo. La composición anónima citada llega a decir al respecto:

Por fin, Jesús en el cielo
está gozando de gloria,
y por su grande victoria
sintió su Madre consuelo.
Era tan grande el anhelo
que de ir al cielo sentía
que pronto se llegó el día
en que Jesús la llamó,
y a la gloria se elevó
en cuerpo y alma María.

...

Cuando la Virgen sagrada
llegó al trono del Eterno,
con amor muy dulce y tierno
cayó a sus pies prosternada.
Jesús le dio una mirada
que al corazón le llegó,
y luego a su madre alzó
de donde estaba inclinada
y su madre muy amada
de dulce dicha gozó.

Celebremos pues el gozo
de la Virgen sacrosanta
porque ella era la más santa
con su pecho generoso.
Todo el universo hermoso
debe encontrarse a estas horas
y con plegarias sonoras

debemos dar parabién
dando a la Madre del bien
palabras consoladoras²⁶⁰.

En el Canto a lo Divino la resurrección, como triunfo del Amor sobre la Muerte, se expresa plásticamente en un conjunto donde la Ascensión de Jesús y la Asunción de María se conjugan para expresar el restablecimiento de la belleza y la alegría, después de la desolación que Satanás desencadenó con la Pasión. Según el poeta Javier Jerez la resurrección de Cristo se expresa asimismo en el clima de paz, alegría y dulzura que transmite a sus discípulos:

Sus discípulos buscó
lleno de soberanía
y tuvieron alegría
cuando ya resucitó.

Los apóstoles, sé yo,
que vieron como espectáculo
estando en el cenáculo
Dios se les apareció.
Junto con ellos comió
con tranquilidad serena
sin obtener aún pena
en su alma sencilla y pura
les dio paz y gran dulzura
Jesús en hora tan plena.

Hallándose reunidos
les dijo Dios sin quebranto:
por el espíritu santo
seréis todos revestidos.
Estaban prevenidos
con esperanza terrena
y con mansedumbre llena

...²⁶¹.

Es incuestionable en esta descripción la ausencia del ethos satánico: la violencia, el odio, el dolor, la desesperación, etc., el cortejo de la Muerte. Entre Jesús resucitado y la comunidad de los discípulos reposa el Amor. Este clima expresa Nicasio García cuando afirma:

Y al tercer día contento
resucitó sin tormento

...²⁶².

Entre todos los poetas populares, Rosa Araneda es la "testigo" por excelencia de la Resurrección. En una composición hace un homenaje a los que acompañaron al Mesías en su Pasión: la Virgen María, Magdalena

y San Juan. Ellos son los personajes que, en la iconografía tradicional, acompañaron al Crucificado. El poema es un himno de alegría y de alabanza al Amor, representado en las tres figuras señaladas:

Gloria al Salvador del mundo
por haber resucitado,
en este día dichoso
debe ser reverenciado.

La primera décima ensalza a Jesús y su amoroso descenso "a los infernos" o seno de Abraham:

Después que Cristo espiró
en medio de dos ladrones,
a ver los justos varones
donde Abraham descendió.
A todos El visitó
lleno de un amor profundo,
estos cánticos yo fundo
divinos, puros y sanos,
porque digan los cristianos
gloria al Salvador del mundo.

Las referencias a María, Magdalena y San Juan son las siguientes:

Gloria a la Virgen Maria,
Madre del Hijo de Dios,
que nos dio con dulce voz
el consuelo y la alegría.
Ella le hizo compañía
al verlo tan fatigado,

...

Gloriosa a la Magdalena
por haberse arrepentido,
cuando vio a Jesús herido
le dio tristeza y gran pena.

...

Gloria al Apóstol San Juan,
por que acompañó a Jesús,
hasta que murió en la cruz
se tomó aquel gran afán.

...
263

Queda así exaltado el triunfo del Amor y de la solidaridad: la gloria de la Resurrección se derrama sobre los que fueron los auténticos compañeros del Mesías.

Otra composición de Rosa Araneda contrapone la vida del Resucitado (y su encuentro con las mujeres), y la actitud agresiva, una vez más asesina, pero ya impotente, de los poderosos de Israel. Cristo aparece lleno de amor y de dulzura otra vez sobre la tierra:

Al cuarto día de hijo
Nuestro Divino Señor
lleno de su santo amor
buscó al hombre en su escondrijo.

...
Volvió a la misma comarca
a ver aquel cruel judío,
al que lo había ofendido.
Con gran dulzura le dijo:
yo soy de María el hijo,

...
La carta de presentación de Jesús es ser hijo de María. En su gloriosa condición vuelve a anunciar su Evangelio:

Siempre con toda humildad
se presentó el Poderoso,
lleno de gloria y de gozo
por toda la cristiandad.

...
A hablar con más elocuencia
volvió Dios a aparecer.

El ataque destructor de las autoridades judías:

Pero siempre con malicia
de los inicuos sayones
temblaron sus corazones
cuando ya se dio noticia.

...
Escribas y fariseos,
cuando tuvieron aviso,
a seguirle un nuevo juicio
vinieron con más deseos,
cumpliendo con sus empleos
lo quisieron aprehender
para hacerlo fenecer

...
Quisieron darle otra muerte
escribas y fariseos.

Jesús se aparece a su madre y a María Magdalena:

Antes que nadie lo viera
se presentó a una mujer.

...
Al fin Magdalena fue
la que tuvo aquella suerte,
verlo después de su muerte
porque en él tenía fe.

...
Volvió Dios a aparecer
donde la Virgen María.

...

El Mesías resucitado entrega su presencia a las mujeres, que compartieron su Pasión, después de lo cual se va donde su Padre:

Se fue al cielo en cuerpo y alma,
donde su padre amoroso

...²⁶⁴.

La comprensión dramática del encuentro de Jesús resucitado con las mujeres (con su madre, con Magdalena), como pruebas concretas y palpables del triunfo del Amor sobre la Muerte proviene de las representaciones religiosas de la Baja Edad Media. En la España del '400 se encuentran textos franciscanos que ayudaron a cristalizar una importante expresión folklórica en este sentido, que se llamó la *procesión del Encuentro*. Estos textos medievales y franciscanos estaban cargados de una profunda ternura en la descripción del encuentro entre Jesús y María²⁶⁵.

En el '400 Juan Alvarez Gato, para las representaciones litúrgicas de la Resurrección, utiliza, según una fórmula común medieval, un diálogo con María Magdalena:

Dy nobis, María,
¿qué viste en la vía?

...

Ville, por mi buena suerte,
el que'n la batalla fuerte
muriendo, mató la muerte,
por darnos larga alegría.
Vy al hazedor del cielo,
el que descendió en el suelo
a darnos paz y consuelo,
carrera, verdad y vya.

...²⁶⁶.

En las representaciones campesinas de la Resurrección en Chile, a fines del '800, se representaba un texto muy similar al citado. Véase la descripción hecha por unos misioneros franceses en la localidad de Los Andes en 1893:

"Au moment où Notre-Seigneur se trouve en présence de sa Très Sainte Mère, on illumine de tous côtés, on entonne l'hymne de la résurrection, le peuple célèbre le bienfait de la rédemption, alors s'organise une imposante procession qui se dirige vers l'église principale d'où jaillissent des flots de lumière. Il est impossible de traduire les émotions de cette messe du jour de Pâques, chantée solennellement à cinq heures du matin en présence d'une multitude frémissante. Le prédicateur voit en face de lui Marie-Magdeleine, une lampe à la main, il l'interroge: "Dites-nous ce que vous avez vu en route? -J'ai vu le sépulcre du Christ vivant, j'ai vu le Sauveur glorieux, j'ai vu le céleste messager de la résurrection..." Cette mise en scène arrachait à l'auditoire des larmes de contentement"²⁶⁷.

La procesión del Resucitado, que culminaba con la misa de Gloria era un ritual bastante popular, sobre todo en las zonas rurales de Chile. En Talca, el año 1882, por ejemplo, se celebró a las 4 de la mañana con tal cantidad de campesinos, que quedaron alrededor de seiscientos personas fuera de la iglesia²⁶⁸. En Illapel, hacia 1910, esta procesión era una fiesta campesina. Señala un periódico local:

"Con la alegre procesión del Resucitado se pone término a estas festividades en que tan bien se aunan el espíritu religioso y las expansivas alegrías de nuestro pueblo"²⁶⁹. "La hora y el simbólico significado de esta procesión la hacen altamente simpática para todos, motivo por el cual se lleva a cabo en medio del más alto entusiasmo"²⁷⁰.

El rito popular y campesino de Illapel dejaba lucir rasgos festivos y carnavalescos:

"Los ecos de la Pascua resuenan por doquier, al místico "sursum corda" de la Iglesia contesta prácticamente el pueblo con el "sursum codo", y la gente se divierte y expansiona sin temor a las justicias de la tierra, puesto que resucitó Jesús, que es el Juez Supremo, y Rey y Señor de todo el Universo"²⁷¹.

El carácter eminentemente popular de la procesión del Resucitado ya lo ponía de relieve algo despectivamente el historiador liberal Benjamín Vicuña Mackenna a mediados del '800 cuando decía que ella era "una devoción, o más bien, un entretenimiento matinal de cocineras y gañanes"²⁷².

La celebración popular, campesina, de la Resurrección de Cristo consistía, sobre todo, en un rito carnavalesco, la quema de Judas. Este significaba el derrocamiento simbólico de los poderes de la Muerte, mediante la destrucción de un pelele que, junto con representar a Judas Iscariote, representaba en general a los que atentaran contra la vida de la comunidad o del pueblo.

En el Chile del '800 al '900 (según nuestras fuentes desde la década de 1860 a la de 1920) la quema de Judas fue un importante rito de destrucción simbólica de la Oligarquía. Expresaba la convicción religiosa del pobre de que la victoria de Cristo implicaba la inversión carnavalesca del mundo, en concreto, la destrucción de la clase dominante, los poderes opresivos de este mundo.

El pelele representado durante la época fue comúnmente un oligarca, un muñeco vestido a la europea, con sombrero de copa y zapatos de charol, un representante grotesco del poder y la riqueza de la civilización urbana (un "gringo", un político, un banquero).

La más antigua descripción al respecto data de la Semana Santa santiaguina de 1861. Un viajero alemán cuenta que las quemas de Judas se hacían frente a las casas de los "gringos"²⁷³. En 1923 los misioneros asuncionistas franceses relataban así una quema de Judas típica de la época:

"Alors on expose Judas devant l'esplanade. Une bonne personne l'a confectionné de grandeur naturelle, on l'habille à la moderne, mais le costume qui a le plus de succès c'est bien celui d'anglais ou de bourgeois avec des souliers vernis et un cigare aux lèvres"²⁷⁴.

El escritor González Vera al relatar una quema de Judas campesina dice del muñeco: "Iba vestido como burgués de grabado: levitón, sombrero de copa y cuello bajo"²⁷⁵.

Se ha conservado un "testamento" del Judas quemado en la localidad rural de La Ligua en 1909. Los "testamentos" eran un texto burlesco, satírico, que acompañaba a la destrucción del muñeco. Es una crítica a la oligarquía local, a los ricos señores, a los "futres", denominación popular del rico:

Yo, Don Judas Iscariote,
que traicioné a mi Maestro,
al colgarme del cogote
quero hacer mi testamento.
El inmundo servilismo
a los seres más abyectos,
que alaban los torpes vicios
de los grandes opulentos.

Al testar sus ropas señala:

Sin duda no habrá mejores
ejemplares domingueros
para futres y señores
antes que lucir los cueros.

...²⁷⁶.

El rito de la quema de Judas era ante todo un carnaval campesino, un regocijo de las poblaciones rurales. Así lo era en Melipilla en 1913:

"Se apiña en la plazuela de la Merced una multitud de gente del campo que viene sólo a ver quemar a Judas, no se preocupan de oír la misa ni de entrar a la iglesia, vienen exclusivamente a divertirse y procurar a toda costa una buena colocación en la función pública sin escatimar empujones y pisotones por conservar lugar adecuado para ver, oír, y oler hasta el último cohete. Ocupan la puerta del templo, y la entrada a

misa. Y es de ver el alborozo en los preparativos de la escena y las risotadas y contentamiento general con que acogen las piruetas y contorsiones del ajusticiado!...²⁷⁷.

En la multitudinaria Semana Santa quillotana (donde se celebraba la procesión del Pelicano) fueron quemados muñecos que representaban la suma del poder oligárquico chileno a fines del '800. En 1884 fue quemado un "Judas" que representaba al Vicario Capitular del Arzobispado de Santiago Don Joaquín Larrain Gandarillas, y en 1893 la efigie del presidente de la República Jorge Montt²⁷⁸.

EL AMOR Y LA MUERTE:
EL CONFLICTO ENTRE CRISTO Y SATANAS
(según las narraciones de la Pasión)

SATANAS (MUERTE)

Rigor/Severidad
Dolor
Castigo/Inclémencia/Crueldad
Pena/Desdicha/
Desgracia
Miedo
Traición
Interés/Avaricia
Fiereza
Intranquilidad/"Ataranto"
Mentira/Cinismo
Burla/Ironía/Desdén
Ingrato/Desatento
Soberbio/"Atrevido"
Impaciencia
Desconsuelo/Desamparo
Amargura
Injusticia
Maldición
Lo Inhumano/"monstruoso"

CRISTO (AMOR)

Ternura
Placer
Perdón/Clemencia
Alegria/Contento
Júbilo
Confianza/Valor
Fidelidad
Desinterés/Generosidad
Mansedumbre
Paz/Calma/Sosiego
Verdad
Compasión/"Ayudar a sentir"
Atento/Cariñoso
Humildad
Paciencia
Consuelo/Amparo
Dulzura
Justicia/"Justiciero"
Bendición
Lo Humano

III. LOS CANTOS A LO HUMANO Y A LO DIVINO POR EL NACIMIENTO DE CRISTO

1. LA NAVIDAD, CARNAVAL DEL POBRE

Si la celebración de la Semana Santa, durante el otoño, estaba bajo el signo del padecimiento, como denuncia de la opresión y muerte del pobre, denuncia del sistema represor de los poderosos, liturgia popular de la sangre y el llanto, la celebración popular de Navidad constituye lo opuesto. Es el anuncio gozoso de la vida y del amor, la inversión carnavalesca del sistema oficial del mundo, sometido al aparato autoritario y eclesiástico de dominación.

La celebración de la Navidad chilena, durante el tiempo llamado de "las Pascuas", desde Natividad hasta Epifanía ("los maravillosos doce días solsticiales")²⁷⁹, constituyó una experiencia, si no la más importante, del poder carnavalesco de las clases populares.

En la antigua tradición hispánica y occidental, la celebración de la Navidad y del Carnaval estuvieron muy asociadas, como un tiempo que, siguiendo el trasfondo "pagano" de las Saturnales, estaba llamado a invertir o subvertir la realidad social y jerárquica cotidiana. En el '500 Bartolomé de Las Casas, por ejemplo, estaba convencido del espíritu "saturnal" de la Navidad popular²⁸⁰.

En el caso particular de Chile, y de Sudamérica, la propia ubicación calendarial de la Navidad constituyó una experiencia invertida, carnavalesca, con respecto a la Navidad europea. Lo que en el hemisferio norte se situaba en el solsticio de invierno, pasaba a ocurrir exactamente en el solsticio de verano. Esto reforzó en las primeras generaciones hispanas en el Nuevo Mundo la experiencia de Navidad como un tiempo maravilloso, donde la Naturaleza se tornaba pródiga, fecunda, generosa y frutal, una concreta afirmación de la vida y de "renovatio mundi".

El cronista gallego Mariño de Lobera escribía desde Chile en el '500: "Por Navidad cuando en España es el mejor estalaje el que está más cerca de la chimenea, es acá gloria andar de huerta en huerta entre frutales, y pasear los campos verdes, y florestas deleitables, ..." ²⁸¹.

Además, junto a esta experiencia física, cósmica, que incitaba a potenciar las dinámicas carnavalescas propias de la celebración de la Navidad, hay que agregar un hecho social fundamental: las Pascuas eran, ante todo, la *fiesta festorum* de las clases subalternas, de los pobres, de las masas rurales, consideradas en perpetua "minoridad" o "brutalidad" (como "niños" o "brutos") por la ideología patriarcal y "civilizadora" de un sistema feudal y clerical.

La conciencia carnavalesca era, de un modo significativo, el triunfo de la infancia y de la animalidad primordial, de los débiles e incapaces, por sobre la *civilitas* del sistema de dominación²⁸².

Durante las Pascuas las clases populares reivindican esta conciencia para "desordenar" el orden señorial, y celebrar al Mesías recién nacido como una fiesta de los niños y de los animales, los desprovistos de *ratio* (denunciando, por otra parte, la violencia asesina de Herodes, que ordena desde la ciudad la masacre de los Inocentes).

A comienzos del '800, durante la guerra de la Independencia, los campesinos chilenos hicieron de las Pascuas de 1817 una importante revuelta contra el régimen señorial y la propiedad de la monarquía en Melipilla²⁸³.

La Navidad, como el Carnaval, es también, una fiesta de fecundidad, donde los pobres, junto con celebrar el parto de María, emprenden ritos propiciatorios de la fertilidad (de signo orgiástico), con banquetes acompañados de músicas y bailes de la tierra, destinadas a derribar la precariedad y el hambre de la existencia cotidiana, cada vez más dramática a lo largo del '800²⁸⁴.

Esta precariedad e inseguridad eran invertidas en Navidad a través del banquete popular de Nochebuena, o a través de las prodigiosas ofrendas populares al Niño Dios durante la novena al Mesías recién nacido.

Otro aspecto muy central de los ritos carnavalescos de Navidad, y su folklore de fecundidad, es la significativa simbología floral, ligada tanto a la narración del Nacimiento de Jesús (Rosa Araneda llamará al Niño Dios "fragantoso Edén",...), como a la dimensión erótica de las fiestas, vividas y narradas por el pueblo.

Presentaremos tres tipos de textos poéticos populares relativos a la Navidad chilena del '800 al '900.

El primer tipo tiene que ver con los cantos "profanos" relacionados con la Nochebuena, y la celebración que, llamaremos, fenomenológicamente, orgiástica del nacimiento de Cristo.

El segundo tipo presenta los cantos de la novena del Niño Dios, celebrada comúnmente entre Natividad y Epifanía, como un ritual carnavalesco.

El tercer tipo lo constituyen las narraciones a lo Divino del nacimiento de Cristo, donde se contraponen la exaltación generosa de la Naturaleza como contexto del nacimiento del Mesías (el universo del Amor), y el mundo de los poderosos (el universo de la Muerte, encarnado en Herodes, figura ciudadana y representativa del poder político homicida).

2. LA AFIRMACIÓN ORGIÁSTICA DEL NACIMIENTO DE CRISTO: LOS CANTOS DE "REMOLIENDA" DE NOCHEBUENA

La celebración orgiástica de la Navidad, especialmente a través de la "remolienda" de Nochebuena, constituyó uno de los hechos más sobresalientes de las festividades populares, de ancestros arcaicos y rurales, en Chile del '600 al '900.

Esta celebración se encuentra con toda su fuerza a lo largo del '800, para comenzar a declinar con el fin de siglo, hacia el 1900. En la sociedad campesina de mediados del '800 era común y corriente, un hecho tradicional, el celebrar la Navidad con elementos de "remolienda" en las "ramadas" populares. Un informe de la Visita episcopal a la parroquia rural de Pelarco en 1856 señala:

"Es costumbre muy antigua que los días de Pascua de Natividad, Circuncisión del Señor y Epifanía, han de celebrar ramadas a pocas varas de la Iglesia en donde se canta y hay toda clase de desórdenes, ..." ²⁸⁵.

En estas ramadas o chinganas las clases populares daban rienda suelta a diversas manifestaciones permanentemente censuradas por las autoridades. El presbítero Manuel Antonio Román, hacia el 1900, afirmaba:

"Lo característico de la chingana es la mala alegría que en ella reina, el vicio, que juega y ríe en ella con cara de Mefistófeles, es, en pocas palabras, la casa del holgorio y de la juerga española. La etimología es el v. quichua *chincani*, esconderse, desaparecer, porque al principio debieron estas casas, por temor a las autoridades y vergüenza del público, de esconderse y desaparecer de su vista" ²⁸⁶.

Estas expansiones populares comúnmente recibían el nombre de remolienda, experiencia festiva de liberación frente al sistema oficial de intimidación ideológica. En Chile fue popular una copla, en cierto modo "sacrilega", más evidentemente carnalesca, que asociaba la remolienda a la derrota de los poderes infernales, aspiración utópica a la abolición del miedo y la intimidación patriarcal y eclesiástica:

Vamos niñas remoliendo
vamos cantando y bailando
que el infierno está vuelto agua
y ya el diablo se está ahogando ²⁸⁷.

Las chinganas de Nochebuena constituyeron, decimos, un hecho tradicional de la sociedad campesina chilena del '800. La prensa de provincia atestiguó anualmente estas experiencias populares. Un periódico de Curepto decía en 1883:

"La gente del pueblo disfrutó agradables ratos en las chinganas que de ex profeso se improvisaron en la Nochebuena, ..." ²⁸⁸.

Esta celebración "profana" (desde un punto de vista eclesiástico, especialmente postridentino) se realizaba aunque no existiese la celebración litúrgica de la Misa del Gallo. Dice un periódico de Quillota en 1881:

"Bastante animada estuvo la Nochebuena a pesar de que no hubo misa. Es de advertir que a los empascuados muy poca falta les hizo, puesto que tuvieron ramadas, rico ponche en aloja, cantoras en arpa y guitarra y muchachas con quien bailar, que era todo lo que deseaban"²⁸⁸.

Otro tanto ocurría en Los Andes en 1876, el pueblo se dedica a remoler sin importar la celebración litúrgica de la Misa del Gallo:

"Con mucho entusiasmo celebró la Nochebuena la gente del pueblo. Sin escuchar las pastorales advertencias que el señor cura hiciera en la misa del domingo, cuidándose poco en que hubiera o no misa del gallo, desde las primeras horas de la noche del domingo, cada hijo de vecino alzaba en la plaza su tienda bien provista del ponche 'golpeado', con su par de guitarras que para pasar bien bastan y sobran. No fue un campo de Agramante aquel: era una feria de descamisados y de 'sansculottes', como dirían los franceses"²⁹⁰.

La remolienda de Nochebuena en las localidades rurales alcanzaba grados de "bacanal", según denunciaba la prensa de corte ciudadano y progresista. Así se calificaba la celebración del Nacimiento en Quillota en 1875:

"Caras lívidas y macilentas que se ven por las calles a la madrugada del día de Pascua a consecuencia de la vergonzosa bacanal en que se ha pasado la noche anterior, pero ya es costumbre degenerada entre nosotros la tal velada de remolienda... La gente se entrega esa noche a la bacanal y a los excesos"²⁹¹.

Se trataba de una celebración que tenía bastante de Carnaval. La Nochebuena campesina del '800 incluía, a este respecto, la dimensión del banquete popular, con una dieta carnavalesca característica, que combinaba platos, postres y bebidas propias de la ocasión. En Curicó se decía en 1877:

"La plaza de armas lució también sus duraznos, sus peras y sus brevas, no faltando elegantes ramitos de flores, la horchata 'arrimá' a nieve, los helados de canela, almendras, damascos y otras menudencias. La horchata con 'malicia' hacía rayas y los pollos fiambres volaban de las fuentes a los estómagos, y las empanaditas fritas por no ser menos hacían otro tanto"²⁹².

En el pueblo de Melipilla esta dieta tenía una especial importancia, como puede verse por estos tres testimonios referidos a la segunda mitad del '800:

"Más de veinte 'chinchelitos' o llámense fondas o chinganas, cubrían el costado sur de la plaza principal. Ostentábase en ellas, como de costumbre, la horchata con malicia, el ponche en ron bien helado, las empanaditas fritas y tantas otras menudencias que constituyen la esencia de la Nochebuena".

"Como todos los años, aunque éste con mayor profusión, se instalaron la noche del martes en la plaza de armas ventas de frutas, flores, refrescos, empanadas y pescado frito, ponche en leche, etc., etc."

"Era artículo de primera necesidad en las ventas de Nochebuena el pescado frito y con ensalada de betarragas, los fiambres, pero más que

todo un río de ponche en leche que corría en abundancia y a bajo precio²⁹³.

Este clima era especial y propiamente vivido por las clases populares. Recordemos que la Nochebuena es, ante todo, *fiesta festorum* de las clases subalternas. Ellas son las que remuelen. Según la prensa melipillana de 1872 la Navidad era celebrada por los *pítilos*, es decir, por los pobres:

"Un poco de aguardiente chivato, otro tanto de aloja y algunas botellas de cerveza componían las primicias destinadas a Baco en la mayor parte de aquellas tiendas, que tenían por techo la bóveda celeste y por cortinaje olmos y maitenes. Los paseantes eran dignos de tal paseo. Un número crecido de pítilos y otras gentes de su calaña recorrían aquella especie de pocilga, demostrando que sólo ellos podían gozar de las delicias de la Pascua²⁹⁴.

Abundando en lo mismo dice un periódico de Quillota en 1893: "El populacho está en estos momentos entre el ponche y las cuerdas del arpa y guitarra²⁹⁵.

La celebración de la Nochebuena con estas características, típicamente rurales y campesinas, entraba, como un torrente, a los principales centros urbanos del país, en las ciudades de Valparaíso y Santiago. A comienzos del '800 la Nochebuena en Valparaíso, antes que se dejara sentir la influencia ciudadana y mercantil propia del siglo, tenía un carácter rural y carnavalesco muy importante. Un viajero señala a comienzos de la segunda década del siglo pasado:

"En la tarde de Navidad, ..., se advertía por doquiera una alegría viva y ruidosa: aquí os encontrábais con un grupo de bailarinas, más allá cantores campesinos entonaban antiguos romances populares acompañándose de la guitarra, y a través de la muchedumbre con la que bebían y charlaban, algunos jinetes hacían admirar la maestría y la hermosura de sus corceles... (en las ramadas) se ríe, se canta y se bebe con una indescriptible alegría... Las diversiones duraron toda la noche, al llegar a la mañana, aunque este pueblo sea de un carácter dulce y apacible, las danzas tomaron un carácter desordenado, las canciones eran más licenciosas, ...²⁹⁶.

Con el establecimiento de unos patrones burgueses de comportamiento en la ciudad de Valparaíso este carnaval de Navidad fue haciéndose cada vez más claramente patrimonio de las clases populares, identidad de los pobres frente a la Oligarquía. Esto era manifiesto hacia 1889:

"En festiva y confusa algarabía se oirá el acompasado vibrar de las arpas y vihuelas, el agudo trinar de las cantoras, el entusiasta palmotear de los que 'animan' la zamacueca, el sonoro vocear de los que pregonan la 'horchata con malicia', ... Como de costumbre en las fiestas de Navidad, será la gente del pueblo la que se divierta más... con su vihuela, su cueca y su ponche, cantará, bailará y se empascuará gozando a sus anchas y conforme a sus gustos... Con las festividades de la Pascua sucede lo mismo que con el Dieciocho: es el pueblo el que se divierte en ellas. La gen-

te de más arriba se abstiene, el buen tono le impide tomar parte en la alegría popular²⁹⁷.

En Santiago, la capital del país, a medida que se extendían los hábitos urbanos o ciudadanos, iba quedando en claro el carácter popular, subalterno, de la remolienda de Nochebuena. Un atento observador decía en 1856:

"El individuo del bajo pueblo, por su parte, el verdadero señor de la fiesta, porque es el que la goza y la apura sin cortapisas de ninguna especie, prepara su bolsillo y acumula todas las cantidades de dinero que a su mano vienen, para celebrar con ellas el nacimiento del Redentor del mundo"²⁹⁸.

Eran las clases populares las que permanecían toda la Nochebuena, hasta el otro día, en las ramadas de la Alameda, comiendo, bailando y bebiendo "en forma realmente salvaje", como decía un observador extranjero hacia 1860²⁹⁹.

La tradicional remolienda de Nochebuena pasó a ser en las ciudades de Santiago y Valparaíso enérgicamente inaceptada y reprimida durante las últimas décadas del '800. La élite ciudadana, integrada por elementos oligárquicos y eclesiásticos, llevó a cabo, en un común espíritu modernizante, una persecución en su contra. En Valparaíso el periódico *El Mercurio* emprendió una campaña adversa a la fiesta popular a partir de la década de 1880. Si en la conciencia tradicional la Nochebuena era "noche de no dormir", el periódico hace ver que la noche es para dormir y reparar las fuerzas para el trabajo. La nueva ética ciudadana (y burguesa) hace su aparición en Chile:

"Los vecinos (que) necesitan dormir para acudir oportunamente a sus ocupaciones. Además se distrae y entretiene a los trabajadores hasta horas muy avanzadas de la noche, haciéndolos faltar a sus obligaciones"³⁰⁰.

Hacia 1892 la campaña de *El Mercurio* concluía triunfalmente. Ese año quedaron prohibidas las chinganas de las recovas —las más populares— y los cantos y bailes después de la medianoche³⁰¹.

En Santiago la campaña contra la remolienda de Navidad corrió de un modo importante a cargo del clero católico. En 1885 un periódico conservador, *El Chileno*, denunciaba las "orgías báquicas" de Nochebuena:

"Fiestas no sólo paganas sino irracionales y directamente impías, por profanar un día santo... Escándalos públicos de embriaguez y de lujuria que habrían hecho enrojecer a un pagano acostumbrado a las bacanales"³⁰².

Hasta terminar el siglo pasado, este periódico no cesó de descalificar la fiesta popular considerándola o algo diabólico o puramente humano, pero de ningún modo una celebración cristiana de la Navidad. Decía en 1888:

"Vergüenza para el hombre que ha menester recurrir siempre a la materia (sic!) para pagar las deudas del espíritu y que no sabe manifestar su contento de otro modo que devorando como un cochino (sic!) cuanto tiene a mano!... que las santas celebraciones de Navidad no se falsifiquen

y en nombre del Hijo de Dios no se vengan a cometer esos lujuriosos excesos de que es teatro la Alameda de nuestra capital. En nuestras familias y entre nuestros amigos felicitemos en nombre de Dios y en celebridad del nacimiento del Redentor, pero sin pagar al Diablo el orgiástico tributo de visitar los públicos lupanares...³⁰³.

El espíritu del clero por entonces llevó a un destacado eclesiástico de Valparaíso, Don Vicente Martín y Manero, a negarse a celebrar en 1883 la misa de Nochebuena si había chinganas en el lugar. La ruptura entre el mundo eclesiástico y el mundo popular crecía, con estas actitudes, a pasos agigantados³⁰⁴.

En 1898 el periódico *El Chileno* se lamentaba de las remoliendas de Navidad como un fenómeno de alegría puramente (sic!) humana, sin ningún contenido religioso. La mentalidad postridentina del catolicismo oficial separaba así lo "sagrado" (clérical) de lo "profano" (humano):

"Acaso entre todos los hombres y mujeres que van por las calles en un torrente bullicioso y aturdidor, celebrando la Nochebuena, no hay sino muy pocas que llevan en el alma un pensamiento digno de la fiesta cristiana de Navidad. Esa muchedumbre que se estrecha en la Alameda, que come y bebe, que se revuelve alrededor de los puestos de frutas, que huele las albahacas y claveles (símbolo popular de Navidad y de carnaval)... toda esa muchedumbre está alegre y es feliz, pero con alegrías puramente humanas que a veces la noche hace bien en ocultar con sus sombras"³⁰⁵.

La persecución ideológica del catolicismo oficial contra los festejos populares de Nochebuena fue acompañada con represión policial en el Santiago de la última década del '800. La cantidad anual de detenidos por Navidad en la ciudad bordeaba las quinientas personas³⁰⁶.

De este modo desaparecía la antigua celebración "profana" de la Navidad. Junto a la crítica clerical y policial, aparecieron nuevas formas oligárquicas de celebración (como las kermesses de beneficencia a partir de 1894). *El José Armero*, periódico editado por el Cantor a lo divino Juan Bautista Peralta, no dejó de advertir y protestar frente a estos cambios:

"Hoy el pueblo no tiene donde divertirse. En cambio se celebran kermesses y otras fiestas agringadas, sólo para los ricos. Nosotros nos chupamos el dedo. Y ¡viva la Pascua!"³⁰⁷.

Así y todo, la remolienda de Nochebuena quedaría fijada por un buen tiempo en la conciencia popular. En un modesto periódico publicado en la Pampa nortina en 1920 encontramos una curiosísima "descripción" de una remolienda de Nochebuena celebrada... ¡en el Cielo! En ese "exilio" y "campo de concentración" de las masas rurales chilenas en la industria salitrera de la Pampa, en condiciones de miseria y rigor, el pueblo conservaba la utopía de la arcaica celebración de Navidad:

"La Nochebuena (cablegrama desde el cielo). Hay como un rumor de victoria esta noche en las puertas de la Gloria: se asoma el Padre Eterno a los umbrales con todas las cortes celestiales.

El Paraíso entero está en jolgorio y el mismo venerable San Gregorio, que siempre en regocijos actúa poco, se vuelve, en este instante, medio loco...

(Un bienaventurado negrerino que de puro entusiasmo pierde el tino aplaude, grita, lo alborota todo, y a San Canuto le pellizca un codo).

La jerarquía angélica se queda mirando ensimismada la Recoba...

Con grande admiración, Santa Dionisia oye vender el "ponche con malicia", que es un brebaje de invención diabólica de venta en toda fonda antialcohólica, y San Juan... entusiasmase al ver cómo cocinan en nuestros días el pescado frito que él comió en tiempos de Tiberio Tito.

La Virgen Santa Tecla pide albahacas, y los mártires forman alharacas, porque Lina y Bolonia, santas nuevas, están llamando un vendedor de brevas.

La colonia chilena residente, usando la intención más inocente, y sin libre de culpa y de pecado, improvisa un modesto "zapateado"...

En vista de tan íntimo alborozo, el buen Dios se sonríe bondadoso...³⁰⁸

Ahora presentamos los cantos populares que acompañaban la remolienda de Nochebuena.

Es un hecho que los poetas populares tenían una presencia significativa durante el festejo. Ya hemos citado la descripción sobre la Nochebuena en Valparaíso a principios del '800 ("cantores campesinos entonaban antiguos romances populares acompañándose de la guitarra"). Incluso parece que durante la noche de Navidad se realizaban torneos entre poetas populares, o "contrapuntos", como señala un periódico de Talca en 1880:

"Poetas del pueblo, especie de palladores, entre gallos y medianoche pusieron a pallar, a la usanza de Taboada y don Javier de la Rosa, los tipos clásicos de este género de literatura, ... Se nos dice que los modernos palladores prolongaron sus contrapuntos, como dice el pueblo, hasta las cinco de la mañana"³⁰⁹.

Una de las coplas más características de la Nochebuena alude al Nacimiento de Cristo y a la necesidad de velar, de no dormir para celebrarlo:

Esta noche es Nochebuena
y no es noche de dormir
está la Virgen de parto
y a las doce ha de salir³¹⁰.

En el folklore del sur de Chile, en Chiloé, es común la siguiente variante:

Esta si que es Nochebuena
es noche de no dormir
porque ha nacido el Mesías
que nos viene a redimir³¹¹.

Los misioneros asuncionistas franceses en Chile recogieron en 1892 la siguiente variante:

Esta noche es Nochebuena
que no es noche de dormir,
a las doce la Virgen ha de parir
un niñito blanco, rubio, colorado³¹².

La copla procede de los cantos populares ibéricos, como puede verse en la variante portuguesa:

Esta noite é noite santa,
nao é noite de dormir,
que um lindo botao de rosa,
á meia noite, ha de abrir³¹³.

La idea se encuentra en el *Carcionero* de Ambrosio Montesino, publicado en los albores del '500:

No la debemos dormir,
la noche santa,
no la debemos dormir³¹⁴.

Y también en cierto modo en Gil Vicente:

Esta es noche de alegría
ninguno está aquí soñoliento³¹⁵.

En Chile fue también popular una variante que añadía al no dormir la expresión "parar la oreja", otro modo, popularísimo, de expresar atención y vigilancia:

Esta noche es Nochebuena
y no es noche de dormir
es noche de parar la oreja
porque la Virgen ha de parir³¹⁶.

Con esa expresión surgieron coplas de Nochebuena donde ésta se tornaba en oportunidad de renovación y erotismo. El cantor Daniel Meneeses trae la variante:

Esta noche es Nochebuena
noche de parar la oreja
asomarse a la ventana
a ver si ronca la vieja³¹⁷.

También fue popular a principios del '900 esta otra:

Esta noche es Nochebuena
noche de parar la oreja
en que se roba a la niña
empalicando a la vieja³¹⁸.

En la simbología carnavalesca la "vieja" representa la Muerte, la Cuaresma, etc., lo que debe ser derrocado en la fiesta propiciadora de la fertilidad³¹⁹.

Con el verso inicial *Esta noche es Nochebuena* también fueron populares en Chile unas coplas de contenido erótico y festivo:

Esta noche es Nochebuena
de jolgorio y galanteo
todos alegres sin pena
tengan noche de recreo³²⁰.

Rosa Araneda reprodujo una variante en este sentido:

Esta noche es Nochebuena
noche de gloria y de flores
todos los enamorados
se declaran sus amores³²¹.

Introduzcamos una primera composición de Navidad expresiva del clima popular de remolienda. Su autor es Juan Bautista Peralta y desarrolla una idea de la popularísima copla de remolienda citada más arriba:

Vamos niñas remoliendo
vamos cantando y bailando
que el infierno está vuelto agua
y ya el diablo se está ahogando.
(ver nota ²⁸⁷)

Esta copla que levanta las barreras de la condenación y la represión es enhebrada por el poeta en un contexto que sitúa la Navidad (y el Año Nuevo) como un tiempo de renovación amorosa y de liberación de las penas:

Vamos remoliendo niñas
que ya la Pascua llegó
acabando con las penas
porque el Diablo se murió.
Hoy todo debe ser gusto
baile contento y placer
porque este año miserable
va a caer de su poder.

...

Hoy que es Pascua y Año Nuevo
vamos cantando y bailando
que el Infierno se ha vuelto agua
y el Diablo se está ahogando.

...

Si hay alguno que me quiera
tómese luego del brazo
que yo sin amores nuevos
ni a fuego la Pascua paso³²².

Al final, como puede verse, el verso está dicho por una mujer. Es la mujer la protagonista de la remolienda, la que incita al varón a los amores nuevos.

El tema del protagonismo de la mujer en la remolienda de Nochebuena aparece con claridad en dos composiciones en décima de Rosa Araneda y Daniel Meneses.

La cuarteta empleada por Rosa Araneda, que ya hemos citado, dice:

Esta noche es Nochebuena
noche de gloria y de flores
todos los enamorados
se declaran sus amores.

Las asociaciones florales y frutales se entremezclan en esta prodigiosa y calurosa Nochebuena:

Hoy en día las chíquillas
al perfume de las brisas
ocurren a las Delicias
a tomar ricas frutillas.

...

Al compás de los clarines,
marchan las damas hermosas,
que se asemejan rosas
de los mejores jardines,
haciendo sus comodines
en los asientos mejores,
ventilando los calores
dicen sin ningún deslíz:
esta es la noche feliz,
noche de gloria y de flores.

Para la cantora popular hasta las "viejas" muestran sus amantes. El amor no conoce edad, y la Nochebuena concede el sortilegio de una universal expansión:

De sombrero y mucho guante,
luciendo su gran pareja,
vide pasearse una vieja

del brazo con un amante.
Como azucena fragante
ambos iban perfumados,
en esos días deseados,
con tan bellas perfecciones
desahogan sus corazones
todos los enamorados.

Hay una referencia explícita a la mujer del pueblo:

La sirvienta a su patrona
también le pide permiso
para pasear, y es preciso,
que salga la regalona.
Y si con otra persona
se junta, serán primores,
por disipar los ardores
al marchante se le para:
mirándose cara a cara
se declaran sus amores.

Se trata de una remolienda de las mujeres. Lo carnavalesco de la situación, en el marco de la sociedad patriarcal y machista de la Oligarquía, es esta suerte de "revuelta" femenina. El último verso de Rosa Aranda lo expresa así:

Al fin, no queda mujer,
digo, en mi sentido pleno,
ese día por lo ameno
que no salga a remoler.
De gusto no hayan qué hacer
con los queridos brindando,
principian salagardeando
y luciendo el lindo talle,
por las plazas y en la calle
alegres siguen bailando³²³.

La composición de Daniel Meneses desarrolla la cuarteta también citada:

Esta noche es Nochebuena
noche de parar la oreja
asomarse a la ventana
a ver si ronca la vieja.

Jóvenes y ancianas son como las "sacerdotisas" que proclaman la llegada de Nochebuena:

Hoy día toda muchacha
se deberá de arreglar
para salir a pasear
y lucir su hermosa facha.
Una, que era vivaracha,
iba de perfumes llena,
fragante como azucena
la vi por hierro de cuenta
y decía una de ochenta:
esta noche es Nochebuena.

...
Pero a mí se me asemeja,
decía una en sus amores,
que esta es la noche de flores,
noche de parar la oreja.

El sentido carnavalesco transforma a las "viejas" en signos de fertilidad y de remolienda:

Observé con un galante
que remolía una anciana
más fértil que una avellana

...

Las mujeres se transforman en astros celestiales cuando se dirigen a tomar el ponche:

A tomar el ponche en hielo
iban las niñas más bellas,
que parecían estrellas
de las que están en el cielo.

Daniel Meneses, cantor a lo Divino, y de profunda vena anticlerical, no puede dejar de mencionar al clero en esta suerte de carnaval femenino. Se trata del "travieso fraile" que se ve tentado en este aluvión de belleza y de vida. La voluntad carnavalesca siempre manifestó este afán por rebajar lo sublime, en este caso, dejando al clero en medio de la terrena alegría de la fiesta popular:

Una a otra le decía
iremos tan sólo al baile,
y vi que un travieso fraile
les hacía compañía³²⁴.

Otra composición de Meneses es una invitación al pueblo de Santiago para incorporarse a la remolienda y así "desechar" la "triste pena". La alegría a que invita el cantor no es una alegría inconsciente. El sabe y expresa quiénes son los enemigos del pobre, la Oligarquía parlamentaria,

que "quita la vida" al pueblo. El regocijo carnavalesco, así, no exime de la denuncia social, sino que por el contrario la revela: la afirmación de la vida supone, siempre, la negación de los poderes de la muerte:

¡Viva la Pascua, señores!
con júbilo y alegría
disfruten en este día
los que tuviesen amores.
Ya llegó la Nochebuena
para todo ser humano
donde el moderno y anciano
desechan la triste pena,
noche de un brío y serena
es ésta con mil amores,

...

Ya que nos llega el momento
de tanta felicidad
despuéblese la ciudad
a remoler la ciudad
a remoler con contento,

...

¡Viva nuestro Ministerio
por ser todo liberal!
Salve la patria del mal
que el tiempo está harto serio.
Un verdadero criterio
es éste, digo, lectores,
y ya los legisladores
piensan quitarnos la vida,
y en esta noche florida,
disfruten de mil amores³²⁵.

Una de las composiciones más extraordinarias acerca de la sensibilidad popular de Nochebuena la proporciona Rosa Araneda. La composición se titula *¡Viva la Pascua con todos sus paseantes!* y expresa la mezcla de sentimientos religiosos y "profanos", en una común alegría humana y divina (la mezcla que el catolicismo oficial ya no podía comprender). La autora va alternando, en sus décimas, el elogio de los motivos sobrenaturales, la estrella del Nacimiento, la Virgen María, etc., con los motivos "naturales", especialmente las bebidas alcohólicas (el ponche, la cerveza, el aguardiente, el vino, la chicha, etc.), que constituían el elemento más censurado por las autoridades de la época. En 1897 el Alcalde de Santiago, por ejemplo, prohibió estrictamente la venta de bebidas alcohólicas en las chinganas de la Alameda, medida que motivó, evidentemente, las críticas populares³²⁶.

Pues bien, en este contexto de represión a las bebidas alcohólicas, Rosa Araneda hace exaltación de ellas, junto al regocijo del nacimiento del Mesías:

¡Viva la Pascua, señores,
con toditos los paseantes!
¡Vivan los que son amantes
gozando de sus amores!
¡Viva la Noche inmortal!
cantando les digo yo.
¡Viva la hora en que nació
nuestro Rey Universal!
¡Viva la corona real
cubierta de blancas flores!
Alégrense los pastores,
los que fueron donde el Niño,
y digan por un cariño:
¡Viva la Pascua, señores!
¡Viva la preciosa estrella
que anunció su nacimiento,
brillosa en el firmamento,
con su claridad tan bella!

...

Pero si en estos instantes,
al brillar el claro día,
¡viva la paz y alegría
con toditos los paseantes!

Ahora vienen los temas "profanos":

¡Viva el ponche y la cerveza,
el aguardiente y el vino,
que me hacen perder el tino
y me embroman la cabeza!
¡Viva, viva la viveza
entre las clases tunantes!
Risueños y deleitantes
palpitan los corazones,
al son de los acordeones,
¡vivan los que son amantes!

Con todo, como puede verse, el último motivo, recurrente, es el motivo amoroso de la fiesta. Por ejemplo, ahora, en la siguiente estrofa, se vuelve el tema a lo divino, el homenaje a la Virgen María, pero el mismo verso es completado con la referencia erótica "profana":

¡Viva la Reina del cielo,
emperatriz de la Gloria,
que es inmortal en la historia
y del triste su consuelo,
echemos una viva al vuelo

para buscar los albores
por los campos y verdeses,
en esas vastas campiñas
paséense con las niñas
gozando de sus amores!

Por último, se completa la composición con una última referencia a las bebidas alcohólicas, la chicha (la "baya"), junto al homenaje a las cantoras que alegran la remolienda navideña:

Al fin, ¡viva la guitarra,
en manos de la cantora,
viva la baya, señora,
que es el jugo de la parra!
Por ver si acaso me agarra
me empino uno y otro vaso,
cuando se me llega el caso
me pongo gringo en hablar,
para mi mayor pesar,
¡suelo hasta perder el paso!³²⁷.

Este homenaje a las cantoras, junto al homenaje a la chicha es, en definitiva, un homenaje de Rosa Araneda a sí misma, como intérprete de este espíritu recogijado, juglaresco, de la Nochebuena popular donde se mezclaba la "divino" y lo "humano", y, según la visión oficial, hasta lo "diabólico". Esta era una de las características de las cantoras campesinas de Navidad (herederas de las juglaresas medievales). Como decía un periódico de Curicó en 1877:

"Las arpas y guitarras se rasgueaban y respunteaban solas, y las cantoras que de los campos vecinos habían acudido, cantaban a lo profano, a lo divino y hasta a lo endiablado. ¡Qué tonadas y qué cuecas!"³²⁸.

Un tipo de canto y baile característico de la ocasión lo constituyeron las "zamacuecas" o "cuecas", un baile campesino de singular peculiaridad popular. No podía celebrarse una remolienda sin tener como danza protagónica la "cueca". La copla carnavalesca que hemos citado (*Vamos remoliendo niñas*, etc.) era letra de "cueca". La chingana de Navidad ostentó durante todo el '800 la presencia de este baile: lugares como Los Andes, Quillota, Melipilla o Linares, por nombrar sólo algunos, eran testigo de este tipo de celebración:

"En las chinganas y fondas la zamacueca fue la diversión de los concurrentes, que se prolongó sin cesar hasta venir el día".

"La Alameda del Recreo ostentaba las proverbiales ramadas, adornadas con banderas, banderolas de papel picado y cortinajes, luciéndose en su interior las cuecas bailadas por los cordilleranos".

"A medianoche, un mar humano invadía las avenidas de la plaza, las tonadas y las cuecas contribuían a dar a los hijos del pueblo mayor expansión y comunicarles más y más alegría y entusiasmo"³²⁹.

En Linares el año 1897 la Iglesia organizó justamente unas misiones o ejercicios espirituales, la forma más tradicional de disciplinamiento religioso y social de las masas rurales, con ocasión de la Navidad. Un periódico local comentó con toda picardía, sabiendo los gustos populares: "¡Vamos a ver si para la Nochebuena no se tientan por echar una cuequita, al son de arpa y guitarra, con su sorbo de guachaca!"³³⁰.

El tema de las "cuecas" de Nochebuena, al menos por los ejemplos encontrados y que corresponden a los inicios del '900, es, al parecer, invariablemente, un motivo erótico. La Nochebuena es la ocasión propicia del amor entre el hombre y la mujer. El cantor Javier Jerez dio a conocer en 1906 dos "cuecas" de Nochebuena:

Antes que llegue la Pascua
la casada y la soltera
en esta noche
se van con sus amantes
paseando en coche.

Paseando en coche, sí,
vamos bailando
y el rico ponche en leche
vamos tomando.

Así, así me alegro
arriba negro.

Viva la Pascua señores
y también la Nochebuena
vivan las niñas morenas
gozando de sus amores.

Vivan las niñas, sí,
con sus queridos
paseándose del brazo
los dos unidos.

Los dos unidos, sí,
van sin tropiezos
por la Alameda verde
se dan de besos.

Así son las morenas
en Nochebuena³³¹.

Otro poeta popular de la época, Juan Ramón González, publicó en 1903 una "cueca" de Nochebuena en que se expresa la espera de la Navidad como ocasión del encuentro amoroso, anhelado y sincero:

Ya llegó la Nochebuena
¡qué noche tan deseada!
que las niñas aunque feas
desean ser abrazadas.

Las niñas esa noche
irán decentes,
siendo en particular
condescendientes.

Condescendientes, sí,
y muy galantes,
para que entonces hallen
un fiel amante.

Mi pecho se arde en ascuas
¡viva la Pascua!³³².

Para terminar este capítulo sobre los cantos de remolienda transcribimos una composición descriptiva de la fiesta de Nochebuena hecha por Adolfo Reyes.

El autor deja en claro que la ocasión es de indiscutible remolienda:

A su gusto remolió
la gente muy serena
toda la Nochebuena
el pueblo la celebró.

Obsérvese la "serenidad" del pueblo, lejos estamos de la visión "demonizada" de la fiesta por parte de las autoridades.

En las fondas Popular
por la calle de Rivera
andaba la pelotera
desechando sus pesares
los asaltos por millares
el gentío presencié
no estoy al corriente yo
de lo que ahí ha sucedido
pero el pueblo divertido
a su gusto remolió.

El poeta, a medias, da cuenta de unos incidentes, de los que él no tiene información detenida. Con todo, al final, su comentario es que el pueblo estaba en fiesta.

Las ventas por la Cañada
eran en abundancia
y lucían su fragancia
frutas, flores y empanadas
las muchachas arregladas
desechaban toda pena
de flores estaban llenas

todas las damas hermosas
y paseaba deliciosa
la gente muy serena.

"Desechar los pesares", "desechar las penas", he ahí la actitud fundamental del pueblo, no dejarse aplastar por ellas. Flores y comidas invitan a la alegría.

Las venteras y fruteros
pequeneros y fonderas
gritaban a toda esfera
su comercio por entero
aquí está el heladero
almuerzo, comida y cena
tengo cerveza en arena
tengo horchata con helados
para los que han paseado
toda la Nochebuena.

Vengan a los claveles
aquí tengo las albahacas
para las niñas retacas
y otra cosa no se huele
vengan a los pasteles
¡ay! señorita cómo nó
esta noche principió
el contento y la alegría
esta enorme gritería
el pueblo la celebró.

Pasar a verme señores
que aquí yo estoy viviendo
no sean tan estupendos
pasar a tomar licores
a las niñas como flores
les tengo helado y horchata
venir los que tengan plata
al refresco con malicia
que en medio de la delicia
les hace parar la pata³³³.

Sobre la dificultad en la comprensión de los misioneros extranjeros del ámbito rural chileno a fines del '800 con respecto a la remolienda navideña, puede verse la posición manifestada por un religioso asuncionista francés en 1894:

"Les fêtes de Noël nous ont apporté bien des ennuis. Je disais á un qui s'était enivré: 'Comment, malheureux, pouvez-vous profaner un si beau jour par l'ivresse!' Il me répondit: El entusiasmo, padrecito!"³³⁴.

La borrachera, para el religioso francés, no es más que una "profanación". Por su parte, la argumentación campesina reside en el "entusiasmo".

Una expresión poética y festiva sobre el Nacimiento lo constituyen los brindis compuestos por Nicasio García (publicados en 1889). El solo hecho de componer brindis a lo Divino nos pone en contacto con la festiva religiosidad que asocia la alabanza sagrada y la ingestión alcohólica. Veamos algunos fragmentos de estos llamados *Brindis a la Virgen en el Nacimiento*:

Brindaré bella princesa
por el misterio que fijo,
cuando el arcángel te dijo:
bendita eres en pureza
premió el cielo tus bellezas.

...

Brindo por los coronados
Melchor, Gaspar, Baltasar,
los que fueron a adorar
a Cristo en los despoblados.

...

Brindo ahora por aquella
estrella tan luminosa:

...

Brindo por aquel contento
de Balaan que anunció,
cuando el astro apareció
brillando en el firmamento.

...

Brindo por los tamboriles
y flautas que allí plañaron.

...

brindo por el millón de aves
que al Niño Dios le cantaron³³⁵

3. LA LITURGIA CARNAVALESCA DE NAVIDAD Y LOS CANTOS DE LA NOVENA DEL NIÑO DIOS

La celebración de la Navidad chilena se inscribe en la tradición carnavalesca de la fiesta que se remonta a la Edad Media hispánica, con su cortejo de imágenes del mundo al revés, fiestas de locos, y villancicos cómicos y burlescos.

La Navidad española del '400, antecedente más directo de la celebración hispanoamericana, tenía lugar en un contexto de gran comicidad, como eran las fiestas de locos, donde "clérigos y laicos se colocaban máscaras obscenas, cantaban canciones desvergonzadas y mantenían despierto a todo el mundo en medio de la juerga y de las imitaciones grotescas"³³⁶.

Paralelamente al culto litúrgico oficial, la Navidad, dentro del viejo ancestro saturnal, era celebrada por el pueblo con diversiones, bullangas y discursos burlescos. Señala el Concilio de Aranda de 1473:

"Hay antigua costumbre..., de que, por ejemplo, en la fiesta de Natividad y en las de San Esteban, San Juan, los Inocentes..., de que mientras se celebran los oficios divinos, se ejecuten comedias, mojigangas, portentos espectáculos y otras muchísimas diversiones deshonestas..., e igualmente que haya bullanga, y se reciten versos torpes y discursos burlescos, de modo que estorban la celebración del culto divino"³³⁷.

Un elemento central de esta Navidad popular era la risa, expresión eminente de la cultura popular medieval enfrentada a la seriedad del horizonte feudal y eclesiástico:

"La seriedad es oficial y autoritaria, y se asocia a la violencia, a las prohibiciones y a las restricciones. Esta seriedad infunde el miedo y la intimidación, reinantes en la Edad Media. La risa, por el contrario, implica la superación del miedo. No impone ninguna prohibición. El lenguaje de la risa no es nunca empleado por la violencia ni la autoridad. El hombre medieval percibía con agudeza la victoria sobre el miedo a través de la risa..."³³⁸.

Los villancicos (canción popular de los villanos medievales) de Navidad integraron este elemento de la risa como expresión de la redención traída por Cristo. El pueblo celebraba la llegada del Mesías con canciones cómicas, como señala este testimonio hispánico de Diego de Torres Villarroel:

Cantando llegó al portal
un gaitero de Zamora,
y oyéndole los pastores
nuevamente se alborotan.
Se ríen a carcajadas
con las canciones que toca
y tienen una gran noche
con su gaita y con su bota³³⁹.

En Chile esta tradición cómica del villancico se mantuvo intacta. Rosa Araneda dice en un verso navideño:

Cuando compuso la letra
esta chiquilla malvada
mi taitita y mi tío Cucho
se reían a carcajadas³⁴⁰.

En la España medieval fue la espiritualidad franciscana (Iñigo de Mendoza, en el '400) quien recogió y captó este aspecto de la comicidad carnavalesca de Navidad³⁴¹.

En el '700 existía en España la conciencia de que en la Navidad la fiesta y la burla adquirirían un significado religioso, como lo expresa este villancico de 1798:

En noche tan santa
la fiesta es misterio,
la chanza es la gracia³⁴².

Otro aspecto de la literatura carnavalesca de Navidad, hispánica, es la certeza que el nacimiento del Mesías acarrea una "inversión" del mundo, introduce el "mundo al revés", dimensión que incorpora el ancestro saturnal del mes de diciembre, donde se invertían las jerarquías y órdenes terrenales, y el propio mensaje evangélico.

Una composición de Navidad de Juan del Encina juega admirablemente con esta imagen de las "inversiones" del mundo, concretamente con las figuras de tierra-cielo, siervo-señor, último-primero, menor-mayor, pobre-rico:

Hoy se hizo servidor
el señor de los señores
para poder con sus amores
tornar del siervo señor,
el Morador y Hacedor
de los cielos vino al suelo
porque el hombre pecador,
deste suelo morador,
pudiese subir al cielo.

...

los primeros son postreros
y los menores mayores,
son más ricos los romeros,
entraron de los primeros
los pobrezcos pastores.

...

Grandes cosas se hicieron
por quitarse nuestro luto:
la tierra dio nuevo fruto,
las viñas bálsamo dieron³⁴³.

Un villancico aragonés del '600 (cantado en Huesca en 1688) reproduce el espíritu del "mundo al revés" de la Navidad. Reproduzco unos fragmentos relacionados con la inversión carnavalesca y evangélica del agua en vino. El villancico está asociado a las mascaradas de Navidad:

Afuera, afuera,
apartad, tendé,
dad lugar a que vengan entrando,
que vienen de gusto
de chanza y plaza
diversas figuras, que a risa motiven,
con los disfraces que en ellas se ven.
Afuera, que entra de máscara
un ridículo tropel,
en cuyas contrariedades
se forma un mundo al revés,
apartad, tened.
Un aguador mohino
con un tabernero fragua
uno a hacer del vino, agua,
y otro a hacer del agua, vino.
Milagro tan peregrino
se logra en un sí es no es,
porque ya todo el mundo
anda al revés.

...

Entró un francés muy mohino
y una bota al buey le dio,
pero el agua le quitó
y fue gusto peregrino,
ver al buey beberse el vino
y beber agua al francés,
porque ya todo el mundo
anda al revés³⁴⁴.

La Navidad, tiempo paradójico, hace posible lo imposible, el "mundus inversus"³⁴⁵.

Otro gran tema de la tradición carnavalesca de la Navidad hispánica, y que pasó con vigor a la Navidad chilena es el tema del banquete o la colección profusa de alimentos ofrecidos al Mesías recién nacido por los campesinos, por los trabajadores. Las ofrendas en alimentos al Niño Dios (y también en ropas, diversos utensilios, etc.) debe verse como una ofrenda característica de la clase trabajadora (campesinos sobre todo, y artesanos) en vista de una gran fiesta, símbolo del triunfo de la vida³⁴⁶.

El tema de los alimentos al niño Jesús se encuentra en la literatura navideña española del '400, en Iñigo de Mendoza y más tarde en Juan del Encina. Mendoza da cuenta de un regalo de mantequilla hecho por los pastores a María:

Pues luego de mañanilla
tomemos nuestro endeliño
y lleva tú en la cestilla
puesta alguna mantequilla,
para la madre del niño,

...³⁴⁷.

Juan del Encina dice en su *Cancionero* (de 1496):

Yo quiero llevarle
leche y mantequillas

...

Con aquel cabrito
de la cabra mocha
darle algún quesito
y una miga mocha

...

Miel y muchos huevos
para hacer torrefas,

...³⁴⁸.

Con el tiempo la literatura de ofrenda alimenticia popular fue dando lugar a manifestaciones cada vez más variadas y complejas. En los villancicos aragoneses del '600 encontramos estos regalos:

Miel y manteca ofrecieron
con que al Niño le adoraban

...

Un caldero de migas
allí trajo la Constanza,
que es el mejor regalo
que los Pastores gastan.
Otro le dio un cordero

...

Están harina y manteca
(que más no queda en casa)

...

Otro llegó y le dijo:
-Diga, hermosa zagala,
sí el Niño tiene hambre
déle esta empanada³⁴⁹.

Un villancico de Zamora (Castilla-León) cantado en 1779 señala:

Mendo te ofrece un cordero
y Menga, un rico panal,
un queso hermoso, Gilote,
y un pernil grande, Pascual³⁵⁰.

En Chile todos estos regalos campesinos iban configurando los elementos que culminaban en un real y pródigo banquete popular, realizado durante la novena del Niño Dios, contra la muerte y el egoísmo:

"La tendencia a la abundancia, que constituye el fundamento de la imagen del banquete popular, choca y se confunde contradictoriamente con la codicia y el egoísmo individuales y de clase"³⁵¹.

La liturgia carnavalesca de la Navidad hispánica, como dijimos, pasó al Nuevo Mundo. A partir de la segunda mitad del '500 las autoridades eclesiásticas de México debían llamar la atención sobre estos aspectos populares. El I Concilio provincial de 1555 expresaba:

"La noche de Navidad no se consientan las respuestas deshonestas a las bendiciones, como algunos mal mirados lo suelen hacer"³⁵².

El III Concilio provincial de 1585 disponía una vigilancia estricta sobre los villancicos navideños:

"Dispone y manda este Concilio, que se prohíban en las iglesias los saraos, danzas, acciones y canciones profanas, aun en el día de la Natividad del Señor, ... Y cuando se hayan de representar dramáticamente algunas historias sagradas u otras cosas santas y útiles al alma, o cantar algunos himnos devotos, se llevará todo al Obispo con un mes de anticipación, para que lo examine"³⁵³.

El marco concreto de la liturgia popular de Navidad lo constituyeron en Chile (e Hispanoamérica), desde la era colonial, los llamados Nacimientos o altares domésticos donde se representaba, comúnmente con figuras, la escena del pesebre de Belén. El origen de estos Nacimientos y su desarrollo medieval está asociado a la espiritualidad franciscana. En la España bajomedieval encontramos Nacimientos con las características que adoptaría en Hispanoamérica, como el de la catedral de Valencia en el '400:

"Desde el coro, en la parte de la epístola hasta el púlpito, que estaba en el presbiterio, se construía un tablado de bastante consistencia, sobre el que se colocaba el establo de Betlem, dentro del cual hallábanse representados en figuras la Virgen, San José y el Niño Jesús... rodeados de ángeles. En sitio no muy apartado veíanse unas torres, simulando la ciudad sagrada, y en segundo término contemplábanse las figuras de todos los profetas, ... pastores y pastoras, aquellos en número de veinticinco, unos en figura y otros de carne y hueso, ... ocupaban el resto del tablado hasta cerca del establo... Fuera del tablado, y en el coro, hallábase el árbol del Paraíso con las figuras de Adán y Eva, y encima de dicho árbol aparecía también el Niño Jesús, rodeado de serafines. En lo alto del cimborio colocábase un lienzo pintado que figuraba el cielo y en la barandilla había veinticuatro niños vestidos de ángeles..."³⁵⁴.

Estos Nacimientos, en Chile colonial, fueron el foco de una celebración popular y carnavalesca de la Natividad. A fines del '600 el Obispado de Santiago de Chile recuerda la prohibición de hacer este tipo de liturgias domésticas por el acompañamiento profano con que estaban revestidas:

"Por estar prohibidos con Censura, en el Concilio Limense, y Sínodal de esta Ciudad los Altares, que se hacen en las casas particulares, los días y noches del Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, ..., en que hay

muchas ofensas de Nuestro Señor, por los concursos de hombres y mujeres, balles y músicas profanas e indecentes...³⁵⁵.

Una prohibición similar se hacía por entonces en Cuba. El Sínodo de Santiago de Cuba de 1681 prohibió los Nacimientos populares: "que no se hagan altares, casas particulares ni Nacimientos, en que intervengan músicas, balles, concurso de gentes y otras indecencias, pena de excomunión mayor, ...". Los Nacimientos sólo podían hacerse en los templos o en casa de personas "virtuosas y recogidas" donde se rezara el rosario y se enseñara la doctrina cristiana. Lo que se pretendía era el control eclesiástico de la fiesta³⁵⁶.

Durante el '700 los Nacimientos se extendían por los dos obispados chilenos como una celebración censurada por la autoridad eclesiástica. El Sínodo de Concepción de 1744 expresaba:

"Los días más sagrados de la Natividad del Señor, ..., con pretexto de pía devoción, se suelen acostumar en las casas particulares altares, que profanados con el concurso popular de hombres y mujeres, músicas y festines, se toma por motivo el asunto de religiosa piedad para la mayor depravación, por lo que esta Sínodo manda seriamente, so pena de excomunión mayor, no se acostumbren dichos altares en las casas los días referidos, ..."³⁵⁷.

En el Obispado de Santiago de Chile Don Manuel Alday, un aristócrata de formación jesuíta, persiguió con especial preocupación las liturgias populares de Navidad y los Nacimientos, tanto en un edicto de 1762, como en el Sínodo de 1763, donde expresa:

"La segunda parte de este precepto, que mira al culto de Dios prohíbe..., aquellos protextos de devoción, que comúnmente ocasionan ofensas de la Divina Majestad, como son los Nacimientos, que en la Pascua de Navidad, ..., se forman en algunas casas, exponiéndose públicamente, e iluminándose de noche, con que hay concursos de ambos sexos con bastante desorden, y así manda esta Sínodo; no se hagan tales Nacimientos, ...: pena de excomunión mayor, declarando, no se prohíben, los que en alguna pieza secreta, y sin permitir concurso, se hicieren, para que los de la familia hagan oración a Dios"³⁵⁸.

El celo del Obispo Alday contra los Nacimientos hizo que éstos también fueran censurados por el IV Concilio provincial de Lima de 1772³⁵⁹. Adviértase que para el prelado chileno el problema fundamental de los Nacimientos era su constitución en devoción popular pública (la privatización de la devoción no sólo no le preocupaba sino que, por el contrario, la promovía).

A pesar de estas críticas del '700 los Nacimientos populares chilenos continuaron celebrándose a lo largo de todo el '800, especialmente en las provincias, como marco obligado de la novena del Niño Dios, y en medio de un "inmenso gentío", como decía un periódico de Copiapó en 1878. En una localidad como Quillota, las diversas novenas hechas en los numerosos Nacimientos se realizaban hasta principios del '900³⁶⁰.

Veamos la descripción, un tanto jocosa, burlesca, de un Nacimiento copiapino en 1872, atiborrado de elementos diversos de la Historia sagrada, pero que recuerda los Nacimientos medievales, como el descrito de Valencia en el '400.

"Apenas la oración extiende su manto sobre la ciudad, principian las gentes a discurrir en todo sentido, hasta que por último se detienen ante un Nacimiento.

Y si es verdad que quien a buen árbol se arrima buena sombra le cobija, agreguémosnos a una interesante caravana que hace alto y entra a una casa, en donde hay uno de estos espectáculos.

¡Qué maravilla! ¡Qué variedad! ¡Cuántas cositas!

A la derecha está el Paraíso terrenal y se divisan nuestros primeros padres Adán y Eva debajo del manzano fatal. Eva ha comido ya de la fruta y Adán la tiene en la mano... Cerca de Adán se ve la serpiente. Alrededor hay bosquecillos, lobos, corderos. Revueltos con estos animalitos están Pilatos, Herodes y la espada de Longino. El arca de Noé se divisa en Londres, Abraham en Egipto, Josué deteniendo el sol se divisa en Jujuy. El santo rey David conversa amigablemente con el santo don José, mientras María recibe en su casa al ángel Gabriel. La negrita saca pan del horno teniendo por ayudante a uno de los reyes magos. Cerca de ahí se divisa a Moisés en una pila, perseguido por el Faraón, y no lejos a los dos ancianos y a Susana. Discuten acaloradamente sobre política Isaac y Caín y no a mucha distancia están examinando Salomón y la reina de Sábá la quijada con que el primer asesino mató a su hermano Abel.

Y por este estilo sigue el Nacimiento pintando los diferentes "casos" que han acontecido en el universo, mientras el niño Dios recostado en el pesebre recuerda la sublime escena que tuvo lugar en Belén.

Agréguese a esta imperfectísima reseña las diversas interpretaciones de los habitantes, los gritos de admiración de los niños, los rezos de las ancianas y otros incidentes que no es del caso narrar, y tendremos una pálida idea de lo que es un Nacimiento³⁶¹.

Un motivo curioso y local, además de todas las figuras bíblicas, era el de la negrita que saca pan del horno. Lo encontramos también en un Nacimiento de Curicó, en 1878, junto a otras figuras, en una descripción que tampoco abandona el tono jocoso y burlesco:

"Mochitos franciscanos con sus capachitos recogiendo la limosna, fralles dominicos confesando beatas, un San Antonio predicando a las truchas, negras del Africa sacando pan del horno, ciegos tocando en la guitarra, presbíteros diciendo misa y liberales oyéndola, etc., etc."³⁶².

Los Nacimientos fueron integrando la multifacética variedad de motivos populares, vinculados con el mundo del trabajo, de la fiesta, de los juegos. En un altar curicano de 1877, señala una descripción, "nos llamó la atención el "palo encébad" o cucaña y un minero que desde su espino miraba lo que acontecía en el portal de Belén"³⁶³.

Los misioneros franceses que atendían los ámbitos rurales a fines del '800, los religiosos asuncionistas, describieron un Nacimiento donde Abraham vestía de "huaso" o campesino chileno:

"Les personnages de ces scènes sont avec des costumes tellement comiques que l'esprit le plus sérieux ne pourrait s'empêcher de rire. Ainsi, Abraham est en costume de huaso, ..." ³⁶⁴.

Un Nacimiento celebrado a la salida norte de Santiago en 1912 ostentaba piños de cabras y corderos, una chingana con cantoras, arpa, guitarra y botellas, una lavandería con lavanderas, palanganas, ropa tendida en cordeles, etc., puestos de fruta, un horno con panes recién sacados, etc. ³⁶⁵.

En el '800 abundaban también los motivos relacionados con la Naturaleza, vegetal y animal, como flores, fuentes, arroyos, cerros boscosos, animales, aves, insectos, "frutas como en la edad de oro", etc. ³⁶⁶.

Estas joyas de la iconografía popular eran los altares de la liturgia de Navidad. Allí las cantoras, verdaderas "heroínas" de la fiesta, luciendo vistosos trajes llenos de cintas y blondas ³⁶⁷, entonaban sus villancicos, aguinaldos, o tonadas a María y al Niño Dios. Por lo general, estos cantos populares de Navidad eran en extremo festivos y jocosos, por lo que las autoridades eclesiásticas del '700 ya los desterraban de la liturgia oficial. El Sínodo de Concepción (1744) los censuró:

"Se previene la abstención de estas tocatas, y músicas profanas, aunque sean las letras a lo divino, y por los villancicos burlescos de los maitines de Navidad, se moderen de aquella suma jocosidad, que hace el bullicio, una farsa el coro, examinándose siempre por el que presidiere en él" ³⁶⁸.

En el Obispado de Santiago Don Manuel Vicuña Larraín prohibió, por estos motivos, los villancicos de Navidad en la popular parroquia de La Estampa en 1833 ³⁶⁹.

Estas tonadas al Niño Dios eran creaciones genuinamente populares y campesinas, con toda la fuerza del habla rural, "huasa":

Para divertirlo hartazo,
treigo el rabel de mi padre,
y vengo con mi comaire,
que canta lo más bienazo.

Un gallo cantó al puntito
que sintió al niño llorar
tan vivaracho y gordito
tan buenazo pa' mamar.

Cuando supimos en Renca
que iba a nacer un niño
pa' que le cuento más baule
el gustazo 'e los renquinos.

Ajuepucha la alegría
que hemos tenido en Panquegua,
desde ante que claree el día
vengo azotando mi yegua ³⁷⁰.

El pueblo se agolpaba en los Nacimientos especialmente por escuchar estas sabrosas tonadas campesinas, como sucedía en Quillota por 1879:

"Este año se ha notado más entusiasmo que en los anteriores por visitar los Nacimientos. En todos ellos se han celebrado novenas, a las cuales ha concurrido un numeroso público, no sabemos si por devoción o por oír las saladas tonadas que le cantaban a doña María"³⁷¹.

Esta liturgia popular era acompañada de un ritual genuina y ruidosamente carnavalesco: la bullanga de Navidad. Esta bullanga consistía en conseguir un ruido atronador, imitando al mayor número posible de animales mediante la boca o con silbatos, flautines, pitos de caña, "cachos", enormes "chicharras" de madera, "canarios" de lata, "capagatos" y "otra infinidad de instrumentos a propósito para producir el más diabólico estrépito", como decía un testigo hacia 1865³⁷².

Durante la Colonia esta bullanga de Navidad llegaba hasta la propia Catedral de Santiago en el marco de la "misa del Gallo", donde no sólo se imitaba el ruido de los animales sino que también se los llevaba vivos para que emitieran todo tipo de ruidos. A principios del '800 un viajero sajón relataba con estupor:

"Las ceremonias en las fiestas religiosas son extrañas y exóticas, y sobre todo la Nochebuena se celebra de una manera grotesca. Las iglesias iluminadas desde temprano se llenan de gente heterogénea, entre ellos una cantidad de niños y personas de edad, que llevan gallinas y cerdos vivos que son golpeados para hacerlos cloquear y chillar. Otros tocaban pitos y cuernos, o metían bulla con matracas. Este terrible ruido, en recuerdo del establo donde nació el Salvador, continuaba hasta después de medianoche, entonces un niño vivo era presentado y el cura que oficiaba la misa, proclamaba el nacimiento de Cristo... el ruido de los fatales cuernos, pitos y matracas seguía toda la noche por todos los barrios de la ciudad"³⁷³.

La bullanga de Navidad, realizada especialmente por los niños imitando estos sonidos animales, fue una de las expresiones más sobresalientes de la conciencia carnavalesca como triunfo de la infancia y de la animalidad primordiales, de la debilidad e incapacidad, sobre la racionalidad ciudadana, en el marco de la Navidad, fiesta del Niño Dios protegido por el asno y el buey (Niño Dios, que, como las aves, "gorjea" desde su cuna de paja, como dirá Rosa Araneda).

Desde mediados del '800 (a partir de la constitución hegemónica de la Oligarquía, y como parte de ese proceso) la *ratio* urbana, las autoridades civiles y eclesiásticas del Estado portallano, se propuso acabar con la bullanga navideña. Es interesante el proceso histórico que se desencadena al respecto. El primer paso lo dio un periódico moderno y ciudadano, *El Progreso* de Santiago, en 1842, quien asocia la bullanga a las fiestas de locos, y a una celebración únicamente infantil y plebeya, inaceptable:

"¿Qué significan, Dios mío, estas sonajas importunas, cuyo ruido molestó a truenos los oídos? ¿Qué furor se apodera en estos días de los muchachos, que con una especie de frenesí, agitan sin cesar un maldito ins-

trumento, cuyo sonido monótono, desapacible y ronco nos saca de paciencia, nos pone de mal humor...?"³⁷⁴.

El segundo paso es dado a los tres años siguientes. El Arzobispo de Santiago, Don Rafael Valentín Valdívieso, prohíbe en 1845 la bullanga navideña en el dominio de su arquidiócesis, junto con las tonadas populares. Según el texto de su edicto queda prohibido: "añadir cantares con entonaciones profanas, pifanos y otros instrumentos que imitan cantos de aves o gritos de cuadrúpedos, o cualquiera de las cosas que se han acostumbrado otras ocasiones..."³⁷⁵.

Finalmente, el tercer paso lo dio la Intendencia de Santiago en 1853 llamando a la policía a no permitir la bullanga:

"En la Pascua de este nombre se acostumbra llevar a las iglesias y casas particulares en obsequio de la fiesta pitos, cencerros, matracas y otros instrumentos que los asistentes hacen sonar por las calles. La policía tiene el deber de prohibir tal celebración pública"³⁷⁶.

Con todo, el rito popular siguió celebrándose en localidades rurales a pesar de la crítica de la prensa local, de ideología modernizante, como en Quillota en 1874, donde la bullanga aún tenía lugar en el marco de la "misa del Gallo":

Porque siempre en esta Misa
la gente se queda afuera
pues la turba a toda prisa
con cuernos, flautas y risas
repletan la iglesia entera.
Por eso es que no nos gusta
la misa con algazara
parece que no se ajusta
a una ceremonia augusta
ese infierno de chicharras.
Mejor es dormir temprano
para levantarse de alba
a oír misa como cristianos
donde no toquen ni pianos
ni cuernos ni salagarda³⁷⁷.

Este texto es expresivo de la cultura oligárquica del '800, que reunía un disciplinamiento de ciertos rasgos burgueses con un catolicismo de carácter postridentino. Desde ahí comenzaba a rechazarse la religiosidad carnavalesca de Navidad, predominante en la cultura agraria.

Las máximas autoridades de la Iglesia católica, en su esfuerzo pastoral por cumplir con mayor severidad el espíritu postridentino, fueron exigiendo progresivamente, del '800 al '900, el abandono del espíritu carnavalesco de la Navidad. En 1851 el Obispo de Ancud (Chiloé) prohibía todos los "estrépitos y algazaras" en los templos de una iglesia que había permanecido prácticamente aparte del espíritu modernizador republicano³⁷⁸.

En 1885, tratando de unificar la liturgia del país, los Obispos chilenos manifiestan la prohibición de emplear en los templos "instrumentos demasiado ruidosos" medida que siguió implementándose en las primeras décadas del '900³⁷⁹

Hacia 1910 las disposiciones de la liturgia oficial hacían altamente irreverente la bullanga de Navidad. Tratando de acabar con las celebraciones populares al respecto se afirmaba en Melipilla el año 1913

"En realidad de verdad, la alegría y el gozo al celebrar los misterios del Nacimiento de Jesucristo no se manifiestan convenientemente con esa música y algazara que acostumbran en algunas partes. El espíritu de Dios y el de la Iglesia es ordenado y por lo mismo es reprehensible ir contra lo prohibido por la autoridad del Papa que ordena la liturgia de la Iglesia. No vale la costumbre contra una prohibición expresa de la autoridad que condena dicha costumbre. Así, pues, no debe llevarse la devoción al Niño Jesús por medio de cascabeles y otras sonajeras y manifestaciones que resultan irrespetuosas y disonantes con la gravedad y dignidad de la Casa de Dios donde se celebra el Santo Sacrificio de la Misa. Cuanto falte de ruido en el templo se ganará en recogimiento y devoción y por consiguiente en fruto espiritual y honor de Dios"³⁸⁰

La Navidad melipillana era persistentemente carnavalesca. La Novena de 1912 ostentaba mascaradas, bullangas, y otros motivos similares:

"En uno de los templos de la ciudad se celebra la novena del Nacimiento vistiendo a niños con disfraces de Carnaval, de reyes, pajes, Mefistófeles, etc., y que en actitud inconveniente para la Casa de Dios, con ademanes grotescos, risotadas, sonajeras y alaridos, resulta el conjunto hasta cierto punto irrespetuoso al presbiterio."³⁸¹

Se advierte que la bullanga gozó de alguna vitalidad hasta el 1900 en sectores apartados de los centros urbanos y eclesiásticos superiores. En Carrizal Alto, en 1896, dejaba "el templo convertido en chingana", como denunciaba un periódico local. En Lota, en 1903, "la multitud se lanza radiante de alegría por el pueblo poniéndolo en alarma con el ruido de pitos, cuernos y chicharras"³⁸²

A los misioneros franceses de la época no les pasó inadvertida esta celebración de la Novena, hecha por los pilluelos (*gamins*) del lugar:

"De plus, tous les gamins de la ville, réunis dans le *patio*, imitent à qui mieux tous les animaux de la création, qui l'âne, qui le boeuf, qui le chat, celui-ci le chien, celui-là le coq, etc. Cela fait une symphonie rien moins qu'agréable et qui dure quelquefois une heure"³⁸³

Examinamos ahora en detalle los cantos o tonadas populares para la novena del Niño Dios

Estos pasan a ser registrados en Chile a partir de la segunda mitad del '800 mediante la literatura impresa. Uno de los más antiguos conocidos fue cantado en la Navidad de 1850 en la Plaza de Abastos de Santiago. En estos versos ya se encuentra el contenido fundamental y reiterado de las tonadas de Pascua: la espontánea y vital solidaridad del pueblo con

el Mesías recién nacido. Se aprecian, en los regalos al Niño, los alimentos y la ropa característicos de las clases subalternas (porotos con maíz picado y un poncho):

De Renca te traigo choclos
y unos porotos pallares
para que con un buen pilco
chiquillo Dios te regales.

...

Aquí te traigo un ponchito
aún está sin acabar
porque mi madre Chuchepa
no me prestó su telar.
Señora doña María
yo me vengo de Bíluco
a cuidarle su niño
que no se lo coma el cuco³⁸⁴.

En el último ofrecimiento puede verse hasta una referencia al Niño Jesús en el contexto del folklore infantil campesino (la protección ante la devoradora amenaza del "cuco").

Las tonadas no soslayan la belleza del Niño Dios, lo "bonito" (en habla campesina *boñicho*, *requetebonito*, etc.) del Mesías que trae la armonía y la belleza al mundo. Esta experiencia estética aparece en un verso publicado en 1863:

De que el Niño es muy *boñicho*
sé con gran seguríá
pues mi tía Trentá
y el cumpa Nico lo han dicho³⁸⁵.

Una tonada recogida en Illapel a principios del '900 expresa lo mismo:

Señora doña María
es su precioso niño
también *requetebonito*
más que el lucero y la guía³⁸⁶.

La fruición estética, donde se confunde la contemplación religiosa con el placer de la ternura, puede verse en esta tonada publicada en Santiago hacia 1887:

Señora doña María,
vengo a ver a su niño,
¡alcánceme al chiquitín!
¡tan relleno el angelito!

...

¡Más lindo que un quirubín
es esta criaturita!!
¡Su boquicha es de camin...
¡por Dios, doña Mariquita,
alcánceme al chiquitín!
Déjemelo aquí un ratito
para que a gusto lo vea...
¡tan zarco y tan ruciecito!
¡mírelo como gorjea!
¡tan relindo el angelito!³⁸⁷.

El Niño Dios demuestra una descomunal vitalidad, extraordinaria, que es todo un augurio de la vida abundante que traerá al mundo:

Un gallo cantó al puntito
que sintió al niño llorar
tan vivaracho y gordito
tan buenazo pa' mamar³⁸⁸.

Los regalos para este Niño prodigioso deberán expresar también, de algún modo, la abundancia de vida que trae al mundo:

Señora doña María
vengo de la Rinconada
le traigo un cordero gordo
de l'asta caracoliada³⁸⁹.

Lo común de las tonadas de Navidad es una mezcla de ternura y solidaridad, donde los regalos al recién nacido se asocian al placer del encuentro con este Niño divino. Bernardino Guajardo publicó en 1881 estos Regalos al niño:

Yo le traigo, ñua María,
este corto regalito,
y déme a ver el niñito,
que es dueño del alma mía.

Un anciano le ofrecía
un potrillo nada malo,
para el niño este regalo
yo le traigo, ñua María.

Pañales y un fajerito
le presentó una doncella,
admitidme, Virgen bella,
este corto regalito.

Otro llevó un corderito
y dijo a la Virgen: -Quiero

retirarme placentero
y déme a ver el niño.

Un campesino quería
besar al niño los pies,
y publicaré a la vez
que es dueño del alma mía³⁹⁰.

Esta ternura y solidaridad que constituyen los motivos centrales de las tonadas están presentes, por supuesto, hasta en los animales que acompañan a Jesús en el pesebre. Dice el poeta Javier Jerez:

Todo el mundo se alegró
cuando tuvieron noticias
con gusto y con caricias
el aliento el buey le echó³⁹¹.

Evidentemente, esta atenta ternura y solidaridad del pueblo se extiende no sólo al Niño divino sino que también a sus padres, a María y José. El poeta saluda con cariño a María:

Señora doña María
las noches le vengo a dar
al trino de este instrumento
la he venido a celebrar.
Me alegro que esté alentada
usted y su hijito es decir
yo me propuse a venir
a cantarle una tonada³⁹².

San José recibe unos cariñosos regalos para su trabajo de carpintería:

Para el señor San José
yo le traigo unos clavitos
y también unas tablitas
de madera de peumito³⁹³.

Aquí los populares diminutivos chilenos expresan el cariño y la ternura características de las tonadas navideñas! Digamos de paso que la cultura oligárquica reprobaba el uso reiterado de los diminutivos. Un destacado sacerdote aristocrático, Don Camilo Ortúzar Montt, decía: "En el abuso de las terminaciones diminutivas hay algo de empalagoso... confunde diferencias esenciales en el trato social"³⁹⁴.

La intimidad del pueblo con San José (en las tonadas navideñas) podía ser considerada irreverente por la cultura y la religión oficiales. Una antigua tonada decía:

Sopas le llevan al niño
los pastores de Belén
como estaban tan calientes
se las chifló San José³⁹⁵.

La desbordada y tierna solidaridad del pueblo con el Niño divino se expresa con exquisitos detalles. Por ejemplo, una anciana se ofrece para cuidar a Jesús mientras María quiera descansar o lavar la ropa:

Yo soy una pobre vieja
señora doña María
y vengo casi a la rastra
a darle la bienvenida.

...

Si quiere doña María
se lo ayudaré a cuidar,
para que descansen usted
y se ocupe de lavar.

Además le ofrece remedios "caseros" para la crianza, ancestral sabiduría femenina:

Si le sale lloroncito,
y si acaso mucho llora,
déle una agüita caliente
con hojitas de amapola³⁹⁶.

Una cocinera ofrece y pone a disposición todo el arte culinario popular para atender a María y el niño, con platos especiales para ambos:

Yo trabajo en la cocina
y a verla vengo, señora,
pues me dicen que no tiene
quien le fríegue ni una olla.

Soy una pobre muchacha
que a guisar aprendió sola,
y a comprar las verduritas,
y la carne en la recoba.

Pida usted lo que convenga
para su estado, señora,
le guiso pronto una dieta
si lo manda la matrona.

...

Le preparo unas patitas
revueltas con cebollas
con ají color y acelgas,
cominos y zanahorias.

Le preparo un huachalomo,
un pollito en cacerola,
una gallina en aceite,
y un pastel de rana mora.

...
A su niño lloroncito
le haré yo una mazamorra,
que se le peguen los labios
y verá cómo no llora!

Le haré algunas docenitas
de sopaipillas y roscas,
pasadas en miel de abeja
de los palmares de Ocoa.

Yo vivo aquí en la esquinita
estoy lista a cada hora,
pregunte por la Tomasa
Mandujano y Manterola!³⁹⁷.

Un trabajador costino, de la zona de Curicó, junto con ofrecerle los prodigiosos mariscos del lugar, invita a María con el niño Jesús a que pasen una temporada en la costa chilena:

Señora doña María
yo vengo del puerto Iloca
y le treído en este saco
los productos de la costa.

...
Que los locos son bien buenos
dicen pu allá en Iloca
para afirmar bien el pulso
y criar harta memoria.

...
Y si se enflaquece el niño
llévelo pa' esa costa
se lo cuidaremos mucho,
y usted engordará, señora!³⁹⁸.

En 1886 el poeta popular Juan Rafael Allende publicó unas tonadas de Navidad donde muestra los regalos hechos por un típico campesino pobre de la época, un peón de hacienda. Sus regalos son para el niño Dios y sus padres. Ropa y alimentos para el recién nacido, y su madre, y bebidas alcohólicas campesinas para San José (huachacay y chicha):

Señora doña María
aquí viene un pobre huaso
tan fatigado y rendió

que ya ni pué dar un paso.
A ver a su criatura
yo vengo, ¡la verdá pura!
de la hacienda del Quillay,
y aquí he llegao a deshora.
¡Ay, señora!
¡Ay, ay, ay!

Aunque pobre y sin trabajo
siete meses cabalitos,
a su donoso pergenio
le traigo unos "engañitos":
harinita de Lo Luco,
azúcar de Pernambuco
y yerba del Paraguay
de la que hay mejor agora.
¡Ay, señora!
¡Ay, ay, ay!

...
A usted le traigo un rebozo
que me costó trece reales,
y pa la convalecencia,
galletitas y panales.
Ni siquiera me olvidé
de su esposo San José,
pues le traigo huachacay
y un barril de chicha jora.
¡Ay, señora!
¡Ay, ay, ay!³⁹⁹.

Hasta ahora sólo hemos presentado tonadas como ejemplos del clima general de los cantos de la novena del Niño Dios. A continuación presentamos ejemplos de cantos completos de Novena, es decir, composiciones para los nueve días a partir del Nacimiento o la Nochebuena, nueve días que, en general, podían hacerse durar hasta Epifanía, fecha de culminación del ciclo navideño.

Disponemos de cuatro cantos completos de novena, compuestos por José Hipólito Cordero, Nicasio García, y Rosa Araneda (dos colecciones).

La novena de Nicasio García consiste fundamentalmente en puros regalos al recién nacido. Estos regalos son hechos ante todo por campesinos de lugares próximos a Santiago (Lo Jara, Lo Chena, Lo Cañas, Lonquén, Quilicura, Lo Mujica, El Salto, Lo Errázuriz, Huechuraba, etc.), y también por pescadores de la costa próxima a la capital (Concón y Algarrobo).

La idea es celebrar la novena en la capital, y por eso algunos regalos son traídos en tren a Santiago. Da también la idea de la celebración en la

capital el hecho de que algunas campesinas pasan a comprar lienzos y cintas al "portal".

Los dos primeros días son regalos de ropa, el ajuar del Niño Dios:

Primer día:

Señora doña María
sabr a vengo de Lo Jara
doce pañales le traigo
de real y medio la vara.

Un retazo de franela
madrugu e a comprar de albazo
le aseguro que a su guagua
le sale un cot n grandazo.

Reciba ñua Mariquita
cinco varas de Castilla
a la tienda fui a comprar
para que apronte mantillas.

...

Señora doña María
yo le vengo a proponer
luego de que nazca el niño
yo se lo vengo a mecer.

Segundo día:

Señora doña María
de géneros bien bonitos
pespuntados a la máquina
le traigo diez fajeritos.

Le digo que soy del campo
pero le hice esta visita,
y mi Na a le mandó
de lienzo seis camisitas.

...

Señora doña María
con unos croch s finitos,
para su niñito le hice
seis pares de botincitos.

El tercer día presencia la llegada de los costinos, con sus regalos de pescados y mariscos. Además, las mujeres han enviado flores:

Tercer día:

Señora doña María
de la costa llegó Paco,
lapas le trajo una porción
y locos le mandó Juaco.

La Maura le mandó flores
con Chuma mi primo Anchoño,
y tres corvinas grandazas
le trajo mi tío Noño.

Del Algarrobo Pelluco
llegaron con Wencelao
de regalo diez lenguaos
en un saco trajo Antuco.

Chilo vino de Concón
y le trajo cochayuyo,
y tres docenas de erizos
también le mandó don Puyo.

Señora doña María,
me voy pero volveré,
convide con el marisco
a su esposo don José.

En el cuarto día aparece un típico chacarero de los alrededores de Santiago:

Cuarto día:

Señora doña María
aquí le traigo cebollas,
para que se le haga dieta
reciba unas nueve pollas.

...

Reciba como cariño
papas de mi tía Paña,
le mandó un costal llenito
de la chacra de Lo Caña.

Rabanitos y zanorias
apurada corté un ciento,
y diez capones gordazos
que alcancé a pillar a tiempo.

...

El quinto día está reservado a una "pobre pastora":

Quinto día:

Señora doña María
soy una pobre pastora,
un corderillo le traje
a su niñito, señora.

Yo madrugué tempranazo
con la Chepa acompañada,

entre las dos le trajimos
bastante harina tostada.
De trigo nuevo harto mote
traigo con la Catita,
un cuero de un carnerón
para cama a la guagüita.

...

Señora doña María
flores le traigo y aroma,
hartos clarines del campo
que los agarré en la loma.

El sexto día combina los famosos porotos (judías) de Lonquén, con telas y cucharas de guayacán. Sobre los porotos de Lonquén, como regalo clásico campesino al niño Dios, existía una tonada tradicional:

Cebollas de Las Barrancas
le trajo Pedro Llantén
choclos y porotos verdes
de la hacienda de Lonquén⁴⁰⁰.

Sexto día:

Señora doña María
le traigo otro regalito,
de una tela la más fina
hágale al niño ajuarcitos.

Cuna no quise traer
que sería lo primero:
sin favor al carpintero
don José la sabe hacer.

De un oloroso arrayán
un atado le corté,
y le traje para el té
cucharas de guayacán.

En mis regalos le traje
voy a decirle también
que le traigo hartos granados
de la hacienda de Lonquén.

Señora doña María
sí la noche no se empaña,
voy a madrugar bien de alba
para que venga mi Ñaña.

La expresión *ñaña* es forma íntima y cariñosa (y popular) de referirse a la madre, o, la mujer que cría a los niños.

El día séptimo continúa con regalos chacareros, verduras y legumbres. Al final, se promete la visita de más mujeres.

Día séptimo:

Señora doña María
le traigo de Quilicura,
espárragos cuatrocientos
y un canasto de verduras.

...

Choclos le traje del Salto
los quebré ayer tempranazo
frejoles verdes muchísimos
de la chacra de Lo "Irrazo" (Errázuriz).

Desde que supe al aviso
vine con prisa a Belén,
mi taita un canasto lleno
de brevas mandó en el tren.

Señora doña María
me retiro con la Juana,
mañana vendrá la Pancha,
la Anchoña y la Cayetana.

En el octavo día viene una madre con sus hijas, quienes han recogido personalmente las frutillas de regalo. Como si no pudiese faltar de regalo un melón, las campesinas dan dinero a la sagrada familia para que lo compren!

Día octavo:

Señora doña María,
yo vine con mis chiquillas,
entre toditas cortamos
un canasto de frutillas.

...

Cinco centavos le traje
al niño que le ha nacido,
cómprele un melón de olor
que en mi chacra no he tenido.

De tomates un canasto
le traje bien maduritos,
y coliflores también
son ricos con aceitito.

...

Finalmente, el último día de la novena, Nicasio García se refiere exclusivamente al homenaje de las aves al Niño Dios. Probablemente deban relacionarse estos versos con la bullanga navideña que imitaba el sonido de los pájaros.

Noveno día:

Señora doña María
el día del nacimiento,
cantó el gallo de mi casa
el anuncio y el contento.

La diuca al venir el día
cantó un verso celestial,
y le acompañó el zorzal
un cántico de alegría.

Las águilas y el delfín
encumbraron de sus nidos,
al saber que era nacido
el precioso Querubín.

Los ruseñores también
con la calandria cantaron,
y miles revolotearon
sobre el pesebre en Belén.

Señora doña María
cantó el pequén tabaquero,
la loica, el chercán, la rara,
el canario y el jilguero⁴⁰¹.

Estas tonadas, interpretadas a menudo por mujeres cantoras, daban cuenta de las ofrendas reales traídas por campesinas a los Nacimientos que se hacían en la capital, donde fueron famosos especialmente los que se hacían en La Chimba, en la zona norte santiaguina:

"Venían desde Lampa y Batuco, rosadas, fornidas y orondas aldeanas para aportar sus ofrendas campestres al Niño Dios, prolongándose la ritual celebración los días que durara el abastecimiento de cuatro apuestos atiborrados de viandas, frutas, dulces y bebidas donados por los fieles"⁴⁰².

La novena del poeta José Hipólito Cordero fue publicada a fines del '800, aproximadamente entre 1892 y 1896. Consta de nueve noches y lleva por título *Versos del Niño Dios*.

En la primera noche aparece formulada explícitamente la solidaridad del pueblo con el Niño divino:

Primera noche:

...

A compasión se dignó
el cristiano en el instante
al ver tan desamparado,
a tan gran precioso infante.

Señora doña María
yo vengo de La Serena

y le traigo este presente
para que quite la pena.

En la segunda noche, junto con mencionar el tema de la estrella de Belén y los Reyes del Oriente, aparece el tema folklórico de la alegría de las aves, relacionado con la bullanga navideña:

Tres cantos el gallo dio
anunciando el nacimiento
y las aves con contento
vieron aquel que nació.

...

Durante la tercera noche comienzan a nombrarse los regalos, como siempre, ropa y alimentos:

Señora, en esta carguita,
vienen peras y frutillas,
y la mismo tiempo le vienen
pañalitos y mantillas.

El cantor no oculta las dificultades encontradas, o los contratiempos pasados por procurarse los regalos:

Fui a traerle sin atraso
brevitas por vez primera,
y se desganchó la higuera
y me quebré del porrazo.

No sólo ropas y alimentos trae la tercera noche. Además están los pájaros como regalo, signos de armónica alegría:

Yo con este fin le adoro,
y no digo lo contrario
que aquí le traigo un canario
en esta jaulita de oro.

Al fin, pues, doña María,
yo he venido de mi casa
trayéndole un regalito
de una muy linda torcaza.

En la cuarta noche el ambiente se traslada a la zona rural y costina que rodea Santiago. Se hace mención del Nacimiento de Melipilla, famoso por sus tonadas al Niño Dios, y se trae como regalo una corvina del mar:

Yo pasé por Melipilla
con un placer sin segundo
a visitar el Mesías
que dio luz a todo el mundo.

...

Señora doña María
la he venido a saludar,
y de regalo le traigo
una corvina del mar.

Durante la quinta noche hace su aparición una mujer del pueblo que viene desde el sur hacia Santiago a saludar al Mesías. Como venida del campo, se encuentra, como "huasa", perdida en la ciudad:

He venido de Rancagua
y pasé por San Francisco
y aquí le traigo a su hijo
un pidén con una tagua.

Pues a Santiago llegué
como huasa preguntando
en donde estaba alojando
el patriarca San José.

Durante la sexta noche llega una mujer de la zona norte del país, deseosa de ofrecerle al Niño Dios regalos minerales (cobre y plata). Como riqueza esquiva -no como los frutos del campo-, no logra conseguirlos, así es que sólo brinda su amor inquebrantable:

Del norte vengo marchando
por esta noticia y pruebas
con muchas cositas nuevas
que allá le andaba buscando.

Estuve en los minerales
buscándole cobre y plata,
y pues no encontró esta ingrata
esos tesoros cabales.

Ya cuando pisé la Aduana
de ese grande Valparaíso,
desde entonces le diviso
al hijo de ley cristiana.

Doña María, en persona,
porque yo la aprecio tanto,
la saludo en este día
con un amor sin quebranto.

En la séptima noche llama la atención un regalo traído en tren desde Talagante. Evidentemente, el pueblo viaja en tercera clase, y en el mismo carro se ha traído unos animales de regalo:

Yo vengo de Talagante
en un carro de tercera,
y de regalo le traje
un chancho y una ternera.

Durante la octava noche, junto con ofrecerse frutas de Quilicura, y otros animales, se hace mención de los asaltos en la ciudad:

También me metí en la Plaza
a comprarle un jilguerillo
y me robaron la plata
que tenía en el bolsillo.

En la última noche aparece el típico campesino de Lonquén:

Un huasito de Lonquén
le remite una cartita
e incluso una jaulita
con un loro y un pequén.

Se vuelve a ofrecer el canto como un consuelo, reiterándose la idea de la primera noche de la presencia solidaria del pueblo:

Señora, encanto del cielo,
con ese tu hijo Mesías
yo te doy las melodías
para que tengas consuelo⁴⁰³.

La novena de José Hipólito Cordero aparece como una gran manifestación de solidaridad del pueblo chileno con el Mesías y su Madre. Las mujeres, sobre todo, se movilizan desde sur y norte, en tren (desde Talagante) o en barco (llegando a Valparaíso), para expresar su ternura con ese niño tan desamparado.

Terminamos de examinar las tonadas de la novena del Niño Dios con los dos ciclos compuestos por Rosa Araneda. Como ambas composiciones son muy extensas vamos a limitarnos a describir los temas o motivos más sobresalientes.

Rosa Araneda no se limita al motivo dominante de Nicasio García y José Hipólito Cordero, esto es los regalos (los "cariños") al Niño y su familia. Junto a ellos, y que son de un exquisito detalle, se encuentra, de un modo sobresaliente, la alabanza a María, en su dimensión no sólo terrena, sino gloriosa y celestial.

Los temas más destacados de esta cantora giran en torno de unos sentimientos básicos cuales son el cariño, la dulzura, el gozo, y la alegría. Estos sentimientos compendian la actitud popular, y esencialmente femenina, ante el maravilloso nacimiento del Mesías:

Desde que vi al tierno infante
reboqué en gozo y en alegría,
con sus cabellos tan amarillos
quita los brillos al claro día.

Estos sentimientos son esencialmente los de María, y el pueblo los hace suyos:

Fue inmenso el regocijo
la alegría y el contento
que tuvo en el nacimiento,
María, al ver a su hijo.

La alegría se expresa como risa, que ostenta el propio Niño Dios al momento de su nacimiento, y la risa del pueblo:

Como a la una
del vientre santo
nació risueño
el dulce encanto⁴⁰⁴

Este "nacer risueño" debe entenderse en la tradición carnavalesca del mundo al revés. Lo común, el llanto del recién nacido, se consideraba por la Cristiandad lo propio del hombre, que llegaba a una tierra miserable, que era cárcel y destierro. El nacer riendo, según el pensamiento medieval, por el contrario, era un funesto presagio de subversión de las leyes naturales, como había ocurrido con Zoroastro, el inventor de la magia⁴⁰⁵.

El tema del Niño Dios risueño aparece en la poesía franciscana bajomedieval. Ambrosio Montesino dice del Mesías recién nacido:

...lindo y risueño
está en los pechos trabado.

Para el franciscano español, Jesús recién nacido es un:
precioso niño jocundo⁴⁰⁶

Por su parte, la risa del pueblo se manifiesta a carcajadas. Es la expresión de la vieja tradición cómica de la cultura popular:

Señora doña María
yo vengo de la Angostura,
a cantarle una tonada
que compuso mi Ventura.
Cuando compuso la letra
esta chiquilla malvada,
mi taitita y mi tío Cucho
se reían a carcajada⁴⁰⁷

Debe advertirse, además, que las carcajadas son provocadas por una mujer. La risa, "a grandes carcajadas", estaba explícitamente censurada por la *urbanitas* eclesiástica chilena del '800⁴⁰⁸

El tema de la dulzura asociado al Nacimiento del Niño Dios tiene una raigambre en la tradición folklórica chilena. En una de las más regocijadas y portentosas celebraciones de la Navidad campesina chilena la del Niño Dios de Malloco (cerca de Santiago) se cantó esta décima que

expresa la dulzura fundamental del recién nacido. Nótese de paso la alusión a la risa o sonrisa del Niño. La seriedad oculta lo divino:

No porque sea de espino
y se sonría tan poco
este Niño de Malloco
dejará de ser divino.
Su milagroso destino
le hizo nacer ¡quién no sabe!
entre viñas de jarabe.
Por eso el Niño es ¡ay sí!
más dulce que el chacolí
y que la cazuela de ave⁴⁰⁹.

Rosa Araneda asocia el tema de la dulzura y del jarabe en uno de los regalos al Mesías. Como expresión de dulzura, una campesina le ofrece al Niño una sandía para hacerla jarabe:

De la chacra La Isolina
le traigo con gran dulzura,
para que le haga jarabe
una sandilla madura.

Hasta el gallo canta con dulzura anunciando el Nacimiento:

Se iluminó el firmamento
con un entusiasmo santo,
y el gallo con dulce canto
anunció su nacimiento⁴¹⁰.

Los pastores endulzan la llegada del Mesías con sus cantos:

Vamos pastores a celebrar
el nacimiento del niño Dios,
para endulzarle su bienvenida
le cantaremos con tierna voz.

...

Cuando llegaron donde El estaba
sobre unas pajas lo encontraron,
con mucho gozo y dulce trino
al Dios divino reverenciaron⁴¹¹.

La idea del cariño (o la ternura) está asociada a la disposición del pueblo a acercarse al Niño Dios (no es tanto la "compasión" de que hablaba José Hipólito Cordero):

El ángel vino, les anunció
que ya era hora de ver al niño,
todos marcharon, no hay que dudarlo,
a saludarlo por un cariño.

...
Al fin, hombres y mujeres,
los ancianos y los niños
con devoción y fe tanta
le tributaron cariños.

...
Al fin toditos
por un cariño
glorificaron
al bello niño⁴¹².

Algunos de los regalos más originales y característicos que nombra Rosa Araneda en sus dos novenas, como expresión del cariño del pueblo:

Vengo a dejarle un presente
que se lo manda mi hermana,
una bufanda de lana,
muy bonita y muy decente.

...
Al fin, le voy a avisar
a usted, doña María,
que una prima hermana mía
le manda un bonito ajuar.

Adviértase que ambos regalos son ofrecidos por mujeres y son calificados expresamente de "bonitos".

No puede faltar el presente folklórico de las aves cantoras:

Me dijo mi tío Juan,
antes de irse a dormir,
Peta, ya que vais a ir,
llévamele este chercán.
Al fin, con miles amores
para el niño nacido,
se lo mandó porque ha sido
de una cría de cantores⁴¹³.

Unos regalos muy propios de Rosa Araneda:

Al fin, le traigo un jarrito,
perdone el corto cariño,
y en él espero, señora,
que tome agüita el niño.

...
Al fin, le traigo una alfombra
que se la manda mi hermana,
para que siente a la guagua
enfrente de la ventana.

...
¿Cómo está, misiá María?
vengo a dejarle un cuerito
para que ponga en la cama
por sí se mea el niño.

...
Le traigo, mi ñor José,
de becerro dos tiritas
para que le haga al niño
un buen par de chalallitas⁴¹⁴.

Otros regalos más típicos (frutas, verduras, legumbres, flores) son así mencionados por la cantora:

Del pueblo de Machali
vengo, misiá Mariquita,
a dejarle unas guinditas
coloradas como ají.
Por la calle de Padura
pasé derecho al Abasto,
y le compré un buen canasto
de uva rosada madura.

También le compré ciruelas,
damascos y duraznitos,
y se los vengo a dejar,
disculpe que son poquitos.

Zapallito tierno y coles,
arvejas y porotitos,
lechugas y zanahorias
y unos choclos tiernecitos.

Al fin le compré claveles
jazmines, malva de olor,
alelíos, margaritas
de lo más lindo y mejor⁴¹⁵.

Los regalos o "cariños" están precedidos o seguidos de fórmulas de saludo o despedida de gran sencillez y ternura:

Buenos días, ña María,
vengo a saber como está,
el niño recién nacido,
dígame cómo le va.

...⁴¹⁶

Al fin, adiós, me despido
de su hijito soberano,
mañana vendré temprano
a ver cómo ha amanecido⁴¹⁷.

Finalmente señalemos el tema característico de esta autora: las alabanzas a María gloriosa (que volveremos a encontrar en sus versos dedicados a la Virgen de Andacollo).

María no es sólo la mistá Mariquita, ña Marica, etc., sino la reina del cielo, la emperatriz de la gloria, etc., una verdadera divinidad femenina:

Dios te salve, Reina y Madre,
según nos dice tu historia,
emperatriz de la Gloria,
hija del eterno Padre.

...

Dios te haga soberana
en los coros celestiales,
y te ponga la corona
de los tres imperios reales (sic).

...

Cuando Dios formó la Gloria
con querubines y arcángeles,
yo era nacida mil veces
antes de que hubieran ángeles.

De Dios el ser recibí,
a Dios ser comuniqué,
así ser madre logré
del que existió antes de mí.

...

Cuando la divina ciencia
a los cielos los formaba,
presente y pura me hallaba
sólo por su omnipotencia.

Al fin, cuando ya bajé
al mundo y tomé el gobierno (sic),
hasta los mismos demonios
temblaron en el infierno⁴¹⁸.

Esta divinidad femenina salvadora "baja" al mundo para "liberarlo del abismo", desde la pobreza. La imagen de María parece relacionarse y confundirse con la misma Encarnación del Verbo:

Para bien del cristianismo
a este mundo descendí,
pobre y misera viví
por librarlo del abismo⁴¹⁹.

En la descripción del Nacimiento, Rosa Araneda hace exclamar a los ángeles un gloria a María en vez del "gloria in excelsis Deo":

Angeles y serafines
vestidos de buen ropaje
descendieron de la Gloria
a rendir el homenaje.

...

Fue tan grande el regocijo
que tuvieron los arcángeles
y la multitud de ángeles
al ver al precioso Hijo.

...

La celestial jerarquía
con miles de entonaciones,
decían en sus canciones,
¡glorias, glorias a María!⁴²⁰.

Las aves cantoras del Nacimiento rinden también un especial homenaje a María:

Los pajarillos cantaron
con mucha más melodía,
trinaban nuevas canciones,
en el nombre de María⁴²¹.

No hay duda que para Rosa Araneda la Navidad es una fiesta característicamente femenina, donde el papel de María es realzado con especial dilección, y donde, a veces, se deja entrever cierta crítica a los hombres, por no mostrar suficiente "cariño" ante la llegada prodigiosa del Mesías:

Por causa de ño Prudencio,
que no me prestó el caballo,
no le traje de regalo
una carga de zapallos⁴²².

¡Fijarse en el nombre del aludido! Ante la llegada del Mesías, no es buena compañía don "Prudencio".

4. NARRACION POPULAR Y ESTRUCTURA DRAMATICA EN LOS CANTOS A LO DIVINO POR EL NACIMIENTO DE CRISTO

Junto a los cantos de remolienda de Nochebuena y a las tonadas de la novena del Niño Dios existe, finalmente, la narración del Nacimiento.

En estos cantos se aprecia con nitidez la narrativa teológica del pobre ante el acontecimiento de la llegada del Mesías. Dicha narrativa tiene una estructura dramática básica, la misma que está detrás de las narraciones populares del padecimiento de Cristo, y es el contrapunto indisoluble y permanente entre Amor y Muerte.

En los relatos del Nacimiento este contrapunto se juega en base a las figuras de Herodes (principio de Muerte) y María (principio de Amor).

a. El sentido dramático de la narración, Amor y Muerte

La Navidad popular es ante todo la exaltación del amor y de la vida, centrada en la figura de María, pero esta exaltación se realiza en el contraste y el contexto del horizonte de la muerte, representado en la figura de Herodes, símbolo de las instituciones ciudadanas, políticas y policiales.

Este eje dramático popular del Nacimiento evoca -y, probablemente tenga allí su origen- una obra destacadísima de la espiritualidad franciscana de la España bajomedieval, las *Coplas de la Vida de Cristo* de Inigo de Mendoza, compuestas a mediados del '400. Este poema está construido sobre la base de la contradicción entre Cristo, símbolo de inocencia y alegría, y Herodes, símbolo de la maldad y el dolor, y toda ella, sobre todo en su primera redacción, era un texto audaz de crítica social y eclesiástica (donde se atacaba a la nobleza, y la figura del rey de España, Enrique IV, se asimilaba a la de Herodes)⁴²³.

Con este trasfondo medieval, franciscano y popular, puede entenderse la estructura dramática de la narración chilena. Ahora bien, el contrapunto, en los textos populares, se da, más que entre Cristo y Herodes, entre María y Herodes, como principios enfrentados de amor y muerte.

El contexto histórico dominante del Nacimiento del Mesías es, de este modo, un contexto de opresión y de muerte. Estamos lejos de la contextualización que hará la teología imperial y barroca del '600. Quevedo decía en su *Política de Dios, gobierno de Cristo*:

"Hubo paz universal en el mundo cuando nació Cristo, porque nacía la paz universal del mundo. Publicóse por edicto de César Augusto, que el Orbe todo se numerase. Nació Jesús en esta obediencia, ... Cristo nuestro Señor nació obedeciendo el edicto del César. ..." ⁴²⁴.

Rosa Araneda dirá, en cambio, que Cristo nace en la época del terror:

Feliz el día inmortal,
que vio al Rey de tierra y cielo,
lo perfumó con anhelo
el céfiro matinal,
fue el anuncio universal

que se esparció sin temor,
en la época del terror
con un regocijo santo,
el gallo dijo en su canto
ya nació nuestro Señor⁴²⁵.

El mundo a donde llega el Mesías es un universo cruel y despiadado, que no manifiesta solidaridad. Así interpreta Rosa Araneda la dificultad de encontrar María y José alojamiento y vivienda para que nazca Jesús. Sólo encuentran crueldad en la monarquía, dice, relacionando la experiencia del desamparo con una experiencia política, o en otras palabras, la dimensión política del desamparo y la falta de acogida:

Al fin cuando San José
llegó a Belén aquel día
con su adorada María,
los dos con tan buena fe,
dijo: ¿dónde encontraré
hospedaje, vida mía?
En esa gente que había
no encontraron piedad,
y sólo hallaron crueldad
en toda la monarquía⁴²⁶.

El clima de hostilidad y frío egoísmo que precede históricamente al Nacimiento de Jesús se aprecia con fuerza en los Versos para la novena *del Niño por las nueve jornadas que hicieron San José y María Santísima de Nazaret a Belén*, de Bernardino Guajardo. Esta curiosa novena, para ser celebrada nueve días anteriores a la Nochebuena, era tradicional en la Navidad española (Extremadura)⁴²⁷.

Guajardo imagina a María y José pasando, desde Belén a Nazaret, por Jerusalén, la ciudad ingrata y homicida. No puede dejar de advertirse en ello una denuncia a la realidad urbana, ciudadana, como el *locus* privilegiado de muerte del pobre, hecho social y cultural indiscutible en la realidad chilena de fines del '800:

En la séptima jornada
llegan a Jerusalén,
donde ya sus ojos ven
la víctima ensangrentada.

...

Llora el niño la crueldad
en el vientre de María,
y lo que padecería
en la ingrata ciudad.

...

En esta jornada octava
llegan a Jerusalén:

creía José hallar bien,
más todo se le negaba.

A las cuatro de la tarde
entran a la población
sin tenerles compasión
hicieron de ellos alarde.

A José todo pariente,
luego que llega a sus puertas,
en vez de hallarlas abiertas,
dan con ellas en la frente⁴²⁸.

Va a existir un contrapunto evidente entre esta asesina realidad urbana (donde gobierna Herodes) y la realidad natural, cósmica, rural, campesina (donde reina María), en la cual nacerá el Mesías (en los des-poblados, como señaló Nicasio García).

Vamos a ver entonces los dos polos de la relación dramática del Na-cimiento. María, como principio de la sacralidad de la vida, y Herodes, co-mo principio del desprecio a la vida, como principio de muerte. La prime-ra, rebosa de alegría, el segundo, encarna la furia de Satanás.

b. Herodes, principio de Muerte

Herodes, el impio monarca, el tirano⁴²⁹, es presentado como volun-tad satánica, del Anti-Nacimiento (y así, exactamente, como Anti-Cristo). Dice Rosa Araneda:

El rey Herodes impaciente,
con entrañas de Nerón,
propuso en su corazón
darle muerte al inocente.
...⁴³⁰.

La impaciencia es, en el lenguaje religioso popular, una señal demoníaca, en el sentido de desasosiego, ataranto, etc., como se ha visto en los textos sobre el Padecimiento.

En otro fragmento dice la misma autora:

Herodes el altanero,
propuso ser el primero,
por seguir su cruel destino
quiso ser el asesino
del Mesías verdadero⁴³¹.

Su forma de dar muerte al Mesías es brutal, esgarradora, horro-rosa, el degollamiento:

El rey Herodes intentó,
aquel impio inhumano
degollar al Soberano,

...⁴³².

Después de recibir la visita de los reyes magos, Herodes toma la decisión. El siguiente pasaje es de una especial densidad teológica popular (pertenece a Rosa Araneda):

Y el rey se sintió impaciente
y dijo con voz airada:
pagara no sé qué cosa
por ver al Omnipotente.

Se vuelve a la nota de impaciencia, y se añade una dimensión clave del poderoso: el poder comprar la visión del Mesías. En oposición a la gratuidad propia del cariño (de María, los pastores, etc., que van a ver llenos de gozo al Niño Dios) se pone en la actitud del gobernante una disposición significativamente comercial, característica del poderoso. Sigue el texto:

Al fin, el rey enfuriado
lo dijo y lo prometió,
este Niño que nació
tiene que ser degollado.

Adviértase la expresión *enfuriado*, una de las notas privilegiadas de la demonología popular. Se trata de Herodes, el iracundo, como señala en otra composición Nicasio García⁴³³. Finalmente Rosa Araneda da cuenta de la decisión política:

Y fue el decreto firmado
con ironía y sonrisa,

...⁴³⁴.

La sonrisa como máscara del asesino, del agresor, es una imagen prototípica del lenguaje religioso popular. En las composiciones del padecimiento de Cristo Daniel Meneses hablaba de la sonrisa satánica del Judío Errante, o la burla y sonrisa del fariseo ante la crucifixión de Cristo. Es la señal de la hipocresía⁴³⁵.

Una vez más es Rosa Araneda, la principal cantora por el Nacimiento de Cristo, quien va a relatar la masacre de los niños Inocentes. Al final, la composición culmina demostrando la condición satánica de Herodes. La autora recoge el tema bíblico de las madres desoladas, que no sólo se lamentan sino que además maldicen al tirano:

Gran número de inocentes
Herodes hizo degollar,
jamás pudo asesinar
al Divino Omnipotente.

Mandó Herodes el cruel
hacer la degollación,
por no tener compasión
el castigo cayó en él.
Otro hecho como aquel,
no habrán visto los vivientes,
hasta ahora están patentes,
digo aquí con reverencia,
que hizo morir sin clemencia
gran número de inocentes.

En Herodes no hay compasión ni clemencia: estas son actitudes diabólicas. La misma Rosa Araneda, en una tonada al Niño Dios, dice del Mesías, su opuesto:

Porque era linda
la Omnipotencia,
llevó por nombre
Dios de clemencia⁴³⁶.

El tema de las madres:

Las madres desesperadas
con aquel acto inhumano,
maldecían al tirano
casi todas enojadas,
nunca fueron consoladas
en aquel santo lugar,
horroriza de pensar
la angustia de las mujeres,
...
fue horrible la matanza,
nadie me dirá que no,
la sangre que allí quedó
al cielo pide venganza.

Finalmente, el poema remacha la condición infernal de Herodes:

Al fin el doble sentir,
la pena, la angustia, el llanto,
que se vio en el lugar santo,
no hay pluma con qué escribir.
Y el poderoso es decir,
le mandó el castigo eterno,
el anciano y el moderno
dicen con moralidad,
que estará por su maldad
ardiendo allá en el infierno⁴³⁷.

Un curioso y característico calificativo con que se designa a Herodes es el de ser invasor. En tres composiciones sobre el Nacimiento, de Rosa Araneda, encontramos la expresión:

Aquel monarca invasor
Herodes, el altanero,
propuso ser el primero
por seguir su cruel destino
quiso ser el asesino
del Mesías verdadero⁴³⁸.

Y el Idumeo, invasor,
sanguino y traídoramente
propuso el plan delincuente
...⁴³⁹.

A escapar del invasor
para que el cristiano vea,
huyeron de la Judea⁴⁴⁰.

La expresión, que denota agresión, violencia injusta, atropello, despojo, enajenación, etc., fue "técnicamente" usada por el lenguaje del canto a lo Divino y a lo Humano del 1900, en Rosa Araneda y su esposo Daniel Meneses. Es toda una categoría de comprensión histórica popular. Meneses la empleó en sus composiciones relativas al Antiguo Testamento para designar a los enemigos del pueblo de Dios. Véanse fragmentos como los siguientes:

Josué, el siervo de Dios,
acabó con la invasión⁴⁴¹.

Los judíos se batieron
sin descanso varias horas
con las tropas invasoras⁴⁴².

Refiriéndose a los tiranos denunciados por los profetas, dice el poeta:

Traidores tan inhumanos
fueron esos invasores⁴⁴³.

Rosa Araneda, en los versos por Padecimiento, dice del Mesías enfrentado a las fuerzas de la muerte:

Perdonó al cruel invasor
lleno de divino amor⁴⁴⁴.

Incluso, fuera de los marcos bíblicos, pero con la misma intencionalidad de comprensión teológico-histórica, Rosa Araneda denuncia a la Oligarquía chilena del 1900 como los invasores:

La plata quieren, señores,
que no importe ni un comino,
qué partido tan indino (indigno)
es el de estos invasores⁴⁴⁵.

Tratan estos invasores
al pueblo con gran rigor
cuál de ellos más opresor⁴⁴⁶.

Nos encontramos, sin duda, frente a un concepto de gran significación popular, como significante de la muerte del pueblo, de la injusta agresión al pobre.

c. **María en el Nacimiento, el principio sagrado del Amor**

Los cantos a lo Divino por el Nacimiento expresan un mensaje de placer, alegría y ternura. Estas tres notas, aunadas en una sola actitud amorosa, son vividas sobre todo por María. Ella es la principal protagonista del hecho mesiánico, y la suprema portadora de placer, alegría y ternura.

Rosa Araneda describe así la Anunciación:

Al fin, el Verbo encarnó
en su vientre sacrosanto,
y con regocijo tanto
de rodillas se postró,
mucho se regocijó
esa fuente de dulzura,
y engolfada en gran ternura,
como reina amante y fiel,
por el mismo amor de él
debía ser siempre pura⁴⁴⁷.

María es la que rebosa de alegría. Esto debe entenderse con el trasfondo diabólico de Herodes, el enfuriado, el impaciente, el altanero, etc. María es el "mundo al revés" de Herodes: véase la descripción de Rosa Araneda de la Visitación a Santa Isabel:

Propuso con gran cariño
de partir sin ni un quebranto,
llevando en su vientre santo
a Jesús hermoso niño.

...

Con júbilo y gran contento
a Hefrón se encaminó,
cuando a aquel pueblo llegó
rebosando de alegrías,
por cumplir las profecías
llena de paz y de gozo,

...
con divino y santo amor
fue madre del Salvador
la fiel hija de santa Ana⁴⁴⁸.

La expresión *rebotando de alegría* vuelve a ponerla Rosa Araneda, naturalmente, en el momento mismo del Nacimiento:

Al fin, la Virgen María
presentó el hermoso hijo,
con un poder tan prolijo
rebotando de alegría,
...⁴⁴⁹.

La cantora quiere que todos nos sumemos a la exultante alegría de María. Sólo así podría comprenderse cabalmente el hecho mestánico, compartiendo los sentimientos de María:

Y a explicar el contento
en mí no hallo elocuencia,
pero iré con paciencia
detallando aquel placer,
¡oh! qué grandeza y poder
es el que está con María,
por eso con alegría
corran para irlo a ver⁴⁵⁰.

Nótese la importancia concedida a María en el mencionado fragmento, el Niño Dios es designado no por su nombre sino como el que está con María!

Rosa Araneda está conciente de la incapacidad de transmitir de palabra el gozo del amor:

No hay pluma con qué escribir
el contento y la alegría
que contemplaba María
mirando a su Hijo, es decir,
...⁴⁵¹.

La idea del contento debe entenderse indisociablemente relacionada con la realidad del amor. Para ello puede verse un poema de Daniel Meneses que dice:

Hay amores con placer
y amores con sentimiento
y sin el amor contento
ninguno sabe querer⁴⁵².

La propia identidad del Mesías es la de un hombre constantemente contento, como lleno siempre de amor. La misma Rosa Araneda decía:

Nació mi Dios con contento,

actitud que será invariable hasta la muerte, como lo señalaba la cantora en una composición sobre la Pasión de Cristo:

Mi Dios marchaba contento⁴⁵³.

El Nacimiento, a la larga, no es más que la comunicación al universo de la alegría del amor, repartida a los hombres, desde el gozo de María:

Fue tan grande el regocijo
que tuvo el pueblo escogido
al ver que había nacido
el tan apreciado hijo,
por todo el mundo se dijo,
los hombres, con alegría:
nuestro Dios hoy nos envía
un dulcísimo consuelo,
bajando del Reino al suelo
en un tan glorioso día⁴⁵⁴.

En este contexto, por ejemplo, la descripción de la presencia de los Reyes Magos apunta al hecho fundamental del ingreso de ellos al placer, la alegría, y la ternura del amor:

Los magos, cuando supieron
que había nacido el Niño,
con gran placer y cariño
a saludarlo vinieron,
gran gusto cuando lo vieron
sintieron de un de repente,
con el corazón ardiente
en aquel glorioso día,
llegaron donde María
los tres reyes del Oriente.

...

Marcharon a un tenor,
llenos del gozo mayor

...

Salieron, según se vio,
con regocijo y placer,
sin mirar el padecer,
se hizo el viaje que encanta,
y no hay voz en mi garganta
ni alcanza el entendimiento,

pero explicaré el contento
con devoción y fe tanta⁴⁵⁵.
Salieron de la Perea
buscando al hermoso Niño,
los magos con gran cariño
en dirección a Judea.

...
Con un gozo sin igual
le hicieron la adoración:⁴⁵⁶
Con gran placer y alegría
los monarcas caminaron,
hasta que al Portal llegaron
a hacerle compañía.
Dándole el feliz día
llegaron a aquel lugar,
con un amor singular,
a presentarle un cariño,

...
Por permisión del Eterno
hubieron de hacer el viaje
donde el precioso linaje
con santo y cariño tierno.

...
Llenos de júbilo y de gozo
con el corazón piadoso
a ver al Omnipotente.

...
Al fin, cuando ya lograron,
de ver al recién nacido,
niño precioso y querido
mucho se regocijaron⁴⁵⁷.

De este modo, los Reyes Magos aparecen como una reedición o reforzamiento de las propias entrañas amorosas de María. Más que respeto, reverencia, o descripción de los regalos (oro, incienso, mirra), la narración popular quiere acentuar, a través de estos personajes, el protagonismo de María.

La presencia de los pastores, aunque con menor desarrollo, apunta a lo mismo. Se enfatiza el gozo de los pastores:

Los primeros que llegaron
a cantarle sus loores,
fueron los santos pastores
que con gozo le adoraron⁴⁵⁸.

O el hecho de que estaban llenos de gusto y de placer⁴⁵⁹.

El tema folklórico del buey que da su aliento al niño Dios da pie, asimismo, a un reforzamiento del tema del cariño o la ternura esenciales

en la narración. El animal, de un modo prodigioso, reedita las entrañas maternas y amorosas de María, o las acompaña maravillosamente:

Al fin, en aquel momento,
porque resistir no pudo,
el buey al verlo desnudo
se atracó y le echó el aliento,
fue un milagroso portentoso
que no se ha visto otro igual,
por piedad o por cariño
que haya calentado a un niño
sáquenme algún animal⁴⁶⁰.

Las narraciones por el Nacimiento de Cristo se sitúan en un particular contexto natural, cósmico, presidido por María, la madre terrestre del Mesías. El Nacimiento se inscribe en una renovación cósmica y de la Naturaleza.

Si en los relatos de la Pasión se mencionaba el enlutamiento o debilitamiento cósmicos, asociados al dolor de María, ahora, de cara a la arrolladora alegría de María, se describe una renovación del universo, una exaltación de la Naturaleza. Así, los astros aumentan su luz:

Los astros del firmamento
su clara luz aumentaron,
mucho se clarificaron,
...⁴⁶¹
Los astros del firmamento
de la hermosura del Niño,
mostraron mucho más brillo
el día del nacimiento⁴⁶².

Al contrario, durante la Crucifixión de Cristo, decía Bernardino Guajardo, *los astros de sentimiento / apagan su luz preciosa*, desarrollando un tema muy común al respecto⁴⁶³.

También el campo florece súbitamente:

Al fin, cuando ya nació
el Salvador de este mundo
desde aquel mismo segundo
el campo se floreció⁴⁶⁴.

Las mismas flores son un mensaje alegre y fragante del Nacimiento:

La flor abrió su capuz
risueña y con elegancia,
para decir con fragancia
ya nació el buen Jesús⁴⁶⁵.

Las aves entonan canciones de saludo al Mesías recién nacido:

Cuando el Rey de tierra y cielo
nació en el santo lugar,
le vinieron a cantar
las aves con dulce anhelo⁴⁶⁶.

Es exactamente lo opuesto de lo que ocurrió en la muerte del Mesías. Rosa Araneda hacía dicho entonces:

Hasta las aves sintieron
de ver a Cristo sufrir:
para ayudarle a sentir
toditas enmudecieron.
Del pesar que recibieron
ninguna de ellas cantó,
...⁴⁶⁷.

En todo este contexto cósmico, natural, el propio Mesías es presentado con características evocadoras de dicho contexto, o en diálogo o intimidad con él. Por ejemplo, Jesús es designado como *fragantoso Edén*:

Adórote, niño, yo
en el portal de Belén,
oh, cual fragantoso Edén
que a mi alma la perfumó.

...

Tal como estaba anunciado
por los profetas también,
que aquel fragantoso Edén,
a los rayos de la luna,
tendría su primer cuna
en el portal de Belén⁴⁶⁸.

Este Mesías-fragantoso Edén, Paraíso perfumado, imagen finalmente campesina y maravillosa, se revela gorjeando, en íntimo diálogo con el dulce canto de las aves que lo saludan:

El pajarillo cantaba
cuando lo fue a visitar,
y el niño al verlo llegar
en el pesebre gorjeaba.

...

En el pesebre lo vieron
que gorjeaba el inocente,
como estrella refulgente.

...

La gente empezó a llegar
al pesebre donde estaba,
y entre las pajas gorjeaba
el Rey que iban a buscar⁴⁶⁹.

Un motivo inevitable en la narración del Nacimiento es el hecho de la pobreza de Jesús. En general, no es un tema demasiado reiterado, pero está presente sin duda alguna. Un pasaje de Rosa Araneda recuerda el *Cancionero* de Montesino. Dice el franciscano español:

Los pastores de esta nueva
no fueron despreciadores
a Betleem van y lo hallan
sin ricos aparadores,
sin brasero, sin cortinas,
sin duques por servidores,
sin bastón e sin corona⁴⁷⁰.

El encuentro de los pastores con la pobreza del Mesías lo narra Rosa Araneda:

Solo y desacompañado
aparte de la opulencia
nació la omnipotencia
en un pesebre botado.
...
Unos sencillos pastores
al saber el nacimiento
corrieron con gran contento
llevándole muchas flores.
Entonaban sus loores
con divinidad y limpieza
a vista de la princesa,
creyendo estaba en alhajas
lo hallaron en unas pajas
humilde y con tal bajeza⁴⁷¹.

Sobre el tema de la pobreza y de la humildad, también puede verse este fragmento de Rosa Araneda:

El Padre eterno previno
que aquel autor sin segundo
descendiese a este mundo
humilde, pobre y mezquino,
siendo un infante divino
sufrió tan cruel amargura,
...
En la miseria creció
lleno de la gracia plena⁴⁷².

Da la impresión que en esta autora existe una espontánea asociación entre la pobreza real, concreta (la "misericordia"), y la voluntad teológica de asuirla (la "humildad").

La estructura dramática de la narración del Nacimiento culmina con el tema de la huida a Egipto, donde termina de contraponerse Amor y Muerte, Jesús y sus padres y Herodes, figura patriarcal diabólica. Con la huida a Egipto, María se revela no sólo como la mujer que da la vida, sino también como la que libra de la muerte. El tema de la huida a Egipto se representaba en el teatro hispánico medieval⁴⁷³.

En las narraciones chilenas el motivo fundamental de la huida es el de liberar del sufrimiento y de la muerte, arrancar del tirano, salir en busca de hospedaje. Aquí juega un papel tan importante María como San José, el patriarca:

Por librar al niño Dios
de un amargo sufrimiento,
y huyendo de aquel tormento
que Herodes les preparó,
hacia el Egipto salió
el patriarca con María,

...

Se fue al desierto esperando
libertarlo de la muerte,

...

Cuando el pueblo le anunció
(el ángel bíblico es reemplazado por el pueblo)
la matanza que iba a haber,
el patriarca esto al saber
de un salto se levantó,
en el mismo acto tomó
en sus brazos al Mesías,

...⁴⁷⁴.

De tres meses sólo estaba
cuando arrancó del tirano
y a otro pueblo comarcano
con sus padres escapaba.

...

Al ver que lo amenazaron
de allí hicieron su viaje,
en busca del hospedaje
a Egipto se marcharon⁴⁷⁵.

Siguiendo con la idea básica de la contraposición, o de la inversión con la lógica de Herodes, la narración popular recalca el amor de María y José, expresado en la ternura y la alegría:

Y a la luz del nuevo día
ya libre a su hijo abrazaban,
y mientras más lo besaban
creo que mejor sería.

...

Y salió con alegría,
para librarlo del daño,

...

Por fin, la Virgen María
tomó a su hijo en los brazos
y apresuraron el paso

...

marchaban con alegría
los esposos en unión⁴⁷⁶.
La Virgen tomó a su hijo
en los brazos, y montó
en el asno y caminó
con un poder muy prolijo.
Llena de gran regocijo
de aquella tierra salía
con su esposo en compañía,
y llenos de ansia divina
cruzaron la Palestina
el patriarca con María⁴⁷⁷.

Este clima de alegría durante la huida a Egipto aparece en el tratamiento dramático medieval del tema. En el drama anónimo del '400, citado más arriba, puede leerse:

La madre estaba cosiendo
y en la su halda tenía
aquel que el mundo regía
con él se estaba riendo⁴⁷⁸.

Finalmente, un motivo que también aparece en el drama medieval citado, y ya mucho antes en el *Libre dels tres reys d'Orient* del '200, es el del encuentro de la Sagrada Familia con unos bandidos. En el auto del '400 los bandidos llegan a ofrecer a la Sagrada Familia parte de su botín:

Si queréis de lo hurtado
con vos queremos partir⁴⁷⁹.

Es el tema folklórico medieval del bandido generoso, hospitalario, personaje carnavalesco que invierte la idea dominante del ladrón sanguinario y sin entrañas de compasión. Según los narradores chilenos se trata del encuentro con *Dimas*, el "buen ladrón" que brinda hospitalidad a la Sagrada Familia. Dice Rosa Araneda:

Marchaban con alegría
los esposos en unión,
huyendo con precisión
y de este modo libraron
y en el desierto encontraron
a Dimas, el buen ladrón⁴⁸⁰.

El cantor Nicasio García va a ser quien explicita el carácter hospitalario, solidario, del bandido:

A Dimas el buen ladrón
halló la pobre familia,
como capitán auxilia
y se movió a compasión,
...⁴⁸¹.

En una narración de la Pasión, recordemos que Nicasio García hacía decir a Dimas:

treinta y tres años van ya
que fui de él hospitalario
...⁴⁸².

Este personaje folklórico medieval refuerza el principio de la sacralidad del Amor, frente al principio de la Muerte. En el horizonte desolado del desierto, un bandido ofrece su cariño al Mesías.

Esta solidaridad eminentemente popular con la Sagrada Familia, además de la de Dimas, se expresa en la tradición popular chilena a través del personaje folklórico, tomado de un romance hispanomedieval, el ciego, que ofrece naranjas para calmar la sed del Niño Dios. Este ciego, que así manifiesta su solidaridad con Jesús, es el anti-tipo folklórico del Judio Errante, el diabólico personaje incapaz de brindar un poco de agua a Cristo camino al Calvario:

Huyendo del fiero Herodes
que al niño quiere perder
hacia Egipto se encaminan
María, su hijo y José.
En medio de aquel camino
pidió el niño de beber.

...
Ciego, dame una naranja
para callar a Manuel,
-coja usted las que usted quiera
que toditas son de usted⁴⁸³.

IV. LOS CANTOS A LO DIVINO POR LOS SANTOS, MARIA Y LOS ANGELES

1. LA CERTIDUMBRE MARAVILLOSA: GLORIA Y EDAD DE ORO

La experiencia religiosa del pobre se orienta hacia el horizonte utópico del triunfo de lo Maravilloso, entendiendo por tal las imágenes del desbordamiento y la ilimitación del deseo y del placer⁴⁸⁴.

Si el conflicto o el drama religioso popular se mueve en el contrapunto de Amor y Muerte (en el ritual de Semana Santa se acentúa el polo de Muerte, y en el de Navidad, el polo inverso del Amor), el horizonte maravilloso de la Gloria asegura escatológicamente la resolución definitiva del conflicto como victoria espectacular del Amor (y extinción radical de la Muerte).

El horizonte de la Gloria folklórica surge invariablemente cada vez que se impone el desbordamiento del deseo, su ilimitación, en cualquier ámbito de la existencia humana y social.

En las canciones populares compuestas con ocasión del Matrimonio, por ejemplo (los llamados *parabienes*), aparecen reiteradas referencias a la Gloria, donde lo Maravilloso es asociado a la ilimitación del placer amoroso:

Viva Dios, viva la Virgen,
y la Corte celestial,
vivan novios y padrinos,
viva la corona real.
Viva la luz del Increado!
vivan novios y padrinos,
y los ángeles divinos
que tiene Dios a su lado!

...

Venga un ángel de la gloria
a darles un parabien.
Gocen del bello placer
que desde el Cielo ha bajado
por el Hacedor nombrado
de la celestial mansión⁴⁸⁵.

Estas exultantes referencias populares a la Gloria eran una invocación al desbordamiento del placer en las bodas campesinas, censuradas por las autoridades eclesiásticas chilenas del '700 y el '800⁴⁸⁶.

En otro ámbito, el de la experiencia política, también surgen referencias a la Gloria cuando se trata de entrever y celebrar el desbordamiento de los deseos de liberación colectiva. Esta asociación entre lo político y lo Maravilloso puede observarse en unos notables versos de Rosa Araneda con ocasión de las fiestas de la Independencia de Chile (el Dieciocho de septiembre). La autora vuelve a lo Divino la experiencia de liberación, en su composición titulada *Versos a lo divino para el Dieciocho*:

Viva la sagrada Historia
y el ángel San Rafael

el arcángel San Miguel
viva la Santa Victoria,
y mi padre San Pascual
viva la corona real
de aquel Autor sin segundo
mientras el mundo sea mundo
viva el Dieciocho inmortal⁴⁸⁷.

Las aclamaciones populares a la Gloria (los *vivas*), similares a las de los parabienes, remiten a la misma experiencia religiosa de lo Maravilloso, celebrada, al igual que las bodas, en un ambiente altamente festivo⁴⁸⁸.

Las referencias folklóricas, las apelaciones populares a la Gloria remiten a los deseos oníricos colectivos de arriba a una Edad de Oro (*Urzeit*), profundamente vital y concreta en sus contenidos⁴⁸⁹.

La certidumbre maravillosa, dijimos, exige junto a la afirmación del triunfo irrefutable del Amor, la necesaria postulación correlativa de la derrota de la Muerte. El tema maravilloso de la derrota o extinción de la Muerte se muestra, en la tradición folklórica chilena, como derrota del Diablo (personificación, en definitiva, de la Muerte).

La inconfundible asociación popular entre el Diablo y la Muerte (y de su común derrota final) aparece en una festiva y burlesca cueca sobre el Diablo:

El Diablo se fue a bañar
y le robaron la ropa,
la Diabla lloraba a grito
de ver al Diablo en pelota⁴⁹⁰.

En una versión sureña de principios del '900 esta misma cueca burlesca aparece referida a la Muerte:

La Muerte se fue a bañar
y le robaron la ropa,
¡qué admiración no sería
ver a la Muerte en pelota!⁴⁹¹.

Ambas cuecas se inscriben en la tradición carnavalesca del pueblo chileno acerca de la maravillosa derrota de las fuerzas del mal. Tradición religiosa del oprimido que advirtió el folklorista Julio Vicuña a principios del presente siglo:

"El Diablo de la mitología popular... casi siempre hace papeles ridículos, concluyendo por ser engañado, escarnecido, y, muchas veces, vapulado"⁴⁹².

El tema folklórico más categórico relacionado con la derrota de la Muerte es el de la muerte del Diablo (esto es, de la muerte de la Muerte). Véase esta versión de Petorca publicada a comienzos del '900:

El Diablo murió en Petorca
en La Ligua lo enterraron
en Quillota le hacen honras
y en el Puerto cabo de año.

...⁴⁹³

Otra versión de esta muerte del Diablo personifica al Demonio con un rico y masón (alusión a la Oligarquía del sur, laicista y masónica). El Diablo muere por goloso y sinvergüenza, atorado, es decir, víctima de sus propios vicios, por su propia gula y descaro:

El Diablo murió atorado
con un hueso en el hocico:
quedaron los diablos chicos
hechos unos condenados.

...

Decía un diablo cojuelo
que cuidaba la despensa:
por goloso y sinvergüenza
se murió mi taita agüelo.
Los demás diablos chicuelos
decían: mi viejo es rico.
Se hallaron en el bolsico
la cédula de un masón
ya se murió este bribón
con un hueso en el hocico⁴⁹⁴.

a. Los Santos, entre lo Maravilloso y lo orgiástico

La experiencia popular de la Gloria combina los elementos maravillosos y orgiásticos⁴⁹⁵ en una indisoluble unidad. Unidad, por lo demás, incomprendible para la cultura eclesiástica, sobre todo postridentina, que aparta ambos elementos como lo sagrado y lo profano⁴⁹⁶.

Observemos ambas dimensiones en relación a la comprensión folclórica de los Santos.

Las imágenes de los Santos constituían en el '800 un objeto sumamente apreciado por las clases populares chilenas como contacto permanente con lo Maravilloso. Cualquier descripción de las habitaciones populares y campesinas del siglo pasado menciona estos objetos sagrados:

"En los ranchos que se encuentran diseminados a lo largo del camino, los viajeros encuentran siempre donde restaurar sus fuerzas... Varias veces me ha tocado entrar a esos ranchos donde se encuentra la más benévola acogida... Las piezas están empapeladas con diarios y cubiertas de imágenes de santos"⁴⁹⁷.

Estos santitos, imágenes cotidianas de lo Maravilloso, acompañaban al pobre hasta la muerte, como guías de la Gloria. En las primeras décadas del '900 un sacerdote describe la práctica religiosa de los trabajadores de la época:

"Un comunista vino a buscarme, en cierta ocasión, para que fuera a confesar a su mujer. 'Ya no le falta na' pa' entregarla, padrecito, pero la tengo bien asegurá' con todos sus santitos por lao' y lao'. Efectivamente, las murallas del cuarto estaban desnudas, y todos los santos que las cubrían, quiero decir, todos los cuadros, apenas dejaban respirar a la moribunda"⁴⁹⁸.

La asistencia maravillosa del Santo entre los pobres tenía que ver con la reproducción material de la vida. Hacia 1900 diversos Santos estaban relacionados con la satisfacción concreta de las necesidades alimenticias del pueblo. San Cayetano y San Roque, por ejemplo, eran invocados contra el hambre y por el sustento diario⁴⁹⁹. San Isidro y San Pedro, por su parte, aseguraban el sustento comunal mediante las buenas cosechas y la fecundidad marina. Si una persona se disponía a sembrar en medias con San Isidro, podría obtener exuberantes cosechas⁵⁰⁰.

La importancia de San Pedro como Santo de la fecundidad marina fue destacadísima a lo largo del litoral chileno. A fines del '800, cuando fue reprimida la fiesta en el principal puerto del país, Valparaíso, los pescadores temieron que el mar no daría sus tesoros alimenticios⁵⁰¹.

Uno de los "santos" más populares en Santiago de Chile del '800 al '900 fue un campesino de Islas Canarias que llegó al país como hermano lego franciscano, Fray Andrés García. Sin ser canonizado por la Iglesia, sus poderes milagrosos y su cercanía con los pobres, hicieron de él una indudable presencia de lo Maravilloso, como consolación de los débiles y desvalidos en la ciudad oligárquica de la época.

Bernardino Guajardo compuso un poema de homenaje a los poderes taumatúrgicos del franciscano, conocido como Fray Andresito. Aquí podemos examinar el sentido de lo Maravilloso, como vida, salud y consuelo para el pobre, lo que libra eficazmente del poder del dolor y de la muerte:

Con la fe en el corazón
te canto Fray Andresito
porque yo con tu aceitito
hoy escapo del panteón.
Gracias bendito varón
gracias enviado del cielo
que llegaste a este suelo
a extirpar nuestros dolores
y a darles a los pecadores
vida, salud y consuelo.

Que el bendito Creador
te tenga en su santa Gloria
y viva en la memoria
de este mundo pecador.
Este modesto cantor
con entusiasmo infinito

cantará al santo leguito
en prueba de gratitud
porque obtuvo su salud
apenas dijo ¡Andresito!⁵⁰².

Para Juan Bautista Peralta el carácter maravilloso de Fray Andresito estaba en su obra mesiánica:

Donde un enfermo encontraba
el milagroso leguito,
con su oración y acetitito
le devolvía la vida,

...

También cuentan que las flores
él en pan las convertía
y ese pan lo repartía
a los pobres, mis lectores.
El devolvía, señores,
muchas veces lo perdido,
él a más de un tullido
por milagro singular,
lo hizo saltar y bailar,
y al sordo le daba oído.

...⁵⁰³.

Fray Andresito alimentó la certidumbre maravillosa de los oprimidos hacia el 1900, y su devoción llegó a ser ferviente hasta en los bandoleros y salteadores de caminos de la época. Por su parte, la Oligarquía no ocultó a veces su desprecio por este santo de rasgos mestizos⁵⁰⁴.

Una de las experiencias colectivas de lo Maravilloso, como irrupción palpable y popular de la Gloria, se afianzó hacia 1900 en la importante peregrinación a San Sebastián de Yumbel. Este santo, que en la Baja Edad Media había adquirido ya una popularidad indiscutida como principal arma gloriosa contra la peste (o las *pestilencias*), volvió a recuperar en el sur de Chile esta dimensión específica.

Desde la pequeña localidad rural de Yumbel (provincia de Concepción), San Sebastián constituyó el eje central de las peregrinaciones religiosas del sur. Refiriéndose al carácter multitudinario de la romería, un eclesiástico de Concepción decía en 1894:

"Vienen de todas las Provincias de Chile, especialmente de las comprendidas entre el Maule y el Cautín. Desde San Javier de Loncomilla hasta Temuco no hay ciudad ni aldea que no mande su caravana de piadosos peregrinos. Para merecer el nombre de tales y hacer un obsequio al Santo Mártir, para sufrir algo por Dios, muchos de ellos rehúsan el tren y vienen a pie desde largas distancias; muchos desde San Rosendo y algunos desde Concepción... Cuando se interroga a esos peregrinos sobre la causa especial por la cual vienen al Santuario, suelen verse muy

embarazados para contestar. Son tantos los favores, contestan ordinariamente, que debemos a San Sebastián, que no nos es posible referirlos todos. San Sebastián nos ayuda en nuestras necesidades, nos sana en las enfermedades, nos libra de grandes peligros y nos auxilia en la prosperidad"⁵⁰⁵.

Según cálculos estimativos de la época, el número de peregrinos fue creciendo de 20 a 40 mil personas, aproximadamente, entre 1888 y 1903. La fama y popularidad del Santo, que creció de modo notable con posterioridad al hallazgo de la imagen por un niño pastor después de su robo por unos hacendados en 1878, se debía a sus poderes como hechicero o curandero divino, solícito ante las necesidades y aflicciones de una sociedad rural. Hacia 1900 el santo velaba sobre el campo y los campesinos, librando de las plagas de langostas, del polvillo del trigo en Parral, o aumentando los rendimientos de las viñas en Chillán. A los campesinos libraba de las epidemias y enfermedades infecciosas mediante el recurso prodigioso a la medicina popular y natural de aguas y plantas silvestres.

El inagotable amor del santo por los pobres, especialmente, fue un escándalo para la mentalidad deísta y racionalista de la civilización urbana. Un periódico de Linares señalaba en 1899 a propósito de los milagros en Yumbel:

"El único que puede derogar las leyes de la naturaleza es Dios, por ser su autor, por consiguiente el único que puede hacer milagros. ¿Querrá que a cada instante, a cada día, una vez a la semana, una vez al año, se deroguen sus leyes? Entendemos que no. Un legislador sabio no hace leyes para quebrantarlas. Y no podemos suponer que el sabio de los sabios, pueda por algún móvil, variar ni aún momentáneamente sus eternas leyes... No es razonable ver a cada paso contrariada las leyes eternas... Si Dios estuviera haciendo caso a todos los pedidos, las leyes dejarían de ser tal, se convertirían en chacota que traerían el desgobierno, lo que sería indigno del que es todo orden y armonía"⁵⁰⁶.

Como una verdadera *chacota* celestial (según el legalismo religioso de la Oligarquía), las clases populares presenciaron lo Maravilloso rural de la Gloria, en el poder de un santo que junto con ser poderoso, como decía Daniel Meneses, era el más dichoso del Cielo. A través de este cantor advertimos el significado popular de San Sebastián, gloriosa irrupción de una Edad de Oro:

Glorioso San Sebastián
inefable y milagroso
entre un número de santos
eres tú el más virtuoso.

Mi Dios, con justa razón,
para dejarlo en su ser,
le dio gracia y gran poder
en la celestial mansión.

...

Hacedme un milagro a mi

glorioso San Sebastián.
Quien pueda hacerte igualdad
en milagros y en poder
no he visto ni espero ver
en Chile, y jamás habrá.
En tí se halla la verdad,
porque sois el más dichoso
del Cielo, cual portentoso
tus virtudes se derraman,
por eso todos te llaman
inefable y milagroso.

El que sufra enfermedad,
pobrezas y gran dolencia,
pídale, pues, con paciencia,
al Santo, que sanará.
El siempre por caridad,
con gracia y poderes tantos
hace mitigar mis llantos
sin la culpa original,
reluce más que el cristal
entre un número de santos.

...⁵⁰⁷.

La identificación gloriosa de San Sebastián fue tan destacada en el canto a lo Divino del 1900 que Rosa Araneda lo homologa a San Juan como revelador de la maravillosa Mansión celestial:

Del cielo son doce puertas,
declara San Sebastián,
también me dicen que están
para los justos abiertas⁵⁰⁸.

El incremento de la devoción al santo de Yumbel como santo curandero a fines del '800 puede entenderse en el horizonte de la reacción popular ante los caracteres impersonales, autoritarios y represivos de la medicina oficial. Con ocasión de la vacunación masiva contra la epidemia de cólera de 1886 el pueblo llegó a creer que el Gobierno proyectaba hacer matar a todos los pobres. El horror de las clases subalternas, en su gran mayoría rurales, frente a la civilización urbana de la época, contrasta con el regocijo ante la santidad curandera de este viejo santo medieval, rural y maravilloso⁵⁰⁹.

Examinamos ahora algunos elementos acerca de lo que denominamos carácter orgiástico en la escatología popular. La caracterización orgiástica de la Gloria tiene antecedentes medievales, como contrapartida vital y sensual, y popular, a la religiosidad oficial del terror y de la muerte. Refiriéndose a la experiencia religiosa popular durante la Baja Edad Media en Castilla señala recientemente un historiador:

"Era una religiosidad dominada por el terror y la muerte, pero igualmente por la ansiosa búsqueda de consolación. Ahora bien, el clima de inseguridad y de catastrofismo también podía alentar una explosión de vitalismo, un afán desmesurado por gozar de los bienes terrenales. Todos estos elementos, contradictorios entre sí, convivieron en tierras de la corona de Castilla a fines de la Edad Media, ofreciendo una imagen que, si por una parte propendía a lo supersticioso, por otra estaba ciertamente próxima al sensualismo más descarado"⁵¹⁰.

Las celebraciones hispánicas y medievales de los Santos, fueron sin duda, la ocasión privilegiada de expresión de una religiosidad orgiástica (los Santos, como protagonistas de la Edad de Oro, del *Urzeit*). Las vigiliat hispanicas de las fiestas de Santos, durante el '300 y el '400, contenían, a juzgar por los severos juicios de la autoridad eclesiástica, notables excesos sexuales y gastronómicos. Don Juan Manuel expresaba el malestar oficial ante el descontrol del cuerpo durante las fiestas a los habitantes de la Gloria:

"Allí se dicen cantares et se tañen estrumentos et se fablan palabras et se ponen posturas que son todas al contrario de aquello para que las vigiliat fueron ordenadas"⁵¹¹.

Esta religiosidad seguía vivísima en la España del '500, y contra ella dirigió, por cierto, sus ataques el catolicismo postridentino. El jesuita Juan de Mariana denunciaba las proporciones sensuales y eróticas de las fiestas a los Santos:

"¿Qué se debe juzgar de las fiestas de los santos y de las honras que se les hacen, donde las hablas deshonestas, meneos y señas lascivas ocupan todas las partes del templo, y de las cuales las personas honestas están forzadas a huir por no ensuciar sus ojos y orejas con tan grande avenida de maldad?"⁵¹².

Esta herencia medieval se trasladó al Nuevo Mundo. Las fiestas a los Santos en Hispanoamérica colonial expresan una continuidad con esta veta orgiástica. Las autoridades eclesiásticas chilenas del '700 daban cuenta de ello. En 1757 el Obispo de Santiago, alarmado por las orgías o excesos alcohólicos y sexuales en las fiestas campesinas a los Santos, prohibió las enramadas (o ramadas), los bailes, las músicas, y la prolongación por más de un día de dichas celebraciones. Pocos años después, en el Sínodo de 1763 consagró estas prohibiciones. Para el aristocrático prelado, de formación jesuita, las fiestas campesinas a los Santos eran una manifestación pagana:

"Todavía es mayor el abuso en las Fiestas de las Doctrinas del Campo, porque además de pernoctar las personas de ambos Sexos, y durar por muchos días, o en las Ramadas que hacen, o bajo de los Arboles, se agregan las Ventas de Comidas, y Bebidas fuertes, pasándose lo más de la noche en Músicas y Bailes, estando todo prohibido en las Festividades de los Santos, y siendo estilo, que observaron los Gentiles en las de sus Idolos, de suerte, que pueden llamarse Inicuas estas Juntas, y que por ellas le son molestas a Dios, y aún dignas de su Odio, tales fiestas"⁵¹³.

Por la misma época, en la diócesis del sur, la autoridad eclesiástica se expresaba en términos similares. El Sínodo de 1744 señala acerca de las fiestas campesinas a María y a los Santos:

"Está introducida principalmente en las de campaña una profanación tan irreverente en las fiestas, que se acostumbran en ella, que más parecen bacanales, o regocijos públicos de los teatros, que demostración piadosa de la devoción, originándose de esta subversión... muchos pecados públicos, y escandalosos en el consorcio de hombres, y mujeres, dispersos en la campaña, muchos días con la provocación consiguiente a semejantes concursos..."⁵¹⁴.

El disciplinamiento pastoral de las fiestas rurales en el '700 (limitación a un día etc.) era una empresa prácticamente imposible. Una fiesta patronal y primaveral como la de San Martín en Quillota llegó a durar a fines de la centuria un mes completo de diversiones, al punto de alarmar al gobernador del Reino, quien en 1800 denunció el escandaloso libertinaje inusual, a su entender, incluso en los países donde se toleraba la libertad de costumbres⁵¹⁵.

Se puede afirmar, con suficiente fundamento, que las fiestas campesinas de este tipo a los Santos perduraron con vigor en Chile durante todo el '800. Un escritor costumbrista del sur, a mediados de la centuria, expresaba que dichas fiestas hacían de la vida campesina un perpetuo Carnaval⁵¹⁶.

La autoridad eclesiástica del '800 acabó tolerando (o ignorando a veces) estas celebraciones. El Sínodo de Chiloé de 1851 llamó, por ejemplo, a evitar los excesos festivos en las celebraciones rurales a los Santos. A fines de siglo, el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899, de Roma, consciente del "ultraje a las buenas costumbres" que se cometía en las fiestas campesinas del continente, recomendó que los curas se abstuvieran de participar en ellas (sólo podían oficiar con especial permiso del Ordinario)⁵¹⁷.

Es probable que durante el '800 haya adquirido una especial fuerza la celebración de un "santo" totalmente burlesco, de ancestro medieval, el llamado *San Lunes*, prolongación orgiástica de la festividad dominical. El pueblo llegó a formular una carnavalesca justificación religiosa de este "santo" (el refrán *Hoy es lunes, Santa Elena, quien trabaja se condena*) como contrapartida a las exigencias laborales y eclesiásticas de la Oligarquía. Este "santo" absolutamente imaginario e irreverente (reivindicador de la fiesta y de la juerga contra el disciplinamiento laboral de la clase dominante) motivó diversas cuecas al fin del siglo. La primera aquí reproducida pertenece al cantor a lo Divino Adolfo Reyes:

Los santos son muy comunes
y se aventajan,
porque llegando San Lunes
nunca trabajan.
Porque los niños
del mismo oficio,

son muy devotos
del sacrificio.

Al sacrificio, sí,
y constancia hay
porque en la fiesta no falta
el huachacay.

Y en ese alegre ratito
gusta el traguito⁵¹⁸.

Los santos que yo venero
son muy comunes
y me gusta con huachucho
hacer San Lunes.

Hacer San Lunes, sí,
con remolienda,
y cuando me falta plata
empeño prendas.

Empeño prendas, sí,
con mucho agrado
me echo al tiro a la cama
sí estoy curado.

Los que alegre me vieron
chilenos fueron⁵¹⁹.

El Arzobispo de Santiago condenó la práctica generalizada del San Lunes en 1889, sumando su voz a la de los hacendados de la época, en aras de un mayor rendimiento de la producción agrícola⁵²⁰.

Elementos orgiásticos durante la celebración rural a los Santos en Chile del '800 al '900 es posible encontrarlos sobre todo en aquellas de gran popularidad como las fiestas a San Sebastián, San Francisco, San Pedro o San Juan.

En el caso de la fiesta a San Sebastián en Yumbel la dimensión maravillosa (milagrosa) se une a la orgiástica. Una crónica de 1911 expresa acerca de la multitudinaria romería sureña y otras similares:

"Estas aglomeraciones de gente dan siempre el resultado de convertirse, a la postre, en grandes orgías populares..."⁵²¹.

Otra fiesta campesina que tenía similares características fue la de San Francisco en Huerta de Maule, expresión de una devoción popular al margen del culto eclesiástico, pues, como decía una Visita pastoral hacia 1918:

"En esta parroquia hay mucha devoción al Santo patrono San Francisco de Asís, y sin embargo los feligreses frecuentaban poco los sacramentos y contadas eran las personas que asistían a misa los Domingos"⁵²².

La fiesta en Huerta de Maule se convertía en una gran celebración campesina, como lo dio a entender el escritor Mariano Latorre en 1920, quien calificó la celebración de borrachera mística⁵²³.

Las fiestas costinas a San Pedro ostentaban un importante regocijo popular (y profano), con una dimensión orgiástica que preocupó a las primeras autoridades republicanas. Sin ningún resultado, Bernardo O'Higgins prohibió la fiesta en Valparaíso a principios del siglo pasado. Hacia 1880 se volvió a reprimir la celebración, y entonces:

"Los verdaderos católicos experimentaron gran satisfacción, porque de ese acto religioso se había hecho una fiesta profana, una verdadera bacanal, como que en las embarcaciones se cantaba, se bailaba y se bebía, dando lugar a escenas y desórdenes que no estaban en armonía con la moral cristiana"⁵²⁴.

Como era la costumbre, después de culminar la procesión al Santo marino empezaban los bailes y músicas de la tierra hasta terminar, mediante un exuberante consumo alcohólico, en una alegría generalizada. Una descripción de la fiesta de San Pedro en Quintero en 1877 señala:

"Con motivo de la fiesta de San Pedro que por este año se celebraba con toda la solemnidad posible en el puerto de Quintero o Cochrane ocurrió gente de todos los puntos vecinos, no bajando de mil personas las que habían concurrido ese día a celebrar el Santo ... La mayor parte de la gente de ambos sexos se ocupaban cabizbajos en recorrer las andas y visitar la capilla u oratorio, mientras otros saboreaban el buen pescado frito y el erizo. Los *chinos* (danzantes rituales) con sus malditos y enormes pifanos y tambores, hacían resonar el aire con su *fin fan, fin fan, capaz* de ensordecer al mismo satanás.

Pero el orden duró sólo hasta que la procesión de vuelta del mar, entró en la capilla. Concluida la fiesta las *chinganas* se abrieron, los bolos a dar vuelta sus palillos, por todas partes se oye el harpa y la vihuela preludiar la zamacueca, la baya (la *chicha*) es disputada por todos. Momentos después la baya principia a hacer sus efectos. Por quitame esta paja los hombres se dan de bofetadas y caballazos, los estribos y chicotes son la principal arma, no fallando algunos, sin embargo, que sacaron revólver y disparan tiros al aire. Por fin las nevolencias (sic) pasan y todos contentos con bailar una zamacueca"⁵²⁵.

La tradición popular afirmaba que San Pedro se emborrachaba para su fiesta, descuidando su puesto en las puertas del cielo. De ese modo, podían entrar a la Gloria todos los que muriesen durante su día⁵²⁶.

Por último, la fiesta de San Juan fue una de las más regocijadas del santoral popular. En ella confluía la afirmación del regocijo de la Gloria con la exaltación alegre y placentera de este mundo. Siguiendo la tradición hispánica esta fiesta reflejaba "el placer, la felicidad en todas sus dimensiones"⁵²⁷.

Una tonada de San Juan de la zona de Parral (Chile) da cuenta de la celestial alegría para la ocasión:

La vispera de San Juan
noche de tanta alegría
como Dios se alegra tanto
con toda su jerarquía.

Los santos en compañía
esta noche no se duerme
toda la Gloria está en vela
de ese gozo tan profundo
dicen las voces del mundo
que viva la noche buena⁵²⁸.

Este gozo celestial debía expresarse en la tierra con la alegría del amor, los cantos y los bailes de la tierra. En Chile colonial, durante el '600 y el '700, la autoridad eclesiástica debió prohibir "los concursos de hombres y mujeres, bailes y músicas profanas e indecentes" durante la fiesta de San Juan, donde, como afirmaba el Sínodo de Concepción de 1744, "se toma por motivo el asunto de religiosa piedad para la mayor depravación"⁵²⁹.

En Hispanoamérica colonial la fiesta de San Juan incluía medievales y carnavalescas *mascaradas*, donde participaba hasta el clero. El Sínodo de Santiago de Cuba de 1681 ordenó que los eclesiásticos "ni los días de San Juan, y de San Pedro anden a caballo por las ciudades, ni por los campos, cubiertos los rostros de máscaras, que vulgarmente llaman humarrachos en los lugares de la tierra adentro,..."⁵³⁰.

En el folklore chileno la fiesta de San Juan, siguiendo la herencia hispánica, expresaba un sentido amoroso, asociado a la creencia de que el Santo podía bajar en su día a contraer matrimonio en la tierra (cosa que Dios evitaba año a año)⁵³¹.

El carácter dionisiaco de la fiesta en Chile lo expresan las antiguas zamacuecas de San Juan, como esta publicada hacia el 1900 en la literatura de cordel:

Para San Juan Bautista
hago estas coplas
para que las remojen
con una arroba
de buena chicha
y una muchacha lista
como una loba⁵³².

Una importante fiesta campesina en honor de San Juan tenía lugar durante la segunda mitad del '800 en la localidad de Machalí (en el Valle Central, cerca de Rancagua), donde destacaban las carreras de caballos "a la chilena". Esto probablemente diga relación con la creencia popular de que San Juan es un santo de a caballo⁵³³.

Contamos con una descripción de la fiesta machalina hecha en 1877: "Queremos hablar de la Subida al cerrito de San Juan con el principal objeto de "correr bandera", y esto como haciendo lo que el santo no puede en el cielo. Y se corre, no el 24, tal vez por no despertarlo, sino el 25, como para darle gusto.

En el cerrito es donde se exhibe toda la elegancia y alegría machalinas: aquí las niñas elegantes y bien sentadas sobre hermosos alazanes,

aquí los diestros jinetes con sombreros, ponchos y todo cruditos, aquí la multitud de carretas y coches llenos de gente alegre y cantando al son de la guapa guitarra, aquí la turba multa de machalinos y machalinas a pie, todos alegres los semblantes y todos con trajes nuevos y como diciendo: atrás las penas, abajo la pobreza, aquí los galanteos a la campestre, aquí las zamacuecas alrededor de las carretas, aquí los aros que se repiten, aquí la bulla de los dulceros, naranjeros y demás comerciantes menudos, y por fin, aquí el correr bandera a los gritos de ¡viva San Juan!⁵³⁴.

Rosa Araneda, impresionada por el regocijo de esta fiesta, compuso la siguiente *Redondilla amorosa de la fiesta de San Juan*, exaltación de la música, los bailes, los romances, y topeaduras (destrezas ecuestres) del Valle Central:

Da gusto a los machalinos
en sus caballos que van
cuando corren en San Juan
aturdidos con los vinos.
Bajan tantos campesinos
a todas voces vivando, dicen:
-Vamos celebrando
al Santo, al dichoso ser,
pero más me gusta ver
a los cantores cantando.
Da gusto ver a los guasos
...
se dan tantos estribazos
que al fin quedan descansando,
y después de andar topeando
empiezan a remoler,
...
Da gusto ver a las viejas
cuando arregladas están,
del polvo y de solimán
les llega a blanquear las cejas,
por todas partes mirando
se síguen aproximando
y alegres no hallan qué hacer
...
Al fin, me da más gustito
en esas vastas campiñas
ver los jóvenes y niñas
cuando suben al cerrito,
buena cosa sí es bonito
verlas cuando están bailando,
los tañadores tañando
sin poderse contener,

pero más me gusta ver
a los cantores cantando⁵³⁵.

Completamos esta descripción acerca del carácter orgiástico en relación a los Santos con dos composiciones en décimas de comienzos del '900. En estas composiciones se da libre curso a la religiosidad dionisiaca de las clases subalternas que no trepida en imaginar, carnavalescamente, la vida celestial de los Santos como una fiesta popular, llena del colorido folklórico campesino.

La primera, titulada *Un gran bochinche en el Cielo*, fue publicada hacia 1919 en una hoja de literatura de cordel. Se trata de una curadera de Santos y Santas, mientras Dios sale de vacaciones. Es la irrupción del desorden, de lo plura (la diversidad numérica y sexual de los Santos) frente al suspendido orden del Uno (el "Dios de vacaciones").

Sabido es que el orden autoritario y patriarcal (y urbano) funciona sobre la monovalencia del Uno. Decía Luis de Granada acerca del gobierno divino del mundo:

"En el ejército bien ordenado hay un capitán general, que todo lo ordena, y en el reino un solo rey, que todo lo rige, en la ciudad un supremo presidente, que la gobierna, y en la casa un padre de familias, a que todos obedecen,... síguese que el mundo se gobierna por un supremo señor y gobernador, y no por muchos, y este es solo Dios"⁵³⁶.

El desorden de los Santos emborrachados termina expresándose en una agresividad catártica, regenerativa, desacralizadora, grotesca, cómicamente degradadora⁵³⁷.

Como bebida alcohólica, junto al vino aparece la popular chicha, bebida latinoamericana de dimensiones no sólo orgiásticas, sino mágico-religiosas, en el trasfondo indígena⁵³⁸.

Este es el texto:

Un día que de mañana
salió Dios de vacaciones,
hubo algunos encontrones
por culpa de una jarana.
Los Santos en damajuana
tenían el vino y la chicha
pero esto por su desdicha
pronto supo San Crispin,
llegando para dar fin
y empezó a hacerse el bachicha.

La hermosa cueca a Godoy
empezaron a cantar,
cuando sale San Belmar
diciendo: aquí yo estoy,
y lo siguió San Eloy
sacando a Santa Rebeca
para bailar una cueca

de punta y escobillada,
quedó la Santa cansada
y con la garganta seca.

Luego llegó San Manuel
otro Santo calavera,
y en una grande ponchera
quiso echar vino a granel,
no aguantó San Rafael
que curado como piojo
le mandó un combo en el ojo,
dejándolo como breva,
y hasta Santa Genoveva
quedó con un diente flojo.

A todo esto San Crispín
que se hacía el angelito
quiso salir ligerito
con su amigo San Agustín,
y llevaban con buen fin
de chicha dos damajuana,
cuando sale Santa Ana,
y le avisa a San Gabriel,
sacando la espada aquel
pa sobarles la badana.

En esto Dios regresó
satisfecho del paseo,
cuando sale San Mateo
y por poco lo estrelló,
San Pedro ya comprendió
que allí había una farra,
cuando sintió tocar la guitarra
y huifas y tamboreos,
y los Santos todos feos
curados como la parra⁵³⁹.

La segunda composición, titulada *Una remolienda en el cielo*, fue publicada en 1910 por el folklorista Ramón Laval. Se trata de una fiesta campesina en la Gloria, hecha por los Santos con la licencia de Dios. En este caso no es la "ausencia" sino la "licencia" de Dios, lo que da lugar a la dionisización del Cielo (una suerte de Dios licencioso).

La composición menciona antiguas y tradicionales músicas y bailes rurales chilenos, en un marco donde participan Santos y Santas, incluyendo también a Jesús y la Virgen de Mercedes, como dos personajes celestiales sin mayor preeminencia con relación al colectivo de los Santos. La Virgen de Mercedes interpreta el popular baile de la sajuriana, y Jesús se entusiasma y ofrece un vaso de licor a San Antonio, que baila una cueca con Santa Clara. El momento culminante de la fiesta es este baile in-

terpretado por la pareja de Santos franciscanos, sumamente queridos por el pueblo. Este creía que San Antonio amaba apasionadamente a Santa Clara:

A mi padre San Antonio,
cuando véida a Santa Clara,
se quiaba como atontao
y se le quéida la baba⁵⁴⁰.

El hecho de que esta pareja enamorada baile una cueca, danza campesina notablemente erótica, le da una coloración inconfundible a la celebración. Hay que notar que la cueca, a principios del '900, era una danza exclusiva de los pobres. "Is the particular dance of the poorer classes", decía la viajera Marie R. Wright en 1904. En 1914 un viajero inglés señalaba:

"The upper and middle classes have the same dances as in Europe, but the workpeople and farm hands almost invariably dance the zama-cueca"⁵⁴¹.

El prestigio de la civilización urbana, europeísta y britanizante, amenazaba con desterrar la cueca hasta de los círculos obreros de las ciudades. La interpretación de la danza, entonces, por estos Santos franciscanos, expresa una reivindicación gloriosa de la civilización rural⁵⁴².

En fin, el texto puede comprenderse como una carnavalización absoluta del incorpóreo y abstracto cielo eclesiástico dominante. En 1904 un periódico popular criticaba la Gloria predicada por el clero, afirmando que allí "había que estar tantos siglos de rodillas soportando la fatuidad de un ser eternamente ocioso". El texto simbólicamente denunciaba la escatología eclesiástica como una eternización de la sumisión popular a la hegemonía oligárquica⁵⁴³.

Esta chingana celestial es, en definitiva, el triunfo religioso-rural del Amor, y la derrota maravillosa de la soledad y de la Muerte:

Escuche la compañía
lo que le voy a cantar.
El guitarrón va a sonar
con su canto de alegría.
Habrán de saber que un día
donde Dios los Santos fueron
y licencia le pidieron
p'armar una remolienda,
y el Señor, sin soltar prenda,
concedió lo que pidieron.

San Pedro, como patrón,
mandó a buscar chicha y vino,
arrollado con tocino,
patitas p'un salpicón,
un ponche bien cabezón

y un canasto de tortillas,
pa que tuitas las chiquillas
de la Corte celestial
se pudleran alegrar
y no les diera fatiga.

Tocaban arpa y guitarra
Santa Inés y Margarita,
tamboreaba Santa Rita
y Santa Irene cantaba.
Por todas partes bailaban
la cueça, el aire y el cuando,
San Níco andaba ganando
las tres mitáes ¡qué güeno!,
y San Nepomuceno
a todos iba animando.

Salió a bailar San Crispín
con Santa Rosa de Lima.
¡Qué bien bailaba la indina!
parecía un volantín!
Medio alegre un serafín
saltó al medio gritando: ¡Aro,
dijo ña Pancha Lecaro! ...
Sirvase un trago, mi linda,
d'esta mistela de guinda,
qu'es de la que hace ño Alfaro!

En esto San Nicomedes
llegó y dijo: A toda prisa
traigan a Santa Clarisa,
verán lo que es güeno ustedes,
que la Virgen de Mercedes
toque, y que cante Santa Ana,
y verán qué sajuriana
con Clarita bailaré.
¡Echenle viento, echenlé,
hast'al día de mañana!

S'estaba poniendo tarde
cuando dijo San Antonio:
¡caracho, por los demonios,
qu' está la fiesta que se arde!
Echaré mi cana al aire
como la echan los demáh
y con mucha suavidá
a Santa Clara un capote,
sin que ninguno lo note,
se lo voy a dar no mah!

Así lo hizo el Tamarugo,
que de un brinco quedó al frente
y zapateó como veinte,
¡güeno en el santo alicurco!
Escobilló como un turco
con tanta gracia y primor
qu'el divino Salvador
s'entusiasmó su poquito,
y es que le dijo: Antuquito,
echa un trago de licor!

Todos los Santos rodearon
a tan bonita pareja,
uno pasa una bandeja,
otro aplaude como un diablo.
San Pedro, San Juan, San Pablo,
todos se hallan muy contentos,
están como en su elemento
aquellos santos benditos,
y con ganas qu'el ratito
se repita en poco tiempo⁵⁴⁴.

La celebración orgiástica de los Santos, imaginada por el pueblo en el cielo, y vivida en las fiestas en la tierra, continuaba una vieja tradición medieval que la religión postridentina era incapaz de eliminar fácilmente. El Concilio de Trento explícitamente había condenado las orgías en relación a las celebraciones de los Santos. Una de las versiones medievales más antiguas del "festin" de la Gloria es un poema latino del siglo XI, llamado la *Visión de Heriger*, donde San Pedro hace de cocinero, San Juan Bautista de copero, etc.⁵⁴⁵.

b. La imagen de la Gloria, belleza y consolación

Aunque no constituyen de suyo un canto ritual, incluimos en este momento los cantos a lo Divino por la descripción de la Gloria, pues conforman el marco introductorio necesario para entender, a continuación, los cantos rituales referidos a María y los Angeles.

La imagen de la Gloria en las narraciones populares a lo Divino es, claramente, una experiencia estética. Se trata de revelar la belleza, la hermosura, la lindura de la ciudad celestial.

Es la *ciudad bella y principal* del poeta Daniel Meneses, la *ciudad de la hermosura* de Desiderio Parra, o la *bella mansión* de Juan Bautista Peralta.

Según Rosa Araneda:

La Gloria es una ciudad
gloriosísima y hermosa,

....⁵⁴⁶....

Su esposo, el poeta Daniel Meneses, resalta al fin la lindura de la ciudad de Dios:

Al fin, señores, la Gloria,
es grandeza sin igual,
ciudad bella y principal
según explica la historia.

....

Tanta lindura encontró
en la ciudad meritoria
para explicar no hay memoria
como aquí lo verán

....

escribió aquella hermosura
que en el mundo no hay igual⁵⁴⁷.

La belleza de la Gloria está asociada a su luminosidad, al resplandor opuesto a la oscuridad del dolor y la muerte. Dice una hoja firmada por Pepa Aravena:

Con unas luces muy bellas
se ilumina aquel espacio
y más lindo que el topacio
se ve cubierto de estrellas

....

las almas ven renacer
la belleza con agrado⁵⁴⁸.

En el mismo sentido se expresa Desiderio Parra:

Luminada de luz pura
del saber más importante
era de oro rozagante
la ciudad de la hermosura⁵⁴⁹.

O Adolfo Reyes:

Al fin la bella ciudad
siendo toda iluminada
y con lozas adornada
qué bonita no será.
Dichoso el que se va allá
a ver esa preciosura
superior en hermosura
a toditos los portentos

....⁵⁵⁰

La misma presencia de Dios es bellísima. El poder está unido a la belleza de Dios. Como dice Rosa Araneda están reunidas "la hermosura y el poder"⁵⁵¹. El poeta Desiderio Parra relaciona majestad y belleza:

Al fin, majestad y belleza
no hallo con quien compararla,
ni con qué dicha igualarla⁵⁵².

Y Pepa Aravena señala la belleza del trono de Dios:

Existe su majestad
en un trono muy bellissimo
en donde habita el Altísimo
la gloria es una ciudad⁵⁵³.

Este bellissimo trono, según Rosa Araneda, es un trono de cristal. Es la misma idea de la belleza unida al resplandor y la transparencia de la luz, lo luminoso opuesto a la oscuridad del Diablo y de la muerte:

En el gran reino eternal
está mi Dios infinito,
con un grande libro escrito
en su trono de cristal,
con una corona real
reluce su majestad,
....⁵⁵⁴.

A los hermosos tronos de la Gloria llegan los pobres y los oprimidos, las víctimas de la injusticia oligárquica. Juan Bautista Peralta, en unos *Versos del reo Bustamante puesto en capilla y su próxima ejecución* hace decir al condenado a muerte:

Mira que voy glorioso
a gozar de un trono hermoso
en la celestial mansión⁵⁵⁵.

La belleza de la Gloria hace pensar al poeta Adolfo Reyes que también allí hay flores. La flor, en el canto a lo Divino, tiene una clara dimensión paradisiaca y mesiánica⁵⁵⁶. En la Gloria, entonces, no pueden faltar las flores:

Donde hay flores bellisimas
de muy excelentes gustos,
tiene Dios para los justos
una ciudad virtuosísima⁵⁵⁷.

En fin, la belleza y hermosura de la Gloria se expresa de un modo importante en la música que allí se oye. Como dice Desiderio Parra:

Hace un espléndido coro
aumento de la delicia⁵⁵⁸.

Es la hermosa música de los coros de los Angeles, como señala Juan Bautista Peralta:

En esa bella mansión
nueve coros hermosísimos
con cánticos preciosísimos
hacen su celebración⁵⁵⁹.

El carácter incomparablemente estético de la Gloria popular (y campesina) que expresan los cantores a lo Divino estaba muy acendrado en la conciencia de las clases subalternas rurales de principios del '900. Un importante místico rural, que se hizo famoso por todo Chile, el conocido Cristo de Elquí (nacido en 1897, en la Provincia de Coquimbo) relataba así una visión de la Gloria:

"Antes de llegar al Palacio patronal de la patria celestial, llegamos a una parte que yo no conocía, era un reino bellamente hermoso habitado por millones de seres que revestían con materia, pero de un modo lindísimo de color, ... , en seguida me dijo el Padre Eterno: Pase acá. Fuimos donde había unos comedores que en mi vida he visto y creo no ver jamás, millares de personas tomaban parte en esta cena, ... , todo era rico y lindo de sabor infinito ... Salimos recorriendo toda una hermosura, me dice el Padre Eterno: Aquí va a ser donde usted va a vivir, ... Nos fuimos al cielo, llegamos al Reino eterno, me paseó por todo su reinado en un carro la cosa más hermosa, rodeado de millares de seres celestiales que tocaban preciosa música de grandiosos y variados sonidos...."⁵⁶⁰

La idea básica de la luminosidad de la Gloria, de acuerdo al relato del Apocalipsis, y que recogen los cantores a lo divino, es efecto del amor de Dios. Es una sociedad alumbrada por el Amor. Como señala Adolfo Reyes:

La caridad del Increado
la ciudad iluminó⁵⁶¹.

Esta descripción "estética" de la Gloria depende en gran medida del poema de Fray Antonio Montesino titulado *De cómo San Juan vio la disposición y hermosura de la ciudad de Dios*. Como su título lo señala, se trata de exaltar la belleza del cielo⁵⁶².

Las descripciones de los poetas Rosa Aráneda, Juan Bautista Peralta, Adolfo Reyes y Desiderio Parra dependen, o reflejan la influencia del franciscano bajomedieval.

Véase el siguiente paralelo que hemos confeccionado:

Versión de Montesino

Era tan rico su muro
de paredes relumbrantes,
que eran todas de oro puro
y de jaspe verde oscuro

Y tenía en doce puertas,
doce perlas margaritas,
no cerradas, más abiertas,

Y viste por maravilla
aquel río cristalino

De cuadradas esmeraldas
Y tenía en doce puertas
doce perlas margaritas

En cuyas vegas relucientes
daba el árbol de la vida
doce frutos excelentes,
para salud de las gentes.

Que arde toda en caridad
e a su inmensa claridad.

Y viste por maravilla
aquel río cristalino
que manaba de la silla
del Cordero sin mancilla.

Versiones chilenas

(A) El muro es de oro hermoso,
donde el jaspe está brillando

(B) Del cielo son doce puertas,
declara San Sebastián,
también me dicen que están
para los justos abiertas.
De perlas todas cubiertas
....
Son doce perlas por cierto
las que adornan la Gloria.

De la plaza de oro fino
sale un río cristalino
de agua saludable y pura.

(C) Con una esmeralda hermosa
adornaban todas puertas

(D) En las calles hay plantadas
árboles de salud y vida,
dan frutos todos los días
afable y de mucho agrado.

(E) De perlas, jaspe preciosa
y de inmensa claridad.

(F) Hay un río caudaloso
de agua viva sin igual,
....
Dios cordero victorioso
de esta grande obra asegurado⁵⁶³.

Con todo, a pesar de estas evidentes dependencias del Canto a lo Divino por la Gloria con el *Cancionero* franciscano del fin de la Edad Media hispánica, las narraciones chilenas, incluso en los términos precisos de la dimensión estética, a veces siguen por propios o diversos cauces.

En este sentido es significativo citar la siguiente *Descripción del cielo*, hecha por un poeta popular del 1900 que se afirma en el seudónimo de El Loro.

La descripción de Montesino, y la del mismo Apocalipsis, quedan atrás en la fantástica imaginación del poeta chileno. Además de nombrar los prodigiosos adornos de la Gloria (como árboles de ambrosía, flores de terciopelo, etc., que apelan más bien a una prodigiosa Edad de Oro), el poeta introduce a María como reina del amor, y el curiosísimo hecho de encontrarse Jesús rodeado y cuidado por huries y hadas (sic!). Las hadas, espíritus benéficos femeninos de la imaginación medieval, y las huries, celestiales azafatas del Paraíso coránico. El poeta recurre a estas figuras con la intención de acentuar el placer sensual y concreto de la Gloria, a través de la presencia femenina⁵⁶⁴.

Este es el texto:

Oro puro y pedrería
felicidad y consuelo
nunca noche y siempre día
es la descripción del cielo.

Al principio hay un portal
con una hermosa alameda
pavimentada con seda
y botones de coral,
las bancas son de cristal,
los árboles de ambrosía,

....
después un jardín fragante
con flores de terciopelo
y más allá un arroyuelo
de rubí, záfiro y perlas
que dan tan sólo con verlas
felicidad y consuelo.

Más allá cien mil estrellas
doscientas mil lamparillas
y otras tantas maravillas
a cual de todas más bellas,
las más hermosas doncellas
que ideó la fantasía
cantan una sinfonía
que es todo un deleite junto
y coronado el conjunto
nunca noche y siempre día.

Allá en un rosado espacio
lleno de luz y fulgor
está sentado el Señor
sobre un trono de topacio
y más allá en un palacio
envuelta en luciente velo
la Virgen de rubio pelo

está prodigando amor,
esto con todo rigor
es la descripción del cielo.

Más allá desparramadas
bajo un reguero de luz
están cuidando a Jesús
las huríes y las hadas,
estas cosas son contadas
como una verdad santa

...⁵⁶⁵.

La Gloria no es sólo, naturalmente, lugar de belleza y de placer estético. La misma idea estética de la luminosidad está apuntando, como dejamos dicho, a un mundo inverso a la oscuridad de la muerte.

La Gloria es el triunfo del Amor, y, por ello, es el espacio del gozo y de la consolación (consolación como aspecto del Amor)⁵⁶⁶.

Rosa Araneda en una composición titulada *La transportación del profeta Elías* en un carro de fuego al Paraíso expresa este sentido de la Gloria como triunfo del Amor, concretado en las dimensiones de la alegría, el consuelo, la dulzura:

Por los mortales se ve
le clamó a Dios con gran ruego
pidiendo paz y sosiego,
dicha, consuelo y dulzura,
y elevándose a la altura
fue en un carro de fuego.

Dejó él las superficies
mucho antes de morir,
sólo para irse a vivir
a aquel lugar de delicias⁵⁶⁷.

Los cantores a lo Divino recalcan que San Juan, cuando vio la Gloria, se inundó de dicha y de consuelo. Dice Daniel Meneses:

Subió en espíritu al cielo
estando durmiente un sueño,
con un semblante halagüeño
emprendió el raudo vuelo.
A qué dicha y qué consuelo
alcanzó es esa ocasión

...⁵⁶⁸.

Y Adolfo Reyes:

Es tan grande la fortuna
de que el Santo recibió

que su alma se llenó
de alegría y de consuelo,
la grandeza de los cielos
Dios a San Juan le mostró⁵⁶⁹.

La dimensión de la alegría es evidente en una versión de Juan Bautista Peralta:

En el cielo yo asevero,
que debe encontrarse el gozo,
el reinado es muy dichoso
y la Gloria es un portento,
porque todo es un contento
donde habita el poderoso⁵⁷⁰.

Una versión de Pepa Aravena reitera esta dimensión de regocijo, introduciendo en él las imágenes claves de la Gloria, la Virgen María y su Hijo:

Está la Virgen María
a la derecha de su Hijo
donde todo es regocijo
y de continua alegría,
....
Todo es dicha y gran placer
jamás existe el tormento
ni menos el sufrimiento
nadie puede padecer,
....
Es un edén de dulzura
que no ha de haber otro igual
con un gozo angelical
están Angeles y Santos
entonando lindos cantos
en delicia fraternal⁵⁷¹.

La música celestial, tan importante en las narraciones populares de la Gloria, es expresión de alegría y consuelo, como puede verse en el verso recién transcrito. Es parte del triunfo del Amor. Una curiosa composición de Daniel Meneses titulada *Preguntas a Juan Bautista Peralta por el órgano divino* señala:

Declárame cuántos sonos
contiene el clarín divino
que maneja el Unitrino
para que toquen canciones
en sus lindos pabellones,

lleno de más grato anhelo
dándonos paz y consuelo.

...⁵⁷²

En la Gloria habita el Dios de la consolación, el que acaba con el "padeamiento" de los pobres (la negación folklórica del Dios autoritario e inclemente).

La identidad popular de Dios se inscribe en este marco glorioso de dicha, paz, y consuelo. Como expresa el cantor Pedro Villegas en un verso de *Parabienes*:

Dios es el ser purpurino
que nos da consuelo y paz⁵⁷³.

La descripción de la Gloria que hace el poeta Daniel Meneses es la más explícita al presentar a Dios como poder de consolación:

Dios eterno y bondadoso,
padre amante y soberano,
rey del linaje humano
infinito y poderoso,
en su trono luminoso
es de todos venerado,

....

Todos le hacen compañía,
de verle su resplandor
llenos del gozo mayor
alaban al infinito,

....

Es la dicha más hermosa
morir y subir al cielo,
porque allí nuestro consuelo
es donde mora y reposa.

....

En un trono de dulzura,
no hay aquí comparación,
la gran celestial mansión
de la concepción más pura,
donde eternamente dura
la piedad del Salvador,
mirándonos con amor
por su sabia providencia
se haya toda la elocuencia
en el trono del Señor⁵⁷⁴.

La identidad de Dios como consolador aparece bien nítida en un Contrapunto entre Javier Jerez y Daniel Meneses. Allí pregunta Meneses:

- Dime tú Javier Jerez
¿qué hace el Eterno en el cielo?

Y contesta el aludido:

- Nos está dando consuelo
aquel soberano Juez⁵⁷⁵.

A fines del '800 esta imagen de la Gloria (con el poder amoroso y consolador de Dios), no estaba desprovista de implicancias políticas. En el periódico *El Aji* apareció en 1889 una descripción de la Gloria que quere contraponerse explícitamente a la opresión social dominante (los temas de la consolación divina se unen a los del ideal democrático, etc.):

"Aquí es donde se ama, porque aquí es donde se conoce la bondad inagotable, el amor inmenso del Supremo Hacedor! ... Aquí está proclamada la verdadera democracia porque aquí no hay pobres ni ricos. Aquí no se conocen los odios porque todos somos hermanos queridos...

La Gloria, en toda su rutilante grandeza, ... es este infinito de bellezas, saturado de perfumes, poblado de armonías y de ángeles celestes y alados! ... Aquí no existen contiendas de pueblo a pueblo por un jirón de terreno (¿alusión a la Guerra del Pacífico?), porque aquí está la gran República, la inmensa República sellada por la sangre del Crucificado y sancionado por un Dios que es nuestro verdadero padre, todo amor, todo bondad, todo ternura,... El crispante chasquido del látigo que cruza al esclavo y al paria no turba el concierto de los himnos celestiales cantados al Supremo Ser"⁵⁷⁶

La expresión más espectacular del maravilloso consuelo divino en la Gloria es una suerte de apocatástasis folklórica imaginada por Daniel Meneses. Según este cantor a lo Divino, la extinción del "padecimiento" terminará absolutamente cuando Dios haga ingresar al Diablo a la Gloria para gozar de la alegría.

El perdón y la consolación de Dios alcanzan en este punto su máxima expresión, pasando a llevar el inflexible discurso eclesiástico de la época (que insistía, hasta la saciedad, en los tormentos infernales, como medio de control social de las clases subalternas). El Arzobispo Don Rafael Valentín Valdivieso Zañartu ya decía al promediar el '800 que la predicación de la eternidad del infierno era indispensable para someter las "malas pasiones del vulgo", azuzadas por las doctrinas revolucionarias⁵⁷⁷.

El cantor Daniel Meneses venía a oponerse a esta posición eclesiástica, no por motivos conscientes de "herejía" (naturalmente), sino como rechazo, creemos, del carácter represor de la religión oligárquica, y afirmación hiperbólica del poder consolador y perdonador de Dios, más allá de los límites humanamente imaginables.

La audaz proposición del poeta popular aparece en su composición titulada *Contrapunto del Diablo con el Padre Eterno por haberlo arrojado del cielo*. Es un himno popular a la misericordia de Dios, más allá del legalismo religioso oficial.

Las quejas del Diablo son, simbólicamente, las quejas del "pecador", agobiado por los métodos culpabilizadores de una religión represiva, dueña del poder social y político.

Al final, triunfa el Amor (la gracia) por sobre las consideraciones de la ley (la muerte). Examinemos la parte final del Contrapunto:

El Diablo:

Usted no es justo, se infiere,
es injusto le diré,
es infinito y sin fe
y castiga a quien no quiere.
Como usted nunca se muere,
tiene potestá y gobierno
desde un tiempo moderno,
perdonándome el vocablo,
y a mí por infame y diablo
me ha puesto en la boca un perno.

El Padre Eterno:

Tú me dices que yo soy
injusto y mal justiciero,
no, demonio, sí te quiero,
y siempre contigo estoy.
Lo que me pides te doy,
contigo no tengo encono:
la culpa te la perdono,
Dios le dijo a Satanás.
con el tiempo volverás
a pisar tu mismo trono.

El Diablo:

Señor, le pido la gloria,
démela por un favor,
su divino y santo amor
siempre lo tengo en memoria.
¿Cuándo cantaré victoria
y que me den mi perdón
o más bien la salvación,
que darán sin tardanza?
Nunca pierdo la esperanza
de ir a la santa mansión.

El Padre Eterno:

Yo no te aborrezco a ti,
oigo tu triste lamento,

aunque es tanto tu tormento,
nunca te olvides de mí.
Si ese castigo te di,
siempre te tengo piedad,
es tan grande mi bondad,
que yo atiendo todo ruego,
tendrás que estar en el fuego
por toda la eternidad.

El Diablo:

Pienso que me salvaré
por su santa omnipotencia,
y con mucha reverencia
a donde usted llegará.
Y cuando en el cielo esté
le prometo serle fiel,
ya no voy a ser más cruel.

....

El Padre Eterno:

Al fin, el último día
se acabará tu castigo,
y así te vendrás conmigo,
a gozar de la alegría.
Estando en mi compañía
disfrutarás del placer,
cesará tu padecer
y vas a ser muy feliz,
cuando a mi reino tu entris
no serás más Lúçifer⁵⁷⁸.

2. LA MADRE CELESTIAL O EL PODER DE LA GLORIA: LOS CANTOS EN HONOR DE MARÍA

a. La imagen festiva de María

La imagen folklórica de María es la imagen real, concreta, efectiva y afectiva, del triunfo del Amor sobre la Muerte. Ella es la personificación, la concreción personal más clara y evidente, de la Gloria (a la larga, con más fuerza o vigor que Dios o Jesús, recordemos que Jesús es, en la narrativa popular, sobre todo, el hijo de María).

Su fuerza vivificante, que desborda los límites de la cotidianeidad y de la muerte, se expresa en su capacidad inagotable de hacer milagros, esto es, de superar el riguroso funcionamiento del orden social o cósmico (los *ordines* del mundo medieval), para hacer estallar la piedad, la misericordia, el ímpetu transgresor del Amor.

Este carácter festivo, de transgresión sagrada, que implica la figura de María, fue desarrollado por ese juglar de la Virgen que fue Gonzalo de Berceo en el '200. *Los Milagros de Nuestra Señora* son el vigoroso punto de partida de una religiosidad de lo Maravilloso, como transgresión vivificadora de las estructuras jerárquicas y limitantes de la Cristiandad. Los milagros de la Gloriosa constituyen una constante opción escatológica por la vida y el Amor, para los humildes, los humillados, y los afligidos. María aparece, a no dudarlo, como defensora de los oprimidos. Es la reivindicadora del Amor (la gracia, el perdón), sobre la Muerte (la ley eclesiástica medieval, y su imaginaria infernal).

A partir de Berceo, María es la diosa de los afligidos, la fuente de toda consolación. Ella es aclamada por los oprimidos, que encontraron liberación en ella:

Gracias a la Gloriosa, la de la gracia plena,
estoy libre de angustia, de zozobra y de pena,
pues caí en el vergel de su dulce colmena
donde no faltará su alimento a mi cena.

Ella es es sumo bien, Ella es Nuestra Señora
que sabe socorrer a todos sin demora.
Ella es la buena tienda, la divina Pastora
que ayuda a todo siervo que la ruega y la implora⁵⁷⁹.

Como expresión suprema de lo Maravilloso, la aclamación popular a María irá siempre vinculada a la fiesta, al banquete, a la exuberancia y al exceso de vida:

Circulaban redomas con el vino excelente,
manjares adobados muy deliciosamente
para quien desee gustarlos en su fuente.

....

Un famoso arcediano venido desde extrañas
tierras en esa fecha que evoca las hazañas,
que vio las diversiones y las fiestas tamañas,
dijo no haberlas visto jamás de esas calañas⁵⁸⁰.

Esta comprensión gozosa y vivificante de María, triunfante en el Amor, destructora de la Muerte, fue la que iluminó la piedad de Juan Ruiz en el '300, el carnavalesco autor del *Libro del Buen Amor*. Su espiritualidad y su lenguaje son ya antecedentes del Canto a lo divino a María en Chile:

Santa Virgen escogida
de Dios Madre muy amada,
en los cielos muy ensalzada,
del mundo salud y vida.

Del mundo salud y vida,
de muerte destruímento,

....

Venga a tí, Señora, en miente
de cumplir mi petición.

De cumplir mi petición,
como a otros ya cumpliste,

...⁵⁸¹.

Finalmente, en un autor como Juan del Encina encontramos ya casi todos los elementos de la espiritualidad popular chilena a María. El autor renacentista presenta a la Madre de Dios como divinidad de la vida, de la alegría y de la consolación. Ella es la diosa de los oprimidos, que puede transformar e invertir milagrosamente el mundo del dolor, la tristeza, y la muerte:

Eres tú, Reina del cielo,
socorro de pecadores,
eres de todos consuelo,
quien recela algún recelo
luego invoca tus favores,
y te llama,
aquél que te sirve y ama,
que remedies sus dolores⁵⁸².
Pues que tú Virgen, pariste
el consuelo divinal,
consuela mi vida triste,
tú, Señora, que naciste
para matar nuestro mal.

...

Pues que tú, Reina del cielo,

tanto vales,
¡da remedio a nuestros males!

....
tú, que das gloria muy cierta,
si de la muerte muy muerta
no nos vales,
no hay remedio en nuestros males⁵⁸³.

Hace vidas de las muertes
y es llave de las prestones,
quien de sus consolaciones
alcanzare algún consuelo
no tenga ningún recelo.

Siempre vive sin tristura
quien le tiene devoción,
da muy gran consolación
la vista de su figura,

...⁵⁸⁴

Y tú nos haces vivir,
nunca me verán decir,
vida mía,
sino a tí, Virgen María.

....

De clara virginidad
fuente de toda virtud,
no ceses de dar salud
a toda la cristiandad,
no pedimos piedad,
vida mía,
sino a tí, Virgen María⁵⁸⁵.

El ancestro medieval que entendía a María en una concepción vitalista y festiva, de transgresión sagrada (que hemos apuntado en la poética juglaresca de Berceo, Ruiz, o Encina), va a fecundar la religión popular hispanoamericana, sobre todo en el momento que dicha imagen medieval se asocia al mundo de las diosas americanas, asociación que inevitablemente se estrella con el horizonte patriarcal de la Cristiandad colonial (y su predicación del *rex tremendae maiestatis*).

La Virgen pasa a ser comprendida en el trasfondo de las diosas populares de América, como Tonantzin en México (de ahí nace María de Guadalupe en el '500), o la Pachamama andina (diosa bondadosa, sustentadora, y regalona, de la tierra). Esta conjunción hará de María, la Madre celestial, la identidad religiosa más importante de la civilización rural hispanoamericana, y de su subyugada población campesina (siempre la imagen de la diosa obedece al mundo rural, no al urbano)⁵⁸⁶.

De un modo espectacular, María, al albergar la tradición vitalista y transgresora de la Edad Media, y las tradiciones religiosas femeninas

del Nuevo Mundo, pasa a ser así una alternativa popular y de clase con respecto a la religión patriarcal del Occidente dominante (que quiso implantar la Iglesia postridentina junto al Estado imperial en Hispanoamérica).

Sería muy importante investigar las relaciones entre las rebeliones y revueltas populares en Hispanoamérica, con esta devoción a María del Nuevo Mundo, como lo ha hecho Victoria Reifler para las revueltas mayas de principios del '700. En Chiapas, en 1712, un movimiento católico planteó el establecimiento de una Iglesia encabezada por la Virgen María, en lugar de Dios, y contra el Estado imperial español⁵⁸⁷.

La figura popular de María en Hispanoamérica, como divinidad femenina y rural de la vida, emerge del mundo de la Naturaleza y de la fiesta (desde lo cósmico y lo orgiástico).

La relación de María con la Naturaleza en Hispanoamérica es muy importante, y desde luego, evidente. Las imágenes de la Virgen en las rocas, en los roqueríos (las peñas) abundan por todo el continente (sin olvidar que la misma Pachamama andina se presentaba al pueblo en forma de roca)⁵⁸⁸.

Populares imágenes de María son la Virgen de las Peñas en Chile (romería a partir de 1642, en el interior de Arica), o Nuestra Señora de la Peña (venerada desde 1685, en Colombia). En Chile, sin mayor presencia eclesiástica, se celebraba la Virgen de la Piedra (en Combarbalá), y hasta mediados del '800, una llamada Nuestra Señora de la Cata, piedra de veneración popular en la localidad de Nancagua (Valle Central), debió ser desterrada por el Arzobispo Valdivieso⁵⁸⁹.

Estas Marías de los roqueríos, además, incluían leyendas de rechazo o distanciamiento con respecto a la Religión oficial. Por ejemplo, Nuestra Señora de los Angeles (en Costa Rica), una imagen rocosa que, hallada por una vieja indígena en 1635, según la tradición, se escapaba de la casa del cura y de la parroquia⁵⁹⁰.

La Virgen de las Peñas de Chile (Livilcar, al interior de Arica), donadora de un agua terapéutica que sale de los roqueríos andinos, junto con defender a un hechicero indígena condenado a muerte por las autoridades coloniales, se opuso, según la tradición, a que los religiosos franciscanos desprendieran su imagen sagrada de la piedra⁵⁹¹.

En Chile la imagen popular y rural de María está asociada al control y salud de las aguas, a la dispensación de las riquezas de la tierra, y a los ritmos vegetales. La Virgen de Mercedes, por ejemplo, está relacionada con el dominio del curso de los ríos del Valle Central (Maipo, Cachapoal), o con la donación de minerales de plata a los pobres (la leyenda de Rungue, donde se contraponen el campesino favorecido y agradecido de la Virgen de Mercedes, y un fraile ¡mercedario! codicioso y airado, que acaba maldiciendo el rico mineral)⁵⁹².

La imagen de la Purísima (Inmaculada Concepción), y su fiesta del 8 de diciembre, está ligada a procesos vegetales y frutales, asociados a la recolección de frutillas y duraznos.

Una típica divinidad rural, donde se vincula lo femenino y lo cósmico, es la celebración de Nuestra Señora del Carmen en Petorquita (Aconcagua), donde la Virgen, que vela sobre el control de las lluvias y de los frutos, la salud y el amor, es controlada desde 1906 únicamente por una familia indígena (ese año, dicha familia rompió relaciones con la autoridad eclesiástica)⁵⁹³.

Estas asociaciones cósmicas de María como reina del Universo, y de la Naturaleza, fueron acompañadas de celebraciones en su honor de carácter orgiástico. El carácter ctónico que ostentaba la figura de María, como diosa benéfica del agua y de la tierra, no podía separarse de ritos paganos, tradicionalmente condenados por la autoridad eclesiástica.

Las fiestas en honor de la Purísima (vinculada a los ritmos de la maduración de los frutos, como dijimos) pasaron a ser censuradas como bacanales por el clero colonial del '700. El Sinodo de Concepción de 1744 condenaba los regocijos populares y campesinos durante la fiesta primaveral:

"Debiéndose celebrar con la frecuencia de sacramentos, y otros ejercicios piadosos, y de devoción, se insulta tan sagrada fiesta por la plebe de esta ciudad, y sus contornos, con la mayor profanación de carreras en todas las calles, de suerte, que más parecen fiestas bacanales, que celebración cristiana de tan sagrado día, resultando de tal barbarie varios excesos dignos de reparo..."⁵⁹⁴.

Otra celebración de la Purísima, realizada en una antigua hacienda de la Compañía de Jesús en Graneros (Valle Central), ostentó estos elementos durante todo el '800 y comienzos del '900. Las Visitas pastorales de la época dan constancia de un hecho sostenido e inextirpable. En 1855 decía el Visitador: "En la conclusión de la novena que se hace a Nuestra Señora de Purísima en la capilla de la Compañía, se aglomeran chinganas a la puerta de la Iglesia y hay desórdenes...". Medio siglo más tarde, en 1909, la situación era exactamente la misma. Decía de nuevo el Visitador: "Dé cuenta verbal al Prelado de todas las irregularidades y desórdenes que se cometen en la capilla de la Hacienda de la Compañía, sobre todo en la fiesta de la Inmaculada Concepción"⁵⁹⁵.

Parece que fue común esta provocación de la chingana al templo parroquial durante las fiestas campesinas de la Purísima. En la fiesta, muy famosa, celebrada en la localidad de Pencahue durante el '800, "las fondas o chinganas se establecían casi a las puertas de la misma Iglesia"⁵⁹⁶.

Los cultos populares a la Virgen de la Candelaria, imagen de María asociada al rito de la luz, y al ciclo carnavalesco en España y en Hispanoamérica⁵⁹⁷, dieron pie también a importantes fiestas de la tierra (en el norte chileno, la fiesta de la Candelaria de Copiapó). Un antiguo romance sureño (Chiloé) da cuenta del carácter tremendamente festivo de la celebración de esta Virgen en la localidad de Carelmapu:

Ya se prepara la gente
de Calbuco y Puerto Montt,
lo mismo en Castro y Achao
y en Ancud, pa la junción

...

La fiesta 'e la Candelaria
se celebra el día dos,
y es en el mes de febrero.

...

En hombros sacan la Virgen
y más brillante que el sol,
dan la vuelta por el pueblo
y cantando una oración.
Y aquí concluye la fiesta
y viene otra diversión,
suenan todas las guitarras
y más chilla el acordeón.
Las fritangas de empanadas
se las comen de un tirón,
venden sus quesos los huasos,
y no abastece el licor.

...

Y cuando se acaba el día,
todos, de un solo tirón,
a embarcarse van de nuevo.

...

las guitarras sin sus cuerdas,
resollando el acordeón,
botellas y pipería
ya sin pizca de licor⁵⁹⁸.

La fiesta rural, campesina, a María, madre de la Gloria (*mater gloriosa*), no podía sino terminar en un alegre banquete, con abundancia de comida y licor (como ya lo decía el propio Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora*).

En las fiestas a María encontramos los mismos rasgos de las celebraciones rurales a los Santos. Es un mismo mecanismo folklórico de apelación a la Gloria, como maravillosa y caótica Edad de Oro. En el caso de María esto podía potenciarse aún más, como experiencia suprema de lo Maravilloso.

Una de las imágenes de María con mayor contenido popular, festivo y vivificante en Chile fue la de la Virgen del Carmen. Desde la tradición hispanomedieval, se aseguraba su poder para librar de los tormentos del purgatorio⁵⁹⁹. Las fiestas coloniales en su honor pasaron a ser verdaderas fiestas de los locos, llenas de mascaradas burlescas alusivas al clero, como la que celebraban los mulatos en Pisco, Perú, a comienzos del '700⁶⁰⁰.

En el folklore chileno se da el tema de la Virgen del Carmen organizando un festivo banquete en la Gloria, aprovechando que Dios está "durmiendo la siesta" (la suspensión, momentánea, del orden y el gobierno de Dios):

Un día en que Jehová
durmiendo la siesta estaba
toda la Corte almorzaba
porque era la hora ya.
Lúcifer subió de allá
a tentar a San Marcelo
y la Virgen del Carmelo
el banquete preparó
cuando la fiesta empezó
hubo un bochinche en el cielo⁶⁰¹.

A comienzos del '900 una importantísima fiesta en honor de la Virgen del Carmen comenzó a darse en la Pampa salitrera del norte del país (en la localidad de La Tirana, al interior de Iquique). Esta celebración, brotada en medio del árido y desolado espacio, escenario de la rigurosa explotación minera (la "réproba tierra de maldición", como señalaba un canto de protesta social de la época), debe entenderse como una carnavalesca afirmación de la Gloria, dulce y luminosa, del triunfo del Amor, en el horizonte de la Muerte y de Satanás (para el pueblo obrero, la vida en la Pampa era una experiencia diabólica).

Lo que antes de la instalación de las llamadas oficinas salitreras era sólo una pequeña devoción local, se convirtió hacia 1900 en la más importante y espectacular romería de toda la Pampa, y ocasión, según la prensa oligárquica, de las bacanales y orgías más repugnantes⁶⁰².

La dimensión orgiástica que acompañaba las celebraciones rurales en honor de María, madre poderosa y cósmica, se aprecia en un cántico tradicional en las fiestas andinas a la Virgen, denominado la Pisa. Allí se vincula lo cósmico y lo orgiástico, el mundo de la Naturaleza y de la Fiesta, las uvas y el vino, en una vendimia ritual, una cosecha simbólica de la viña de María, como homenaje a la Madre que concede el gozo de una borrachera sagrada.

Este cántico se interpretaba en la fiesta del Carmen de la Tirana. La versión aquí reproducida proviene de un reportaje hecho en 1924 a la fiesta de la Virgen de las Peñas (Livilcar), que hemos mencionado más arriba:

Pisa, pisa, compañero,
todo lleno de alegría,
sacaremos rico vino
de la viña de María.

Comencemos el trabajo,
en este dichoso día,

trabajemos con empeño,
en la viña de María.

Arranquemos esta uva,
de esta viña tan frondosa,
ella nos dará licencia,
como Madre poderosa.

Llenen, llenen, sus canastos,
de esta uva tan hermosa,
no dudemos de esta viña
de la Madre poderosa.

Llenen, llenen, sus cachitos,
todos por igual, negritos,
para tomar rico vino
en el nombre de María.

Disfrutemos el trabajo
todos llenos de alegría,
tomando el rico vino
de la viña de María.

Tiendan, tiendan, compañeros,
todos por igual, negritos,
que ya estamos borrachitos
de no podernos parar.

Pasen, pasen, otra copa,
para podernos parar,
y nos toquen un huaynito
para podernos parar⁶⁰³.

b. Los cantos de romería a la Virgen de Andacollo

Una de las expresiones más espectaculares, probablemente la más importante de Chile, del encuentro entre la tradición festiva medieval en torno a María y el mundo de las diosas americanas, tiene lugar en el culto a la Virgen de Andacollo (Coquimbo).

El culto a María, como reina del Amor y la consolación, de la irrupción transgresora de la vida y la salud, característica de la piedad popular de la Edad Media hispánica, queda así vinculado y concretado en el marco imponente y prodigioso de una montaña maravillosa que produce oro.

La tradición andina de la Pachamama (madre bondadosa y pródiga, encarnación maternal de la fertilidad y abundancia de la tierra y del cosmos), en este caso expresada en esta montaña de oro, se confundió para siempre, tras la Conquista, con la imagen maravillosa de la Madre celestial del cristianismo medieval, que podía conducir a una Edad de Oro, pletórica de vida, abundancia, salud y fertilidad ilimitadas.

En todo caso el oro, fue realidad y símbolo de una tierra bienaventurada y resplandeciente, un mundo sin estrecheces ni necesidades, como la misma Gloria:

Luminada de luz pura
del saber más importante,
era de oro rozagante
la ciudad de la hermosura⁶⁰⁴.

Cuando el español del '500, ansioso de encontrar en Indias hasta el mismo Paraíso, llega a los cerros andinos de Andacollo, adquiere la certeza de toparse con una realidad maravillosa, la de una tierra que, como una madre eternamente fértil, engendra y cría sin cesar el metal precioso. El cronista gallego Mariño de Lobera, al describir el oro de Andacollo, señala:

"Tienen una propiedad maravillosa estas minas, y es que aunque se saque tanto de ellas que las dejan apuradas y sin rastro de oro, con todo eso si vuelven a ellas a cabo de algún tiempo como de seis meses, se halla mucho de nuevo engendrado, por donde se ve claro que la tierra lo produce ordinariamente, y se cría como en otras tierras las plantas..."⁶⁰⁵.

Con el tiempo, la población mestiza del lugar adquirió la convicción de que la propia Virgen María criaba el oro. En el '800 los pobres se sentían así sustentados y mantenidos directamente por la Reina celestial, como dio a conocer un asombrado misionero francés residente en Andacollo a fines del siglo pasado:

"Comment vit-on à Anda-Collo? C'est un problème que nous nous posons en contemplant toutes les collines brûlées, calcinées, où pas une herbe ne peut croître. Les pauvres nous répondirent: "Padre, la Virgen nos cria oro: Père, la Vierge nous donne de l'or..." D'où vient cet or, que l'on rencontre partout sur le territoire d'Anda-Collo sans qu'il y ait une seule mine ouverte? C'est un problème dont tout le monde ici la solution: "La Virgen nos cria oro: C'est la Vierge qui crée l'or pour nous..."⁶⁰⁶.

La leyenda colonial sobre el origen de la imagen de la Virgen está relacionada con la promesa de la Edad de Oro, con un mundo de riqueza, abundancia y felicidad, hecha por María a los indios y sus descendientes.

El oro, instrumento material de esa dicha y de esa abundancia, y símbolo del esplendor de la Gloria, recubría por completo la venerada imagen de la Reina del cielo: una corona y un cetro de oro macizo, un rosario de oro macizo con cuentas del tamaño de un limón, y un vestido talar con capa bordado de oro.

El carácter taumatúrgico de la Virgen de Andacollo, siguiendo la tradición medieval de lo maravilloso, se hizo célebre tempranamente haciéndose famosa por este motivo en el '700. La relación de la Visita Pastoral del Obispo Alday en 1757 deja constancia al respecto:

"Acredita la Soberana Virgen su augusto patrocinio, y la confianza que en ella tienen, con notables, frecuentes y recientes prodigios, que se

cuentan (dignos de quedar escritos y autenticados para la gratitud y memoria), como curaciones subitáneas de males envejecidos e incurables, y aún de muertos resucitados, y aún también con algún castigo, si alguno habló con menos decoro de su hermosura y se explicó con menos confianza de su favor...⁶⁰⁷.

Esta dimensión extraordinaria, "transgresiva" del orden cotidiano del mundo, era consecuencia de su condición de Madre celestial, fruto de su maternidad maravillosa. Apelando a esta condición, el pueblo le exponía públicamente sus necesidades, como era la costumbre. Contamos con una petición de este tipo hecha a la Virgen hacia 1887:

"Un hombre de treinta y cinco años, de rostro reposado y melancólico se dirige a la Virgen y le dice: Madre mía, tú que sois tan poderosa, emperatriz de los cielos, ¿por qué no te compadesces de mí? Sáname de estos dolores reumáticos que me quitan hasta las fuerzas para implorar-te, sáname, sáname, madre piadosa. Vengo de muy lejos. Te hice una manda, pero a condición de que me sanes. Hazlo por mis hijos. Ya que lo puedes todo, ¿qué te cuesta aliviarme? Si viera sufrir a un hijo mío, y pudiera sanarlo, lo haría en el acto. ¿No soy yo hijo tuyo? No eres tú la más misericordiosa de las madres? Y entonces, ¿qué esperáis?"⁶⁰⁸.

El encuentro sagrado con María de Andacollo era, antes que nada, primordialmente, el contacto cálido con la Madre, la *magna mater* que todo lo puede, y que está palpitante y sensiblemente viva, escuchando al pueblo, que no puede sino comportarse como un niño colectivo, acogido y feliz. Como descubrieron los misioneros franceses a fines del '800:

"Ils ont pour elle un culte de véritables enfants, ils parlent à leur Vierge, et, por un peu, la proclamerent vivante"⁶⁰⁹.

Los pobres del '800 estaban plenamente convencidos de la viva alegría de la Madre celestial. "Es tal la fe de esa gente, decía el testimonio de 1887 arriba citado, que llegan a creer que la Virgen está viva. Una anciana llama a sus comadres y exclama, a unos pasos de mí, con lágrimas de gozo: "Mirenla, mirenla, cómo se ríe de contento, el alma mía"⁶¹⁰.

Todos los testimonios reunidos sobre la segunda mitad del '800 son unánimes en señalar el regocijo del pueblo en la romería. Un eclesiástico dice en 1873:

"Siempre se nota en los caminantes una alegría inocente y un trato jovial"⁶¹¹.

Un viajero, veinte años más tarde, en 1893, deja estampado: "Pero lo que admira y hace latir el corazón de santo entusiasmo es ver hacer el camino de la cuesta a centenares de personas, jóvenes y ancianos, mujeres y niños con el semblante radiante de fe y de alegría"⁶¹².

Este gozo popular, colectivo, quedaba expresado en los cantos de romería. Carlos Silva Vildósola publicó en 1887 una décima de este carácter:

Cumpliendo lo prometido
vuelvo nuevamente ahora
¡oh mi gran Reina y señora!

con un pecho agradecido.
El corazón conmovido
quiere su gozo expresar
y ante el mundo publicar
vuestras glorias ¡oh María!

...⁶¹³.

Otra décima recogida en 1882 apunta a la misma experiencia de gozo popular:

A vuestras plantas postrados
llena el alma de alegría
os saludan este día
vuestros devotos amados

...⁶¹⁴.

La alegría de los romeros debe entenderse en el contexto maravilloso de la exaltación de María como Reina del amor y de la consolación. Así, como una enorme catarsis colectiva, la alegría se confundía con ataques de llanto, mezcla de gratitud y de la dulce consolación que embargaba al pueblo. Este llanto ritual se consideraba obra directa de la Madre celestial. Un viajero anotaba en 1910: "Existe en el pueblo la arraigada creencia de que el que va a Andacollo tiene forzosamente que llorar"⁶¹⁵. El folklorista Ricardo Latcham señalaba a comienzos de siglo: "Suele tomar tales proporciones esta manifestación que a veces impide oír la conclusión de la misa. Esta es una de las circunstancias más interesantes y curiosas de esta fiesta, y ha dado lugar a la convicción de que es obra directa de la Virgen..."⁶¹⁶.

El sentido de esta catarsis queda expresado en esta décima de romería recogida en 1930:

Nuevamente a tu presencia
hoy vuelvo Madre querida
a pagar agradecida
la deuda de mi existencia.
Porque tu grande clemencia
me dispensó tal favor
que no puede haber mayor
en este mundo de males
y por eso hoy a raudales
brotan lágrimas de amor⁶¹⁷.

La fiesta de Andacollo se celebraba el día 26 de diciembre, fecha del hallazgo de la imagen por los indios. Dentro del calendario religioso popular, se situaba, pues, dentro del ciclo carnavalesco de la Navidad (quizás la fiesta dé cuenta de un nacimiento colectivo y maravilloso del pueblo, desde el vientre ctónico de la *magna mater*).

Durante la época colonial el culto a María de Andacollo parece haber estado revestido de evidentes elementos carnavalescos, que desaparecieron con la República. Así lo atestigua un viajero español de mediados del '800:

"Otros muchos y caprichosos disfraces daban cierta variedad a los trajes en estas mascaradas bastante profanas que iban en la procesión. Estas locuras en que lo burlesco se mezclaba, como había sucedido en la Edad Media a las cosas más sagradas, se prolongaban durante tres días enteros y no es fácil contar todas las pasquinadas y gracias a que se entregaban los calaveras del país. Todo esto ha cesado desde la época del general Aldunate. No sólo se han prohibido las antiguas mascaradas, sino que se ha obligado a los que acompañan la procesión a que vayan con compostura y vestidos decentemente"⁶¹⁸.

Con todo, la presencia de elementos orgiásticos no dejaron de perdurar a lo largo de la centuria. Para Benjamín Vicuña Mackenna la fiesta de Andacollo estaba asociada a "las borracheras, disoluciones, derroches al juego y todos los demás apéndices de las saturnales de Navidad"⁶¹⁹. En otro lugar, decía el mismo escritor: "En su vida interna el minero chileno es más creyente que devoto. Hace mandas a la Virgen de Andacollo, pero en su día va a cobrársela, vaso en mano, a la puerta del santuario"⁶²⁰.

Hacia 1870 la fiesta incluía por lo menos 150 cocinerías y 200 chinganas, donde "los aros y las zamacuecas iban dedicados a la santa". El periódico que informaba de esto, protestando por estos rasgos de la celebración, agregaba:

"Creemos que si la preciosa Virgencita quisiera hablar, diría, viendo danzar a las cuadrillas indias: -Eh! Quitad allá, borrachones farsantes. Yo no soy esa diosa Venus que con orgías festejaba la antigüedad pagana"⁶²¹.

La espiritualidad de Andacollo, la raíz de su sentido religioso, iba en la dirección de ese encuentro de las tradiciones medieval y andina en torno a la diosa.

Los adoradores principales de esta divinidad materna fueron, por derecho propio, los indios que hallaron a María, los llamados en lengua quechua chinos (y María era llamada la China o Chinita), responsables del culto danzante a la Reina del cielo.

En estas condiciones la presencia de la institución eclesiástica, oficialmente estatal y tridentina (urbana, en definitiva), fue durante siglos algo ajeno, perturbador, y no pocas veces, desafortunado. La Iglesia se erigió, más que nada, en una instancia de control o vigilancia del culto, claramente a partir del '700. Así, en 1752 creó un baile (los llamados turbantes) destinado a contrarrestar el protagonismo simbólico y cultural de los chinos. Este baile llegó a conocerse como "baile del Obispo", y a fines del '800, el jefe de los chinos, el *pichinga* (pequeño inca) Laureano Barrera, consideraba a los turbantes como personas "orgullosas y aristócratas" venidas del mundo urbano, de La Serena, capital de la provincia de Coquimbo⁶²².

La incomprensión, o cuando menos, el distanciamiento, el extrañamiento entre ambos universos religiosos, quedaba evidente a comienzos del '800 cuando el Vicario de La Serena, al hacer unos arreglos de carpintería a la imagen de la Virgen, atrajo la consternación del pueblo: la autoridad eclesiástica estaba matando a la Madre de Andacollo:

"Todo el pueblo se aglomeró a las puertas, y al sentir los primeros golpes del martillo, rompieron en llantos y lamentos, pronosticando terribles calamidades y castigos a causa de aquella profanación. Mil exclamaciones de dolor, y de desesperación se dejaron sentir. Unos decían: Van a matar a la Virgen, otros gritaron: Ya le está brotando la sangre..."⁶²³.

Hacia el 1900 el atropello eclesiástico a las tradiciones populares de Andacollo alcanzó notas sobresalientes. Un eclesiástico especialmente dedicado al análisis de la devoción, el presbítero Juan Ramón Ramírez, desde 1885 hasta 1913, impugnó la leyenda popular del hallazgo de la Virgen por los indios, con un espíritu cientificista, no exento de racismo (característico, por lo demás, de las élites intelectuales de la Oligarquía del 1900)⁶²⁴.

La coronación pontificia de la imagen de Andacollo, en 1901, expresión del catolicismo romanizante y conservador de la época, fue un intento supremo por doblegar la hegemonía simbólica de los chinos. La liturgia de coronación incluía una participación preeminente de la aristocracia santiaguina (vinculada a los Jesuitas), hecho que estuvo a punto de sublevar a los chinos contra la autoridad eclesiástica (el *pichinga* Barrera dijo entonces: "La Chinita es nuestra y no puede salir del templo sino en nuestros brazos. Que se nos entregue la Chinita y se retiren los santiaguinos y habrá procesión")⁶²⁵.

Hasta no hace mucho la Virgen de Andacollo era un símbolo de resistencia y de lucha de los débiles, enfrentado al mundo de los poderosos (y de la Iglesia). Los romeros siguen hallando en María una alternativa al Dios todopoderoso, pero impávido, ante la causa del pobre. El folklorista Juan Uribe Echevarría publicó en 1974 estos versos a la Virgen:

El poderoso minero
al pobre lo están sangrando
y nos tiene trabajando
como el cuchillo al cordero.

Ellos gozan del abrigo
del convento parroquial,
no le cantan a esta joya
que es el pilar que tenemos.

Y Dios con su omnipotencia
y su corazón tan noble,
al rico lo tiene rico
y al pobre lo tiene pobre⁶²⁶.

Pasemos ahora a presentar los cantos populares de romería a la Virgen, compuestos hacia 1900. Contamos con diversos géneros poéticos. El más común son las décimas a lo Divino, pero también hay cantos típicos de las danzas, y brindis a la Virgen, forma festiva de saludo.

Los autores de las composiciones son Daniel Meneses, Rosa Araneada, Nicasio García, Froilán Verdejo y Juan Rafael Allende.

Daniel Meneses, poeta de origen nortino, se advierte interiorizado en las formas de poesía típicas de la romería, los saludos y despedidas a la Virgen.

En un *Saludo a la Virgen al entrar al templo* llama la atención la especial denominación dedicada a los chinos, se trata de tus chinos (propiedad sagrada de María). El clima es de gran alegría, de divino entusiasmo:

Nuestra madre del Rosario,
a saludarte venimos:
en el nombre del bautismo
llegamos a tu santuario.

Los danzantes y turbantes,
y tus chinos, gran señora,
te veneran con gran fe,
porque eres la protectora.

...

Con un contento divino
me presento a tu presencia,
a rendirte el homenaje
con fe y con reverencia.

...⁵²⁷.

A continuación siguen unos versos para *Después de saludarla*. Se trata de una alabanza a María en su condición de Reina celestial. Llama la atención el tema del regocijo de Dios cuando la trajo al mundo:

Dios te salve, Reina y Madre,
para eterna memoria,
Emperatriz de la Gloria,
hija del Eterno Padre.

...

Dios te haga soberana
en los coros celestiales,
y te ponga la corona
de los tres imperios reales
(sic, ¿alusión a la Trinidad?).

...

Al fin, Dios te trajo al mundo
con divino regocijo
y te crió santa y pura
después de que te bendijo⁵²⁸.

Después de estos versos viene el *Canto después del saludo*: entra ahora el contexto de la petición de favores. Se enfatiza la condición de lejanos romeros:

De una tierra muy lejana
venimos a visitarte
tan solo por celebrarte,
Virgen Santa soberana.

Chinos, danzantes, turbantes,
a tu presencia estamos,
con júbilo y alegría
tu nombre reverenciamos.

Vos con divino amor
que te dio la Omnipotencia,
nos dais fuerza y resistencia
pues para venirte a ver.

Virgen pura, santa y rica,
atiende nuestros clamores,
aunque somos tan indignos,
empréstanos más favores⁶²⁹.

(El Arcipreste de Hita decía en el '300:

Venga a tí, Señora, en miente
de cumplir mi petición.
De cumplir mi petición,
como a otros ya cumpliste,
...)

(¡No puede dejar de advertirse cierta familiaridad en ambas líricas!)⁶³⁰.

Por último, viene el canto de *Adiós a la Virgen*. Este cántico se hacía en un clima de desgarrada emoción. Decía Latcham en 1910:

"En la mañana siguiente viene la despedida. Desde el amanecer principian a llegar las danzas, una tras otra a despedirse de su querida imagen, y ahí comienzan sus discursos lastimeros llenos de quejas, sollozos y expresiones entrecortadas. Parece que no pueden consolarse al tener que dejar a su madre Virgen. Lo único que los consuela, es la esperanza de volver para el año siguiente..."⁶³¹.

Los versos de Daniel Meneses son de una gran belleza y emoción. Llama a la Virgen la *Quita-pena, consuelo del cristianismo*. El poeta, como un amante, quiere ir al cielo para regalarle una estrella a María. Absolutamente enamorado, confiesa que quisiera estar un siglo entero contemplando a la Reina de la hermosura:

Adiós, Virgen venerada
consuelo del cristianismo,
pilar del santo bautismo
y de todos respetada.

Adiós, celestial princesa,
tú te quedas en tu altar,
cien años quisiera estar
contemplando tu belleza.

Adiós, Virgen de las Virgenes,
eres Vos por tu dulzura,
te llaman la Quitta-pena
y la que das la ventura.

La dulzura de María es un antiquísimo tema medieval. Berceo decía que los milagros de María eran "mucho más dulces que azúcar sabrosa". Es la contrapartida de las "amargas" (diabólicas) penas y sufrimientos del mundo.

Adiós, mi devota bella,
cobijame con tu velo,
para transportarme al cielo
sólo a traerte una estrella.

Al fin, adiós gran Señora,
nos vamos con precisión,
para irnos más contentos
échanos tu bendición⁶³².

Otro género de canto característico son las décimas a lo Divino. Unas son más descriptivas o narrativas y otras son directamente oraciones.

Nicasio García es, ante todo, un narrador de la fiesta. Tiene mucho de observador atento. No se dirige en primera persona a la Virgen, sino que adopta la actitud del descriptor. Probablemente está recién conociendo la fiesta nortina, atraído por la fama de sus milagros. Su composición data de 1889 y se titula *Milagros de la Virgen de Andacollo*:

A ver la Reina del Cielo
ocurre bastante gente,
llega el humilde devoto
hincado se hace presente.

Le llama la atención al poeta la afluencia de peregrinos llegados del norte y del sur. Desde Antofagasta, por el norte, o Valparaíso, por el sur, los romeros (o manderos) se embarcaban para llegar por mar al lugar sagrado:

Algunos cruzan los mares
deseosos de tal consuelo,
Andacollo feliz suelo
que el mes de diciembre atiende,
todo el orbe se desprende
a ver la Reina del Cielo.

La fama de los milagros va más allá de Chile. Esto también lo consignaba el cantor a lo Divino:

De milagros hay millones
que ha hecho María Santísima,
protectora piadosísima
a diferentes naciones,

...

La obra de María es claramente mesiánica, Andacollo es una concreción en la tierra de la Gloria celestial:

Ciegos han tenido vista
los tullidos han andado.
El enfermo ha mejorado
refiere una larga lista,
dicha princesa conquista
que ocurra inmediatamente,

...

Al fin, a Andacollo avanza
enfermo para aliviar,
allí puedes encontrar
el por todo y tu esperanza,
allí la Arca de la Alianza
te espera con mil favores
alcanzarís los primores
que el Eterno le ofreció,

...⁶³⁴...

Una composición descriptiva es la que también hizo el poeta Juan Rafael Allende. El conocido poeta anticlerical y democrático hace un especial relato de los milagros de la Reina de Andacollo. Se abandona la distancia que se apreciaba en Nicasio García, aquí el cantor a lo Divino combina la descripción con un dirigirse en primera persona a María:

Virgen pura de Andacollo,
la santa más milagrosa
que se ha conocido en Chile,
según nuestra ley piadosa.

Se alude a la primitiva devoción indígena a la Virgen. También se parodia el característico lenguaje eclesiástico, pero aplicándolo a la devoción popular:

La Virgen se apareció
en esta agreste montaña,
y cuentan que una cabaña
fue la que la cobijó.

No habrá ni un devoto, no,
que a la fe no preste apoyo,
tus milagros son escollos
en que se estrelle el impío
que niegue tu poderío,
Virgen pura de Andacollo.

La señora Galleguillos,
natural de La Serena,
sufrió en horrible pena
de una enfermedad el martirio,
hacia tus altares vino
a suplicarte llorosa,
y vuestra mano piadosa
su sufrimiento acabó,
y ella con fe te aclamó
la santa más milagrosa.

(El tema de la mano maternal de María ya lo cantaba el Arcipreste de Hita:

Tú me guardas en tu mano
bien acorres muy de llano,
al que quieres, et quisiste,
...) ⁶³⁵.

En tí puso su esperanza
una pobre mujer ciega,
y a tus pies humilde llega
a implorar tu bienandanza.
Entonces tú sin tardanza,
que haces milagros a miles,
antes que su fe vacile,
le das la vista, piadosa,
que eres la más milagrosa
que se ha conocido en Chile.

Tullida de nacimiento,
a tí otra señora vino,
pidió tu amparo divino,
y pudo andar al momento.
Tan milagroso portento
fue por tu acción bondadosa,
siendo pues tan amorosa
con los pobres pecadores,
te son siempre adoradores
según nuestra ley piadosa.

Al final, el poeta señala que gracias a la Virgen de Andacollo Dios abre las puertas de la Gloria, es decir, quedan manifiestas, reveladas las maravillas escatológicas:

Por fin, todos los devotos,
al dejar este santuario,
rezando el santo rosario
den a la Virgen sus votos.
Su bondad entre nosotros
reparte el bien a raudales,
aliviando así los males
que agobian al pecador,
y por su gracia el Señor
del cielo las puertas le abre⁶³⁶.

Veamos ahora las composiciones en décimas que son oraciones a la Virgen. En estas se manifiesta el espesor de la espiritualidad popular en torno a la romería de Andacollo. Aquí se expresa todo el anhelo, la esperanza de los pobres. Por ejemplo, se ha conservado una décima del año 1882 donde se le pide a la Virgen que termine con la Guerra del Pacífico, que enfrentó a Chile con sus vecinos de Perú y Bolivia desde 1879:

Y todo se debe a vos
Virgen Reina de Andacollo
del chileno firme apoyo
por la voluntad de Dios.
Vuelve tus ojos a nos
y que termine esta guerra
y que vuelvan a su tierra
los que sufren la inclemencia
del clima y de las dolencias
del Perú allá en las sierras⁶³⁷.

Una composición del poeta Froilán Verdejo le pide a la Madre celestial llegar junto a ella en la Gloria, y estar protegido, gracias a ella, en la tierra. Se aspira a una unión permanente con la Madre, en la tierra y en el cielo. Esta vida es considerada como una vida ilusoria:

Virgen pura del Rosario
de Andacollo, gran señora,
sed mi especial protectora
desde tu hermoso santuario,
para ser devocionario
del concilio sacrosanto
cúbreme con vuestro manto
para llegar hacia el cielo
sed pues mi dulce consuelo
supuesto que me amáis tanto.

(El tema del manto de María, como cálido abrigo de la Madre maravillosa, es medieval, y se encuentra con todo detalle en Berceo:

La sombra de aquel manto es de temperatura
que el hombre atormentado bajo su ardor se cura.
El que sufre de frío halla en él calentura
...)⁶³⁸.

Tu grandiosa protección
prospera en el cristianismo
salvándonos del abismo
en cualquiera situación.
Por eso con devoción
confía en tí el pecador
lleno de gracia y de amor
sigue tu precioso origen
oh benditísima Virgen
hacerme un corto favor.

...
Oh Virgen Madre piadosa
del catolicismo guía,
sed la protectora mía,
en esta vida ilusoria
y llevadme hacia la Gloria
como una cosa perdida⁶³⁹.

Rosa Araneda destaca el poder extraordinario de María, llamada
Sultana del Universo, portadora de todo el gobierno del Cielo:

Virgen Santa, celestial,
inefable y milagrosa,
eres vos la más virtuosa
consuelo de todo mal.
Divina y angelical,
del Universo Sultana,

...
Trajiste todo el gobierno
del cielo, doncella fina,
para ser Madre divina
del hijo del Padre eterno⁶⁴⁰.

Destaca la dulzura y la ternura que embarga a los adoradores de la
Reina:

Todo devoto con gana
dice, lleno de dulzura,
que sois la concepción más pura
de Andacollo soberana.

...
De milagros hay millones
que habéis hecho y se asegura,

por eso con gran ternura
vienen de todas naciones,

... 641 ...

Daniel Meneses, hemos dicho, quien probablemente esté más familiarizado con la devoción, trata a María como una persona viva:

Rosario es tu nombre santo
que te han puesto desde chica

...

El poeta pide ser auxiliado en su pobreza, y alcanzado por la piedad, el amor misericordioso de una Madre que quiere a buenos y malos (el triunfo del Amor, la gracia, sobre la ley):

Eres, Virgen celestial,
simpática, santa y pura,
fúljida estrella brillante
que alumbras a la natura.

Cuando Dios formó en la Gloria
los querubines y arcángeles,
y los serafines y ángeles,
ya te tenía en memoria⁶⁴².

Por tus milagros tu historia
pronto se hizo universal.
Minoras, reina imperial,
al humano el padecer,

...

Esa tu inmensa bondad
no hay con qué comparar,
aunque te hallas en tu altar
con todos tienes piedad.

...

Eres madre bondadosa,
con el malo y con el bueno,
y tienes al orbe lleno
de milagros, virtuosa,
a tí te llama piadosa
toda humana criatura.
De inagotable dulzura
es tu nombre, blanco armiño,
todos dicen con cariño
que alumbras a la natura.

La gracia de María es el ejercer el poder, pero de un modo positivo, como Reina del amor. Es la contrapartida del poder de la tierra, ejercido a menudo, como enseñaba Jesús, en forma despótica. De ahí el interés de

la expresión "aunque te hallas en tu altar".

Meneses termina confesando a María de Andacollo como reina de los pobres, auxilio del poeta en su pobreza:

Al fin, madre sacrosanta,
socórreme en mi pobreza,

....⁶⁴³ .

Meneses confiaba a la Virgen de Andacollo ante todas las necesidades, incluso colectivas, del pueblo. En una composición titulada *Los estragos de la terrible peste bubónica en la República Argentina y su preparación de viaje para Chile* dice:

Al fin, aquí hay una santa
de Andacollo, aunque le cueste
a la señorita peste
la hará humillarse a su planta,
yo con mis devociones tantas
estos versos escribí,

....⁶⁴⁴ .

La última forma de poesía popular a lo divino en Andacollo son los *brindis* a la Virgen. Estos brindis religiosos no eran extraños en la religión campesina chilena (recordemos los brindis compuestos por Navidad por Nicasio García).

Hacia 1870 hay constancia documental de los regocijados brindis a la Virgen de Andacollo. Era, al parecer, bastante común "brindar muchas veces a la salud de la *Chinita*"⁶⁴⁵. Hemos aludido a la referencia de Benjamín Vicuña Mackenna sobre la devoción popular, *vaso en mano*, a la reina de Andacollo.

Se conservan unos brindis compuestos por Rosa Araneda. Sucesivamente, va brindando por la corona, el trono, el altar, el rosario, y finalmente, por la propia Virgen. Todas las estrofas terminan con el pie forzado: *No tienes comparación / por tu virtud y pureza*:

Brindaré, bella Señora,
por tu preciosa corona,
el mismo Dios en persona
te llamó la Protectora.
Sois del hombre bienhechora
por tu poder y grandeza,
la humana naturaleza
te dotó en tu santo don,
no tienes comparación
por tu virtud y pureza.

Brindo también por tu trono
por lo bonito y hermoso,

alegre y llena de gozo
en mis cantares coronó.
Tu presencia no abandono
porque es una nobleza,
mi alma dice y se interesa
con su divina intención:
no tienes comparación
por tu virtud y pureza.

Hasta el momento se ha brindado por los adornos de oro de la Virgen,
símbolos de su fantástica riqueza.

Brindo por tu hermoso altar,
y digo aquí con orgullo,
que otro más lindo que el tuyo
no he visto en ningún lugar.
Jamás podré comparar
tu preciosa y belleza,
quita al hombre la tristeza
oh sublime concepción,
no tienes comparación
por tu virtud y pureza.

También se brinda por el rosario de la Virgen, esa obra de oro macizo:

Brindaré por tu rosario
como lo hace un peregrino,
y por el Mártir divino
que feneció en el Calvario.
Brindo, como involuntario,
por Vos, celestial princesa,
ya que me das la franqueza
te digo de corazón:
no tienes comparación
por tu virtud y pureza.

Por fin, el verso brindo
a la Virgen de buen grado,
porque es limpia y sin pecado
mil homenajes le rindo.

....
reluces en toda iglesia
digo, poniendo atención:
no tienes comparación
por tu virtud y pureza⁶⁴⁶.

Para terminar con el tema de la Madre celestial debemos decir que
hacia 1900 esta imagen era tan central en el canto a lo Divino, que, inclu-
so, devociones a santas se convierten, en los versos populares, en invo-

caciones a la Madre.

Es el caso del culto a Santa Rosa de Pelequén, cerca de Rancagua (Valle Central).

Esta santa, venerada en primer lugar y sobre todo por los campesinos de la zona (en 1851 el Arzobispo Valdivieso debió "expropiar" la imagen a la familia propietaria de la imagen), alcanzó gran fama por sus milagros, ya hacia 1837. En la segunda mitad del '800 se constituyó la pequeña localidad de Pelequén en una importante romería rural, apenas tolerada por la Iglesia (en un principio, la autoridad eclesial pretendió que el culto se hiciera en la sede parroquial, en Malloa, sin resultados). Decía en 1887 la Visita pastoral:

"En la actualidad no hay establecimiento de piedad en el curato pero la devoción popular ha hecho notable el culto de Santa Rosa. El origen de esto fue una pequeña y fea imagen de la Santa que tenía una familia pobre de Pelequén. Corrió la fama entre las gentes que era milagrosa, y comenzaron a ofrecerle limosnas..."⁶⁴⁷.

En 1890 señalaba otra Visita, sin mayor afecto por la devoción:

"Pequeña imagen muy venerada ... Es fea pero debe ser conservada si no se quiere concluir con su devoción hoy tan popular"⁶⁴⁸.

Ahora bien, el cantor a lo Divino Daniel Meneses, cuando compuso versos en honor de Santa Rosa de Pelequén, quizá no hacía sino reiterar sus sentimientos místicos con respecto a la Virgen de Andacollo. Son un homenaje a la Madre celestial, llena de compasión, milagros, y riqueza:

A tí los enfermos claman
porque en vos no hay discordia,
ya que eres tan compasiva
tiéneles misericordia.

....

Desde el chico hasta el más grande
a alabarte se dedica,
y cúbrelos con tu manto,
Madre celestial y rica.

....

Eres reina y protectora
de todo el género humano,
y fuistes por tu pureza
Madre del Dios soberano.

....

Desde el día en que nacistes
son tus misterios prolijos,
y como madre divina
amparas a vuestros hijos.

Al fin, ya se despidieron
de tí, y todos se van,
y para el año siguiente
con más gusto volverán⁶⁴⁹.

3. LA CERTIDUMBRE MARAVILLOSA DEL ACCESO A LA GLORIA Y A LA MADRE CELESTIAL: LAS TONADAS A LO DIVINO POR "DESPEDIMIENTO DE ANGELITO"

El ciclo ritual popular relativo a la Gloria culmina con una celebración característica y exclusiva de las clases subalternas, llamada velorio de Angelito.

Esta fiesta, confluencia explosiva de lo maravilloso y lo orgiástico, consistía en el ritual funerario con ocasión de la muerte de los niños menores de siete años, los inocentes.

El niño muerto, recién desprendido de la intimidad con su madre, pasa a ser un ángel en el cielo, junto a la Madre celestial. De la madre terrena a la madre celeste, de niño a ángel, el pueblo celebra allí palpablemente la certidumbre de la Gloria, la negación de la opresión del mundo, la continuidad y apoteosis del regazo materno.

Puede afirmarse que este ritual da cuenta, de la forma más violenta y restallante, del trastrueque carnavalesco del Universo, de la muerte más "antes de tiempo", y así, más cruel, despiadada, y agresiva, a la vida más plena, más resplandeciente, y placentera. El ritual exige aceptar estas reglas carnavalescas del juego, obligando, por así decir, a transmutar la pena en alegría, el dolor en gozo, el sufrimiento en consolación eterna. El folklore del velorio de Angelito es, al respecto, exigentísimo. El llanto está censurado. Cuanto más se llora al niño, más tardará en llegar a la Gloria, si la madre lo llora demasiado, el ángel *penará* mucho en el cielo, la madre debe bailar de alegría al día siguiente del entierro, etc.⁶⁵⁰.

El origen de esta fiesta es hispánico, y más propiamente meridional, andaluz. Luis Montoto, al describir las costumbres populares andaluzas en el siglo pasado, señala:

"En algunos pueblos la muerte de un niño es, más que ocasión de duelo, motivo para fiesta ... -Angelitos al cielo- dice el pueblo andaluz, amparándose de sus creencias religiosas, cuando muere un infante"⁶⁵¹.

De España meridional la fiesta se extendió por toda Hispanoamérica, encontrándose en áreas rurales del continente hasta el presente siglo⁶⁵².

El escenario, un altar familiar, del culto funerario infantil era, hasta cierto punto, una representación popular del ascenso a la Gloria, profusa de luces y flores, símbolos de la Ciudad celestial. Una de las descripciones más antiguas de la celebración en Chile, realizada por el literato alemán Adalbert von Chamisso, de paso por Chile en 1816, expresa:

"Vamos a describir una costumbre basada en extrañas consideraciones religiosas y que nos impresionó desagradablemente. Si después de bautizado muere un niño, la noche antes del entierro adornan el cadáver como la imagen de un santo, y lo colocan en una pieza iluminada sobre una especie de altar, con velas encendidas y coronas de flores"⁶⁵³.

Otra antigua descripción, hecha hacia 1853, detalla que el niño era maquillado y vestido como un ángel. Pintado de blanco y rosado, adorna-

do con chucherías, con alas de gasa, y rodeado de velas encendidas y flores artificiales⁶⁵⁴.

Una información de un velorio de Angelito en Melipilla en 1874 expresa:

"Se aderezó el cadáver con cintas, encajes, abalorios y otras chucherías y se le colocó en lo más alto de un altar lleno de trapos arrugados y de estrellas que, según el sentir de esa pobre gente, simbolizan las nubes y los astros que rodean el alma del niño que tan dichosamente ha pasado a la mansión celestial"⁶⁵⁵.

Daniel Barros Grez cuenta en 1859 que, a la altura del niño, sentado en el altar familiar, se colgaba una paloma blanca, signo del alma que volaba rauda al cielo. Los participantes se sacaban mechones de cabello, lo depositaban en las manitos del ángel, para que los elevase hacia el cielo. La desmesurada gloriosidad del Angelito era expresada en hiperbólicos versos a lo Divino:

Qué glorioso el angelito
de divina majestá
pues sois la quinta persona
de la sexta triniá⁶⁵⁶.

Una detallada descripción, fruto de una observación en 1896, muestra al Angelito como una suerte de Niño Jesús:

"Lo primero que llama mi atención al entrar a la pieza mortuoria, es el angelito mismo. El niño está dispuesto a dos metros sobre el suelo, en la cumbre de una pirámide, cuya base está constituida por una mesa sobre la cual se ha edificado toda una combinación de cajones y cajas.

Vestido con un trajecito de calicó mal lavado, alrededor del cual se enrollan bandas de papel de color, la frente coronada por una especie de diadema también de papel, tiene un falso aspecto de niño Jesús de cera, al cual se hubieran olvidado de quitar el polvo. Hay media docena de velas encendidas en unos candelabros de los más primitivos, botellas vacías o cajas de conservas con hoyos"⁶⁵⁷.

Los adornos del Angelito son símbolos, imágenes, del resplandor y del oro de la Gloria. Como señala un verso:

¡Ay!, glorioso el angelito,
astro del cielo estrellado,
todo lleno de sortijas
de oro bien encrisolado⁶⁵⁸.

El rasgo más evidente y llamativo de la celebración funeraria era su enorme alegría, que podía durar hasta una semana. Esto, para las élites de la época, era la señal del grosero espíritu religioso del pueblo. Decía una crónica de la vida campesina en 1861:

"La fiesta del angelito se hace regularmente con música de guitarra y canto, concurriendo a ella los parientes y amigos de la familia, los cuales

suelen pasar la noche de claro bailando y bebiendo chicha o ponche. Esto da idea de lo grosero que es el sentimiento religioso de la gente de nuestros campos"⁶⁵⁹.

Los observadores extranjeros de la última década del '800 podían comprobar el regocijo de la celebración. Teodoro Child decía en 1890:

"Convencidos de que el alma de los angelitos se ha ido directamente al cielo, el funeral da ocasión a manifestaciones de regocijo, en que se invita a los vecinos y amigos a beber y a bailar ...En el punto donde muere el angelito, habrá por lo menos una semana de jolgorio, y en una aldea que yo visité donde una epidemia de sarampión les había dado una media docena de angelitos, no se trabajó por cerca de tres semanas en varias millas a la redonda"⁶⁶⁰.

El citado viajero Verniory, en su observación de 1896, da cuenta que la incorporación a la fiesta era la invitación a beber un enorme recipiente de chicha:

"A mi entrada, los asistentes se levantan. Se me ofrece un asiento y se me presenta el potrillo de chicha. El potrillo es un enorme recipiente de la forma de un vaso ordinario de colosales dimensiones, generalmente de un contenido de dos litros.

Después de haber mojado mis labios, paso el potrillo a mi vecino, que bebe un trago y lo pasa a otro, el cual, después de haber tomado su parte, lo pasa al siguiente, y así sigue. De mano en mano y de boca en boca, el potrillo circula hasta la total extinción de su contenido. La asistencia es muy numerosa, unas veinte personas, parientes, amigos, conocidos o gente desconocida. Todos indistintamente tienen derecho al potrillo, es el angelito el que paga".

La descripción que hace la madre del niño es inolvidable. Ella goza sincera y fructuosamente de la alegría y de la chicha:

"Hago que me indiquen a la madre del chico muerto. Me la muestran en el momento en que se lleva a la boca el potrillo recién lleno de chicha burbujeante. ¡Qué gazzate tiene esta mujer! Ella bebe y no termina nunca. Por fin baja el vaso, con la boca abierta está próxima a perder la respiración. Poco a poco recupera el aliento y pasa a otro el potrillo medio vacío.

No se crea sin embargo que la intemperancia de esta pobre madre sea una manera de ahogar en el vino la pena que ella siente por la pérdida de su hijo. Estoy firmemente persuadido de que en este momento la mujer es feliz. Ella bebe, canta, ríe con todo el mundo, su risa es natural y su alegría no es forzada. Se resigna y celebra como los otros la feliz liberación de su niño que acaba de escapar, por una muerte muy dulce, de las penas y vicisitudes de este mundo para entrar en la eterna felicidad"⁶⁶¹.

La dimensión orgiástica del velorio de Angelito fue combatida con acritud y horror por las élites nacionales de la segunda mitad del '800. A lo largo de todo el país, la prensa periódica, expresión de la agresiva civilización urbana, denunció la bacanal, la barbarie, de la fiesta popular.

Un periódico de Copiapó decía en 1870:

"Ayer por la noche en los suburbios de la ciudad, se hacían sentir los trinos de una guitarra acompañados del correspondiente canto y cierta algazara que revelaba ebriedad en los individuos de la comitiva. Nos acercamos y con la más crecida repugnancia y horror, vimos que el origen de todo eso era la muerte de un párvulo, el cual se encontraba, quizá ya en descomposición, sobre una mesa rodeada de luces.

Este cuadro basta para que puedan formarse una idea de la ignorancia de una parte de nuestro pueblo, y lamentar las horribles preocupaciones que pesan sobre él... A la policía corresponde hacer cesar tales demostraciones, debe impedir que se expongan a la vista del público esos cuerpos inanimados, y sobre todo, castigar a los necios que se aprovechan de la muerte de un ser humano para emborracharse y cometer otros desacatos propios de individuos sin razón. Un muerto nos merece respeto y no hemos de ser insensatos que profanemos su memoria y presencia material, si así puede decirse ..."⁶⁶²

La civilización urbana estaba introduciendo en el '800 todo un nuevo sentido de la muerte, del cadáver, y de sus celebraciones religiosas. Lo campesino, lo rural, es lo bárbaro.

Un periódico de La Serena en 1872 condena así la costumbre popular:

"¿Hasta cuándo se tolerará la ridícula e incalificable costumbre de entregarse a crapulosos excesos, a pretexto de celebrar la muerte de un párvulo? Escenas tan repugnantes debían hacerse desaparecer para siempre... Una turba de viciosos ha pasado la noche encenagados en la más grosera ebriedad, y han amanecido en tan higiénica tarea, bailando como caníbales en presencia de un cadáver... La celebración de angelitos y la chingana, son dos costumbres que corren parejas"⁶⁶³.

Cosa de viciosos y caníbales. En 1887 un periódico de Melipilla informa de la represión policial a los velorios:

"Cosas de bárbaros: en días pasados la Gubernatura recibió denuncia de que en una casa de la calle de Valdés había ya cuatro días que varios viciosos celebraban un velorio de un angelito en medio de la orgía más completa. La policía se encargó de hacer entrar en vereda a esos desalmados"⁶⁶⁴.

La represión policial parece haber comenzado hacia 1880. Un periódico de Talca, de ese año, da cuenta de la misma medida que en 1877 en Melipilla:

"Todavía existe entre cierta clase del pueblo la bárbara costumbre de celebrar con canto y bacanales el velorio de los párvulos, llamados velorios de angelitos. Anteayer fueron conducidas a la policía seis mujeres por este delito, que debe reprimirse severamente"⁶⁶⁵.

En Parral, en 1895, fueron detenidas doce mujeres y nueve hombres, por participar en una de estas populares reuniones⁶⁶⁶.

Uno de los textos más intolerantes contra este ritual lo escribió en un periódico de Chillán Pedro Ruiz Aldea:

"Yo trato de denunciar al público, y en particular a quien corresponda, una de las costumbres más bárbaras y más impunemente establecidas

en nuestras masas... La fiesta del angelito es una de las bacanales más inmorales que puedan darse, fiesta que con el título de religiosa es la más profana e inmunda y donde más campo abierto tienen el vicio y la corrupción para mostrarse en todas sus fases y profanidades...

Se alquilan las cantoras del lugar, las bailarinas de más nota, y las públicas de más publicidad, y con estas personajas se arma la más desenfrenada y silenciosa bacanal, ... Hay peleas y borracheras, juego y obscenidades mil, pues que todo es permitido y de cajón para celebrar el angelito. Se bebe allí, se canta, se baila y se enamora".

Ruiz Aldea admite la inmensa alegría de los padres del niño difunto: "El padre y la madre del ángel eran los héroes de la fiesta, los encargados de animarla y darle todo el entusiasmo posible. La madre del ángel bailaba de cinco, tres, y cuando ya se sentía cansada, iba llamando por su renombre a tal cual leona del lugar, para que saliese a bailar. En el semblante de los padres no se veían sino muestras de embriaguez y señales del contento más completo".

Según este severo cronista del '800, el Angelito, como certidumbre maravillosa de la Gloria, parece que introducía una suerte de licencia sagrada, una suerte de permisividad religiosa:

"No hay obscenidad que no se permita ni licencia que no se tolere. Todo lo bendice y autoriza el angelito, y en su nombre principian todos los cantos, no importa que ellos sean poco honestos y decentes, como los demás festejos que se permiten allí ... Todo cuanto se hace en presencia del angelito es permitido, es de regla y nadie puede criticarlo ni tenerlo a mal"⁶⁶⁷.

Una última descripción sobre la regocijada alegría de la fiesta, especialmente de las mujeres, en un periódico de Talca en 1880:

"Una de mujeres encontramos ayer por la calle 2 Oriente que iban a enterrar un Angelito. Las caras de las comadres iban gloriosísimas. Se conocía que la noche del velorio había sido bien aprovechada"⁶⁶⁸.

¿Cuál fue la actitud de la autoridad eclesiástica frente a los velorios de Angelitos? En general, careció de una posición muy definida, ignorando, por lo común, el hecho.

Un destacado intelectual conservador, Zorobabel Rodríguez, decía en 1875 que la fiesta era ambigua. Que tenía elementos de religiosidad, pero que también era una manifestación profana, de barbarie (la clásica división de la Religión Oficial entre lo sagrado y lo profano):

"Si por una parte da testimonio de la fe viva que lo anima, por otra parte es pretexto y ocasión de holgorios y borracheras que son un signo de barbarie"⁶⁶⁹.

Críticas explícitas contra los velorios tuvieron lugar en el sur, en la diócesis de Ancud. En 1851 el Sínodo del lugar los denunció como una práctica *abusiva, inmoral, escandalosa*, y el Sínodo de 1894 afirmó que "en esas reuniones nocturnas tienen lugar hechos que ofenden todo sentimiento cristiano"⁶⁷⁰.

La actitud del Arzobispado de Santiago hacia 1900 fue, en general, mucho más dura. Prácticamente le negó toda validez religiosa a la fiesta

popular, reduciéndola a una simple borrachera. La *Cartilla parroquial* de Tomás Véliz decía en 1901:

"Todas estas reuniones, tal como se hacen comúnmente, se reducen a borracheras, el entretenimiento o piedad con que se les viste, no son más que pretextos para embriagarse⁶⁷¹.

En 1918, el Vicario General del Arzobispado de Santiago Manuel Antonio Román, no ocultaba su satisfacción por la aparente extinción de la fiesta campesina:

"Afortunadamente, estas fiestas, que sólo se celebran entre el pueblo, van desapareciendo y a lo sumo se hallarán en lugares muy apartados del trato y civilización común"⁶⁷².

La colección de tonadas por "Despedimiento de Angelito" que analizamos muestran la importancia de la fiesta en los medios populares. Asimismo, los extraordinarios índices de mortalidad infantil en el país. En 1884 el doctor Augusto Orrego Luco opinaba:

"Los cálculos más modestos nos revelan que el sesenta por ciento de los niños mueren antes de llegar a los siete años"⁶⁷³. En los centros urbanos la mortalidad de los niños pobres era mucho más considerable⁶⁷⁴.

La ciudad mataba a los niños del pueblo, y no fue raro ver en el Santiago de fines del '800, la celebración de los velorios, un ritual típicamente rural⁶⁷⁵. Era la matriz religiosa campesina que conjuraba, con la Gloria, la creciente muerte del pobre.

El cantor a lo Divino, en este festivo ritual de la muerte, tiene una importancia fundamental. Su presencia es central:

"Lo primero que se ofreció a nuestra vista fue un ciego, que en un guitarrón enorme, tocaba algunas piezas"⁶⁷⁶.

Con sus tonadas a lo Divino, el poeta popular hacía el papel del sacerdote de este culto funerario, explicando, cantando, el sentido maravilloso de la muerte del niño.

Los "Despedimientos de Angelito" parten de una denuncia vigorosa de este mundo, como "veleidoso", "engañador", "tirano", un mundo implacable para los humildes:

Adiós mundo vanidoso
te dejo en edad temprana
solamente con la gana
de engañarme, veleidoso,
...⁶⁷⁷.

En una versión de Adolfo Reyes:

¿Qué me espera en este mundo?
veleidades y dolores,
y desengaño profundo,
e ir sufriendo vagabundo
entre espinas, no entre flores.
Dios me libra del abismo

del pecado o de la muerte

...⁶⁷⁸.

En los "Despedimientos" compuestos por Rosa Araneda hay numerosas referencias a este tópico:

Adiós mundo engañoso,
que engañas a los mortales,
y yo a los coros reales
iré por ver al Señor

...

Adiós vida ilusoria
del planeta en que viví,

...⁶⁷⁹.

Con congoja y triste mal
dejo a mi pobre nación,

...⁶⁸⁰.

Bernardino Guajardo decía en 1881:

Mundo engañoso, de tí
me separo con la muerte,
en el cielo está la suerte
reservada para mí⁶⁸¹.

Una versión de Rosa Aravena:

Adiós vida desgraciada
ya dí fin a mi jornada

...

Adiós que me voy contento
de este mundo de ilusoria

...⁶⁸².

José Hipólito Cordero:

Adiós todo lo humano
adiós valle trágico
adiós que estoy victorioso

...⁶⁸³.

Nicasio García insiste en la idea del mundo engañoso:

Adiós mundo engañoso
ya no te acompaño más,
quédense todos en paz
quiero ir a ver al Señor.

...

Concluyeron mis pesares,
mi alma ya no es afligida,

...⁶⁸⁴.

La denuncia más extraordinaria del mundo opresor y de los padecimientos del pobre, del oprimido, de las clases subalternas, la hizo el poeta conocido con el seudónimo de *Rolak*, en una hermosa y sentida tonada que reproducimos íntegramente:

Crece el hombre malamente,
arrastrando su cadena,
por eso no causa pena
ver morir a un inocente.

Nace el niño abandonando
de su madre el vientre santo
y principia su quebranto
pues que saluda llorando
luego sigue tiritando
y se queja largamente
hasta que el pecho caliente
le suspende la amargura,
así desde creatura
crece el hombre malamente.

Es evidente en esta primera décima la nostalgia de la madre, sólo ella puede contrarrestar los padecimientos de la vida.

Crece y de azotes le dan
extraños, padres y amigos,
si de frío pide abrigos,
si de hambre pide pan,
nadie ofrece su gabán
del pobre nadie se apena,
hasta que su alma se llena
de clamar en balde al cielo,
roba y mata y alza el vuelo,
arrastrando su cadena.

Pasa en la cárcel sumido
en hediondo calabozo,
entrando cuando era mozo
y saliendo envejecido,
habiendo sólo cogido
al completar su condena,
una reuma, una gangrena,
si no ha dejado la crisma,
tal cual que a su muerte misma
por eso no causa pena.

Bienvenido sea el ser
que sólo deja el mundo,
la existencia en un segundo
cuando le toca nacer,
ignorando el padecer
y limpia y pura la frente
como cristal transparente
irá derecho a la Gloria,
no es pues una triste historia
ver morir a un inocente.

Viva el angelito, pues,
que con sus brillantes alas,
ha subido las escalas
del palacio del Gran Juez,
está donde no hay doblez
ni dolores ni mentira,
donde nunca se suspira
porque la pena no existe,
por eso no es canto triste
el que el angelito inspira⁶⁸⁵.

El Angelito, que habla siempre en primera persona en las tonadas de "Despedimiento" (en la voz maravillada del poeta), hace la permanente invitación a abandonar el dolor, el llanto, y transformarlo en gozo y alegría. El Angelito (o el poeta), porta el significado mágico del ritual campesino, y pide, encarecidamente, no ser llorado, no entristecerse, no hacer duelo, para no romper el significado escatológico de la muerte del inocente, del que se eleva al placer de la Gloria.

En palabras del poeta Daniel Meneses:

Adiós mi madre querida
ya se le va su hijo amado,
no llore ni tenga pena
que voy a ser perdonado.

....

Adiós, fragante azucena
por lo vistosa y bonita
y a usted le digo, mamita,
no llore ni tenga pena.

....

El Hacedor me ha llamado
a fin de que me mejore
por eso, madre no llore,
que voy a ser perdonado.

....

Mamita, no tenga pena
porque ya me voy a ir

....
no haga lo de Magdalena
que fue una niña orgullosa
y la Virgen bondadosa
vendrá hacerle compañía
...⁶⁸⁶.

Las versiones de José Hipólito Cordero sobre este tema:

Yo nací para la Gloria
no tenga pena por mí
...
Gracias al gran Soberano
que me ha dado este consuelo
les pido que no hagan duelo
a todos mis descendientes,
...
No se pongan a llorar
más bien cantes los maitines
...
Adiós mi madre querida
la más triste Magdalena
no llore ni sienta pena
que yo me voy con María
...⁶⁸⁷.

Los versos de Rosa Araneda expresan con claridad las convicciones folklóricas sobre el daño que causan al Angelito los llantos de la madre:

Al fin, madre, no me sienta,
le suplico sin demora,
porque si acaso me llora,
mi pena más se aumenta,
....
Adiós hermanita amante
no llore, tenga consuelo,
y por mí no hay duelo
aunque se apague la luz,
en el nombre de Jesús,
adiós, que me voy al cielo⁶⁸⁸.

Finalmente, en versiones de Nicasio García:

Madre, no estéis afligida
ya que la dicha he tenido,
....
A la mansión voy, no ignore,

es verdad, no me lloren,
ya que la dicha he tenido.

...
Adiós, madre, ya me voy,
a los reinos de los cielos,
suplico quede contenta
y por mi alma no haga duelo.

...
Mi partida es sin recelo,
la concurrencia es consuelo
al pulsar el instrumento,
que sea esto de contento
y por mi alma no haga duelo.

...
Madre no me llore tanto
advierdo que con su llanto
quita lo que merecemos,
en el cielo nos veremos
a todos esperaré.

...
Adiós luces que alumbraron
la iglesia con tanto celo:
así es que llegando al cielo
sus puertas maravilladas,
el que entra a estas moradas
no merece que hagan duelo⁶⁸⁹.

Pasamos ahora al tema central de las tonadas de Angelito. El primero que vimos, introductorio, es el contraste de la Gloria con el mundo cotidiano de opresión del pobre, el que, a la luz de aquella, se ve como "ilusorio" y "engañoso". El segundo tema es la invitación a transformar el luto en gozo, la muerte en vida.

El tema central es triunfal alegría, el placer indescriptible del ascenso del Angelito al la Gloria: la descripción de la apoteosis del ángel de los pobres.

Señala Daniel Meneses:

Al fin, aquí me despido
de todos en general
y en el gran reino eternal
tengo que ser admitido.
De la gracia revestido
me encuentro como angelito
con el corazón contrito
desde esta posesión
a la celestial mansión
me voy a ir derechito⁶⁹⁰.

Pedro Villegas da cuenta de la alegría de Dios y de la Gloria en su conjunto, aguardando al Angelito:

Adiós, mi madre querida,
adiós, los que están cantando,
con la mayor alegría
la Gloria me está esperando.

...

Feliz será mi partida
con una voz placentera
Dios en el cielo me espera
con la mayor alegría.

...

Me voy del mundo engañado
para la Gloria marchando
todos los que están rezando
me verán como los ángeles,
y con todos los arcángeles,
la Gloria me está esperando⁶⁹¹.

El poeta Adolfo Reyes da cuenta de la alegría y el placer del Angelito que se dirige a la gloria de Delicias:

Hoy con placer me despido
porque la hora ha llegado

...

voy para el cielo alegremente
adiós mis padres amados

...

Me voy a la mansión eterna
a gozar siempre muy feliz

...

y con el mayor regocijo
ya me voy para el cielo.

...

Voy a dar cuenta al Soberano
que tan feliz me ha llamado
ya me voy muy precisado
a la gloria de Delicias.

...

Al fin, adiós partiré
para el cielo muy contento
no tengan por mí sentimiento
porque feliz ya seré

...

adiós engañosa vida
adiós ya me voy a partir

a la Gloria voy a ir
con la mayor alegría⁶⁹².

José Hipólito Cordero muestra al Angelito gozando con Jesús en el cielo:

Me voy con Jesús al cielo
a sus reinos a gozar.

...

Me llevan los serafines
a la diestra a descansar,
y me voy a retirar
con gran regocijo y calma
a sus reinos a gozar⁶⁹³.

Bernardino Guajardo lo imagina "resplandeciendo" como todos los Santos y Santas:

Adiós, padres venerados
a quienes debo mi ser,
ya voy a resplandecer
con los bienaventurados⁶⁹⁴.

Imágenes escatológicas de "alegría", "descanso", "resplandor". En fin, se trata de "poseer" la Gloria, como expresa una versión de Rosa Aravena:

Adiós, adiós, madre amada,
adiós mi padre amoroso
voy a poseer la Gloria
en un eterno reposo.

...

no me lloren cuando muera
voy a poseer la Gloria.

...

Voy a ser glorificado
con querubines y arcángeles
para el Señor y sus ángeles
la Gloria se ha preparado⁶⁹⁵.

Uno de los motivos predilectos de la descripción popular de la Gloria es la música celestial. Pues bien, el Angelito se incorpora a las maravillosas armonías musicales de la ciudad celestial. Los coros celestiales reciben al inocente, como señala Juan Bautista Peralta:

Saludo, pues, la mansión
del grandioso omnipotente

y deseo expresamente
que el coro de los arcángeles
reciba hoy con los ángeles
a este nuevo inocente⁶⁹⁶.

Las dulces y alegres canciones de la Gloria están esperando al Angelito, señala Adolfo Reyes:

Adiós pues madre querida
adiós y no estéis llorando
la Gloria me está esperando
con cánticos de alegría.

...

En la Gloria dulces canciones
alegre están entonando

...

Adiós este bello día
en que yo voy a partir
la Gloria me ha de venir
con cánticos de alegría⁶⁹⁷.

Según Nicasio García el Angel escucha las voces celestiales:

Oigo voces al oído
de serafines y arcángeles,
en unidad con los ángeles
esa gloria he merecido⁶⁹⁸.

En fin, el Angel se suma a los coros celestiales:

Ya Dios me cortó los pasos
y aquí me vino a llevar,
me voy con él a cantar
alabanzas en su trono
...⁶⁹⁹

El Dios justo e inmortal
te concede día a día
el cantar la melodía
en la patria celestial⁷⁰⁰.

Una de las descripciones más brillantes de la apoteosis del Angelito se debe a Nicasio García.

El poeta muestra al Angelito superando la difícil prueba de San Miguel pesando las almas, pesadilla medieval, asociada a la idea del juicio particular, a partir de los siglos XII y XIII⁷⁰¹.

La Gloria se llena de banderas y campanas, músicas y ángeles, para recibir al hijo del pobre

Las banderas del Creador
en el cielo enarbolaron
las campanas repicaron
en la celestial mansión.

Los ángeles esperaban
que diera el último aliento
para subir con contento
coronas le presentaban,
a San Pedro le tocaban
la puerta con sumo amor
de adentro con tal fervor
de la mano lo tomaban
y en cuyas calles flameaban
las banderas del Creador.

San Miguel le pesó el alma
que fué la mayor fortuna
por no tener culpa alguna
ganó el premio de la palma.
Su ángel custodio con calma
y muchos lo acompañaron
al Salvador lo entregaron
como diamante el más fino
y el estandarte divino
en el cielo enarbolaron.

¡Qué placer, qué regocijo!
tuvieron los serafines,
cantando los querubines
y el Increado lo bendijo
arrodillado como hijo
las potestades hablaron
ven hermano y lo llamaron
os llama la Virgen bella
con la misma orden de ella
las campanas repicaron.

Todos los glorificados
juntas las dominaciones
entonaron mil canciones
de tronos tan elevados
justos bienaventurados
le hacen la salutación.
Rendido aquel galardón
su silla le prepararon
músicas desarrajaron
en la celestial Mansión.

Angel bello en alegrías
tu alma mereció la Gloria
según la sagrada historia
del verdadero Mesías.
Las atentas jerarquías
piden que todo se cuadre
María la Reina Madre
y su ángel guardián prolijo
opinan que Dios le dijo:
ven, bendito de mi Padre⁷⁰².

El viaje, la "pascua" del Angelito va desde la madre terrenal a la Madre celestial. Las tonadas tienen especial cuidado en mostrar el adiós a la madre de la tierra:

Adiós, madre de mi vida,
tronco de todas mis ramas,
ya se va tu hijo querido
nacido de tus entrañas.

...

Adiós pechos amorosos
de mi madre acongojada:

...⁷⁰³

La llegada al Cielo es una llegada donde María:

No llore ni sienta pena
que yo me voy con María⁷⁰⁴.

Rosa Araneda es quien especialmente desarrolla este tema:

Hoy me voy a ir cantando
a otro hermoso lugar,
y espero que he de hallar
a la ciudad santa, hermosa,
que allá la Virgen gloriosa
me tiene un trono consigo,
y antes de partir le digo:
Adiós, mi madre amorosa.

...

Al fin, voy con la esperanza,
sin recelo y sin temor,
que el soberano Hacedor
me halle justo en la balanza.
allá cantaré alabanza
en compañía de María,

...⁷⁰⁵

Desde la Gloria, junto a María, la Madre celestial, el Angelito se transforma en una presencia sagrada y protectora para la familia terrestre, un mensajero de alegría y de paz. El mismo verso de Rosa Araneda recién citado termina así:

...
Cuando esté en la jerarquía
a usted, querida mamita,
por permisión infinita
le mandaré la alegría⁷⁰⁶.

En otra composición, la autora explicita que esta permisión es de la propia María:

Siendo que voy a gozar
del trono más luminoso
cuando ya sea glorioso
en compañía de María
y me halle en la jerarquía
al lado de la doncella,
por la permisión de ella
les daré la paz y alegría⁷⁰⁷.

Sobre María como doncella, véase también este verso de Daniel Meneses:

Adonde está la doncella
llegaré con gran ternura
...⁷⁰⁸

El Angelito se transforma en agente de consolación, en un pequeño redentor que abre las puertas de la Gloria a sus parientes. Dice así Adolfo Reyes:

Sírvales pues de consuelo
el tener por cosa cierta
que de aquí a la Gloria vuelo
y me aguardan en la puerta
los angelitos del Cielo.

Yo he de abrírseles también
a mis padres y hermanitos
que, al morir, señales den
de que mueren muy contritos
para gozar del Edén.

No me llore nadie a mi
que así a ver, contento, iré

a ese Dios del Sinaí
ante el cual yo rogaré
por los que quedan aquí⁷⁰⁹.

El Angelito ruega, en especial, por su madrina de bautismo, quien le abrió el camino a la Gloria:

Mi cuerpo queda pendiente
al sepulcro de mi madre
feliz quien fué su comadre
por ella a Dios rogaré
...⁷¹⁰.

Y también por los propios Cantores a lo Divino:

Al fin, adiós, me despido
ya está la aurora blanqueando,
y a los que me están cantando
jamás los pondré en olvido,
...⁷¹¹.

Todos los participantes en el culto piden ser protegidos por el Angelito, para que alcancen la misericordia divina:

Angel, seguro que vais
a la real Jerusalén,
donde no hay ningún vaivén
y gran mérito encontráis.
Suplicamos si acordáis
rogad por nuestro perdón,
...⁷¹².

El periódico *El Aji* (tan cercano a los cantores a lo Divino) decía en 1892 dando cuenta de la muerte de un Angelito:

"Desde el cielo, donde ya mora velará por sus padres, dándoles aliento para soportar la ruda lucha por la vida"⁷¹³.

Si a una madre se le morían nueve hijos recién nacidos, esto es, si contaba con nueve Angelitos, su lugar estaba asegurado en la Gloria. Un viajero inglés expresaba a comienzos del '900 relatando la creencia popular:

"Every child, upon death, passes to heaven, as an angelito, there to live a happy life, and to assist in working out the salvation of the parents. A Chilean woman had lost seven children. Two more, she was heard to say, 'two more angelitos, and my place is safe in heaven'⁷¹⁴.

El folklorista Antonio Acevedo Hernández daba cuenta, en 1936, del ritual campesino, mostrando esta dimensión de protección del Angelito, como conductor hacia la Gloria. Acevedo Hernández reconstruye un diálogo de consolación popular:

"Dios es el dueño. Dios nos tiene la vía emprestá, se ha llevado al niño 'pa mejor pa él'. Si hubiera seguío viviendo habría sío fatal. Dios sabe lo que hace. Un niño inocente que no ha pecao, puee verle el rostro al Señor. Y a qué cosa más grande puee aspirar una maire? Arroillese, Carme, y déle gracias a Dios por el servicio que le hace, y cante porque su niño 'sté Glorioso y la acompañará siempre. Cuando usted sufra encontrará la conformiá que su hijito le dará. El la llevará de la mano al trono del Señor"⁷¹⁵.

**V. REFLEXIONES SOBRE EL "CANTO A LO DIVINO" Y LA
ESPIRITUALIDAD DEL OPRIMIDO EN CHILE**

En este breve y último capítulo, de carácter conclusivo, queremos hacer no sólo un resumen de lo hasta aquí visto, sino más bien una *interpretación* personal de los datos recogidos, que, como toda interpretación, es en cierta medida, arbitraria o subjetiva, discutible, más no por ello, infundada, toda vez que es hecha a partir de elementos objetivos que hemos puesto a la luz en el trabajo.

Los planteamientos aquí esbozados deberán ser desarrollados con mayor amplitud y rigor, y se ofrecen a la discusión teórica y hermenéutica⁷¹⁶.

Proponemos una interpretación del "Canto a lo Divino" y de la Religión popular en un contrapunto con la Religión oficial, dialéctica fundamental, según algunos autores, de la experiencia cristiana de Occidente. Dice Vittorio Lanternari, "A ben considerare, la contrapposizione de religione popolare e religione ufficiale costituisce il binario sul quale si svolge, dall'origine ad oggi, il corso del cristianesimo in Occidente,..."⁷¹⁷.

Creemos que, a la hora de dar un marco de comprensión global de la experiencia religiosa del pueblo, como religión de las clases subalternas, no puede dejar de verse en relación y correlación con la religión oficial, de los grupos hegemónicos. Creo que así contrastada, pudiera descubrirse la especificidad y el valor de la Religión popular, especialmente como nos interesa, como espiritualidad del oprimido.

Vamos, entonces, a continuación, a presentar como un horizonte fundamental, fundante, la experiencia de la Religión oficial chilena, con su peculiar espiritualidad. Desde allí, desde dentro, intentaremos hallar el camino emprendido por las clases populares para lograr su propia identidad religiosa, de la cual, nos parece, el *Canto a lo Divino* es una forma privilegiada, histórica, de expresión.

1. RELIGION OFICIAL, ESPIRITUALIDAD SEÑORIAL

La Religión oficial histórica en Chile, que acompaña el proyecto social y político de las élites coloniales en adelante, es, fundamentalmente, el Catolicismo postridentino. Esta forma religiosa concreta se constituye junto al nacimiento, desarrollo y crisis de la sociedad señorial chilena, desde el '500 al '900. Una sociedad que se fragua en la época colonial, alcanza su esplendor en el '800, y comienza a declinar hacia 1920 en adelante⁷¹⁸.

La Iglesia católica, jerárquica, le proporciona a esta sociedad señorial un sostén ideológico y político de primera magnitud, junto al Estado, primero imperial hispánico, y después ante la República oligárquica (hasta la separación Iglesia-Estado en 1925).

El Catolicismo postridentino impregna el espíritu de la Iglesia, del Estado, y de los grupos dominantes a partir de la época colonial, momento constitutivo de las instituciones hispanoamericanas. Para el caso de Chile, los Concilios Limenses y los Sinodos regionales del '600 y del '700, constituyeron los fundamentos tridentinos de la Religión oficial, y las bases indiscutidas de la Iglesia del '800⁷¹⁹.

El apogeo del espíritu tridentino en la Iglesia chilena del '800, paralelo al proceso de consolidación hegemónica de la Oligarquía, fue evidente, a partir de la segunda mitad del siglo⁷²⁰.

El Catolicismo postridentino, marco global entonces de la Religión oficial o de los grupos dominantes en Chile del '500 al '900, puede definirse como un tipo peculiar de religiosidad elitista, que acentúa los rasgos jerárquicos, paternalistas de autoridad. Una religiosidad con una especial sensibilidad frente al poder, propiamente religioso, o político, etc. Como señala el historiador Albano Biondi:

"La religione si cristalizzò in una struttura di potere: il potere di Dio nel mondo, incarnato nel potere della sua proiezione mondana, l'ordo clericalis. Teologi e canonisti lavorarono a costruire l'edificio della Chiesa paternalistico-amministrativa, comunità di padri e figli, di forti e di deboli, non di fratelli egualmente poveri dinanzi a Dio"⁷²¹.

El cristianismo pasó a ser la ideología fundante de un orden social tipo autoritario-jerárquico-privilegiado, montado sobre la imagen sacral del padre. Imagen paternalista, patriarcal, que descendía, de lo alto a lo bajo, desde la Divina Majestad, pasando por el rey, hasta el *pater familias*, el patrón de la hacienda hispanoamericana. Este ordenamiento sacral, de expresión barroca, contribuyó eficazmente a pensar, a concebir, a imaginar la sociedad señorial chilena, desde el tiempo fundante de los Habsburgos hasta la República oligárquica del 1900, movida de arriba abajo por la benevolencia patriarcal, y de abajo a arriba, por la lealtad de los subordinados, los hijos, las mujeres, etc.

El historiador Marvin Goldwert ha analizado la triarquía paternalista Dios-rey-padre, fundante de la sociedad colonial hispanoamericana. Sería difícil e importante analizar el rol capital del Catolicismo postridentino en el funcionamiento de dicha sociedad⁷²².

Este catolicismo, proceso de hegemonía religiosa de una élite patriarcal y autoritaria, fue, al fin, un modelo de cristianismo urbano, destinado a controlar y reprimir la religión y cultura rurales, tarea que venía a significar atacar el mundo campesino tanto de Europa como del Nuevo Mundo.

Con este modelo pastoral, se puede entender cómo la Iglesia colonial, y especialmente los Jesuitas (adalides del proyecto contrarreformista), tendieron, al mismo tiempo que evangelizar, a civilizar o urbanizar, con todo lo que ello tenía de agresión y etnocidio, y de fracaso también, el inmenso continente rural que eran las Indias (el modelo de *policia* y *Cristiandad* fijado por los Concilios hispanoamericanos del '500)⁷²³.

El ejemplo clásico, primordial, del disciplinamiento postridentino en la pastoral hispanoamericana del '500 es la obra del jesuita José Acosta *De Procuranda Indorum Salute* (1576). Es el tipo de una religiosidad patriarcal, urbanizante, que rechaza el mundo ante todo rural, corporal, festivo, de las poblaciones del Nuevo Mundo, considerando bajo y vil.

En tanto religión del poder (político, militar,...), Acosta llega a argumentar acerca de innecesariedad de los milagros en la conquista espiritual de América, en razón del poder temporal que asiste a la Iglesia misionera⁷²⁴.

Los Jesuitas fueron, más que nadie, los principales ideólogos del Catolicismo postridentino en los orígenes de la sociedad señorial chilena. Su sistema misionero, fundado en una metodología penitencial, tendiente a la culpabilización colectiva de las poblaciones, y a la señorialización ideológica de las mismas, fue el arma privilegiada por la autoridad eclesiástica colonial⁷²⁵.

Los propios Jesuitas admitían la vigorosa dimensión política de su práctica pastoral, en términos de disciplinar al pueblo en la obediencia colectiva a la jerárquica sociedad en formación. Señalaba un informe de la Compañía en 1762:

"Las cabezas de familia echan mano de los Santos Ejercicios como un remedio presente y eficacísimo para reducir cualquiera de sus domésticos y familiares a una conducta arreglada, ... a más del bien de las almas, se consigue el político, por el ejemplo, sujeción, obediencia que rinden a los superiores"⁷²⁶.

La fama de la pastoral de estos religiosos durante la época colonial quedó hondamente grabada en la población rural chilena, que difícilmente podía ajustarse a los requerimientos éticos y disciplinares del clero postridentino. Un antiguo *corrido de las Misiones*, popular durante el '800 en Chiloé, deja constancia de los problemas subsiguientes al celo pastoral por disciplinar la vida familiar en una población sometida a condiciones seculares de pobreza:

Grande fue la conversión
de los grandes pecadores
que se han convertido ahora
con pláticas y sermones,

de los padres Jesuitas
tan buenos predicadores
que maltratan a los borrachos
y también a los solterones,
que bajen a oír la misa
pláticas y sermones
para que bien convertidos
vayan a las confesiones.

....
Principian los casamientos
que muy bien lo hemos de ver
en la puerta de la Iglesia
les entregan su mujer
ahora yo quiero ver
cómo se van a avenir
si se casan dos pobres
camas no tienen para dormir.
Ya principia a maldecir
el hombre será el primero
para qué me habría casado
mejor estaba soltero

...⁷²⁷

El prestigioso modelo de la Misión jesuita colonial continuó empleándose en Chile regularmente durante todo el '800. A fines de siglo, el Arzobispo de Santiago Mariano Casanova señalaba que más de doce mil personas participaban al año en su diócesis en las comúnmente llamadas *corridas de ejercicios*, que incluían, todas las noches, castigos corporales o *disciplinas*:

"En una casa grande, capaz de contener 400 personas, hombres o mujeres, según el caso, se reúnen durante ocho días y sus noches, guardando profundo silencio. Oyen la predicación y oran según el sistema de San Ignacio, reciben los sacramentos, se arreglan los matrimonios y en cada noche hacen penitencia, disciplinándose con tanta fuerza que a veces dejan teñidas las murallas con su sangre"⁷²⁸.

La Misión rural, las *corridas de ejercicios*, instrumentos, como vemos, esenciales en la estrategia de la Religión oficial con respecto a las clases subalternas, inculcaba en la población campesina, de un modo destacado, la fidelidad al patrón como fidelidad a Dios (la idea señorial de la obediencia al patrón *como quien sirve a Dios en ellos*, predicada por los Jesuitas del '500 seguía inculcándose a finales del '800)⁷²⁹.

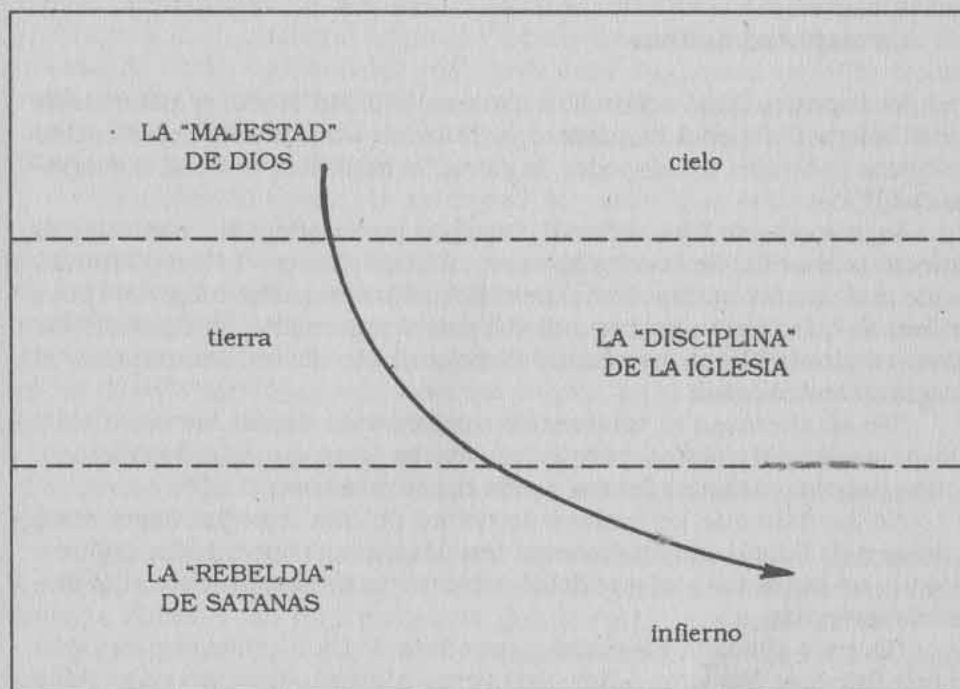
En términos de la historia cristiana de Occidente, el Catolicismo postridentino quebró con la cultura religiosa y popular de la Edad Media, que podía concebir la experiencia cristiana dentro de un horizonte cósmico y carnavalesco (como pudo formularla Juan Ruiz en la España medieval). La cultura católica postridentina acabó siendo, como señala Peter Burke, el *triumfo de la Cuaresma*, aludiendo al combate medieval entre ella

y el Carnaval. El triunfo de la disciplina, la razón, la seriedad, la prudencia, la sobriedad, en fin, el ideal ascético de rechazo de la vida, propio de las culturas patriarcales y autoritarias⁷³⁰.

Es necesario preguntarse ahora qué espiritualidad contiene la Religión oficial chilena del '500 al '900. Se trata, a nuestro juicio, de una espiritualidad señorial que se mueve en tres planos o dimensiones básicas, que componen la visión religiosa del mundo. En términos simbólicos se sitúan en los tres espacios tradicionales del cielo, la tierra, y el infierno. De arriba hacia abajo, y en cada uno de ellos, se ubican consecutivamente la divina Majestad, la disciplina de la Iglesia (uordo clericalis), y finalmente, el mundo de Satanás, principio de la desobediencia.

En un esquema descendente, de arriba hacia abajo, una espiritualidad que parte del orden perfecto de lo alto, de la majestad de Dios, tremenda y sublime, para imaginar y temer constantemente el caos absoluto que proviene de lo bajo y vil, la rebeldía de Satanás. En el centro, en la tierra, la disciplina eclesiástica, fundamentalmente política, es el campo de lucha entre lo alto y lo bajo, entre Dios y el Diablo.

Este dinamismo de la espiritualidad señorial puede ilustrarse del siguiente modo:



**EL DINAMISMO DE LA ESPIRITUALIDAD
SEÑORIAL (DEL '500 AL '900)**

Esta triple dimensión o triple desafío de la espiritualidad señorial se concreta en la triada clásica de la perfección cristiana de Occidente: pobreza, castidad y obediencia.

El cristiano debe experimentar la pobreza, ante la Majestad todopoderosa de Dios, la castidad, en este mundo y como miembro de la Iglesia, y la obediencia, ante las insinuaciones rebeldes de Satanás.

Estas virtudes de perfección terminaron identificándose, en términos sociales, más o menos con los tres estratos clásicos de la sociedad señorial.

La pobreza pasó a ser el desafío cristiano de los ricos, los poderosos, los hacendados, comprometidos a ser magnánimos y dadivosos, como el propio Dios Padre, sin dejarse atrapar por la avaricia. La castidad fue la gran virtud identificada con los clérigos, su más peculiar compromiso, tanto en palabras como en obras, para luchar contra la seducción de la carne.

En fin, la obediencia fue la virtud de perfección encomendada por excelencia a los pobres, a las clases "humildes", trabajadoras, para no dejarse atrapar por los demonios de la insolencia, la soberbia, la *hybris*.

Examinemos en particular cada una de las dimensiones que proponemos como centrales de la espiritualidad señorial.

a. La majestad de Dios

La espiritualidad señorial, nacida en la Edad Media, y potenciada por la religión imperial hispánica, tenía como una de sus experiencias teológicas centrales el todopoder, la gloria, la majestad de Dios, la *majestas Dei*.⁷³¹

Esta suerte de Dios señorial, *Domínus* por excelencia, constituyó el anuncio primordial de la religión imperial hispánica en el Nuevo Mundo. Desde un texto tan central como fue el *Requerimiento* a los indígenas, puede decirse que la omnipotencia divina fue el argumento teológico de los Conquistadores. Estos, invocando dicho atributo divino, aconsejaban el sometimiento colonial:

"No se alterasen ni tratasen de tomar armas contra los españoles, que era en vano resistirles, porque los enviaba Dios, que es todopoderoso, a cuya potencia ninguna fuerza puede hacer resistencia,..."⁷³²

No fue raro que los *rústicos* derivaran de esta teología mayestática la imagen de Dios como un monarca terrestre, con efectivo poder político. Este fue un problema real que debió enfrentar la Cristiandad colonial hispanoamericana:

"Oyendo el poder, majestad, y grandeza de Dios, creen que es algún grande Príncipe, Monarca o Rey con cuerpo humano, sentado en su Solio Majestuoso corporal"⁷³³.

El Catolicismo postridentino concedió una capital importancia a la noción de Divina Majestad. Como apunta Luis de Granada, maestro de la Contrarreforma española y de vastas proyecciones en la espiritualidad colonial hispanoamericana, en el *Símbolo de la fe*:

"La primera y más principal cosa que ha de tener la verdadera religión, es sentir alta y magníficamente de la majestad de Dios, atribuyéndole todo aquello que pertenece a la omnipotencia y gloria de su divinidad"⁷³⁴.

Esta noción de majestad divina entraña una concepción privilegiadamente severa, terrible, de lo sagrado. Es, ante todo, un énfasis en lo *tremendo* de Dios⁷³⁵.

El todopoder de Dios, en la espiritualidad barroca hispánica, entraña la severidad del ejercicio de su poder, absoluto y patriarcal. Es el predominio sagrado de la "severidad de Monarca" por sobre la "blandura de hijo", como dice Quevedo refiriéndose a Cristo resucitado⁷³⁶.

Dios está más pronto a la ira que a la misericordia, al rigor que a la ternura, que juzga sin piedad a las almas. En esa obra clásica de la espiritualidad española del '600, *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, el jesuita Nieremberg afirma:

"No es lo más terrible de la muerte dejar la vida en este mundo, si no saber de dar cuenta de ella al Creador del mundo, y más, cuando *no ha de usar de misericordia*"⁷³⁷.

El juicio de Dios, decisivo y final en la hora de la muerte, es, sin embargo, permanente. La amenaza histórica, cotidiana, del castigo divino embarga a la Cristiandad colonial y postcolonial hispanoamericana. En el caso de Chile, esta secular *orgé theoy* debe analizarse en la literatura religiosa de inspiración jesuita, a partir de los principales cronistas coloniales del '600, y, durante la República oligárquica del '800, en la literatura eclesiástica conservadora⁷³⁸.

La majestad divina, la severidad del padre que se revela, por excelencia, con la muerte, como negación de la tierra y del mundo, es una convocación, en fin, a la pobreza, al *despegamiento*, al desprendimiento de los bienes mundanos. Puede decirse que la majestad divina, si bien se manifiesta en el poder temporal y en los poderosos del mundo (las figuras del rey, del patrón, etc., como símbolos sagrados de la autoridad), es un desafío para ellos mismos a ser pobres, en el sentido de "despegarse" de la pompa, maravilla y riqueza del mundo.

La Divina Majestad espanta al rico con la muerte, y lo somete al poder absoluto del Supremo Juez. La clase señorial podía temblar ante la palabra del confesor:

"¿Qué sentirás en aquella hora, cuando salido ya de esta vida, entres en aquel divino juicio, solo, pobre, desnudo, sin más valedores que tus buenas obras, y sin más compañía que la de tu propia conciencia?"⁷³⁹.

El cristiano rico, el patrón, el *potente* señorial, *pro remedio animae*, y para imitar la Divina Majestad, en fin, debe renunciar a la avaricia y codicia, y ser dadivoso, magnánimo, usar de la liberalidad, de la *largitas*, ser pobre ("de espíritu", naturalmente).

Mediante esta espiritualidad, por su parte, funcionaba la economía señorial, y se consagraba la desigualdad social y de la riqueza, como se ha demostrado en el caso de la sociedad colonial hispanoamericana⁷⁴⁰.

La espiritualidad señorial parte, entonces, del concepto de la majestad de Dios. Esto significa, afirmación del Padre severo y austero. Renuncia del mundo, exaltación de la pobreza⁷⁴¹.

b. La disciplina de la Iglesia

La segunda dimensión clave de la religión y espiritualidad señoriales es la de la disciplina eclesiástica, entendida, al modo de la eclesiología tridentina, como *salus animarum*⁷⁴².

El énfasis privilegiado del régimen del *alma* supuso el control, la vigilancia, el sometimiento, la negación en fin, de la realidad y la experiencia del cuerpo.

El proceso de subordinación y derrota del cuerpo provenía evidentemente de la religión medieval, como ha señalado Le Goff, proceso que debe entenderse junto al de sometimiento y subordinación de la mujer, de lo femenino⁷⁴³.

Más, es claro que a partir de ese *triumfo de la Cuaresma* de la cultura postridentina, comienza la proscripción más agresiva de la mujer y del cuerpo, que llega a ser "ocasión inmediata de pecado"⁷⁴⁴.

En este momento de la represión del cuerpo en Occidente ocurre la evangelización del Nuevo Mundo, dejando allí una evidente impronta. Piénsese en un tipo de catequesis como la de la Misión colonial mexicana del '500:

"Y ten así como el cebo es sucio y hediondo, así el cuerpo es muy sucio y muy hediondo. Qué es el cuerpo sino un poco de estiércol, una poca de podredumbre? ¿Queréis ver qué es vuestro cuerpo? Mirad lo que echáis por la boca, por las narices, por los ojos, por los oídos, y por todas las demás partes, todo es estiércol y basura, y cosas de grandísimo asco: empero el alma es limpiísima y preciosísima"⁷⁴⁵.

La mujer, personificación para la Iglesia de la agresividad caótica del cuerpo, constituye una amenaza directa, constante, ineludible, de pecado. La educación jesuítica española de fines del '500 recomendaba evitar toda relación de los jóvenes con las mujeres⁷⁴⁶.

La disciplina clerical estableció una encarnizada lucha entre alma y cuerpo, entre espíritu y carne, que se concreta histórica, cotidianamente en la pugna, el enfrentamiento entre el Cura, maestro de la *salus animarum*, y la Mujer, maestra de la carnalidad (la *carne*, como enemigo del alma) y del desorden, del disturbio del cuerpo.

En la Misión rural chilena del '800 se daba en ocasiones un enfrentamiento directo, grotesco, entre el cura y la mujer pública, disputándose el control, el favor de los campesinos. A fines de siglo relataba un misionero francés desde la localidad de Quillimari:

"Au chevet de l'église, séparée seulement du choeur par 3 mètres de terrain appartenant au curé, était une femme publique, qui invitait les hommes "a tomar una copa y a divertirse con ella", au moment de la mission"⁷⁴⁷.

El sacerdote postridentino debía constituir la imagen modélica del control y castigo del cuerpo, como signo excelente de la pureza, de la *honestidad*. Este autocontrol de la experiencia corporal, revelador de la seriedad, la gravedad, la circunspección, la decencia y la autoridad clericales, excluía los comportamientos lúdicos y festivos, "los bailes, danzas y festines y todo juego de bulla o placer", el cantar canciones "amatorias o profanas", etc.⁷⁴⁸.

Todo esto estaba destinado a hacer del cura una persona distinta y extraña al común del pueblo y de su cultura. Decía un Sínodo cubano del '600:

"No les alcance la desventura que profetizó el profeta Isaías, que no podía ser mayor que llegar los sacerdotes al estado de la gente popular"⁷⁴⁹.

La evangelización del Nuevo Mundo fue, en un sentido nada desdeñable, una gigantesca tarea de disciplinamiento del cuerpo del conquistado, del subalterno, del indígena, y después del mestizo. José de Acosta afirmaba que el único verdadero pecado de los indígenas radicaba en su carnalidad⁷⁵⁰. La pastoral colonial de *policía y Cristiandad* apuntó precisamente a desterrar la inquietante, perturbadora carnalidad de los indígenas, luchando contra su ocio, su desnudez, su erotismo. En este combate por la "domesticación" del cuerpo del indígena puede comprenderse la obsesión pastoral por la borrachera, elemento potenciador del ocio y el erotismo en el Nuevo Mundo⁷⁵¹.

En la sociedad postcolonial, durante la República oligárquica, la pastoral conservadora chilena combatirá con energía la *chingana*, auténtica institucionalización de la expansión del cuerpo en las clases populares. Con ocasión de la crítica del Carnaval, el clero chileno del '800 afirmaba: "Jamás puede darse libertad a los sentidos con motivo ni ocasión alguna,..."⁷⁵².

El remedio estructural contra la carnalidad de la población de Hispanoamérica fue el rigor del trabajo, recomendado expresamente por la Iglesia. Como decían los misioneros en el México del '500: "No penséis, hijos, que os bautizasteis, y tornastes cristianos para comer y beber y dormir y holgar, no. De trabajar debéis"⁷⁵³. El clero encargó formar a los indios al trabajo, única forma que funcionara la sociedad y la economía señorial. En esto fue clarísimo el padre Acosta:

"Siendo una nación floja y perezosa, si no se le fuerza a trabajar e industriarse para pagar el censo, llevan una vida desidiosa como bestias, entregados vergonzosamente a ocupaciones de irracionales, porque no les da cuidado aumentar la hacienda, ni miran para el porvenir, sino contentos con el sustento de cada día se dejan llevar de su genio indolente"⁷⁵⁴.

Los Sínodos chilenos del '600 y del '700 establecieron, —era parte de la disciplina eclesiástica—, que los indígenas debían trabajar *de sol a sol*⁷⁵⁵.

El desprecio por el cuerpo, inculcado por la religión señorial a través de siglos, terminó dejando su influencia en la cultura chilena. Popular se hizo, por ejemplo, un romance del *Apartamiento del alma y del cuerpo*, que se recitaba hacia el 1900:

¡Ay, cuerpo! Tú me tapaste
los signos del cielo empuado,
... tú has sido
el autor de mis engaños,
la causa de mis delitos,
...⁷⁵⁶.

Como vemos, la espiritualidad señorial, que parte de la afirmación del padre austero y severo, ahora continúa con la negación del cuerpo y de la mujer. Es la renuncia de la carne, la exaltación de la castidad⁷⁵⁷.

c. La rebeldía de Satanás

La espiritualidad señorial, por fin, descubre a su tercer gran enemigo, el Demonio (los dos vistos, el Mundo y la Carne). El Demonio señorial es concebido peculiar, específicamente, como el rebelde, el descontento, el envidioso, el amotinado. Es, como puede advertirse, la experiencia política del mal (las anteriores apuntaban a las dimensiones del mal económico y erótico).

A partir del '500, con la formación del Catolicismo postridentino como religión asociada constitutivamente al poder político, el problema del Demonio, como contrapoder, pasó a ser una realidad obsesiva⁷⁵⁸.

En el marco de la religión imperial hispánica, el Diabolo político, subversivo, fue llamado, tanto en la Península como en Indias, el *Comunero*, en clarísima alusión a la revuelta castellana de 1520⁷⁵⁹.

La implantación política, militar, de la Cristiandad española en el Nuevo Mundo dio una dimensión enorme, arrolladora a la presencia de Satanás, en una suerte de paganismo político. El Demonio, visto como el contrapoder, el fundamento de la desobediencia indígena a la Conquista y al régimen colonial, alcanzó una presencia inquietante, perturbadora. En ese poema fundacional de la Conquista de Chile, *La Araucana* de Alonso Ercilla, aparece Satanás llamando a la lucha a los indígenas⁷⁶⁰.

Con el afianzamiento y desarrollo de la sociedad señorial chilena en el '700 y '800 la caracterización diabólica de la rebeldía, y, al mismo tiempo, el prestigio teológico de la obediencia, alcanzaron un considerable peso.

El ocaso de la dominación española mostró palpablemente la ideología eclesiástica de principios del '800, que consideró la revolución de la Independencia como obra de Satanás⁷⁶¹. La República oligárquica no hizo variar la religión señorial en este sentido. El Diabolo siguió siendo definido, en lo fundamental, como el "rebelde o desobediente"⁷⁶².

El ordenamiento teológico de la sociedad señorial decimonónica se basó en la obediencia al padre, en el modelo de Jesucristo, Hijo sometido al Padre Eterno. La santidad del Hijo de Dios se revelaba, a juicio de un importante eclesiástico chileno (fundador del Colegio Pío Latinoamericano de Roma en el siglo XIX), en la fórmula medieval *summus labor, summus dolor, summa paupertas*, la obediente humillación a la voluntad divina⁷⁶⁴.

La afirmación del padre, que ya había impuesto la subordinación del cuerpo, postula ahora la obediencia como sumisión política de la plebe. Esto ya lo había enunciado la espiritualidad española del '500:

"Notoria cosa es (según toda filosofía divina y humana) que naturalmente el ánima se hizo como señora para mandar, y el cuerpo para servir y obedecer: como se hace en las repúblicas bien ordenadas, donde los nobles rigen y mandan, y el pueblo bajo obedece"⁷⁶⁵.

En el seno de una sociedad rural, ya medieval, o después hispanoamericana, la rebeldía de Satanás se manifestó en la persistencia obstinada del paganismo, en la adhesión clandestina a los malditos dioses de la tierra, como desobediencia al Dios señorial y eclesiástico. En este contexto, el Diablo, identificado con los poderes mágicos y maravillosos de la Naturaleza, aparece como el hijo rebelde que no se humilla ante la severidad y austeridad del padre, y reclama los derechos permanentes del placer, la salud, la riqueza, la prosperidad.

Este Diablo, encarnación del poder embriagador, orgiástico y saludable del cosmos en Hispanoamérica colonial, denunciará la dominación española como acarreadora del hambre, la enfermedad y la muerte⁷⁶⁶.

El sacerdote del Diablo, en este horizonte señorial, será el *hechicero*. Este conoce la magia, los poderes ocultos, saludables y avasalladores de la exuberante y prodigiosa Naturaleza del Nuevo Mundo. En la Araucana, Ercilla muestra la idealizada admiración del español del '500 ante el *hechicero* indígena, que vive inmerso en una deliciosa y perturbadora Naturaleza, al modo del *locus amoenus* medieval⁷⁶⁷.

Como contrapartida del Dios señorial que dispone al hombre a humillarse bajo el azote de la enfermedad y la dominación social, el hechicero será el reivindicador de los anhelos de una sociedad rural que aspira a vivir en el placer y la dicha, la salud y la abundancia paradisiacas de una Edad de Oro⁷⁶⁸.

El tríptico de la espiritualidad señorial culmina con la exaltación de la obediencia, y la renuncia al Demonio. La afirmación de la severidad del padre, pasando por la negación de la mujer, culmina en el sometimiento del hijo⁷⁶⁹.

2. RELIGION POPULAR, ESPIRITUALIDAD DEL OPRIMIDO

La Religión popular chilena e hispanoamericana, entendida como espiritualidad de las clases subalternas en el seno de una sociedad señorial, constituye, es nuestra interpretación, una contrapartida, una contraposición religiosa de dichas clases al catolicismo oficial.

La Religión popular es parte integrante, y principal, de la cultura folklórica concebida como reconstrucción imaginaria e ideal del mundo, desde los vencidos, suerte de "mundo al revés" del orden social, económico e ideológico dominante⁷⁷⁰.

En el caso de Hispanoamérica colonial y postcolonial, enfrentado al elitista universo señorial y eclesiástico, existió el vasto mundo de la cultura popular, agraria y carnalesca, encuentro fecundo entre la cultura medieval hispánica y las sociedades rurales del Nuevo Mundo.

El inquietante mundo cósmico, vinculado a la fertilidad de la mujer y de la tierra, siempre fue experimentado como amenaza "diabólica" contra el universo medido, providencial, intelectual, de la religión y la cultura señoriales, fundadas en la severidad patriarcal de Dios, del rey, de la Iglesia.

Si la religión señorial tiene como fundamento la rígida voluntad del padre, que controla la Naturaleza y somete la tierra y sus habitantes, la Religión popular, tiene por suyo la sabiduría de la mujer, especialmente campesina, experta conocedora de los misterios fecundos del cuerpo y de la tierra, y cuidadora solícita de los débiles, los niños, los enfermos, los moribundos:

"I messaggi segreti della cultura popolare -orale, gestuale, simbolica, altamente formalizzata- quelli più originali, passano attraverso l'elaborazione e la trasmissione femminile ... Sono esse, le *mulieres rusticanae*, le piccole insignificanti *mulierculae*, esperte conoscitrici del corpo, madri e infermiere, a nutrire gli uomini, a proteggere amorevolmente i piccoli, a curare gl'infermi, ad assistere i moribundi, a rivestirli dopo la morte, ad onorarli coi loro lamenti"⁷⁷¹.

La Religión Popular, montada sobre la cultura agraria, de ancestro medieval, fue fundamentalmente carnalesca. Esto es, oponía a la seriedad y al rigor de la finitud y la muerte -temas tan caros a la religión señorial-, la *cultura ridens*, vitalística, orgiástica, festiva, consciente de la inevitable metamorfosis de las formas, y la permanente regeneración del mundo, comprobada en la incesante sucesión del ciclo agrícola⁷⁷².

La religiosidad agraria carnalesca verá en la risa, tan degradada por los maestros de la Cristiandad medieval, el gran instrumento mágico, el conjuro que afirma la perentoriedad de la vida por sobre el aparente triunfo de la muerte. Recuérdese las jocosas tonadas de Navidad compuestas por la cantora a lo Divino Rosa Araneda⁷⁷³.

En la sociedad hispánica medieval y renacentista, la cultura y la religión carnalescas se manifestaron en la Juglaresca y la Picaresca.

La Juglaría, jamás aceptada del todo por las autoridades medievales ("Ioculatores, ministri Satanae"), como inversión cómica del mundo feudal, alcanzó su gran expresión hispánica en el '300 con Juan Ruiz. El *Libro del Buen Amor*, obra maestra de la comicidad folklórica, invierte la religión oficial, para postular un cristianismo carnavalesco, que junto con negar y burlarse de la espiritualidad señorial, afirma la sacralidad y el derecho al placer y a la alegría.

El pensamiento teológico de Ruiz ya no obedece al esquema patriarcal y político "Cristiandad versus enemigos de la Cristiandad", sino al contrapunto dramático entre el Amor y la Muerte, entre la aniquilación patriarcalista del mundo, o su renovación amorosa⁷⁷⁴.

La última gran manifestación de la cultura cómica y carnavalesca medieval se reveló en la Picaresca del '500, como inversión y rebajamiento del mundo eclesiástico y señorial del Imperio. En una obra profundamente folklórica como *La vida de Lazarillo de Tormes* se denuncia el formalismo y la crueldad de la religiosidad oficial (el clérigo que mata de hambre), y se reivindica a un Dios de las clases subalternas, que comprende, socorre y perdona a los afligidos y hambrientos. Asimismo, se reivindica a las mujeres del pueblo, portadoras de piedad y misericordia.

La Picaresca, como expresión de la cultura carnavalesca del '500, arroja importante luz acerca del folklore hispánico que se extendió por el Nuevo Mundo, "mundus inversus" del de las élites imperiales⁷⁷⁵.

La vigorosa cultura cómica carnavalesca española del '400 al '600, expresada en miles de coplas y refranes (una cultura oral), pasó a Hispanoamérica para ocupar un lugar destacado en la constitución del mundo y la religiosidad populares durante la Colonia y la sociedad postcolonial.

En esta literatura popular, que en sus versiones chilenas fue empleada por los cantores a lo Humano y a lo Divino, se apuntaba a un desapego por la religión eclesiástica:

No quiero ser monja,
no,
que niña namorada,
so.

....
Póntela tú la gorra del fraile,
póntela tú,
que a mí no me cabe.

No puedo ir a misa
porque estoy cojo
me voy a la taberna
poquito a poco⁷⁷⁶.

O la convicción de la preeminencia ética y religiosa del Amor, sobre la institucionalización y disciplina eclesiásticas, el régimen de la Iglesia jerárquica:

El Padre Santo de Roma
me mandó que te olvidara,
yo le dije no podía
aun cuando me condenara.

En el purgatorio entré
y he visto todas las penas,
y he visto que por querer
ningún alma se condena⁷⁷⁷.

La crítica folklórica al clero era un rebajamiento burlesco de su espiritualidad ascética, negadora, en cierta forma hipócrita, de la vida:

Dominus vobiscum nunca murió de hambre.

...
El abad de la Magdalena si bien come
mejor cena⁷⁷⁸.

Bailemos, cantemos,
¡aleluya, aleluya!
los pícaros frailes
se comen las hallullas.

....
Los frailes de San Francisco
plantaron un higueral,
¡bueno en los frailes rediablos,
qué brevas no comerán!

....
Las sotanas del cura
se deshilachan
por los bonitos ojos
de una muchacha.

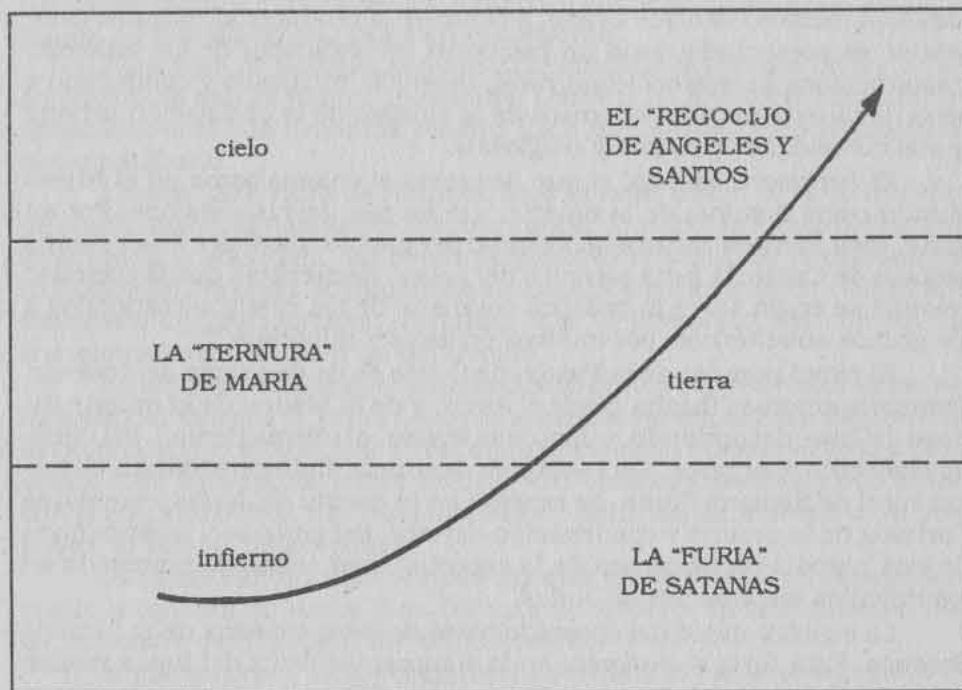
....
El cura y el sacristán
se dan de puñetazos
porque el cura se llevaba
a la sacristana en brazos⁷⁷⁹.

Preguntémosnos ahora cómo podría estructurarse la coherencia de la peculiar espiritualidad de la Religión popular chilena, evidente, por lo menos, en los Cantos a lo Divino del '800 al '900.

Nuestra proposición es que se trata de una verdadera inversión folklórica de la religión señorial, el recorrido *al revés* de la espiritualidad oficial caracterizada, como hemos visto, por su dinamismo descendente, de lo alto a lo bajo (desde la afirmación del varón patriarcal, pasando por la negación de lo femenino, y culminando con el sometimiento del hijo, según la trilogía Mundo - Carne - Demonio).

La espiritualidad del oprimido se pone en movimiento de lo bajo a lo alto, partiendo del escándalo de la muerte, el asesinato del hijo (la Pasión de Cristo, como real dominio de Satanás), pasando por la afirmación de lo femenino, de la madre, como vida del hijo (la Navidad, la Encarnación, como rebelión de la tierra), y culminando en la anulación o suspensión del padre severo-austero (la imaginería folklórica de la Gloria, con el tema del Dios de consolación, el acceso del hijo, el *Angelito*, o la fiesta de los Santos, en motivos como la *remolienda* en el cielo).

El dinamismo de la espiritualidad popular, fundamentalmente agraria, campesina, puede ilustrarse del siguiente modo:



**EL DINAMISMO DE LA ESPIRITUALIDAD
POPULAR (DEL '800 AL '900)**

a. La furia de Satanás

El punto de partida de la espiritualidad del oprimido es la Pasión y Muerte de Cristo. "El Cristo sufriente y moribundo, marginado y condenado, se ha convertido en el centro de la religión de los oprimidos"⁷⁸⁰.

Decimos punto de partida, presupuesto fundamental, "inversión" desde lo bajo, del punto de partida mayestática de la religión señorial. Mientras los patrones se identifican con la gloria de Dios Padre, los pobres lo hacen con el dolor de Cristo crucificado⁷⁸¹.

El dato teológico primero de la espiritualidad del pobre es la muerte, el asesinato del hijo. Si para la religión oficial lo infernal, lo satánico es la rebeldía del hijo contra el padre, para la religión popular lo demoníaco es la furia patriarcal, etnocida, que detiene, tortura y elimina al hijo.

Dos caminos contrapuestos.

La representación religiosa del Crucificado para las masas subalternas rurales, tanto de Europa como de Hispanoamérica, alimentada por la espiritualidad franciscana de los suplicios de Jesús (el Via Crucis), era la representación ritual e histórica de un pueblo humillado y torturado por los poderosos.

En el caso de las narraciones populares de la Pasión a lo Divino estudiadas, hemos visto que Cristo, a la luz de la producción religiosa campesina, es presentado como un *hechicero*, reivindicador de los intereses y aspiraciones de una sociedad rural, detenido, torturado y condenado a pena de muerte por los poderosos de la ciudad, de la civilización urbana (y sus autoridades políticas y religiosas).

El *hechicero*, esto es, el que denuncia el colonialismo en el Nuevo Mundo como dominio de la muerte, cae en sus garras asesinas. Por su parte, toda la masa torturada, violada, del pueblo, reconoce en el cuerpo azotado de Cristo, la furia satánica del poder. Recuérdese que la sociedad colonial se erigió sobre la práctica cotidiana de los castigos corporales a los grupos subalternos, por motivos políticos y religiosos⁷⁸².

El ritual popular de la Pasión de Cristo es de denuncia del opresor. Denuncia amorosa (hecha desde el Amor, y de la Madre) de la muerte furiosa del hijo, del oprimido, y denuncia festiva, al mismo tiempo, del destino reservado al opresor. Esta segunda denuncia, indispensable en el drama rural de Semana Santa, se expresa en la *quema de Judas*, ceremonia burlesca de la muerte y condenación del rico, del poderoso, acompañada de una parodia carnavalesca de la espiritualidad señorial, expresada en los ridículos *testamentos de Judas*.

La espiritualidad del oprimido parte de la experiencia de la furia de Satanás. Esta furia se concreta en la eliminación física del hijo a manos del sistema patriarcal represivo. Finalmente, denuncia el carácter perverso de la obediencia, como castración de la vida real del subordinado.

b. La ternura de María

La ternura de María constituye verdaderamente la experiencia central de la espiritualidad del oprimido.

Su lugar privilegiado de manifestación es la Navidad, el nacimiento del Mesías, como exaltación del Amor en la tierra. Con todo, la ternura de María ya es visible en la Pasión como amor desolado, y también, en la Gloria, como amor triunfante y definitivo.

Esta dimensión de María, como reivindicación del cuerpo y de la Naturaleza, como signos de vida y de calor, es la sustitución popular de la descarnada disciplina eclesiástica, fundada en la negación del cuerpo y

lo femenino (sustitución que irrumpe en el Occidente medieval, a partir del '100 y del '200, Berceo, etc.).

Hemos señalado en otro momento la contradicción folklórica entre María tierna y la Iglesia militante. En el folklore chileno, por ejemplo, la oposición entre la Virgen de Mercedes que demuestra su ternura a los campesinos pobres, y el fraile mercedario-hijo formal de aquélla-, pero que frustra y desbarata ese amor⁷⁸³.

Hay una inevitable contradicción entre el clérigo que combate el cuerpo y María que hace del cuerpo la posibilidad real de la Redención.

La ideología señorial y eclesiástica atenuaba la potencialidad de ternura de María, y de la mujer. Los modelos hegemónicos de María eran los de ser Señora e Inmaculada, imágenes sacrales de la condición de la mujer, o recluida en su casa o en el convento.

Pues bien, la Religión popular al reivindicar la ternura de María, su condición de madre pobre, necesitada, frente a su hijo recién nacido, rechaza la concepción femenina y mariológica dominante, de cuño aristocrático y patriarcal.

Liberar la ternura de la mujer, bajo la experiencia de la maternidad de María, significa desencadenar lo corporal, lo sensible afectivo, reprimido en toda la sociedad. Así puede entenderse el hecho de la celebración folklórica de Navidad acompañada de fiestas y canciones de *remolienda* amatoria, de protagonismo femenino. Era la liberación del cuerpo, las *chinganas* hasta las puertas del templo.

La ternura de María levanta la tierra, el cuerpo, y la Naturaleza, sofocadas por la *ratio*, la prudencia y la sobriedad eclesiásticas. Entiéndase así el prodigioso y bullicioso ritual campesino de la Novena del Niño Dios, donde toda la tierra expresa e invita a una ternura colectiva para recibir, con el abigarrado conjunto de animales y productos de la tierra, a un niño pobre, al Mesías de los pobres.

La espiritualidad del oprimido tiene su gozne central en la experiencia de la ternura de María. Esta ternura se concreta en la afirmación física, concreta, del Hijo de Dios, en la Navidad.

Implícitamente, esta experiencia cuestiona el carácter represivo de la castidad, como recurso ideológico de sometimiento y demonización carnalizante del cuerpo y de la mujer.

El tiempo de las Navidades o de las "Pascuas", desde Natividad hasta Epifanía, es el gran tiempo carnavalesco, que deja atrás el reino de Satanás (la muerte del Hijo) y anuncia el regocijo de la Gloria (la glorificación del Hijo). Aquí se advierte el núcleo carnavalesco central de la Religión popular, centrado en la Navidad.

c. El regocijo de Angeles y Santos

La espiritualidad del pobre culmina en la experiencia del Paraíso, la maravillosa Gloria.

Entendida como culminación del proceso carnavalesco que va desde la Muerte al Amor (del asesinato de Jesús a la dicha de los Santos y

Angeles, a través, mediante, el poder de la ternura de María).

La Gloria folklórica es la culminación de la carnavalización del mundo oficial, que alcanza su momento supremo (más *alto*) en la negación del padre austero y severo. Es la experiencia religiosa, escatológica, de la extinción del patriarca, autoritario, castrador, urbano, ya sea en la figura del Dios juez inmisericorde, o en la figura del Diablo autor de todos los tormentos.

La Gloria, el cielo religioso del pueblo, es el ámbito regocijado y consolador donde habita el Dios del perdón, de la licencia, la Madre que derrama amor, los Santos y Santas que comparten bailes y banquetes, y los Angeles que no cesan de cantar en alegría (la *cueca* celestial de San Antonio con Santa Clara es toda una reconciliación erótica del mundo y del cosmos, la superación de los límites del des-Amor).

Algunos motivos característicos de la escatología folklórica chilena, como los de la *remolienda* en el cielo, deben ser puestos en relación, a mi juicio, con los mitos medievales y renacentistas del País de Cucaña o la Isla de Jauja. Estos mitos apuntaban a un mundo liberado del orden austero del padre, en la perspectiva de la propiedad comunitaria, la inocencia del cuerpo feliz, el deseo de la salud y la victoria sobre la vejez y la muerte, la superación de los rigores del frío, del hambre, y la pobreza, la liberación, en fin, de la brutalidad del trabajo coactivo e inhumano. Es la maravillosa Edad de Oro que acaba con las limitaciones impuestas por el orden *civilizado* y sus sistemas políticos. Evidentemente, es un mito ante todo agrario, antiurbano, disolvente y orgiástico⁷⁸⁴.

Esta Gloria folklórica es más que nada el reino de la Madre celestial, rodeado de los Angeles y los Santos. No tanto como reina en el sentido de la potestad de gobierno, sino más carnavalescamente como reina de la fiesta. Como dice un verso del folklore glorioso de Chile:

Nuestra Madre Carmelita
fue la Reina de la fiesta,
le bailaron una cueca
San Ciriaco y Santa Rita⁷⁸⁵.

El regocijo de los Santos y Angeles revela la verdad última de la espiritualidad del oprimido. Esto es, la certeza del triunfo definitivo del Amor sobre la Muerte⁷⁸⁶.

NOTAS

- ¹ *Evangelii Nuntiandi*, 48, cf. S. DE FIORES y T. GOFFI, *Nuevo Dizionario di Spiritualità*, art. *Religiosità popolare*, Roma 1979, 1316-1331, también Segundo GALILEA, *La religiosidad popular como espiritualidad*, en *Religiosidad popular y pastoral*, Madrid 1979, 71-82.
- ² Marcello CARMAGNANI, *Estado y sociedad en América Latina 1850-1930*, Barcelona 1984, da una visión global del período en todo el continente.
- ³ Arnold BAUER, *Chilean rural society from the Spanish conquest to 1930*, Cambridge 1975,
Michael MONTEON, *Chile in the nitrate era 1880-1930*, London 1982.
- ⁴ Sobre los orígenes ideológicos de la Iglesia conservadora, Maximiliano SALINAS, *Notas varias sobre la actividad teológica chilena entre 1840 y 1880*, en *Anales de la Facultad de Teología*, U. Católica de Chile, XXXI, 1, 1980, 21-31.
- ⁵ Daniel MENESES, *Recuerdo de las tres carnicerías de la guerra civil en Chile del año 1891*, en L., 7, 4.
Sobre la participación de la Iglesia en la guerra civil de 1891, cf. Carlos OVIEDO, *La Iglesia en la revolución de 1891*, en *Historia*, U. Católica de Chile, 14, 1979,
y Fidel ARANEDA, *Los Obispos y sacerdotes en la revolución de 1891*, Santiago 1980.
- ⁶ *Archivo Arzobispal de Santiago*, Libro segundo de correspondencia privada del Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo 1914-1924, ffs. 6-7.
- ⁷ Rosa ARANEDA, *Brindis de un Josefino*, en L., 5, 28. Acerca del severo disciplinamiento conservador de las clases subalternas, cf. Agustín VALENZUELA, *Manual del Josefino arreglado para uso de los socios de San José de la República de Chile*, Talca 1909.
Sobre el control politicorreligioso, por ejemplo: "Los buenos cristianos no deben pertenecer a otro partido político que al partido político, y en él procurar siempre la unión y la obediencia ciega a los que rigen el dicho partido", p. 338.
- ⁸ Guillermo EYZAGUIRRE y Jorge ERRAZURIZ, *Estudio social. Monografía de una familia obrera de Santiago*, Santiago 1903, 64.
La inicial preocupación de la Oligarquía católica por el alejamiento de las clases populares de la Religión Oficial data de 1893, cf. *Necesidad de conservar la fe en el pueblo*, en *Revista Católica*, Santiago, 12-8-1893.
- ⁹ Mariano CASANOVA, *Obras pastorales*, Friburgo 1901, 286-291.
- ¹⁰ Sobre los prejuicios "ilustrados" de la Oligarquía católica del '800 acerca de la religión campesina,
Maximiliano SALINAS, *El laicado de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficencia 1838-1849*, en *Anales de la Facultad de Teología*, U. Católica de Chile, XXIX, 1, 1978, 33, 72, 100.
- ¹¹ Paulo de CARVALHO NETO, *Historia do folklore chileno: 1900-1920 (A teoria e o método)*, in *Memoria Antonia Jorge Dias*, separata do vol. I, Lisboa 1974.

- 12 Sobre la literatura de cordel, Julio CARO BAROJA, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid 1969.
- 13 Sobre los orígenes bajomedievales del Canto a lo Divino, Bruce W. WARDROPPER, *Historia de la poesía lírica a lo Divino en la Cristiandad occidental*, Madrid 1958, 127-149.
- 14 Eugenio PEREIRA SALAS, *Notas sobre los orígenes del Canto a lo Divino en Chile*, en *Revista Musical Chilena*, XVI, 79, 1962, 41-48.
Maximiliano SALINAS, *El Canto a lo Divino en Chile*, en *Mensaje*, Santiago, 290, 1980, 325-327.
Los escasos trabajos de investigación del Canto a lo Divino chileno, en el área etnomusical,
María Ester GREBE, *The chilean verso: a study in musical archaism*, Los Angeles, U.S.A., 1967, y de la misma autora, *Modality in Spanish Renaissance vihuela music and archaic chilean folksongs: a comparative study*, en *Ethnomusicology*, Michigan, U.S.A., II, 3, 1967, 236-342.
En la recopilación de textos de la tradición oral, entre otras obras del autor, JUAN URIBE ECHEVARRIA, *Cantos a lo divino y a lo humano en Aculeo*, Santiago 1962. En el campo de la reflexión estética,
Fidel SEPULVEDA LLANOS, *Notas para una estética del folklore*, en *Aisthesis*, U. Católica de Chile, 15, 1983, 13-18.
- 15 Maximiliano SALINAS, *La actitud religiosa del poeta popular chileno Bernardino Guajardo 1812-1886*, en *Anales de la Facultad de Teología*, U. Católica de Chile, XXXIII, 1982, 207-228.
- 16 Las críticas de la prensa oligárquica, *El Ají*, Santiago, 5-12-1892, sobre Adolfo Reyes, *El Ají*, 3-12-1891, sobre Nicasio García, *ibid.*, 23-6-1890, sobre Rosa Araneda, *ibid.*, 13-2-1893.
- 17 Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Los cantores populares chilenos*, Santiago 1933, 138-139.
- 18 Rosa ARANEDA, L., 5, 19, y A., 330.
- 19 F. CABALLERO, *Cuentos y poesías populares andaluces*, Leipzig 1874, 117.
- 20 Rosa ARANEDA, L., 5, 1, y A., 315.
- 21 Desiderio PARRA, A., 646v.
Véase también,
Daniel MENESES, *Conformidad de Rosa Araneda en sus agonías, y Testamento de la Rosa Araneda*, en A., 87.
- 22 A. ACEVEDO, op. cit., 139.
- 23 Daniel MENESES, L., 7, 47.
- 24 Daniel MENESES, A., 64, "Pechoño", forma local de designar a los seguidores del catolicismo oligárquico, conservador, en Chile del '800.
- 25 Daniel MENESES, *El cantor de los cantores*, libro 6, Santiago 1895, 40-41.
- 26 Daniel MENESES, A., 34.
- 27 Daniel MENESES, A., 20.

- 28 *Ibid.*
- 29 Los versos fueron publicados en *El Proletario.*, Carrizal Alto, 1-9-1901.
- 30 Daniel MENESES, *La opinión de los farsantes en contra mía*, L., 7, 54.
- 31 Javier JEREZ, *La triste situación del pueblo chileno*, L., 3, 31.
- 32 Javier JEREZ, A., 525.
- 33 Adolfo REYES, L., 6, 9.
- 34 Adolfo REYES, A., 166.
- 35 Adolfo REYES, L., 6, 12.
- 36 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 10.
- 37 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 9.
- 38 *El José Arnero*, Santiago, 30-11-1905.
- 39 Los artículos de J.B. Peralta, ¿Hasta cuándo soportamos? El país de los latrocinios, La fiebre de los monopolios, en *El José Arnero*, 19-10-1905, Volvemos a la lucha, en *ibid.*, 11-3-1907, y A los demócratas de Valparaíso, en *ibid.*, 11-3-1912. Sobre la vida del cantor, Fr. Pedro BUSTOS, *El poeta popular Juan Bautista Peralta*, en *Verdad y Bien*, Santiago, 364, 1930, 126-128, sobre la vida y su muerte. *Se apagó para siempre la voz del ciego Peralta, taita del cantar*, en *Los Tiempos*, Santiago, 10-5-1933.
- 40 Acerca del uso historiográfico de las Visitas parroquiales, *I questionari dei vescovi ai parroci nel XIX secolo e il loro uso come fonte storica nello studio della vita religiosa locale*, en *Rivista di Storia Sociale e Religiosa*, V, 9, 1976, 5-170.
- 41 Sobre la visión carnavalesca del mundo, como "inversión", "mundo al revés", del orden social e ideológico dominante, Mijail BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona 1974.
Sobre la relación de San Francisco con la cultura carnavalesca y la religión popular en Occidente.
Carlo GINZBURG, *Folklore, magia, religione*, en *Storia d' Italia I*, Torino 1972, 615-616.
y Luis MALDONADO, *Génesis del catolicismo popular*, Madrid 1979, 127-133.
- 42 Rosa ARANEDA, L., 5, 21.
Sobre el "ataranto", chilenuismo que expresa atropello y precipitación, Manuel A. ROMAN, *Diccionario de chilenuismos*, Santiago 1901-8, I, 112.
La oscuridad de los astros, los "eclipses", eran obra de Satanás, según la tradición popular chilena,
cf. Julio VICUÑA, *Mitos y supersticiones de la tradición oral chilena*, en RChHG 13, 1915, 464.
- 43 Nicasio GARCIA, A., 440.
- 44 Adolfo REYES, A., 180.
- 45 José Hipólito CORDERO, A., 378.

- 46 Daniel MENESES, A., 67.
- 47 Daniel MENESES, A., 75.
- 48 Clemente BARAHONA, *De la tierra chilena*, Santiago 1915, 44.
- 49 Verso reproducido en *La Voz del Pueblo*, Vallenar, 18-7-1874.
- 50 Julio VICUÑA, *Mitos...*, RChHG 9, 1914, 403-418.
- 51 *Ibid.*, 9, 1914, 440-444, 10, 1914, 307-311.
- 52 Luis DURAND, *Tierra de pellines*, Santiago 1929, 20.
- 53 Rafael B. GUMUCIO, *El Señor de Mayo*, en *La Estrella de Chile*, 29-5-1870.
- 54 Justo Abel ROSALES, *Historia y tradiciones del puente de Cal y Canto*, obra de 1888, Santiago 1947, 49.
- 55 *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, I, 100-102.
- 56 Julio VICUÑA, *Mitos...*, RChHG 13, 1915, 423-4.
- 57 Facultad de Teología, U. Católica de Chile, *Investigación sobre la religión popular en el valle de Mallarauco*, Santiago 1984 (materiales inéditos).
- 58 Julio VICUÑA, *Mitos...*, RChHG 9, 1914, 448-9.
- 59 *El Trabajo*, Iquique, 2-5-1908.
- 60 Por su parte, la prédica eclesiástica conservadora llamaba a los pobres a resignarse frente a las amarguras y tormentos de la vida, cf. A. VALENZUELA, *Manual del Josefino...*, Talca 1909.
- 61 A., 111.
- 62 Julio VICUÑA, *Romances populares y vulgares recogidos de la tradición oral chilena*, Santiago 1912, 60.
- 63 *Ibid.*, 29.
- 64 Daniel MENESES, *El cura que se robó a una niña para vivir más tranquilo con ella*, A., 19, y *Un tenorio de sotana en el puerto del Tomé forzó a una niña antes de casarse*, A., 23.
- 65 Rosa ARANEDA, A., 321.
Otras composiciones sobre el tema, *El clérigo que sedujo a una niña de trece años*, A., 670, *Versos del cura de Malloco*, L., 2, 14, *El fraile que persiguió a la niña*, A., 214.
- 66 Rosa ARANEDA, A., 337, y L., 5, 15.
Esta autora insistió siempre en la alegría de Jesucristo. En un relato de Nacimiento dice "Nació mi Dios con contento", en A., 340, y en un relato de Pasión, "Mi Dios marchaba contento", A., 275.
- 67 Rosa ARANEDA, A., 337.
- 68 Daniel MENESES, A., 26.
- 69 Daniel MENESES, A., 72, y L., 7, 10.
- 70 A., 720.

71. Poema publicado en *La Coronta, órgano de la clase obrera*, Santiago, 12-2-1899.
72. Leopoldo CASTEDO, *Historia de Chile 1891-1925*, Santiago 1982, 296.
73. *El José Arnero*, Santiago, 8-5-1905.
74. Rosa ARANEDA, L., 5, 11, y Daniel MENESES, L., 7, 28.
75. Nicasio GARCIA, A., 431.
76. Juan Bautista PERALTA, L., 4, 9.
77. Rosa ARANEDA, A., 337.
78. Daniel MENESES, A., 26.
79. Juan Bautista PERALTA, L., 4, 12.
80. Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, IV, 49-50.
81. Julio VICUÑA, *Romances populares...*, 455.
82. *El Mercurio*, Valparaíso, 18-4-1887.
83. Daniel MENESES, A., 4, 80, 85.
84. Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, IX, 20-22.
85. Sobre la relación histórica de explotación de la ciudad sobre el campo en Hispanoamérica, Paul SINGER, *Campo y ciudad en el contexto histórico iberoamericano*, en Jorge HARDOY y Richard SCHAEDEL, *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, Buenos Aires 1976, 201-223.
86. Sobre la crítica popular, de ascendencia medieval, contra los judíos como explotadores del pobre, Raoul MANSELLI, *La religion populaire au Moyen Age*, Montreal 1975, 174, "El odio del cristiano medieval, humilde o plebeyo por el judío, se funda repetidas veces en la idea de que éste adquiere o acrecienta perversamente sus caudales, estrujando al trabajador, al pobre hombre".
Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid 1962, I, 68.
87. *El Aji*, Santiago, 27-10-1890.
88. *El Aji*, 24-2-1890.
89. *Ibid.*, 3-10-1892.
90. *Ibid.*, 27-4-1896.
91. Juan B. PERALTA, *Crítica situación de Chile*, A., 404.
92. Julio VICUÑA, *Mitos...*, RChHG 13, 1915, 423-424, creencia recogida en la localidad rural, vecina a Santiago, de Talagante. Leyendas populares de judíos que azotaban crucifijos en la tradición española, Julio CARO BAROJA, *Los judíos...*, I, 172-173.
93. Juan B. PERALTA, L., 4, 38, y A., 387.

- 94 Daniel MENESES, L., 7, 18.
- 95 José Hipólito CORDERO, A., 376.
- 96 Juan B. PERALTA, L., 4, 32.
- 97 Rosa ARANEDA, L., 5, 21.
- 98 José H. CORDERO, A., 376.
- 99 Daniel MENESES, L., 7, 28.
- 100 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 29 y 32.
- 101 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 102 *Ibid.*
- 103 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 29.
- 104 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
- 105 Nicasio GARCIA, A., 436.
- 106 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 74-76.
- 107 Rosa ARANEDA, A., 297.
- 108 José Hipólito CORDERO, L., 2, 28
- 109 Desiderio PARRA, L., 2, 27.
- 110 Juan Bautista PERALTA, A., 396 y L., 4, 32.
- 111 Juan Bautista PERALTA, L., 6, 10.
- 112 Daniel MENESES, L., 7, 10.
- 113 Rosa ARANEDA, A., 297.
- 114 Ramón LAVAL, *Cuentos de Pedro Urdemales*, Santiago 1925, 14-16, 18-20, etc.
- 115 Una versión chilena recogida a mediados del '800, en Francisco BILBAO, *Obras completas*, Santiago 1897, I, 22, acerca de su popularidad en Chile, cf. *El Atacama*, Copiapó, 12-9-1877, también una versión en *El José Arnero*, Santiago, 31-3-1910.
Una versión argentina, Orestes Di LULLO, *Cançonero popular de Santiago del Estero*, Buenos Aires 1940, 194.
- 116 Una versión chilena, Julio VICUÑA CIFUENTES, *He dicho*, Santiago 1926, 49, otra versión argentina, Paulo de CARVALHO NETO, *El folklóre de las luchas sociales*, México 1973, 45.
- 117 *El Aji*, Santiago, 6-3-1893.
- 118 *El Aji*, 13-3-1893, y 27-3-1893.
- 119 Adolfo REYES, L., 6, 14, reproducido en Diego MUÑOZ, *Poesía popular chilena*, Santiago 1972, 79-80.
- 120 Rosa ARANEDA, L., 5, 32.

- 121 Daniel MENESES, A., 94.
- 122 *El José Arnero*, Santiago, 1-11-1909.
- 123 *El Ají*, Santiago, 8-5-1893.
- 124 *Ibid.*, 3-7-1893.
- 125 Daniel MENESES, A., 20.
- 126 Daniel MENESES, A., 55.
- 127 Daniel MENESES, A., 37.
- 128 Daniel MENESES, A., 33.
- 129 Daniel MENESES, A., 40.
- 130 Daniel MENESES, L., 7, 28.
- 131 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 29.
- 132 *Ibid.*, 23, y A., 412.
- 133 Nicasio GARCIA, A., 824.
- 134 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
- 135 Juan de PADILLA, *Retablo de la vida de Cristo*, en *Romancero y cancionero sagrados*, BAE 35, 374.
- 136 Jacques LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona 1970, 646.
- 137 José SANCHEZ HERRERO, *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, León 1978, 353, 363, 369.
En 1512 las cortes de Aragón solicitaron a la Inquisición la represión a la "hechicería".
Henry KAMEN, *La Inquisición española*, Barcelona 1972, 217-224, véase también Sebastián CIRAC, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla La Nueva*, Madrid 1942.
- 138 Pedro BORGES, *Los conquistadores espirituales de América*, Sevilla 1961, 100-101.
- 139 Alonso de la PEÑA MONTENEGRO, *Itinerario para párrocos de indios*, Madrid 1771, 185.
- 140 Antonio de la CALANCHA, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín del Perú*, Barcelona 1638, cit. en Rafael GOMEZ HOYOS, *La Iglesia en América en las Leyes de Indias*, Madrid 1961, 105.
- 141 Sobre la represión a los "hechiceros",
Juan G. DURAN, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima*, Buenos Aires 1982, 432-439.
José M. ARANCIBIA y Nelson DELLAFERRERA, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán*, Buenos Aires 1979, 159.
Julio LOPEZ MAÑAN, *El suplicio de una hechicera. Justicia criminal tucumana en el siglo XVII*, en *Tucumán antiguo*, Buenos Aires 1916, 127-155.

- 142 Juan A. CARRIZO, *Antología de cantares tradicionales del Tucumán*, Buenos Aires 1939, 149.
- 143 Adolfo REYES, L., 6, 13.
- 144 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
- 145 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 146 Daniel MENESES, A., 39.
- 147 Delia M. CANTARUTTI, *Cristo en la poesía religiosa folklórica de Salamanca (Chile)*, U. Católica de Chile, memoria inédita, Santiago 1969, 76, 82.
- 148 Desiderio PARRA, L., 2, 27.
- 149 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, VI, 32.
- 150 Javier JEREZ, A., 526.
- 151 José Hipólito CORDERO, A., 364, y L., 2, 14.
- 152 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 28.
- 153 Desiderio PARRA, L., 2, 27.
- 154 Daniel MENESES, L., 7, 10.
- 155 Ramón LAVAL, *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno*, Santiago 1910, 107-108. reproducida también en Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Retablo pintoresco de Chile*, Santiago 1953, 157-158.
- 156 José Hipólito CORDERO, L., 2, 8, y A., 364.
- 157 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
- 158 Rosa ARANEDA, A., 275.
- 159 Desiderio PARRA, L., 2, 27.
- 160 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
- 161 Rosa ARANEDA, A., 281.
- 162 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 163 Nicasio GARCIA, A., 436.
- 164 Javier JEREZ, L., 3, 34.
- 165 Juan de PADILLA, *Retablo de la vida de Cristo*, en BAE 35, 382.
- 166 Daniel MENESES, L., 7, 28.
- 167 Rosa ARANEDA, A., 337.
- 168 Nicasio GARCIA, A., 824, otra variante en A., 453.
La soledad de la muerte de Cristo fue ilustrada en la poesía popular española e hispanoamericana generalmente con el verso:
- No hay quien a un caído levante
ni quien la mano le dé
como lo ven por el suelo
todos le dan con el pie.

Una versión española, en *Romancero y cancionero sagrados*, BAE 35, 391. Sobre su difusión en Hispanoamérica, Juan Alfonso CARRIZO, *Antecedentes hispanomedievales de la poesía tradicional argentina*, Buenos Aires 1945, 314.

En Chile era popular durante el '800, véase unos versos carcelarios por la Pasión de Cristo:

Con el pesado madero
tres veces se desmayó
hasta que al cabo llegó
con su santo rostro al suelo
Magdalena sin consuelo
lloraba por ser quien es
y el patriarca San José
viéndolo que se desmaya
dice ¿es posible que no haya
ni quien la mano le dé?

publicado en *El Ferrocarril*, Santiago, 14-2-1877.

- 169 Javier JEREZ, A., 256.
170 Javier JEREZ, L., 3, 34.
171 *Ibid.*
172 Daniel MENESES, A., 39.
173 Rosa ARANEDA, A., 275, 337.
174 Rosa ARANEDA, A., 337.
175 Rosa ARANEDA, L., 5, 21.
176 Rosa ARANEDA, L., 5, 15, 21.
177 Daniel MENESES, L., 7, 10.
178 Nicasio GARCIA, A., 412, 824.
179 Daniel MENESES, L., 7, 10, 37.
180 Daniel MENESES, L., 7, 10, 37.
181 Daniel MENESES, L., 7, 10, 37.
182 Daniel MENESES, L., 7, 37.
183 Daniel MENESES, A., 39.
184 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
185 Manuel ALVAR, *Libro de la infancia y muerte de Jesús*, Madrid 1965, del mismo autor, *Poemas hagiográficos de carácter juglaresco*, Madrid 1967.
186 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 67.
187 Rosa ARANEDA, L., 5, 21.
Sobre el bandolerismo social, E. HOBSBAWN, *Bandidos*, Barcelona 1976.
188 Daniel MENESES, L., 7, 28.
189 *Ibid.*

- 190 Rosa ARANEDA, A., 337.
- 191 Daniel MENESES, A., 89.
- 192 *Ibid.*
- 193 Rosa ARANEDA, L., 5, 12.
- 194 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 82-84.
- 195 Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, V, 55-56. Sobre la importancia de la leyenda del Judío Errante en la poesía popular de Hispanoamérica, Juan A. CARRIZO, *Antecedentes hispanomedievales de la poesía tradicional argentina*, Buenos Aires 1945, 859-864.
- 196 Julio VICUÑA CIFUENTES, *Mitos...*, RChHG 10, 1914, 311-312.
- 197 Daniel MENESES, L., 7, 28.
- 198 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
- 199 Rosa ARANEDA, A., 275.
- 200 José Hipólito CORDERO, A., 372.
- 201 Iñigo de MENDOZA, *Cancionero*, Madrid 1968, 215.
- 202 *Ibid.*, 217.
- 203 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 28-29.
- 204 Javier JEREZ, L., 3, 34.
- 205 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 26.
- 206 *Ibid.*, 23.
- 207 *El Andino*, Los Andes, 31-3-1872.
- 208 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
- 209 José Hipólito CORDERO, L., 2, 14.
- 210 Javier JEREZ, L., 3, 34.
- 211 José Hipólito CORDERO, L., 2, 14.
- 212 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 24-25.
- 213 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 32.
- 214 Daniel MENESES, L., 7, 28.
- 215 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 216 José Hipólito CORDERO, L., 2, 14, y Rosa ARANEDA, L., 6, 13.
- 217 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 218 Rosa ARANEDA, A., 275.
- 219 Iñigo de MENDOZA, *Cancionero*, Madrid 1968, 197-198, 207-208.
- 220 José Hipólito CORDERO, L., 2, 14.

- 221 Iñigo de MENDOZA, *op. cit.*, 216.
- 222 J. de PADILLA, *Retablo de la vida de Cristo*, en BAE 35, 383.
- 223 *Cancionero General de Hernando del Castillo*, según la edición de 1511, Madrid MDCCCLXXXII, I, 563-564, reproducido también en *Romancero y cancionero sagrados*, BAE 35, 93.
- 224 Daniel MENESES, L., 7, 10.
- 225 Javier JEREZ, L., 3, 34.
- 226 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 25.
- 227 Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, II, 78.
- 228 Antonio MACHADO ALVAREZ, *Cantos flamencos*, Madrid 1975, 83.
- 229 Daniel MENESES, L., 7, 37.
- 230 Rosa ARANEDA, L., 5, 15, y A., 275.
- 231 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 232 Juan CARRASCO, L., 9, 29.
- 233 Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, II, 75-76.
- 234 Juan Bautista PERALTA, A., 396.
La imagen de la "espada de pasión", enorme, desmesurada, estaba representada en la figura de Nuestra Señora de Dolores, anda muy popular en las procesiones del Crucificado, como la del Señor de Mayo en Santiago, cf. *Sucesos*, Valparaíso, 21-5-1914.
La Virgen de los Dolores era muy popular en algunas zonas campesinas del Valle Central, en la localidad de Loíca, Melipilla, se celebraba tradicionalmente el septenario de dicha Virgen, *Archivo Arzobispal de Santiago, Libro de visitas a parroquias 1903-1914*, f. 30.
- 235 Gonzalo de BERCEO, *Duelo que hizo la Virgen María el día de la Pasión de su hijo Jesucristo*, en BAE 57, 133-135.
- 236 Dámaso ALONSO, *Poesía de la Edad Media y poesía de tipo tradicional*, Buenos Aires 1942, 242-243,
Stanislav ZIMIC, *El teatro religioso de Gómez Manrique (1412-1491)*, en *Boletín de la Real Academia Española*, LVII, 1977, 384.
Sobre el carácter tradicional del *planctus Mariae* en España del '300, y su representación en la liturgia del Viernes Santo, Richard DONOVAN, *The liturgical drama in medieval Spain*, Toronto, 1958, 135-137.
- 237 *Revista Católica*, Santiago, VI, 1904, 372.
- 238 *Obras de Lope de Vega VII*, BAE 158, 472.
- 239 *Romancero y cancionero sagrados*, BAE 35, 99.
Sobre el pelicano y su tradicional utilización en la liturgia, Franco CARDINI, *Días sagrados*, Barcelona 1984, 127.
- 240 *El Mercurio*, Valparaíso, 5. 6-4-1853.
- 241 *El Pueblo*, Quillota, 7-4-1878, 5-5-1878.

- 242 *La Alianza Evangélica*, Valparaíso, 15-5-1884.
- 243 *El Correo de Quillota*, Quillota, 10-4-1890.
- 244 Juan de Dios VERGARA, *La procesión del Pelicano*, en *A León XIII*, Santiago 1887, 400-401.
- 245 *El Pueblo de Quillota*, Quillota, 31-3-1875, *El Correo de Quillota*, Quillota, 14-4-1887.
- 246 Francisco DONOSO, *La Semana Santa en Quillota*, en *Revista Católica*, 56, 1929, 454-463.
- 247 *La Epoca*, Santiago, 15-4-1887.
- 248 Rosa GILOT, *Tipos populares de Hispanoamérica y su expresión literaria*, San Juan de Puerto Rico, 1967, 104-105.
- 249 Su descripción fue tema obligado de observadores extranjeros, Charles WIENER, *Chili et chilens*, París 1888, 293-294, Francis MAITLAND, *Chile. Its land and people*, London 1914, 169, etc.
- 250 Rosa ARANEDA, A., 275, también reproducido en Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Los cantores populares de Chile*, Santiago 1933, 134-135.
- 251 Rosa ARANEDA, A., 337.
- 252 Daniel MENESES, L., 7, 10.
- 253 Rosa ARANEDA, A., 337.
- 254 Rosa ARANEDA, A., 275, 297.
- 255 Desiderio PARRA, L., 2, 27.
- 256 A., 720.
- 257 Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, III, 77.
- 258 A., 720.
- 259 Javier JEREZ, L., 3, 34.
- 260 A., 720.
- 261 Javier JEREZ, L., 3, 34.
- 262 Nicasio GARCIA, A., 824.
- 263 Rosa ARANEDA, L., 5, 21.
- 264 Rosa ARANEDA, A., 297.
- 265 Gabriel LLOMPART, *La llamada procesión del Encuentro en la isla de Mallorca y la filiación medieval del folklore postridentino*, RDTP, XXIII, 1967, 167-180.
- 266 Juan ALVAREZ GATO, *Obras completas*, Madrid 1928, 150. Sobre el texto *Dic nobis María* en las liturgias hispanomedievales de la Resurrección. Richard DONOVAN, *The liturgical drama in medieval Spain*, Toronto 1958, 105-110, 132, 141 (en Gerona, Mallorca, Valencia).

- 267 *Souvenirs*, Paris, 142, 1893, 104-106.
- 268 *La Libertad*, Talca, 11-4-1882.
- 269 *El Choapa*, Illapel, 27-3-1910.
- 270 *Ibid.*, 23-3-1913.
- 271 *Ibid.*, 30-4-1905.
- 272 Benjamín VICUÑA MACKENNA, *Historia de Santiago*, Santiago 1938, I, 243. Sobre el folklore campesino de la Resurrección en España. Valeriano GUTIERREZ, *Tradiciones cacereñas*, RDTP XXIII, 1967, 373-374, Pilar GARCIA DE DIEGO, *Comedia de la muerte y pasión de Nuestro Señor Jesucristo*, RDTP, XXI, 1965, 413-427.
- 273 Paul TREUTLER, *Andanzas de un alemán en Chile 1851-1863*, Santiago 1958, 527-528.
- 274 *L'Assomption*, Paris, 259, 1923, 23.
- 275 José Santos GONZALEZ VERA, *Alhué*, Santiago 1955, 93.
- 276 Hermelo ARABENA, *Entre espadas y basquiñas*, Santiago 1946, 325.
- 277 *El Comercio*, Melipilla, 23-3-1913.
- 278 *El Correo de Quillota*, Quillota, 19-4-1884, 24-3-1893.
A partir de los años 1920, el ritual carnavalesco, fuera de los marcos de la Semana Santa, pasó a ser realizado por el pueblo con ocasión de la denuncia de cualquier opresión. En 1924, los obreros de Antofagasta quemaron una effigie de Mussolini, igual que un "Judas". *El Obrero*, Coquimbo, 25-7-1924.
Sobre la quema de Judas en España, S. GARCIA SANZ, *La quema del Judas en la provincia de Guadalajara*, RDTP IV, 1948, 619-625, en Hispanoamérica, Nieves de HOYOS SANCHO, *Folklore de Hispanoamérica. La quema de Judas*, en *Revista de Indias*, 41, 1950, 561-587.
Efrain SUBERO, *Origen y expansión de la quema de Judas*, Caracas 1974, Paulo de CARVALHO NETO, *El folklore de las luchas sociales*, México 1973, 168. También Julio CARO BAROJA, *El Carnaval*, Madrid 1965, 131-134.
- 279 Franco CARDINI, *Días sagrados*, Barcelona 1984, 133.
- 280 Julio CARO BAROJA, *El Carnaval*, Madrid 1965, 304, 393.
- 281 MARIÑO DE LOBERA, *Crónicas del Reino de Chile*, BAE 131, 256.
- 282 C. GAGNEBET, *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, Paris 1974, 41-56,
J. HEERS, *Fêtes de fous et Carnavals*, Paris 1983, 105-189, sobre el Carnaval y la animalidad que rompe con la razón ciudadana, P. CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bologna 1978, 187-188.
- 283 Diego BARROS ARANA, *Historia general de Chile*, Santiago 1889, X, 482-488, sobre fiesta y revuelta popular,
Yves-Marie BERCE, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris 1976.

- 284 Arnold BAUER, *Chilean rural society...*, 50.
- 285 Archivo Arzobispal de Santiago, *Visita del I.S. Valdivieso 1853-1857*, s.f.
- 286 Manuel Antonio ROMAN, *Diccionario de chilenismos*, II, 39.
- 287 L., 9, 35.
Otras versiones, Zorobabel RODRIGUEZ, *Diccionario de chilenismos*, Santiago 1875, 419.
Ramón LAVAL, *Contribución al folklore de Carahue*, Madrid 1916, 109.
- 288 *El Porvenir*, Curepto, 29-12-1883.
- 289 *El Correo de Quillota*, Quillota, 29-12-1881.
- 290 *El Andino*, Los Andes, 31-12-1876.
- 291 *El Pueblo de Quillota*, Quillota, 29-12-1875.
- 292 *El Curicano*, Curicó, 30-12, 1877.
- 293 *El Comercio*, Melipilla, 24-12-1911. Nótese que a principios del '900 esto ya era cosa del pasado.
- 294 *El Progreso*, Melipilla, 28-12-1872.
- 295 *El Correo de Quillota*, Quillota, 25-12-1893.
- 296 B. HALL, *Extracto de un diario de viaje a Chile...*, años 1820, 1821, 1822, Santiago 1906, 7-12.
- 297 *El Mercurio*, Valparaíso, 24-12-1889.
- 298 *El Ferrocarril*, Santiago, 29-12-1856.
- 299 Paul TREUTLER, *Andanzas de un alemán en Chile*, Santiago 1958, 501.
- 300 *El Mercurio*, Valparaíso, 22-12-1881.
- 301 *Ibid.*, 26-12-1892.
- 302 *El Chileno*, Santiago, 30-12-1885.
- 303 *Ibid.*, 25-12-1888.
- 304 *El Mercurio*, Valparaíso, 26-12-1883.
El sacerdote Martín y Manero, que fue gobernador eclesiástico de Valparaíso, fue también un agitador del partido conservador, lo que le valió las críticas acerbas de las nacientes organizaciones políticas populares, cf. *La Lanceta*, Valparaíso, periódico del Partido Democrático, 26-3-1894.
- 305 *El Chileno*, Santiago, 25-12-1898.
- 306 En 1893, 734 detenidos durante Nochebuena y Pascua, en 1899, 468 detenidos el 24 de diciembre, en 1900, 580 detenidos el día 26 de diciembre, etc., *El Chileno*, Santiago, 28-12-1893, 26-12-1899, 30-12-1900.
- 307 *El José Arnero*, Santiago, 25-12-1905.
- 308 *La Prensa*, Negreiros, 23-12-1920.
- 309 *La Libertad*, Talca, 28-12-1880.

- 310 Carlos LATHROP, *La Pascua en Santiago*, Santiago 1895, 33.
- 311 Juan URIBE ECHEVARRIA, *Villancicos hispanos y chilenos*, en RChHG 148, 1980, 62.
- 312 *Souvenirs*, Paris, 99, 1892, 984-985.
La expresión "blanca, rubia, colorada", es tradicional en la poesía folklórica española (Asturias), cf. Ramón LAVAL, *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno*, Santiago 1910, 75.
- 313 Alfonso DUARTE, *O ciclo do Natal na literatura oral portuguesa*, Barcelos, 1937, 30.
- 314 Ambrosio MONTESINO, *Cancionero*, en BAE 35, 438.
- 315 A. DUARTE, *op. cit.*, 16.
- 316 *El José Arnero*, Santiago, 25-12-1905.
- 317 Daniel MENESES, A., 7. una versión similar en José María MUÑOZ, *Don Zacarías Encina. Novela folklórica. Cómo se vivía en Chile hace cincuenta años*, Santiago 1932, 85.
- 318 *No Aguantís*, Iquique, 25-12-1903.
- 319 F. CARDINI, *Días sagrados*, Barcelona 1984, 196.
J. CARO BAROJA, *El Carnaval*, Madrid 1965, 127, 131.
- 320 *El Chileno*, Santiago, 24-12-1886.
- 321 Rosa ARANEDA, L., 5, 13, y A., 302.
- 322 Juan Bautista PERALTA, *La sirena de América*, folleto s/f., 22-23.
- 323 Rosa ARANEDA, L., 5, 13.
- 324 Daniel MENESES, A., 7.
- 325 Daniel MENESES, A., 68.
- 326 Una cueca por entonces lo denunciaba:
El alcalde Salinas
el gran alcalde
prohibió que bebamos
en fonda del aire.

En fonda del aire, sí,
porque halla fiero
que nos vean borrachos
los extranjeros.

Los extranjeros, sí,
que nos dan fama
mientras ellos se llevan
toda la lana.

Reproducida en *El Chileno*, Santiago, 21-12-1897.
- 327 Rosa ARANEDA, L., 5, 14.
- 328 *El Curicano*, Curicó, 30-12-1877.

- 329 *El Melipillano*, Melipilla, 28-12-1895.
- 330 *El Artesano*, Linares, 16-12-1897.
- 331 Javier JEREZ, *El espejo de las niñas*, Santiago 1906, 30-31.
- 332 Juan R. GONZALEZ, *De mi cosecha*, Santiago 1903, 11-12.
- 333 Adolfo REYES, A., 118.
 Acerca del tradicional consumo popular de "chicha" para la Navidad, Guillermo EYZAGUIRRE y Jorge ERRAZURIZ, *Estudio social. Monografía de una familia obrera de Santiago*, Santiago 1903, 32.
 Sobre el ramo de "clavel y albahaca" y su importancia como símbolo tradicional de la fiesta navideña, de ancestro campesino, véase esta descripción de fines del '800: "Prendido sobre el seno le llevan las mujeres del pueblo, como escarapela clásica de la alegría de Pascua, aspiran su perfume los hombres con avidez enérgica como para recibir con ese aroma picante y agreste la síntesis de toda la fiesta". *El Chileno*, Santiago, 25-12-1897.
 El olor a "clavel y albahaca" era el olor de la Nochebuena, *El Mercurio*, Valparaíso, 24-12-1889. La albahaca como adorno carnavalesco, que aleja al Diablo, en América Latina, cf. Augusto R. CORTAZAR, *El Carnaval en el folklore calchaquí*, Buenos Aires 1949, 129-130.
- 334 *Souvenirs*, 168, 1894, 79.
- 335 Nicasio GARCIA, A., 423.
- 336 José SANCHEZ HERRERO, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Sevilla 1976, 93.
- 337 TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, 5, 24.
- 338 Mijail BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, Barcelona 1974, 85-86.
- 339 Juan URIBE ECHEVARRIA, *Villancicos hispanos y chilenos*, en RChHG 148, 1980, 16.
- 340 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 341 Charlotte STERN, *Fray Iñigo de Mendoza and medieval dramatic ritual*, *Hispanic Review* XXXIII, 3, 1965, 221-223.
- 342 Juan URIBE, art. cit., 34.
- 343 Juan del ENCINA, *Obras completas*, Madrid 1978, I, 37, 61-62.
- 344 Juan URIBE, art. cit., 22-23.
- 345 Sobre el tema del "mundo al revés" y bibliografía reciente, Giuseppe COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, Torino 1981.
- 346 M. BAJTIN, *op. cit.*, 252-254.
- 347 Iñigo de MENDOZA, *Cancionero*, Madrid 1968, 50.
- 348 Juan del ENCINA, *op. cit.*, III, 331-332.

- 349 Juan URIBE, *art. cit.*, 21.
- 350 *Ibid.*, 32.
- 351 M. BAJTIN, *op. cit.*, 262.
- 352 TEJADA Y RAMIRO, *Colección...*, 5, 140.
- 353 *Ibid.*, 612.
- 354 William H. SHOEMAKER, *The multiple stage in Spain during the fifteenth and sixteenth centuries*, Princeton 1935, 30-31.
- 355 *Sínodo de Santiago de Chile de 1688*, cap. X, const. VIII, ed. Madrid-Salamanca 1983, 67.
- 356 *Sínodo de Santiago de Cuba de 1681*, ed. Madrid-Salamanca, 1982, 14.
- 357 *Sínodo de Concepción de Chile de 1744*, cap. XV, const. XIV, ed. Madrid-Salamanca, 1984, 151.
- 358 *Sínodo de Santiago de Chile de 1763*, tit. XII, const. VI, ed. Madrid-Salamanca 1983, 203-204.
Carlos SILVA COTAPOS, *Don Manuel de Alday*, Santiago 1917, 131-132.
- 359 TEJADA Y RAMIRO, *Colección...*, 6, 346.
- 360 *El Copiapino*, Copiapó, 2-1-1878, y *El Quillotano*, Quillota, 22-12-1904.
- 361 *El Copiapino*, Copiapó, 5-1-1872.
- 362 *El Curicano*, Curicó, 31-12-1878.
- 363 *Ibid.*, 8-1-1877.
- 364 *Souvenirs*, París, 168, 1894, 80.
- 365 Clemente BARAHONA, *El Nacimiento de Doña Salomé*, en *El Diario Ilustrado*, Santiago, 26-12-1912.
- 366 Descripción de un *Nacimiento* hacia 1836, en Alberto BLEST GANA, *El ideal de un calavera*, ed. Santiago 1933, 139.
- 367 *Costumbres nacionales*, *La Pascua*, en *El Choapa*, Illapel, 1-1-1905.
- 368 *Sínodo de Concepción de 1744*, cap. II, const. XIX, ed. Madrid-Salamanca 1984, 61.
- 369 Eugenio PEREIRA SALAS, *Los orígenes del arte musical en Chile*, Santiago 1941, 189-190.
- 370 Cit. por Alberto BLEST, *op. cit.*, 194, *El Choapa*, Illapel, 1-1-1905, *El Diario Ilustrado*, Santiago, 26-12-1912, *El Correo de Quillota*, Quillota, 30-12-1886.
- 371 *El Correo de Quillota*, Quillota, 9-1-1879.
- 372 Moisés VARGAS, *La diversión de las familias. Lances de Nochebuena*, obra de 1865, reedición Santiago 1954, 403-4.
- 373 C.E. BLADH, *La República de Chile 1821-1828*, Santiago 1951, 54-55.

- 374 *El Progreso*, Santiago, 24-12-1842.
- 375 *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, I, 223-224.
- 376 *Boletín de la policía de Santiago*, I, 1901, 401.
El Estado oligárquico del '800 impuso la "seriedad" en la sociedad chilena. Uno de sus principales estadistas, Manuel Montt, tuvo la reputación de no haberse reído nunca, cf. Domingo Faustino SARMIENTO, *Obras*, Barcelona 1979, 521.
Era la "gravedad" característica del '800 en Occidente, cf. J. HUIZINGA, *Homo ludens*, México 1943, 288-292.
- 377 *El Pueblo de Quillota*, Quillota, 23-12-1874.
- 378 Fernando RETAMAL, *El primer Sínodo chileno de la época republicana: Ancud 1851*, Santiago 1983, 140.
- 379 *Pastoral colectiva sobre la música y canto en las iglesias de las diócesis de Chile*, Santiago 1885, 8.
Revista Católica, Santiago, 33, 1917, 819-820.
- 380 *El Comercio*, Melipilla, 5-1-1913, reproducción de un artículo del semanario santiaguino *El Inmaculado Corazón de María*.
- 381 *El Comercio*, Melipilla, 29-12-1912.
Ya en 1876 el Prior del Convento de la Merced de Melipilla había prohibido la bullanga de la novena del Niño Dios, *El Progreso*, Melipilla, 24-12-1876.
- 382 *El Imparcial*, Carrizal Alto, 26-12-1896, *La Voz*, Coronel-Lota, 27-12-1903.
- 383 *Souvenirs*, Paris, 168, 1894, 80.
Sobre la presencia de animales en los villancicos españoles puede verse el siguiente cantado en Ecija, Sevilla, a comienzos del '700:
Cuatro estudiantes gorriones
con cuatro gatos a cuestas
caminan para el Portal
por tener la Nochebuena.
...
Ñau, ñau, ñau,
atollita, atollita,
ñau, ñau, ñau,
dejen entrar.
Juan URIBE, *art. cit.*, 19-20.
- 384 Eugenio PEREIRA SALAS, *Los orígenes del arte musical en Chile*, Santiago 1941, 189-190.
- 385 Alberto BLEST, *El ideal de un calavera*, Santiago 1955, 194.
- 386 *El Choapa*, Illapel, 1-1-1905.
- 387 A., 582.
- 388 cf. nota 386.
- 389 Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Navidad*, en *Revista de Artes y Letras*, II, 4, 1918, 362.

- 390 Bernardino GUAJARDO, *Poestas populares*, II, 85-86.
- 391 Javier JEREZ, A., 529.
- 392 *Ibid.*
- 393 *Ibid.*
- 394 Camilo ORTUZAR MONTT, *Diccionario manual de locuciones viciosas y de correcciones de lenguaje*, Santiago 1893, 286.
- 395 Enrique NERCASSEAU, *Recuerdos de otra edad: 1866*, en *La Estrella de Chile*, XII, 1876, 193.
La actitud de San José habría sido reprobada por el ethos señorial. "Parece muy mal soplar el caldo, la sopa o comida para enfriarla", decía un manual eclesástico de urbanidad de mediados del '800, Lorenzo ROBLES, *Manual de moral, virtud y urbanidad dispuesto para jóvenes de ambos sexos*, Santiago 1853, 32.
El catolicismo oficial exhortaba a imaginar a San José sin las facciones del "rudo obrero",
Crescente ERRAZURIZ, *Mes de San José*, Santiago 1899, 42.
- 396 *Versos y ofrendas al Niño Dios*, Santiago, s/f., hacia 1900, 51-52.
- 397 *Ibid.*, 56-58.
- 398 *Ibid.*, 64-67.
- 399 Cit. en Juan URIBE, *Villancicos hispanos y chilenos...*, 49-50.
- 400 Eugenio PEREIRA SALAS, *Los villancicos chilenos*, *Revista Musical Chilena*, X, 51, 1955, 37-48.
- 401 Nicasio GARCIA, A., 409.
- 402 Carlos LAVIN, *La Chimba (del viejo Santiago)*, Santiago 1947, 62-63.
- 403 José Hipólito CORDERO, A., 355.
- 404 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 405 Silvia NAGEL y Silvana VECCHIO, *Il bambino, la parola, il silenzio nella cultura medievale*, en *Quaderni Storici*, Bologna, 57, 3, 1984, 719-763.
- 406 Ambrosio MONTESINO, *Cancionero*, en BAE 35, 448, y del mismo autor, *Coplas sobre diversas devociones y misterios de nuestra santa fe católica*, Toledo, circa 1485, edición facsimilar de Londres 1936, s.f.
- 407 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 408 La prohibición de reirse de ese modo, José Ignacio CIENFUEGOS, *Catón cristiano-político para el uso de las escuelas*, Valparaiso 1859, 53.
La prohibición en la prédica contrarreformista del '500: "Cuando hablares, no des grandes voces, ni risas desordenadas. Porque por la voz desentonada, y por la risa desordenada, se pierde la gravedad y el decoro de la persona", Gaspar ASTETE, *Institución y guía de la juventud cristiana*, Burgos 1592, f. 104.
- 409 Cit. en Hermelo ARAVENA, *Entre espadas y basquiñas*, Santiago 1946, 260-261.

- 410 Rosa ARANEDA, A., 340.
- 411 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 412 *Ibid.*
- 413 *Ibid.*
- 414 Rosa ARANEDA, A., 340.
- 415 *Ibid.*
- 416 *Ibid.*
- 417 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 418 Rosa ARANEDA, A., 340.
- 419 *Ibid.*
- 420 *Ibid.*
- 421 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 422 Rosa ARANEDA, A., 340.
- 423 "Mendoza se halla dentro de la más pura tradición franciscana de crítica y reforma social", *Íñigo de MENDOZA, Cancionero*, Madrid 1968, XXXII.
- 424 Francisco de QUEVEDO, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, Madrid 1966, 199, 230, 258.
- 425 Rosa ARANEDA, L., 5, 13.
- 426 Rosa ARANEDA, A., 340.
- 427 Valeriano GUTIERREZ, *La tradicional Nochebuena extremeña*, RDTP XVI, 1960, 512.
- 428 Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, II, 93-95.
- 429 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 430 Rosa ARANEDA, L., 5, 35.
- 431 Rosa ARANEDA, A., 287.
- 432 *Ibid.*
- 433 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 37.
- 434 Rosa ARANEDA, L., 5, 30.
- 435 Daniel MENESES, A., 89, y L., 7, 28.
- 436 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 437 Rosa ARANEDA, L., 5, 20.
- 438 Rosa ARANEDA, A., 287.
- 439 Rosa ARANEDA, L., 5, 20.
- 440 Rosa ARANEDA, L., 5, 35.

- 441 Daniel MENESES, A., 46.
- 442 Daniel MENESES, *Las glorias literarias*, Valparaíso 1902, 5-6.
- 443 Daniel MENESES, A., 84.
- 444 Rosa ARANEDA, L., 5, 21.
- 445 Rosa ARANEDA, A., 333.
- 446 Rosa ARANEDA, A., 288.
- 447 Rosa ARANEDA, A., 340.
- 448 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 449 Rosa ARANEDA, L., 5, 23.
- 450 Rosa ARANEDA, L., 5, 13.
- 451 Rosa ARANEDA, L., 5, 14.
- 452 Daniel MENESES, A., 79.
- 453 Rosa ARANEDA, A., 340, y A., 275.
- 454 Rosa ARANEDA, A., 340.
- 455 Rosa ARANEDA, L., 5, 23.
- 456 Rosa ARANEDA, L., 5, 30.
- 457 Rosa ARANEDA, L., 5, 35. *La expresión con santo y cariño tierno aplicada a Dios en la creación del mundo*, Daniel MENESES, A., 101.
- 458 Rosa ARANEDA, L., 5, 13.
- 459 Rosa ARANEDA, A., 287.
- 460 Rosa ARANEDA, L., 5, 14.
- 461 Rosa ARANEDA, L., 5, 13.
- 462 Rosa ARANEDA, A., 287.
- 463 Bernardino GUAJARDO, *Poemas populares*, II, 78.
- 464 Rosa ARANEDA, A., 287.
- 465 Rosa ARANEDA, L., 5, 14.
- 466 Rosa ARANEDA, A., 287.
- 467 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 468 Rosa ARANEDA, A., 340, y L., 5, 14.
- 469 Rosa ARANEDA, A., 340, A., 287, y L., 5, 13.
- 470 Ambrosio MONTESINO, *Cancionero*, en BAE 35, 437.
- 471 Rosa ARANEDA, L., 5, 14.
- 472 Rosa ARANEDA, A., 340.
- 473 José AMICOLA, *El auto de la huída a Egipto, drama anónimo del siglo XV*, en *Filología*, B. Aires, XV, 1971, 1-29.

- 474 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 475 Rosa ARANEDA, L., 5, 35.
- 476 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 477 Rosa ARANEDA, L., 5, 35.
- 478 J. AMICOLA. *art. cit.*, 26.
- 479 *Ibid.*, 21.
- 480 Rosa ARANEDA, L., 5, 15.
- 481 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, III, 37.
- 482 *Ibid.*, 67.
- 483 La versión hispánica,
M. MENESES PELAYO, *Romances populares recogidos de la tradición oral*, Madrid 1900, 197-198.
Versiones chilenas de principios del '900,
Julio VICUÑA CIFUENTES, *Romances populares y vulgares...*, Santiago 1912, 161-168.
Otras versiones chilenas,
Raquel BARROS y Manuel DANEMANN, *El romancero chileno*, Santiago 1970, 41-44.
El romance medieval pasó a ser sumamente popular en Chile, Vicuña recogió, por lo menos, cinco versiones (de Aconcagua, Melipilla, Colchagua, Carahue, y Chiloé).
Sobre la alegría y ternura fundamentales en los relatos populares de Navidad, puede verse este romance recogido en Coihueco (Ñuble):
¡oh, si yo pudiese aquí
ponderar por un momento
cómo estaría José
y María, de contento!
¡qué finisimas caricias,
qué tiernisimos afeutos!
- Julio VICUÑA. *op. cit.*, 320.
- 484 La conceptualización de lo Maravilloso, *Le Merveilleux. Deuxieme colloque sur les religions populaires* 1971, Quebec 1973, especialmente 21-25, 27-47. También, Claude LECOUTEUX, *Paganisme, christianisme et merveilleux*, *Annales E.S.C.*, julio-agosto 1982, 700-716.
- 485 Ramón LAVAL, *Contribución al folklore de Carahue*, Madrid 1916, 131-133, Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, I, 12-17, Daniel MENESES, *Las glorias literarias*, Santiago 1900, 9-10.
- 486 Censuras eclesiásticas, *Sínodo de Concepción de 1744*, ed. Madrid-Salamanca 1984, 144.
La autoridad eclesiástica de Chiloé decía en 1894:
"Exhorten los párrocos a los novios para que pasen santamente el día de su Matrimonio y para que no lo profanen con orgías indignas del Santo Sacramento que acaban de recibir".

Sínodo diocesana celebrada en la Iglesia Catedral de Ancud..., Ancud 1894, 21.

Un antiguo parabien, publicado en 1878, y escrito en la cárcel de Santiago, dice:

Que gran dicha no sería
cuando se casó José
su esposa la madre fue
del mismo autor de la vida

...

Y la santa madre Iglesia
los llevara pa' su Gloria
coronados, y en victoria
la novia es una princesa.

...

Porque el Señor ha anunciado
por voz de su serafín
que se lleve a buen fin
esta reunión hermosa
porque mirando a su esposa
el novio es un serafín

...

F. ULLOA, *La Penitenciaría de Santiago*, Santiago 1878, 61-62.

Sobre boda campesina y derrota de la muerte, esta cueca del sur de Chile:

Cuando se casan los huasos,
hasta los muertos se alegran,
la cueca y el esquinazo
divierten hasta mi suegra.

A. ANDRADE, *Folklore de Valdivia*, en *Archivos del Folklore chileno*, 1, 1950, 18.

487 Rosa ARANEDA, A., 289.

488 Sobre la celebración carnavalesca de la Independencia, en el '800, pueden verse composiciones populares de la época, como esta cueca:

Se fregaron las Españas
con su rey de hoja de lata
quiso el león hacer hazañas
y lo ataron de las patas.

Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *La cueca*, Santiago 1953, 342-3.

489 Sobre la orgía como apelación caótica a esta Edad de Oro, o *Urzeit*, R. CAILLOIS, *El hombre y lo sagrado*, México 1942, 109-145.

490 M. PIZARRO, *Folklore de Monte Patria*, en *Archivos del Folklore Chileno*, 9, 1971, 73.

491 R. LAVAL, *Contribución al folklore de Carahue...*, 109-110.

492 Julio VICUÑA, *Mitos y supersticiones...*, RChHG 9, 1914, 445.
Sobre el folklore burlesco frente al Diablo.

- Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Leyendas chilenas*, Santiago 1952, 236-247.
- Antonio ROCO, *Notas del folklore chileno*, Santiago 1939, 44-45.
- Oreste PLATH, *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago 1973, 196.
Véase, en general.
- Julio CARO BAROJA, *Infierno y humorismo*, en RDTP XXII, 1966, 26-40.
- 493 Elías LIZANA, *Apuntes para la historia de Petorca*, *Revista Católica* XIX, 1910, 1122-1123.
- 494 Ramón LAVAL, *Contribución al folklore...*, 155-157.
- 495 Lo orgiástico es un componente fundamental de los ritos de la religión campesina, "la orgía es una regresión a la Noche Còsmica, a lo preformal, a las "Aguas", para asegurar la regeneración total de la Vida y, consiguientemente, la fertilidad de la Tierra y la opulencia de las cosechas",
Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1979, 126-127,
Véase también,
Michel MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos. Contribution a una sociologie de l'orgie*, París 1982.
- 496 Un párroco rural de Lampa decia en 1887:
"Mezcla de diversiones profanas con las religiosas jamás he permitido ni lo permitiré y lo primero que les advierto es que a Dios y al Diablo no se pueden servir juntamente", *Archivo Arzobispal de Santiago, Visita a las parroquias 1887*, legajo 90, número 5, s/f.
- 497 E. CHOTEAU, *Informe sobre la provincia de Coquimbo*, Santiago 1887, 110.
- 498 Carlos FERNANDEZ FREITE, *La confesión del Diablo y tradiciones regionales*, Santiago 1936, 258.
- 499 Sobre San Cayetano, Ramón LAVAL, *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno*, Santiago 1910, 64, sobre San Roque, debía rezarse la oración:

San Roque San Roque
al campo saliste
con hojas de cedro
tu cuerpo vestiste.
La Santísima Trinidad
te visitó y te consoló
visitadnos y consoladnos
por el amor de Dios.
J. VICUÑA, *Mitos y supersticiones...*, RChHG 15, 1915, 412-413.
- 500 J. VICUÑA, *art. cit.*, RChHG 13, 1915, 419.
Una importante fiesta campesina a San Isidro se realizaba en el pequeño valle de Cuz-Cuz, *El Choapa*, Illapel, 23-8-1908, 28-5-1911.
- 501 Román VIAL, *Costumbres chilenas*, Valparaíso 1892, II, 115.
- 502 Reprod. en Pedro BUSTOS, *Manojito de mirra. Episodios de la vida de Fray Andrés García*, Santiago 1929, 168-169.
- 503 Reprod. en Pedro BUSTOS, *El poeta popular Juan Bautista Peralta*, en *Verdad y Bien*, Santiago, 364, 1930, 128.

- 504 Carlos SILVA VILDOSOLA, *Fray Andresito en la tradición santiaguina*, Santiago 1932, 9.
Luis BARROS y Ximena VERGARA, *El modo de ser aristocrático. El caso de la oligarquía chilena hacia 1900*, Santiago 1978, 145-146.
- 505 Domingo B. CRUZ, *La peregrinación al santuario de San Sebastián*, en *El País*, Concepción, 26-1-1894.
- 506 *El Artesano*, Linares, 26-1-1899.
- 507 Daniel MENESES, L., 7, 3.
- 508 Rosa ARANEDA, A., 301.
Acerca de San Sebastián como gran símbolo contra la peste en la Edad Media europea y española.
Marie-Madeleine ANTONY-SCHMITT, *Le culte de Saint Sébastien en Alsace, Médecine populaire et Saints Guérisseurs*, Estrasburgo 1972.
William A. CHRISTIAN, *De los santos a María; panorama de las devociones...*, en C. LISON, *Temas de antropología española*, Madrid 1976, 71-72: en las relaciones de los pueblos de España ordenada por Felipe II en 1575-1580 de 192 votos por causa de "pestilencia", la abrumadora mayoría, 112, fueron a San Sebastián.
Sobre el número de peregrinos a Yumbel, *El Deber*, Yumbel, 28-1-1886, 26-1-1888, 24-1-1889, 26-1-1890, 24-1-1892, *Revista Católica*, IV, 1903, 136-140.
Algunas importantes descripciones de la peregrinación hacia el 1900, Luis de la CUADRA, *La fiesta de San Sebastián de Yumbel en 1879*, en *El Progreso*, Melipilla, 19-2-1882, las crónicas de Domingo B. CRUZ, cf. *El Porvenir*, Santiago, 12-2-1895, 8-2-1896, 5-2-1897, 4-2-1899, *Revista Católica*, IV, 1903, 136-140, y VI, 1904, 116-120, la obra de Reinaldo MUÑOZ OLAVE, *El santuario de San Sebastián de Yumbel*, Santiago 1927.
La noticia más antigua de una veneración popular al Santo, hacia mediados del '700,
Pedro de CORDOBA FIGUEROA, *Historia de Chile*, CHCH II, 143.
- 509 Sobre la actitud popular frente a la medicina oficial en Chile del '800, Luis A. ROMERO, *Condiciones de vida de los sectores populares en Santiago de Chile 1840-1895*, en *Nueva Historia*, Londres, 9, 1984, 68-69.
San Sebastián contra una epidemia de viruela en Los Andes en 1872, y, por tanto, acerca del mismo carácter anti- peste del santo medieval, *El Andino*, Los Andes, 25-6-1872.
- 510 Manuel TUÑON de LARA, director, *Historia de España*, Barcelona 1982, IV, 171.
- 511 Ramón MENENDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca y juglares*, Madrid 1975, 58, José SANCHEZ HERRERO, *Las diócesis del reino de León, siglos XIV y XV*, León 1978, 264.
- 512 Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa siglos XVI y XVII*, Madrid 1985, 120.
Sobre esta religiosidad orgiástica en el '500 español,
W. CHRISTIAN, *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton 1981.

- 513 *Sínodo de Santiago de Chile 1763*, Tit. XII, Const. VII, ed. Madrid-Salamanca 1983, 204.
El edicto de 1757, *ibid.* 329-331.
- 514 *Sínodo de Concepción 1744*, ed. Madrid-Salamanca 1984, 110. Estas medidas eclesíásticas del '700 eran suscritas y defendidas hasta principios del '900, cf. Carlos SILVA COTAPOS, *Don Manuel de Alday*, Santiago 1917, 129-130.
- 515 José Toribio MEDINA, *Cosas de la Colonia*, Santiago 1952, 72-73.
- 516 Pedro RUIZ, *Tipos y costumbres de Chile*, Santiago 1947, 61.
- 517 Fernando RETAMAL, *El primer Sínodo chileno de la época republicana: Ancud 1851*, Santiago 1983, 126-127.
Sobre el Concilio plenario de Roma en 1899, *Revista Católica*, I, 1901, 311.
- 518 Adolfo REYES, L., 6, 19.
- 519 L., I, 12.
- 520 Mariano CASANOVA, *Obras pastorales*, Friburgo 1901, 158.
La posición de los propietarios agrícolas, Horacio DURAN, Algunas consideraciones sobre los inquilinos y la escasez de brazos en Chile, en *Boletín de la Sociedad Nacional de Agricultura*, XIX, 19, 1888, 593-8.
Sobre el refrán popular, Ramón LAVAL, *Parentología chilena*, Santiago 1928, 17,
la crítica oligárquica al "San Lunes", Z. RODRIGUEZ, *Diccionario de chilenismos*, Santiago 1875, 289, *El Mercurio*, Santiago, 4-10-1909.
Sobre el "San Lunes" en Europa y su represión, Edward THOMPSON, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona 1979, 239-293.
- 521 *Sucesos*, Valparaíso, 2-2-1911.
- 522 *Boletín eclesiástico del Obispado de Concepción*, I, 1918-1919, 91-92.
- 523 Mariano LATORRE, *Zurzullta*, Santiago 1973, 303-315.
- 524 Román VIAL, *Costumbres chilenas...*, II, 115.
- 525 *El Pueblo de Quillota*, Quillota, 25-7-1877.
- 526 Teresa PHILIPPI, *Procesiones y peregrinaciones en Chile*, Instituto de Historia, U. Católica de Chile, inédito, 1980, 141.
- 527 Julio CARO BAROJA, *La estación de amor*, Madrid 1979, 134.
- 528 Eugenio PEREIRA SALAS, *Los orígenes del arte musical en Chile*, Santiago 1941, 197-199.
- 529 *Sínodo de Santiago de Chile 1688*, ed. citada, ..., 67, *Sínodo de Concepción de Chile 1744*, ed. citada, ..., 151.
- 530 *Sínodo de Santiago de Cuba*, ed. Madrid-Salamanca 1982, 65, las mascaradas medievales de San Juan y sus prohibiciones eclesíásticas, J. CARO BAROJA, *La estación de amor*, 260.
- 531 Julio VICUÑA, *Mitos y supersticiones...*, RChHG 15, 1915, 411.

- 532 A., 198.
- 533 Galvarino AMPUERO, *Repertorio folklórico de Chiloé*, en *Archivos del Folklore chileno* 5, 1952, 48-53.
- 534 *El Fénix*, Rancagua, 13-7-1877.
- 535 Reprod. en Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Los cantores populares chilenos*, Santiago 1933, 130-1.
- 536 Luis de GRANADA, *Del símbolo de la fe*, part. V, cap. II, en BAE 6, 607-608.
- 537 Acerca de las degradaciones grotescas, en una visión cómica del mundo, Mijail BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, Barcelona 1974, 137.
- 538 Mario VASQUEZ, *La chicha en los países andinos*, en *América Indígena* XXVII, 2, 1967, 265-282.
- 539 L., 9, 28.
Santa Genoveva, aludida en el poema, era conocida en el Canto a lo Divino por sus padecimientos. Ahora es víctima de una violencia festiva.
Cf. Rosa ARANEDA, *Santa Genoveva y su padecimiento*, en A., 276.
- 540 Ramón LAVAL, *Oraciones, ensalmos y conjuros...*, 9.
Sobre los poderes eróticos del santo, *ibid.*, 77-78.
- 541 M.R. WRIGHT, *The Republic of Chile*, Philadelphia 1904, 127. F.J.G. MATTLAND, *Chile. Its land and people*, London 1914, 161-2.
- 542 El desprestigio de la cueca en medios populares urbanos, *El Comercio*, Melipilla, 9-10-1910.
Los reparos de la cultura oligárquica del '800 contra la cueca, Pablo GARRIDO, *Historia de la cueca*, Santiago 1979, 178-179, 187-188.
- 543 *El Trabajo*, Iquique, 17-12-1904.
- 544 Reprod. en R. LAVAL, *Oraciones, ensalmos y conjuros...*, 10-14.
El texto está plagado de antiguos chilenismos, "ganar las tres mitáes", por ejemplo, es tamborear la cueca, "echar viento" es animar o entusiasmar a los danzantes, "dar un capote" es una invitación a la danza, etc.
La expresión relativa a la cueca de San Antonio, *con tanta gracia y primores* es un giro hispanomedieval empleado por Juan del Encina, cf. Juan del ENCINA, *Obras completas*, Madrid 1978, I, 78.
Otra versión de la remollenda en el cielo, J.M. MUÑOZ, *Don Zacarías Encina. Novela folklórica*, Santiago 1936, 99-101.
- 545 Howard R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, Madrid 1983, 119.
- 546 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 547 Daniel MENESES, L., 7, 3, y L., 7, 21.
- 548 Pepa ARAVENA (seudónimo), L., 3, 15.
- 549 Desiderio PARRA, A., 646v.
- 550 Adolfo REYES, A., 178.

- 551 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 552 cf. nota 549.
- 553 cf. nota 548.
- 554 Rosa ARANEDA, A., 301. Sobre la oscuridad como obra satánica, la creencia de los eclipses como obra del Diablo,
Jullo VICUÑA, *Mitos y supersticiones...*, RChHG 13, 1915, 464.
- 555 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 12.
- 556 En la creación del mundo:
De flores alfombró el suelo
por el Universo entero,
Daniel MENESES, L., 7, 13.
En el nacimiento de Cristo:
Al fin, cuando ya nació
el Salvador de este mundo
desde aquel mismo segundo
el campo se floreció,
Rosa ARANEDA, A., 287.
- 557 Adolfo REYES, A., 178.
- 558 Desiderio PARRA, A., 646v.
- 559 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 13.
- 560 Domingo ZARATE, *Luz de la nueva era*, folleto sin año ni lugar de edición,
p. 20.
Sobre la vida de este santón campesino, su autobiografía, Domingo ZARATE, *La promesa y la vida del Cristo de Elquí*, Santiago 1948.
- 561 Adolfo REYES, A., 178.
- 562 El texto de Montesino, en BAE 35, 456.
- 563 Las abreviaturas:
A = Juan Bautista Peralta, L., 4, 13.
B = Rosa Araneda, A., 301.
C = Desiderio Parra, A., 646v.
D = Adolfo Reyes, A., 178.
E = Rosa Araneda, A., 301.
F = Adolfo Reyes, A., 178.
- 564 Sobre las *huries*, "La visión de Alá en el otro mundo", Mircea ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV*, Madrid 1980, 399-402.
- 565 A., 519.
Esta composición fue, al parecer, bastante popular.
El folklorista Juan Uribe Echevarría encontró un fragmento en la tradición oral hacia 1965, Juan URIBE ECHEVARRIA, *Manuel Garrido, cantor glorioso*, en *Estudios filológicos*, 1, 1965, 247-248.
- 566 Acerca del sentido popular, folklórico, de la consolación, véase esta copla española,

¡Qué consuelo y qué dulzura
será tenerte a mi lado!

F. RODRIGUEZ MARIN, *Cantos populares españoles*, Sevilla 1882, II, 329.

567 Rosa ARANEDA, L., 5, 10.

568 Daniel MENESES, L., 7, 21.

569 Adolfo REYES, A., 178.

570 Juan Bautista PERALTA, L., 4, 13.

571 Pepa ARAVENA, L., 3, 15, y A., 484.

572 Daniel MENESES, A., 100.

Rosa Araneda en una composición titulada *Contrapunto de Antonino Rivas con Juan José Palacios*, revela la asociación entre la música celestial y la llegada triunfal de María a la Gloria:

Dígame viejo Antonino
si a María celebraron
cuando ella llegó a los cielos
¿Qué música le tocaron?
Habéis de saber Palacios
en los tronos magisterios
sonaron a un mismo tiempo
ciento cincuenta salterios.

...

Rosa ARANEDA, L., 5, 36.

Sobre lo mismo, una composición en décimas sobre el Juicio Final dice:

Y del cielo bajará
María nuestra Señora
con músicos de la Gloria

...

Juan URIBE ECHEVARRIA, *El tema del Juicio Final en la poesía popular tradicional de Chile*, *Boletín de Filología* XXIII-XXIV, 1972-1973, 342.

573 Pedro VILLEGAS, L., 1, 15.

574 Daniel MENESES, L., 7, 3.

575 Reprod. en Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *Los cantores populares chilenos*, Santiago 1933, 140-141.

576 *El Ají*, Santiago, 21-10-1889.

Hasta principios del '900 las utopías de transformación política y social no abandonaban los referentes de la Gloria popular. En 1913, por ejemplo, Luis E. Recabarren, fundador del movimiento obrero chileno, definía el socialismo como un mundo de "goces perpetuos", habitado por "hermanos amantes", donde se multiplican hasta lo infinito "los deleites del placer", etc., en suma, un reino del Amor, una Edad de Oro, cf. Luis E. RECABARRÉN, *Obras selectas*, Santiago 1972, 148, 184, 222, etc.

577 "La eternidad del infierno es un poderoso freno que contiene el desborde de nuestras pasiones. Para las gentes poco instruidas que fácilmente no

alcanzan a comprender toda la elevación de los motivos de superior orden que nos deben alejar del pecado, el infierno es casi el único, en muchos lances, que puede reprimir los instintos del vicio. Por esto, todos aquellos que han querido violentar las malas pasiones del vulgo, han procurado borrar de sus almas la idea de un tormento eterno", Rafael Valentín VALDIVIESO, *Obras científicas y literarias*, Santiago 1899-1902, I, 154.

- 578 Daniel MENESES, L., 7, 13.
La predicación eclesiástica sobre el infierno en Chile hacia 1900 era francamente exasperante, y especialmente dedicada a las clases subalternas, Agustín VALENZUELA, *Manual del josefino...*, Talca 1909, 47 y siguientes. La Gloria, como ciudad de amor y hermosura, debía aparecer, en la segunda mitad del '800, como una auténtica contraciudad oligárquica. En esa época, Santiago inició una "transformación" urbana que separó, tajantemente, a ricos y pobres. Estos últimos quedaron excluidos de lo que se llamó la ciudad "propia". Esto es lo que el famoso intendente e historiador liberal Benjamín Vicuña Mackenna llamó la "transformación de Santiago" en la década de 1870.
Los poetas populares debieron ser muy sensibles a esta situación. Uno de ellos, Juan Bautista Peralta, desde la tradición carnavalesca, compuso un verso titulado "La transformación de Santiago por la ciudad deleitosa", una réplica desde los pobres a la ofensiva oligárquica, cf. Juan Bautista PERALTA, A., 394.
- 579 Gonzalo de BERCEO; *Milagros de Nuestra Señora*, milagro XII.
- 580 *Ibid.*, Milagro XXIII.
- 581 La obra de Juan Ruiz, en BAE 57, 279-280.
- 582 Juan del ENCINA, *Obras completas*, Madrid 1978, I, 133.
- 583 *Ibid.*, III, 166, 167-170.
- 584 *Ibid.*, III, 172-173.
- 585 *Ibid.*, III, 175.
Véase en general sobre la poesía religiosa a María en la España medieval, Joaquín BENITO DE LUCAS, *Poesía mariana medieval*, Madrid 1968.
- 586 Robert GRAVES, *La diosa blanca*, Madrid 1983, 678.
- 587 Victoria REIFLER, *Les insurrections des Mayas: la pensée sauvage*, en Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Paris 1978, III, 33-43, de la misma autora, *Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas*, en *América Indígena*, XXXIX, 1, 1979, 27-34.
- 588 Manuel GUTIERREZ ESTEVEZ, *En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica*, Madrid 1984, 145.
- 589 R. ARANCIBIA, *Parroquias de la arquidiócesis de Santiago 1840-1925*, Santiago 1980, 109.
- 590 Sobre las imágenes populares de María en el continente, Rubén VARGAS UGARTE, *Historia del culto a María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid 1956, 2 vols.

- 591 Luis URZUA, *La Virgen de las Peñas. Tradición religiosa de Arica, Antofagasta* 1963.
- 592 Sobre la Virgen de Mercedes y las aguas, su veneración a orillas del Cachapoal, en Olivar Bajo, *Revista Católica*, 39, 1920, 632-633, la leyenda de Rungue, Oreste PLATH, *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago 1973, 126-127.
- 593 Juan URIBE ECHEVARRIA, *Contrapunto de alféreces en la provincia de Valparaíso*, Santiago 1958, 102.
- 594 *Sínodo de Concepción de 1744, ..., 151.*
- 595 *Archivo Arzobispal de Santiago, Libros de visitas 1853-1857, y 1903-1914.*
- 596 P. ARAVENA y J.M. GARRIDO, *Talca ilustrado*, Talca 1905, 39.
- 597 Sobre España, Julio CARO BAROJA, *El Carnaval*, Madrid 1965, en *Hispanoamérica, el famoso carnaval de Oruro (Bolivia) para la fiesta de la Candelaria*.
- 598 Julio VICUÑA, *Romances populares y vulgares...*, Santiago 1912, 445-7. Hacia 1875 una descripción de la Candelaria de Carelmapu: "La iglesia se rodea de tiradores de escopetas, que atruenan el aire en compañía de las campanas. Algunos músicos venidos de Ancud y una prodigiosa cantidad de guitarras, arpas y otros instrumentos, animan más ese cuadro de desorden...", Clemente BARAHONA, *Aproximaciones curiosas sobre Chile en 1875*, Santiago 1916, 71-74. Para la autoridad eclesiástica, la fiesta de la Candelaria de Carelmapu era una peligrosa ocasión de "desórdenes y desarreglos", *El Católico*, Ancud, 27-1-1887.
- 599 Julio VICUÑA, *Mitos y supersticiones...*, RChHG 15, 1915, 412.
- 600 M. FREZIER, *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chili, ..., Amsterdam 1717*, II, 327-335.
- 601 Cit. en Miguel JORDA, *La Biblia del pueblo*, Santiago 1978, 339.
- 602 *Las Noticias*, Negreiros, 16-7-1905. Sobre la fiesta de la Virgen del Carmen de la Tirana como afirmación de vida y de gozo, Luis GONZALEZ ZENTENO, *Los pampinos*, Santiago 1956, 123-124.
- 603 J.T.R., *Peregrinación al santuario de Livirca (sic)*, *Revista Católica* 46, 1924, 455-456. Podría estudiarse la relación de este canto con el tema medieval de los *viñadores a lo divino*, cf. Juan Alfonso CARRIZO, *Antecedentes hispanomedievales de la poesía tradicional argentina*, Buenos Aires 1945, 805.
- 604 Desiderio PARRA, A., 646v.
- 605 MARIÑO DE LOBERA, *Crónica del Reino de Chile*, en BAE 131, 278.
- 606 *Souvenirs*, Paris, 282, 1896, 444-445. Cuando los pobres encontraban una especial veta de oro, ofrecíanla a la Virgen de Andacollo, cf. *El Copiapino*, Copiapó, 16-1-1877.

- 607 *Relación de la Visita pastoral del Obispo Alday...* en *Revista Católica*, 30, 1916, 13-14.
- 608 Eugenio CHOTEAU, *Informe sobre la provincia de Coquimbo*, Santiago 1887, 34.
- 609 *Souvenirs*, 282, 1896, 444.
- 610 E. CHOTEAU, *op. cit.*, 34.
- 611 Juan Ramón RAMÍREZ, *La Virgen de Andacollo*, La Serena 1873, 32.
- 612 *El País*, Concepción, 5-1-1894.
En 1903 el Obispo de La Serena le preguntó a un anciano de ochenta años que le bailaba a la Virgen: "¿Qué haces cuando estás en el pueblo?". El danzante le contestó: "Estoy siempre contento". Dos planos de lenguaje se encontraban. La autoridad eclesiástica aludía al mundo del hacer, de las prácticas cotidianas, el viejo danzante de la Virgen respondía desde un horizonte contemplativo, glorioso, extático, cf. *Peregrinación a Andacollo*, en *El Porvenir*, Santiago, 20-1-1904.
- 613 Carlos SILVA VILDOSOLA, *El santuario de Andacollo*, en *A León XIII*, Santiago 1887, 393-394.
- 614 *La Diócesis*, La Serena, 30-12-1882.
- 615 *El Chileno*, Santiago, 25-12-1910.
- 616 Ricardo LATCHAM, *La fiesta de Andacollo y sus danzas*, Santiago 1910, 12.
- 617 *Zig-Zag*, Santiago, 11-1-1930.
- 618 José MUÑOZ Y GAVIRIA, *Andacollo*, en *El Museo de las Familias*, Madrid, XVII, 1859, 240.
- 619 Benjamín VICUÑA MACKENNA, *Historia de Santiago*, Santiago 1939, II, 264-265.
- 620 Benjamín VICUÑA MACKENNA, *Los mineros del Norte*, en *El Imparcial*, Carrizal Alto, 7-9-1895.
- 621 *La Reforma*, La Serena, 31-12-1870.
A comienzos del '800, la fiesta duraba quince días, que se pasaban, "parte en oraciones, parte en diversiones públicas", Julián MELLET, *Viajes por el interior de la América Meridional, 1808-1820*, Santiago, s.f., 113-114.
- 622 Francisco GALLEGUILLOS, *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*, Valparaíso 1896, 50.
- 623 R. LATCHAM, *op. cit.*, 9
- 624 Juan Ramón RAMÍREZ, *Historia de la milagrosa imagen y del santuario de Nuestra Señora de Andacollo*, Santiago 1885, y la polémica del mismo autor en la *Revista Católica* XXIV, 1913, 119-125, 765-775, 940-950.
- 625 En 1904 un periódico popular de Coquimbo fue acusado de "inmoral" por los juzgados locales por publicar un combate imaginario entre la Virgen de Andacollo y un fraile, donde la Reina celestial le daba una bofetada al religioso, cf. *El Pijecito*, Coquimbo, 31-1-1904.

La Virgen de Andacollo como personaje vivo y amado entrañablemente por el pobre, cf. *El José Arnero*, Santiago, 7-12-1905.

- 626 Juan URIBE ECHEVARRIA, *La Virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí*, Santiago 1974, 100-101.
Una reciente investigación ha demostrado que en Andacollo, en general, los romeros rechazan a la Religión oficial como mediadora de las relaciones entre los hombres y lo sagrado, Juan LE BERT y Patricio YOUNG, *Perspectiva sociocultural para una interpretación de la religiosidad popular*, Santiago, ILADES, inédito, 1980, 35-49.
- 627 Daniel MENESES, A., 51.
- 628 *Ibid.* Las dos primeras estrofas son iguales a unos versos de Rosa Araneda en homenaje a María en el Nacimiento de Cristo. La fiesta de Navidad y la fiesta de Andacollo coinciden en la alabanza a la Reina celestial, Rosa ARANEDA, A., 340.
- 629 Daniel MENESES, A., 51.
- 630 BAE 57, 279 y siguientes.
- 631 R. LATCHAM, *op. cit.*, 16.
- 632 Daniel MENESES, A., 51.
El autor expresa alegría más que dolor, como sugiere Latcham.
- 634 Nicasio GARCIA, A., 423.
- 635 BAE 57, 280.
- 636 Juan Rafael ALLENDE, A., 706.
- 637 *La Diócesis*, La Serena, 30-12-1882.
- 638 Gonzalo de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, milagro XXII.
Una de las oraciones folklóricas más difundidas en Chile hacia el 1900 decía:
Con Dios me acuesto
con Dios me levanto
la Virgen Santísima
me cubra con su manto.
Ramón LAVAL, *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno...*, 57.
- 639 Frollán VERDEJO, L., 8, 6.
- 640 Rosa ARANEDA, A., 274.
- 641 *Ibid.*
- 642 Este fragmento es muy similar a uno de Rosa Araneda, en homenaje a María en la Navidad, una vez más se cruza el homenaje navideño al de la Virgen de Andacollo, Rosa ARANEDA, A., 340.
- 643 Daniel MENESES, A., 51.
- 644 Daniel MENESES, L., 7, 28.
- 645 *La Reforma*, La Serena, 15-12-1871.

- 646 Rosa ARANEDA, A., 274.
- 647 *Archivo Arzobispal de Santiago, Visita de las parroquias 1887*, legajo 90, número 42, parroquia de Malloa.
- 648 *Archivo Arzobispal de Santiago, Visitas 1887-1892*, f. 326.
- 649 Daniel MENESES, A., 28.
 Más documentación sobre Santa Rosa de Pelequén, *Archivo Arzobispal de Santiago*, Santa Rosa de Lima. Su veneración en Pelequén sin autorización, se decreta sea requisada por el cura de Malloa 1851, legajo 125, número 47, Gaspar CARDEMIL. Con motivo de un viaje a Santa Rosa de Pelequén, en *Revista Católica I*, 1901, 179-184.
- 650 Julio VICUÑA, *Mitos y supersticiones...*, RChHG 12, 1914, 430.
- 651 Luis MONTOTO, *Costumbres populares andaluzas*, en *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, Sevilla 1883, I, 94.
- 652 En Venezuela, Luis A. DOMINGUEZ, *Velorio de angelito*, en Publicaciones de la Dirección de Cultura de la U. de Los Andes, número 45, Mérida 1955. En El Salvador, Napoleón ALVARADO, *La organización del proletariado agrícola y el problema de las formas de conciencia religiosa*, en *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, Managua 1980, 245-320; en Centroamérica es clarísimo el sentido del *Angelito* como encuentro con la Madre celestial:
- No llorés madre amorosa
 no llorés con desatino
 que este niño va llegando
 a los brazos de María.
- No llorés madre amorosa
 no llorés con desconsuelo
 que este niño que está por el aire
 tocando las puertas del cielo.
- Revienten pólvora si tienen
 revienten con alegría
 que este niño va llegando
 a los brazos de María.
- 653 Adalbert von CHAMISSO, *Mi visita a Chile en 1816*, Santiago 1940, 33.
- 654 Edmond Revel SMITH, *Los Araucanos...*, Santiago 1914, 20-21.
- 655 *El Progreso*, Melipilla, 16-3-1874.
- 656 Daniel BARROS GREZ, *Escenas de aquel tiempo. Velorio de un angelito*, en *La Semana*, Santiago, I, 1859, 378-382.
- 657 Gustave VERNIORY, *Diez años en Araucanía 1889-1899*, Santiago 1975, 410.
- 658 Pedro RUIZ ALDEA, *Tipos y costumbres de Chile*, Santiago 1947, 207.
- 659 ATROPOS, *El inquilino en Chile*, artículo de 1861, reprod. en Ediciones de la *Revista Mapocho V*, 2-3, 1966, 212.

- 660 Teodoro CHILD, *Santiago en 1890*, en *Pacifico Magazine*, diciembre 1914, 755-757.
- 661 G. VERNIORY, *op. cit.*, 410-411.
- 662 *El Copiapino*, Copiapó, 2-2-1870.
- 663 *La Revista*, La Serena, 21-8-1872.
- 664 *El Progreso*, Melipilla, 21-1-1877.
- 665 *La Libertad*, Talca, 16-12-1880.
- 666 *El Pueblo*, Valparaíso, 26-2-1895.
- 667 Pedro RUIZ ALDEA, *Tipos y costumbres...*, 203-208.
- 668 *La Libertad*, Talca, 20-1-1880.
- 669 Zorobabel RODRIGUEZ, *Diccionario de chilenismos*, Santiago 1875, 475.
- 670 Fernando RETAMAL, *El primer Sínodo chileno de la época republicana...*, 171-172, *Sínodo diocesana celebrada en la Iglesia Catedral de Ancud...*, Ancud 1894, 28: se cita allí el decreto de la Intendencia de Chiloé que castigaba con un mes de prisión o diez pesos de multa, a los que no enterrasen a los párvulos transcurridas veinticuatro horas después del deceso.
- 671 Tomás VELIZ, *Cartilla parroquial, o sea resumen del Sínodo de 1895 y disposiciones diocesanas*, Santiago 1901, 63.
- 672 Manuel Antonio ROMAN, *Diccionario de chilenismos*, art. *Velorio*, Santiago 1916-1918, V, 649.
- 673 A. ORREGO LUCO, *La cuestión social en Chile*, ensayo de 1884, reprod. en Hernán GODOY, *Estructura social de Chile*, Santiago 1971, 224.
- 674 Carlos SOMMERS, *La mortalidad en Chile durante los años de 1892, 1893, 1894, y 1895*, Santiago 1897.
- 675 En 1877, por ejemplo, se comprobó un velorio en el barrio Yungay, en 1887, en el barrio Recoleta, etc., *El Estandarte Católico*, Santiago, 20-2-1877, *Los Debates*, Santiago, 21-5-1887.
- 676 *El Estandarte Católico*, Santiago, 20-2-1877.
- 677 Daniel MENESES, *La lira poética*, Santiago 1906, 27-28.
- 678 Adolfo REYES, A., 133.
- 679 Rosa ARANEDA, L., 5, 12.
- 680 Rosa ARANEDA, A., 297.
- 681 Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, II, 65.
- 682 Rosa ARANEDA, L., 5, 17.
- 683 José Hipólito CORDERO, L., 2, 4.
- 684 Nicasio GARCIA, A., 425, y *Poesías populares*, I, 63.

- 685 Rolak, A., 218.
- 686 Daniel MENESES, A., 60 y *La lira poética...*, 27-28.
- 687 José Hipólito CORDERO, A., 345.
- 688 Rosa ARANEDA, L., 5, 32.
- 689 Nicasio GARCIA, A., 414, 425, 438, y *Poesías populares*, IV, 72.
- 690 Daniel MENESES, A., 60.
- 691 Pedro VILLEGAS, A., 497.
- 692 Adolfo REYES, A., 115.
- 693 José Hipólito CORDERO, A., 345.
- 694 Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, II, 65.
- 695 Rosa ARANEDA, L., 5, 17.
- 696 Juan Bautista PERALTA, *El clarín nacional*, Santiago 1903, 27.
- 697 Adolfo REYES, A., 116.
- 698 Nicasio GARCIA, A., 414.
- 699 José Hipólito CORDERO, A., 345.
- 700 Juan Bautista PERALTA, A., 400.
- 701 Philippe ARIES, *La muerte en Occidente*, Barcelona 1982, y Francis RAPP, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona 1973, 107-109.
- 702 Nicasio GARCIA, A., 411.
- 703 Nicasio GARCIA, A., 414, 425.
- 704 José Hipólito CORDERO, A., 345.
- 705 Rosa ARANEDA, L., 5, 32.
- 706 *Ibid.*
- 707 Rosa ARANEDA, A., 297.
- 708 Daniel MENESES, A., 31.
- 709 Adolfo REYES, A., 133.
- 710 Pepa ARAVENA, L., 3, 20.
- 711 Nicasio GARCIA, A., 425.
- 712 Nicasio GARCIA, *Poesías populares*, I, 64. Una de las composiciones en décimas recogida en 1877 termina diciendo:
- A la alegre reunión,
 adiós, que me voy al cielo,
 ya voy a emprender el vuelo
 a la celestial Mansión,
 y desde aquella región

por vosotros rogaré,
a Dios intercederé
y a su Madre sacratísima,
adiós madre queridísima
adiós leche que mamé.

El Estandarte Católico, Santiago, 20-2-1877.

713 *El Aji*, Santiago, 7-11-1892.

714 Francis MAITLAND, *Chile. Its land and people*, London 1914, 140.

715 Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, *El viejo Chile. El velorio*, en *En Viaje* III, 27, 1936, 17-22.

El texto más antiguo que conozco sobre la represión eclesiástica a los *velorios de Angelitos* es de la Argentina del '700. El Obispo La Torre de Entre Ríos dispuso en 1764 que "en los entierros de párvulos no se hagan altarillos para posar, ni haya bailes ni banquetes, porque 'con dolor de su corazón ha sido informado de escándalos, corruptelas y abusos, que se estilan en esta provincia en la muerte de los párvulos, gastándose o empleándose, no uno sino muchos días con sus noches, en balles y escandalosos fandangos", C.B. PEREZ COLMAN, *Historia de Entre Ríos.*, cit. por Enrique DUSSEL y María Mercedes ESANDI, *El catolicismo popular en la Argentina*, Buenos Aires 1970, 135.

Sobre el *velorio de Angelito* en España, véase también, además de lo dicho en la nota 651, José BAGUENA SOLER, *Dança del velatori*, en *Etnología y Tradiciones populares*, Instituto Fernando El Católico, 1969, 525 (relato de la fiesta en Valencia, con rasgos muy similares a la celebración chilena).

716 Paul RICOEUR, *Le conflict des interpretations*, París 1969.

717 Vittorio LANTERNARI, *Religione popolare e contestazione. Riflessioni storico-sociali sul dissenso religioso*, en *Testimonianze*, Firenze, 118, 1969, 725.

Del mismo autor, *La religion populaire. Prospective historique et anthropologique*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 53, 1, 1982, 121-143.

718 Sobre la caracterización histórica, Marcelo CARMAGNANI, *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina del siglo XVI a nuestros días*, México 1976.

719 En el '800 el Arzobispado de Santiago de Chile hacía reimprimir los Sinodos coloniales de la diócesis, como guías "inseparables" del clero.

Sobre la influencia de Trento en la Iglesia colonial hispanoamericana, especialmente del Cono Sur.

Severo APARICIO, *Influjo de Trento en los Concilios Limenses*, Madrid 1972, Juan VILLEGAS, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica*, Montevideo 1975.

720 Sobre el espíritu eclesiástico chileno a partir de mediados del '800, Maximiliano SALINAS, *Notas varias sobre la actividad teológica chilena entre 1840 y 1880*, en *Anales de la Facultad de Teología*, U. Católica de Chile, XXXI, 1, Santiago 1982, 12-37.

721 Albano BIONDI, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e con-*

- trollo sociale, en *Storia d'Italia*, Annali 4, Torino 1981, 256.
- 722 Marvin GOLDWERT, *History as Neurosis: Paternalism and Machismo in Spanish America*, Lahnam 1980, 11.
- 723 Sobre el modelo pastoral urbano de los Jesuitas, John BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, en *Past and Present* 47, 1970.
- 724 José de ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*, Madrid 1952, 175-179.
- 725 *Sinodos de Santiago de Chile 1688 y 1763*, ..., 43, 197. *Sinodos de Concepción 1744*, ..., 101-102.
- 726 *Estado de la provincia de la Compañía de Jesús en el Retno de Chile (1762)*, en *Historia*, U. Católica de Chile, 6, 1967, 319.
- 727 Lina VARGAS, *Contribución al estudio de la literatura popular de Chiloé*, en *Anales de la Universidad de Chile*, 158, 1927, 166-169.
- 728 Mariano CASANOVA, Carta al Superior General de los Agustinos de la Asunción, *Souvenirs*, Paris, 162, 1894, 25-26.
- 729 Miguel LEON PRADO, *Recuerdo de la Santa Misión en la Parroquia de San Miguel*, Santiago 1894, 15.
- 730 Peter BURKE, *Cultura popolare nell' Europa moderna*, Milano 1980, cap. VII. Giuseppe ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella chiesa post-tridentina*, en *Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, 1031-1052.
- 731 Luis MALDONADO, *Génesis del catolicismo popular*, Madrid 1979, 185-186.
- 732 Diego de ROSALES, *Historia general del Reino de Chile*, Valparaíso 1877, I, 367.
 Acerca de la imagen del Dios todopoderoso, en la Cristiandad medieval y en la Conquista de América, como expresión de una espiritualidad, Claude GEREST, *Espiritualidad de la autoridad en los siglos XI y XII*, *Concilium*, 90, 1973, 527-538.
 Winston REYNOLDS, *Espiritualidad de la conquista de México*, Granada 1966.
- 733 Alonso de la PEÑA MONTENEGRO, *Itinerario para párrocos de Indios*, Madrid 1771, 211.
- 734 Luis de GRANADA, *Del símbolo de la fe*, Parte II, Capítulo IV, en BAE 6, 292.
- 735 Sobre la divinidad tremenda y prepotente, Rodolfo OTTO, *Lo santo*, Madrid 1965, 26-37.
- 736 Francisco de QUEVEDO, *Política de Dios*, ..., Madrid 1966, 70.
- 737 Juan E. NIEREMBERG, *De la diferencia entre lo temporal y eterno*, en BAE 104, 73.
- 738 Alonso de OVALLE, *Histórica relación del Reino de Chile*, Roma 1646.
 Carlos WALKER, *Cartas de Jerusalén*, Santiago, 1904, etc.
- 739 Luis de GRANADA, *Guía de pecadores*, Madrid 1966, 23.
- 740 Javier TORD y Carlos LAZO, *Economía y sociedad en el Perú colonial*, en

- Historia del Perú IV, Barcelona 1981, 407.
- 741 Sobre la espiritualidad señorial frente a la muerte, fundamental la obra de Alejo VENEGAS, *Agonía del tránsito de la muerte*, de 1537. Sobre la ideología señorial del barroco español, José Antonio MARAVALL, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid 1979.
- 742 Véase la introducción o convocatoria del Sínodo de Concepción de 1744, ..., 37.
- 743 Jacques LE GOFF, *Algunas consideraciones sobre cuerpo e ideología en el Occidente medieval*, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona 1985, y Jean Marie AUBERT, *La mujer. Antifemintismo y cristianismo*, Barcelona 1976.
- 744 P. VRIJHOF y J. WAARDENBURG, *Official and popular religion*, London 1979, 88.
- 745 Pedro de FERIA, *Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca*, México 1567, f. 3v-4. Compárese esta actitud con la tradicional hacia el cuerpo, propia de culturas rurales, Françoise LOUX, *El cuerpo en la sociedad tradicional*, Barcelona 1984.
- 746 Gaspar ASTETE, *Institución y guía de la juventud cristiana*, Burgos 1592. Luis de Granada, reproduciendo a Kempis, aconsejaba: "No tengas familiaridad con ninguna mujer, ...". Tomás de KEMPIS, *Contemptus mundi*, trad. de Luis de Granada, en BAE 11, 384.
- 747 *Souvenirs*, París, 263, 1896, 265. Sobre la polaridad postridentina cura/alma, y mujer/cuerpo, Luisa ACCATI, *Lo spirito della fornicazione: virtù dell' anima e virtù del corpo in Friuli, fra '600 e '700*, en *Quaderni Storici*, Bologna, 41, 1979, 644-672.
- 748 *Sínodo de Concepción de 1744*, ..., 75, *Sínodo de Ancud de 1851*..., 106.
- 749 *Sínodo de Santiago de Cuba de 1681*, ed. Madrid-Salamanca 1982, 64.
- 750 José de ACOSTA, *De Procuranda*..., 122.
- 751 Fidel de LEJARZA, *Las borracheras y el problema de las conversiones en Indias*, Madrid 1941.
- 752 *Revista Católica*, I, 1844, 177.
- 753 Pedro de FERIA, *op. cit.*, fs. 59v-60.
- 754 José de ACOSTA, *op. cit.*, 245.
- 755 *Sínodo de Santiago de Chile de 1688*, ..., 59, *Sínodo de Concepción de Chile de 1744*, ..., 88.
- 756 Julio VICUÑA, *Romances populares y vulgares*..., 409.
- 757 Sobre la misoginia eclesiástica, C.R. BOXER, *Mary and Misogyny. Women in Iberian Expansion Overseas 1415-1815*, London 1975. La tradicional identificación de la "carne" y la mujer en la predicación chile-

na del '800:

"El enemigo carne no es otro que las escandalosas mujeres, en las cuales sacia el orador su indignación evangélica", José Joaquín VALLEJO, *Artículos y estudios de costumbres chilenas*, Santiago 1885, 205-6.

- 758 Emile BROUETTE, *La civilización cristiana del siglo XVI ante el problema satánico*, en A. LEFEVRE, y otros, *Satán, estudios sobre el adversario de Dios*, Barcelona 1975, 139-180.
- 759 Sabino SOLA, *El Diablo y lo diabólico en las letras americanas 1550-1750*, Valencia 1973.
- 760 Alonso de ERCILLA, *La Araucana*, Santiago 1972, 176.
El cronista Diego de Rosales afirmaba en el '600 que Satanás había instado al cacique mapuche Caupolicán a rebelarse contra el dominio colonial, Diego de ROSALES, *Historia general del Reino de Chile*, Valparaíso 1877, I, 483.
- 761 Maximiliano SALINAS, *La reflexión teológica en torno a la Revolución y al papel de la Iglesia en la naciente República*, en *Anales de la Facultad de Teología*, Santiago de Chile, XXVII, 2, 1976, 13-71.
- 762 Justo DONOSO, *Diccionario teológico*, Valparaíso 1855, I, 112.
- 763 José Ignacio Víctor EYZAGUIRRE, *Instrucciones al pueblo cristiano*, Roma 1875, 4 vols.
- 764 Carlos WALKER, *El Pontificado y los gobiernos*, en *Anuario de la Universidad Católica*, III, 1901-1902, 525-31.
- 765 Luis de GRANADA, *Símbolo de la fe*, Parte III, Tratado I, Cap. II, en BAE 6, 402.
- 766 Pierre DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas durante la Conquista y la Colonia*, México 1977, 24-25.
Irene SILVERBLATT, *Dioses y diablos: idolatrías y evangelización*, en *Allpanchis XVI*, 19, 1982, 31-47.
- 767 Alonso de ERCILLA, *La Araucana*, Santiago 1972, 436-437, 503.
- 768 Sobre la exhortación señorial en España y el Nuevo Mundo a soportar con paciencia los tormentos de la enfermedad y de la opresión social, Pedro CIRUELO, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, obra de 1538, Madrid 1952, 143.
Alonso de la PEÑA MONTENEGRO, *Itinerario para párrocos de indios...*, 331.
Sobre el prestigio e importancia del hechicero indígena en la sociedad chilena del '700, *Sínodo de Concepción de Chile de 1744*, ..., 141.
- 769 No deja de llamar la atención la familiaridad de la Religión señorial con lo que Van der Leeuw denomina las religiones de la "majestad y de la humildad" (el Islamismo) y de la "voluntad y de la obediencia" (el Judaísmo). Ambas tradiciones religiosas coinciden en el patriarcalismo, F. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México 1964, 607-616.
- 770 Sobre la comprensión del folklore o la cultura subalterna como contraargumentación, contestación, A.M. CIRESE, *Folklore como rivolta*, en *Rinascita sarda*, 7, 1967, L.M. LOM-

- BARDI SATRIANI, *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina 1966, del mismo autor, *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires 1975.
- Paulo de CARVALHO NETO, *El folklore de las luchas sociales*, México 1973.
- 771 Piero CÀMPORESI, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, en *Storia d'Italia, Annali 4*, Torino 1981, 91.
- 772 Mijail BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, Barcelona 1974, 5-57.
- 773 Rosa ARANEDA, A., 301.
- 774 André MICHALSKI, *La parodia hagiográfica y el dualismo Eros-Thanatos en el Libro de Buen Amor*, en *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, Barcelona 1973, 57-77, también Juan VICTORIO, *El amor y el erotismo en la literatura medieval*, Madrid 1983, 66-69.
- Sobre la estirpe juglaresca de Juan Ruiz en el Canto a lo Divino en Chile, Manuel DANEMANN, *Muerte y antmuerte en la música tradicional*, *El Mercurio*, Santiago de Chile, 27-11-1977.
- 775 Maurice MOLHO, *Introducción al pensamiento picaresco*, Salamanca 1972, y el volumen colectivo *La Picaresca, Orígenes, textos y estructuras. Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca*, Madrid 1979, especialmente 11-62.
- 776 Los dos versos primeros, Antonio SANCHEZ ROMERALO, *El villancico. Estudios sobre la lírica popular española en los siglos XV y XVI*, Madrid 1969, 405, 467,
- el tercero, en Fernán CABALLERO, *Cuentos y poesías populares andaluces*, Leipzig 1874.
- Esta última copla, popularísima en Chile, A., 142, 559.
- 777 Gabriel María VERGARA, *Mil cantares populares amorosos*, Madrid 1921, 60, 65.
- La primera copla fue glosada en Chile por los cantores Bernardino GUAJARDO, *Poesías populares*, VII, 36-39, y Adolfo REYES, L., 6, 12.
- La segunda, reproducida en *El Aji*, Santiago, 13-2-1890.
- 778 Refranes de comienzos del '600, Bartolomé BENNASSAR, *Los españoles*, Barcelona 1977, 83.
- 779 La primera copla, Ramón LAVAL, *Del latín en el folklore chileno*, Santiago 1927, 13,
- la segunda, Ramón LAVAL, *Contribución al folklore de Carahue*, Madrid 1916, 108,
- la tercera era muy famosa en el sur de Chile hacia finales del '800, *La Revista del Sur*, Concepción, 24-1-1878, *El Iris*, Santa Juana, 28-4-1888,
- la cuarta copla es hispano-chilena, Víctor Manuel ARBELOA, *El anticlericalismo en los cantares populares españoles*, en *Historia 16*, 19, 1977, 129,
- la versión chilena, en *El José Arnero*, Santiago, 1-11-1909.
- 780 Luis MALDONADO, *Génesis del catolicismo popular*, Madrid 1979, 196.
- 781 L. BARROS y X. VERGARA, *El modo de ser aristocrático. El caso de la olt-*

- garquía chilena hacia 1900, Santiago 1978, 156.
- 782 P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Madrid 1960.
Sobre la iconografía cristológica popular en Hispanoamérica, L. MEBOLD, *La pintura religioso-popular del Altiplano chileno*, *Aisthesis* 15, 1983, 62-79,
E. DUSSEL, *Arte cristiano del oprimido en América Latina*, *Concilium* 152, 1980, 215-231.
- 783 Oreste PLATH, *Geografía del mito y la leyenda chilenos*, Santiago 1973, 126-127.
- 784 Sobre el mito medieval,
Giuseppe COCCHIARA, *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino 1956, 159-187,
Alexandre CIORANESCU, *Utopía: Cucuña y Edad de Oro*, en *Diógenes* XIX, 75, 1971, 73-101,
Jean DELUMEAU, *La mort des Pays de Cocagne*, Paris 1976, 11-14,
Piero CAMPORESI, *Il paese della fame*, Bologna 1978, la importancia del mito en el folklore chileno,
Juan URIBE ECHEVARRIA, *El tema de la tierra de Jauja en la poesía tradicional chilena*, Santiago 1967.
- 785 Miguel JORDA, *La Biblia del pueblo*, Santiago 1978, 342.
- 786 La espiritualidad del oprimido, y los Cantores a lo Divino, proclaman, finalmente, la religión del amor, el cristianismo, en definitiva, como religión del amor. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México 1974, 617-623.