

De cara a la Muerte

El SÍ y el “PUEDE SER”:

Dependiendo de los favores concedidos.

Nicolas Guillermo Celis Valderrama¹

Resumen.

Este trabajo demostrara a traves de dos ejemplos que la religión popular y la religión institucional (oficial) se intersectan, pero en forma interrumpida y en numerosos espacios no logran interpenetrarse, sino en forma sutil y somera. Esto lo reflejaremos en el comportamiento del sujeto religioso ante los fenómenos:

De la Difunta Correa (religión popular) y Ceferino Namuncura (religión institucional).

El título de este trabajo, *De cara a la muerte*, puede parecer sugerente y es posible que despierte ciertas aprehensiones y expectativas. En una época en que la muerte tiene un efecto deturpador de todo un esfuerzo o de expectativas de *cara a la vida*. Pero es sobre todo, negación para aquellas personas que se aferran a lo profano, a lo humano o a las construcciones imaginarias de sus vidas. La muerte se manifiesta hoy como el fenómeno que trunca la existencia, en el que la presencia de una ausencia es sin duda un camino sin vuelta. El presente trabajo busca proponer fenómenos religiosos que al ser apropiados por el ser humano, son tratados de diferentes maneras, dependiendo del origen o través de quien se manifiesta lo sagrado. Además nuestro trabajo se quiere posicionar en la bifurcada entre la muerte y la esperanza de una vida mejor y como la religión determina la respuesta al medio para explicar lo fenomenológico de la realidad.

¹ Estudiante de Pedagogía en Historia y Geografía, UCSH. nicolascelis_val@hotmail.com

Bajo este prisma propondremos la siguiente tesis de trabajo: *la religión popular y la religión institucional (oficial) se intersectan, pero en forma interrumpida y en numerosos espacios no logran interpenetrarse, sino en forma sutil y somera. Esto lo reflejaremos en el comportamiento del sujeto religioso ante los fenómenos de la Difunta Correa (religión popular) y Ceferino Namuncura (religión institucional).*

El fenómeno religioso

Mircea Eliade define el pensamiento y al acto religioso como una forma característica de realizar su humanidad: el "homo religiosus"². Influido por C. G. Jung³ y su idea de los arquetipos, identifica lo religioso como un constituyente de la conciencia humana, buscando entre lo inconsciente elementos trascendentes; de esto, deduce que los fenómenos religiosos serían expresiones de unas experiencias religiosas fundamentales⁴. Lo religioso existe porque hay una estructura de la conciencia humana basada en la relación con lo sagrado. No se trata de un estadio más de la humanidad, sino de un constituyente de la conciencia humana. Explicar desde fuera tal experiencia se presenta como tarea imposible, pues no podría dar cuenta de su verdadera razón de ser. La comprensión de lo religioso implica la aceptación de su propia significación: lo sagrado es la dimensión humana -en cuanto experiencia subjetiva y en cuanto realidad objetiva que motiva esa experiencia- de inserción en una totalidad que permite al hombre tomar conciencia de que es tal hombre.⁵

² Eliade, M. "Historia de las creencias y las ideas religiosas". Volumen II. Madrid: Paidós Ibérica S.A., 1999.

³ Jung, Carl G. "Psicología y Religión". Paidos, Ibérica S.A., 1990

⁴ Eliade, M. "Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado". Madrid: Cristiandad, 2001

⁵ Eliade, M. "El Mito del eterno retorno". Madrid: Alianza, 2002.

Así pues, queremos enfrentar este trabajo bajo una triple dimensión para abordar una misma realidad: el hecho religioso. Los tres enfoques, solidarios entre sí, son el histórico, el fenomenológico y el hermenéutico. Y su desarrollo se hace en torno a dos ejes: *lo sagrado* y *el símbolo*. Así se situaría en el marco histórico cada fenómeno religioso como una forma determinada de hierofanía. Después vendría el momento fenomenológico, en el que se intentaría descifrar el sentido profundo de cada hierofanía sobre la base de una comprensión autónoma de cada forma religiosa, por primitiva que sea. En la hierofanía, lo sagrado se hace patente, el comportamiento del hombre religioso es el punto de encuentro con lo sagrado. En un tercer momento hay que situar el significado de ese fenómeno religioso entre otros fenómenos del espíritu humano para hallar su verdadero mensaje transhistórico: es la tarea hermenéutica

Es el pensamiento simbólico el que permite interpretar el significado de las formas religiosas, de los mitos y los ritos. Pero para ello es necesaria una hermenéutica propia basada en pasar de la explicación, o sea, la traducción de unos fenómenos a un lenguaje común. El símbolo no es un concepto ni una forma de especulación, sino que permite captar directamente el misterio consistente en que las cosas, tienen un comienzo que nos sugiere lo que las precede, algo que concierne de forma fundamental a la existencia humana. El símbolo se dirige pues a la existencia para hacerle reconocer un sentido que sólo ella puede vivir en solidaridad con el cosmos, por eso tiene el símbolo una dimensión religiosa y por eso la experiencia religiosa se expresa y comprende simbólicamente⁶.

⁶ Cassirer, Ernst. Antropología filosófica, Fondo de Cultura Económica de España. 1983

Entonces, según las interpretaciones que podemos hacer podríamos sugerir que existe una manifestación y una observación con respecto al “*Mito de Salvación*”, que corresponde a evadir, la triste situación del hombre con respecto de su propia realidad y anhelo de paz y libertad, una aspiración velada, que todo hombre y mujer aspira. Es así, que toda religión (Institucional o popular) desde su comienzo es una promesa de una vida mejor, como una “palabra de vida”, pero esta palabra va a ser palabra de revolución, de reformatión y configuración social.

Las religiones de salvación, tienden a asegurar “en el otro mundo”, esa felicidad y justicia que eran inalcanzables en la tierra, las formas de “salvación y redención” en la cristiandad, corresponden a sucesos reales por los cuales estas ultimas, llamaban a liberar a las almas de la expiación y sufrimiento de las clases existentes (popular), en este caso, sacado de la vida de la esclavitud, “*redemptio*”, que en latín significa: la conquista de la libertad por parte de un esclavo. De esta manera, podemos interpretar que Jesucristo en su propia reformatión, manifiesta la ayuda a que nos referimos anteriormente, aclarando que con su palabra, intenta cambiar lo ya normado haciendo de la fe (de una vida mejor) el vehículo conductor de todo su parlamento, dejando explicito que no solo los dioses están llamados ha liberar al hombre de sus males terrenales, sino también, hombres de carne y hueso, en forma de profetas.

Este rescate o liberación que producen las religiones a sus vasallos es uno de los puntos álgidos que tienen como fundamento estas ultimas. En este mismo sentido, Ambrosio Donini, hace una reflexión a partir de la respuesta del miedo del hombre diciendo: “ *El mito de salvación es la traducción en el terreno ideológico de la exigencia efectiva de evadirse de la triste condición en que se hallaban millones de seres humanos que en una*

*vez habían sido libres y felices”*⁷, de esta manera se podría decir que el miedo es creador de dioses, pero este miedo es superado y la creencia en una vida mejor, en la recompensa del sufrimiento, en la muerte inhumana, en el sufrimiento en la tierra, posibilita al ser humano creer imperiosamente en esa oportunidad de ser feliz en la “*otra vida*”. Es por esto que hacer frente a la brutalidad de la opresión del dolor de la pobreza (en todo ámbito), contienen la verdadera necesidad de la existencia de un mundo sagrado y profundamente reponedor de esta vida que a la larga es inhumana. Mas aún Donini nos explica lo siguiente: “*El hombre no pudo llegar a pensar en términos de culpa y de rescate, de pecado y de redención, de condenación y de salvación, antes de haber vivido la trágica experiencia de la opresión y del sufrimiento*”⁸. Es en este punto donde queremos demostrar que la religión tanto institucional como popular, son fenómenos que se observan pero que muchas veces tienen un ritmo y una lógica diferente.

María Antonia Deolinda Correa, “La Difunta Correa”⁹

Una mujer de San Juan de Argentina muere en el desierto de sed, de miedo y cansancio pensando en su marido, Baudilio Bustos, el cual fue reclutado a la fuerza en las filas de Quiroga (La Rioja) (conflicto “unitario”, “federalistas”) cuando arrasaban la provincia de San Juan. Siendo este caso un fenómeno popular sacralizado por el “homo religiosus” y exportado a nuestro país consolidándose como la animita de las botellas de agua.

Ceferino Namuncura Burgos.

⁷ Donini, Ambrogio. “Historia de la religiones”, ED. Futuro, Buenos Aires, Pág. 209

⁸ *Ibíd.* Pág. 209

⁹ Romero Giaccaglia, Oscar. “La Difunta Correa”

Toda la vida de Ceferino estuvo marcada por su origen. Pertenecía a uno de los pueblos originarios de nuestra América Latina. Era miembro de los que se reconocen como “mapuches”, “gente de la tierra”, de los que tienen la tierra como madre, una madre que no se puede manipular en perjuicio de algunos de sus hijos, sino que hay que respetar y cuidar amorosamente. Como hijo de esta tierra aprendió en su familia y en su ambiente a descubrir la fuerza de “Nguenechén”, Dios omnipotente y creador de todo. Participó indudablemente de las rogativas para agradecer y pedir fecundidad y buen tiempo para sus animales. Conoció así el significado profundo de cada ceremonia y sintió a Dios como alguien muy presente en cada instante de su vida cotidiana.

En estos dos ejemplos se hacen patentes los conflictos antes descritos entre lo popular y lo institucional. En el caso de la “Difunta Correa” la aceptación por parte del sujeto religioso chileno, es prácticamente automático, siendo la apropiación de este símbolo un tema digno de investigar. Además podemos recalcar que lo que subyace en la capacidad del homo religioso popular de entronar a esta animita de una manera muy diferente a la realizada por la institución, situación que reflejaremos en el segundo caso. La difunta correa, refleja el puente de integración frente a dos países que se unen en torno a un símbolo religioso enaltecido y venerado por la religión popular.

En el caso de Ceferino Namuncura, es completamente diferente, la situación muchas veces manejada y forzada, para beatificar y santificar, constituye para el sujeto popular una situación de extrañeza, con un cierto rechazo y desconfianza hacia el cómo la institución religiosa maneja la entronación de estos sujetos, extraídos del “grupo dominado” y como la religión institucionalizada utiliza estos sujetos para evangelizar y para usar como ejemplo de una “palabra de vida”. El tema se hace más complejo cuando los mapuches chilenos

católicos consultados por un diario chileno no reconocen a este sujeto como un posible santo.

Frente a este punto proponemos tres fenómenos que hacen complicado una dialéctica entre los sujetos religiosos de cada país situación que lo hace una problemática histórico – hermenéutico del fenómeno:

- *La mediación institucional*, presente en Ceferino pero no en la Difunta Correa
- *La campaña del Desierto, (1833 – 1879)*, situación de exterminio indígena por parte de Argentina y que en Chile es contemporánea de la “Ocupación de la Araucanía”¹⁰, pero esta última no tuvo los niveles de traumas que sufren los indígenas en el país de Julio Roca. Este factor está condicionado y se hace patente en la participación todavía presente de los grupos mapuches en la contingencia chilena y de cómo estos siguen con sus prácticas rituales ancestrales.
- *El pentecostalismo mapuche*¹¹ el fenómeno del crecimiento vertiginoso de las iglesias pentecostales, en los últimos años, entre los mapuches del área de la Araucanía plantea una serie de problemas, de los cuales la apropiación de un símbolo religioso católico como el caso de Ceferino, repercute en la adopción de este futuro santo.

En conclusión el problema del reconocimiento está estrechamente vinculado a la expansión de un sistema de racionalización religiosa (social, económica, etc.) del mundo que ha

¹⁰ Bengoa, José *“Historia del pueblo Mapuche”* (Siglo XIX y XX) Ediciones Sur Colección Estudios Históricos.

¹¹ Foerster, Rolf *“Introducción a la Religiosidad Mapuche”* Editorial universitaria, 1993.

irrumplido profundamente en los modos de vida de los sujetos populares para comprender esta compleja intersección entre la racionalidad religiosa predominante y las resistencias de las formas propias y únicas del mundo de vida de los sujetos populares. Para una posible solución, solo nos queda la esperanza al leer a Mircea Eliade *“Todas las religiones son nuevas cada mañana pues las religiones no existen en algún lugar del cielo, elaboradas, terminadas y estáticas ellas existen en los corazones de los hombres”*¹².

¹² Eliade, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones: Morfología y Dialéctica de lo sagrado*. Madrid. ED cristiandad 1981