



Carrera de Antropología

PROCESOS DE SECULARIZACIÓN EN ISLA ALAO, CHILOÉ.



Nombre: Nicolás Yaikin López

Profesor guía: Claudio Villegas Oliva

Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología.

Tesis para optar al título de Antropología Social.

Santiago, 16 de abril de 2022

*“Es catarsis. Él absorbe su temor con su narración.
Debido a esto, es efectivo en proporción a la
cantidad de certeza que puede proyectar”*

Rust (True Detectives)

“No puedo ser un dios sin personas que me veneren”

Lain (Serial Experimental Lain)

AGRADECIMIENTOS.

En primer lugar quiero agradecer a mis padres y hermanas por la paciencia que me han tenido en tan complejo viaje, que ha significado finalmente llegar al punto de presentar el objetivo final de mis años de estudio. Sin sus diversos sacrificios y apoyo en complejos momentos esto hubiera sido imposible de hacer. Además agradecer a los amigos que me han apoyado y acompañado a lo largo de mi vida, su apoyo para aliviar situaciones difíciles ha sido vital para lograr terminar la carrera.

Junto a esto, agradecer a todos los profesores que han brindado los elementos teóricos y metodológicos aprendidos a lo largo de mis estudios en la UAHC, pero especialmente a los profesores Guillermo Brink y Andrea Seelenfreund por darme la posibilidad de trabajar en el Núcleo de Investigaciones Insulares (IsLab), educarnos sobre las teorías y problemáticas ligadas a los territorios insulares, y finalmente por servir espacio en el que se desarrolló la primera experiencia en la localidad que ha sido el territorio en que se generó esta investigación. También agradecer a los profesores Elías Padilla y Francisca Fernández por ser parte fundamental en el comienzo de esta investigación y dar las herramientas para orientar el camino a seguir. No podría dejar de lado el agradecer al profesor Claudio Villegas por la paciencia y ayuda que me ha brindado a lo largo de la investigación, ayudando a reformularla y centralizarla, realizando numerosas correcciones y consejos que han sido vitales para el resultado actual.

Finalmente, y en el lugar de honor, quisiera agradecer a los múltiples habitantes de la isla Alao, quienes me brindaron tan valioso tiempo de su vida que ha sido el corpus de esta investigación, especialmente a Vilma Neún, Enedina Guichaquelén, Carlos Hueicha, Marta Mancilla, José Antisolý, Gerardo Duarte, Amalia Millaquén, y a todos aquellos quienes me abrieron tan solidariamente las puertas de sus casas.

RESUMEN.

La siguiente investigación responde a un estudio etnográfico sobre los procesos de secularización experimentados en la isla Alao, Chiloé, bajo la lógica de modernización que se vivió en la isla en las últimas décadas, vinculados a los procesos de migración, apertura cultural, transformación tecnológica y la llegada de diversas instituciones religiosas protestantes a la localidad, las cuales entran en conflicto con la tradición católica popular que ha imperado históricamente en la isla.

Para la comprensión del fenómeno se trabajaron los conceptos de “**transmisión cultural**” e “**integración social**”, teorizados desde las ciencias sociales, y se analizaron bajo los diversos ritos, prácticas y creencias religiosas que estas instituciones han desarrollado en la localidad. Como recopilación de información se realizó trabajo de campo en diversos periodos entre los años 2016 y 2021, donde se realizó observación participante así como diversas entrevistas con el fin de suplir la información a analizar y que son el corpus de la investigación.

Palabras claves: *Religiosidad popular, transmisión cultural, integración social, secularización, protestantismo.*

ÍNDICE.

1. INTRODUCCIÓN.....	9
2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	12
2.1. Antecedentes.....	12
2.2. Caracterización demográfica de isla Alao.....	15
2.3. Problematización.....	17
2.4. Justificación.....	22
2.5. Objetivos.....	24
2.6. Hipótesis.....	25
3. MARCO TEÓRICO.....	26
3.1. El concepto de religión en las ciencias sociales.....	26
3.2. Mecanismos de transmisión cultural.....	29
3.3. Mitología, ritualidad y simbolismo religioso.....	34
3.4. Identidad, integración social y ritualidad.....	37
3.5. Temporalidad, ritualidad y festividad.....	41
3.6. Religiosidad popular y protestantismo.....	43
3.7. Modernidad y secularización.....	48
4. MARCO METODOLÓGICO.....	53
4.1. Enfoque metodológico de investigación.....	53
4.2. Método, técnica y herramientas de investigación.....	55
4.3. Delimitación de la muestra.....	58
4.4. Análisis de datos.....	60
5. ANÁLISIS DE INFORMACIÓN.....	62
5.1. Estructura de la Iglesia Católica.....	62

5.2.	Representantes de la iglesia católica.	67
5.3.	Festividades católicas celebradas en la isla.	72
5.3.1.	Fiesta de Cabildo.....	72
5.3.2.	Mes de María y Nochebuena.	76
5.3.3.	Fiesta de Jesús Nazareno de Caguach(e).	78
5.3.4.	Agrupación de remeros para la “Preba”.....	85
5.4.	Mirada local de la situación en la religión católica.	90
5.5.	Origen del protestantismo en la localidad.	95
5.6.	Causas de transformación religiosa.	101
5.6.1.	Alcoholismo.....	102
5.6.2.	Migración.	107
5.6.3.	Nuevas instituciones religiosas locales.	109
5.7.	Iglesia Adventista del Séptimo Día.	115
5.8.	Mirada global de la situación religiosa en la localidad.	121
6.	CONCLUSIONES.....	128
7.	BIBLIOGRAFÍA.	134
8.	ANEXOS.....	142
8.1.	Mapa de la isla Alao y los núcleos familiares de la isla.	142
8.2.	Fotografía del mapa original utilizado en la Posta Rural de Alao.....	143
8.3.	Encuesta de Salud Familiar de la Posta Rural de Alao, 2015.....	144
8.4.	Listado de entrevistados.	153
8.5.	Levítico 11.....	154
8.6.	Pauta de entrevista a adventistas.	157
8.7.	Pauta de entrevista a católicos.	159
8.8.	Pauta de entrevista a evangélicos.	161

8.9.	Pauta de entrevista guía de obra evangélico.....	163
8.10.	Pauta de entrevista instructor bíblico adventista.	165
8.11.	Registro fotográfico.....	167

TABLA DE ILUSTRACIONES.

Imagen n° 1: Porcentaje por tipo de imagen de devoción, Provincia de Chiloé.	14
Imagen n° 2: Mapa Comunal de Quinchao expresando las rutas de interconectividad de las lanchas subvencionadas por la Municipalidad.	16
Imagen n° 3: Relación entre creencias y ritualidad en ceremonia de sanación de espíritu Sikameinan en la etnia Mentawai de la isla Siburait.....	36
Imagen n° 4: Distribución espacial de las estructuras de la zona La Capilla, isla Alao.	63
Imagen n° 5: Mapa del trayecto de la Preba.....	85
Imagen n° 6: Pirámide de población de isla Alao, año 2015.	93
Imagen n° 7: Ubicación geográfica relativa de las estructuras eclesíásticas de isla Alao.	95
Imagen n° 8: Gráfico de adscripción religiosa por sexo en isla Alao.	106
Imagen n° 9: Mapa de los Núcleos Familiares con al menos un miembro protestante, año 2015.	111
Imagen n° 10: Gráfico de adscripción religiosa por rango etario en isla Alao.	113
Imagen n° 11: Cuadro esquemático sobre los factores que inciden en la desafección a la Iglesia Católica entre la población de isla Alao.....	122
Imagen n° 12: Cuadro esquemático sobre las causas para integrarse a una nueva institución religiosa entre los habitantes de isla Alao.	125

1. INTRODUCCIÓN.

La siguiente investigación tiene por objetivo contribuir al entendimiento de los procesos de secularización que se vive en el mundo moderno, a través de brindar una explicación a las causas que han derivado en la pérdida de participantes en la iglesia¹ católica en la isla Alao, ubicada en la comuna de Quinchao, provincia de Chiloé, región de los Lagos, Chile. El objetivo de la investigación tiene en consideración los últimos 60 años, periodo en el cual se recuerda en la localidad la llegada de la religiosidad protestante a la isla, pero se tomará mayor atención al periodo trascendido desde el 2007 hasta la actualidad, momento en el cual la iglesia Adventista del Séptimo Día hizo su primera incursión en la isla, posteriormente instalándose indefinidamente, así como también fecha cercana en la que la vigente fiscal comienza su cargo.

Para la elaboración de la tesis se desarrollaron múltiples aproximaciones en terreno, comenzando en agosto de 2016 a través de una investigación promovida por el Núcleo de Investigaciones Insulares (IsLab) de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC), la cual tenía por fin determinar la participación de los habitantes de Alao en la festividad de Jesús Nazareno de Caguach, tratando de acumular datos para un estudio comparativo que abordaba cinco islas de la comuna de Quinchao: Isla Caguach, Isla Alao, Isla Apiao, Isla Tac e Isla Chaulinec, pertenecientes a lo que se llama “comunidad de los cinco pueblos”, en función de la celebración de Jesús Nazareno. A través de este acercamiento, surge la necesidad de problematizar la realidad local en torno a los objetivos propuestos en el presente informe.

Luego de esto, se volvió a visitar la isla en cuatro periodos distintos: julio y septiembre de 2018, y agosto y diciembre de 2021, considerando en cada una de estas un periodo promedio de 10 días de terreno, en la cual se desarrollaron múltiples entrevistas en función de la metodología aplicada. La causa del periodo trascendido se debe a que producto de problemas computacionales, tanto el informe como las entrevistas realizadas antes de 2019 fueron accidentalmente borradas, y no se pudo hacer terreno en año 2020 debido a la pandemia de Covid-19, retrasando la realización de la investigación. Por suerte en 2021 dichas entrevistas

¹ Al referirnos a “iglesia” (con minúscula) señalamos la estructura física, en cambio al usar “Iglesia” (con mayúscula), responderá a la institución estructural.

fueron encontradas en un respaldo físico, por lo que los resultados de estas se encuentran integradas en la investigación.

Junto a esto resulta importante el señalar que en un comienzo esta investigación estaba enfocada en explicar el rol de la institución Católica en la construcción de una identidad local, pero en la medida que se fue profundizando en la investigación fueron surgiendo nuevas aristas (y motivado por la pérdida del trabajo previamente realizado), las cuales forjaron nuevos objetivos a investigar que dieron forma al informe que se entrega a continuación.

Para la presentación de la investigación, en primer lugar realizaremos una aproximación al tema de la religiosidad popular desde una perspectiva tanto latinoamericana como chilena, y problematizaremos en torno a la realidad de isla Alao, tanto aspecto cultural, social y territorial, para finalmente exponer la especificidad de la investigación a través de los objetivos planteados.

La segunda parte busca teorizar sobre los conceptos claves que se abordaron para analizar lo que sucede en la isla bajo los objetivos delimitados, tomando en cuenta, a modos generales, los conceptos de *transmisión cultural*, *integración social*, *religiosidad y secularización*, donde para la construcción del marco teórico se utilizaron diversas fuentes provenientes de las ciencias sociales en general.

Posterior a esto presentaremos el marco metodológico que se aplicó para la recopilación y análisis de la información, el cual fue el *corpus* de la investigación. Se definirán los métodos y técnicas utilizados para la recolección de datos, y se describirá el método que se aplicó para su análisis.

El siguiente capítulo tratará sobre el análisis de la información recolectada, donde se dará una explicación al problema tratado, tomando en consideración un análisis *emic* y *etic*, es decir, se tomarán en cuenta las maneras de pensar de los isleños con el fin de ser analizados desde una perspectiva antropológica. Los resultados serán expuestos a través de un análisis de las formas en que ha operado la institución de la Iglesia Católica en la isla dentro del discurso local, donde se expondrán las falencias que han presentado en su accionar en función de diversas festividades,

ritos religiosos y prácticas realizadas por los dirigentes eclesiásticos, para luego dar paso a un análisis sobre las diversas iglesias protestantes que han ingresado en la localidad para entender porqué la gente ha preferido integrarse en estas, alejándose de la religión que profesaban sus antepasados.

Finalmente se expondrán las conclusiones, donde se dará cuenta de los resultados finales de la investigación y se buscará aportar al concepto de secularización a partir de la experiencia vivida en la localidad, así como al entendimiento de los fenómenos sociales en territorios insulares.

2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

2.1. Antecedentes.

La religiosidad popular es un fenómeno cultural inherente a los pueblos de la América Latina, así como también a los pueblos de otras latitudes del mundo, por tanto, el estudio de la vivencia religiosa desde la sociedad, es decir, a partir de sus múltiples manifestaciones, es fundamental para comprender los perfiles de la cultura popular en nuestros países. Esta se encuentra caracterizada por un proceso de mestizaje y sincretismo, en el cual se han ido articulando elementos de un cristianismo ligado al proceso de colonización con prácticas culturales indígenas (de América precolonial como africanas) y campesinas propias de cada zona, donde particularmente en América Latina se presentan características similares en su religiosidad popular desde el pasado hasta el presente, entre las cuales podemos señalar las devociones a santos y vírgenes, veneración de los muertos y los ancestros, peregrinaciones, procesiones y fiestas populares pertenecientes o no al santoral católico, las cuales construyen una identidad propia en cada una de las sociedades que la practica (Parker, 1993).

Jesús Contreras Hernández señala que las incorporaciones de aspectos rituales de una religión por otra es algo frecuente, pero ejemplificando el caso de Los Andes, se trata de una incorporación muchas veces obligada, donde se presentaron múltiples procesos de oposición a la cristianización, llegando a afirmar que aun teniendo en cuenta el sincretismo en los aspectos externos del ritual, es muy probable que la intencionalidad y espiritualidad siga siendo fundamentalmente andina (Contreras, 1985).

En este marco podemos encontrar que existen diferentes expresiones de la religiosidad popular, destacando la religiosidad popular chilota, marcada por los inicios de la evangelización a fines del siglo XVI por los Jesuitas, quienes teniendo por cabecera el Colegio del Dulce Nombre de Jesús de Castro desde 1676, la Compañía de Jesús inicia lo que se conocería posteriormente como las “misiones circulares”, donde durante tres o cuatro días impartían la catequesis, bautizaban, casaban y daban la comunión y otros sacramentos, en diferentes localidades, dejando a cargo un fiscal, propio de la localidad, cuando no se encontraban presentes (Gutiérrez, 2007).

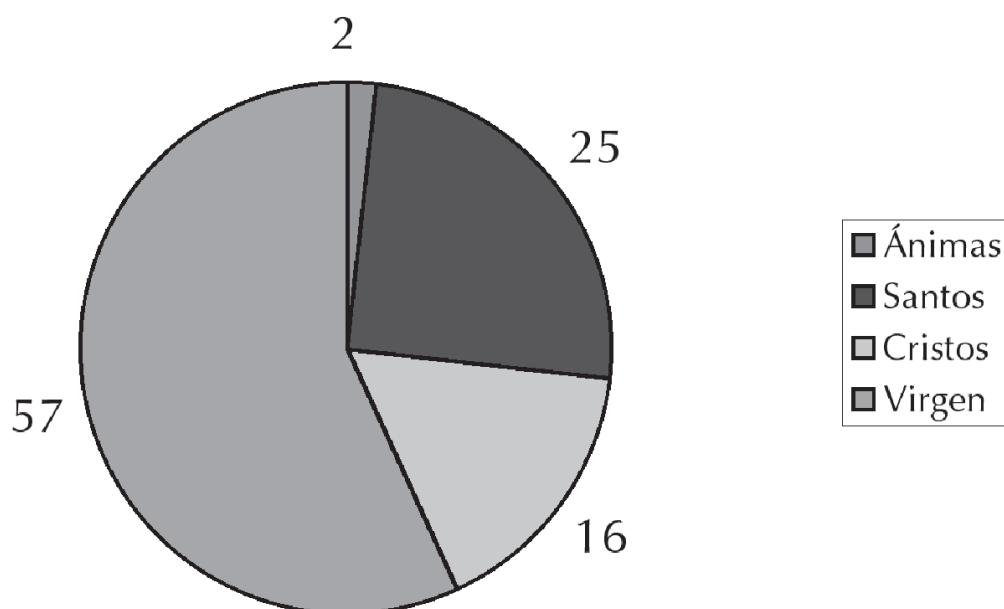
Este proceso de evangelización traía consigo todo un aparataje simbólico concentrado mayormente en las múltiples iglesias y capillas de la provincia, que en la actualidad se consideran patrimonio de la humanidad. Junto a la estructura sacra, para lograr adoctrinar a los grupos chonos y huilliches que habitaban estas tierras, se presentaron figuras de santos, cargos eclesiásticos y diferentes festividades con el fin de hacer partícipes a los indígenas en los ritos religiosos.

En Chiloé actual podemos encontrar que hay elementos que llaman la atención, donde podemos observar cómo esta religiosidad popular está inscrita en diferentes prácticas sociales, culturales y políticas. Primeramente hay que entender a Chiloé como un espacio geográfico en el cual los sujetos viven, transitan y resignifican. Antonio Sahady señala que hasta hoy los análisis culturales y estudios de patrimonio realizados en Chiloé han dejado de lado la relación entre el espacio y las manifestaciones culturales y/o religiosas (Sahady et al, 2007), y tal como lo plantea Claval (1995) constituyen la base material de la existencia común y provee al menos una parte de los recursos indispensables para la existencia de cada uno. Es un marco compartido, formado de lugares cargados de significación a los que todos tenemos acceso: peregrinaciones, santuarios, campos de batalla o monumentos históricos; allí vivieron las generaciones pasadas, allí descansan sus restos, de ahí sacan los recursos con los que han vivido durante generaciones.

El archipiélago de Chiloé está conformado por un conjunto de islas ubicadas en el sur de Chile, entre el paralelo 41° y 43° de latitud sur. Es un amplio territorio de 9181 km², que comprende principalmente una gran isla, “la isla grande de Chiloé”, y más de 40 islas menores, la mayoría de ellas habitadas. El archipiélago posee el estatus de provincia y depende administrativamente de la décima región de Los Lagos. Cuenta con una población total aproximada de 167.000 personas distribuida en diez comunas (INE, 2012). Su clima ha sido definido como templado marítimo lluvioso, con temperaturas medias de unos 11 °C y precipitaciones ligeramente superiores a 2000 mm anuales en su parte oriental y a 3000 mm en la costa occidental de la isla Grande y más de 4000 mm en sectores altos de la cordillera del Piuchén (Moncada, 2016).

En el archipiélago existe una construcción religiosa propia, producto de la mixtura entre la creencia animista de las culturas prehispanas que habitaron estas islas, con los colonos provenientes en gran parte de Europa, donde se generó toda una construcción de una mitología chilota propia, la cual daba sentido a situaciones cotidianas que estaban más allá de su control. Creencias étnicas, ligadas a la naturaleza y al espacio geográfico, se mezclan con las creencias tanto cristianas como paganas de las diversas partes de Europa para generar un mundo simbólico único propio del archipiélago (León, 2007). Junto a esto tenemos toda una serie de mecanismos de integración y enculturación ritualizados que implementaba la Iglesia Católica para generar un sentimiento de pertenencia a sus participantes, expresados en las diversas actividades que integraban a la comunidad, como las misas, ceremonias fúnebres, y fiestas que integran a toda la congregación.

Imagen n° 1: Porcentaje por tipo de imagen de devoción, Provincia de Chiloé.



Fuente: INREAR, 2006 (extraído de Sahady et al., 2009)

Antonio Sahady señala que en Chiloé se celebran 362 festividades religiosas, donde 100 de estas son en honor a alguna imagen, entre las cuales la mayoría celebra a la Virgen, cualquiera sea su advocación (57 festividades, lo que equivale al 57% de la provincia); en segundo término, se festeja a los santos (25 festividades, esto es, el 25% provincial).

El autor señala que la mayor parte de las celebraciones religiosas en Chiloé se realizan en el borde oriental de la isla Grande de Chiloé, y que las localidades que poseen la mayor cantidad de fiestas religiosas durante el año son de carácter rural y tienen una difícil accesibilidad (son islas alejadas del mar interior o sus vías de acceso terrestre son apenas una huella en el paisaje). Muchas de estas fiestas no solo se expresan a modo local, sino que hacen partícipes a varias localidades, donde la fiesta de mayor importancia en el archipiélago, por la cantidad de gente congregada, es la del Cristo de Caguach (Sahady et al., 2009).

La Fiesta de Jesús Nazareno, como es más conocida, es celebrada anualmente en la isla Caguach para conmemorar el rescate y ayuda brindada al Fray Hilario hace más de 200 años por poblaciones de lo que se conocerá posteriormente como la “comunidad de los cinco pueblos” (Caguach, Alao, Apiao, Tac y Chaulinec todas islas del borde oriental) (Cárdenas y Trujillo, 1986). Si bien la fecha originaria de la festividad es en agosto, también se celebra en enero, mayormente con un fin turístico y económico, en la cual se despliega todo un aparataje para fomentar la economía local, propiciando un proceso de secularización (Luckmann 1973; Berger, 1971) en el acontecer religioso. Esta festividad es planeada con semanas de antelación y organiza las diferentes comunidades a un fin común, y es en estos espacios liminales (Turner, 1972) donde se genera la ruptura entre lo sagrado y lo profano, que no libre de las contradicciones internas y externas, se vuelve el rasgo peculiar de ese fenómeno sociológico que entra en conflicto con la religión oficial y la institucionalidad, la cual no acepta manifestaciones religiosas que se escapen del carácter dogmático de la ortodoxia religiosa.

2.2. Caracterización demográfica de isla Alao.

En referencia a la isla Alao, la población local para el año 2015 era de 354 habitantes, dispersados 113 núcleos familiares en una dimensión geográfica de 8,8 km² y se encuentra ubicada en un pequeño archipiélago constituido por tres islas llamado “Grupo Chaulinec”, en la comuna de Quinchao, en el borde oriental de Chiloé. Debido a las particularidades geográficas de la isla, de alta densidad en la vegetación, como las diferencias en la altitud en los serpenteantes caminos que la recorren, la movilidad en la isla presenta una complejidad propia, que puede

llegar a significar 2 horas de traslado a pie desde los extremos de la isla al centro, entendido localmente como “La Capilla”, donde se encuentran instaladas las estructuras más importantes de la isla, tales como el colegio, la posta rural, la iglesia católica y el cementerio, además de una de las dos rampas de abordaje (Palma y Yaikin, 2017).

Imagen n° 2: Mapa Comunal de Quinchao expresando las rutas de interconectividad de las lanchas subvencionadas por la Municipalidad.



Fuente: Paloma Gajardo, 2014.

En cuanto a los aspectos de actividad económica de la isla, los habitantes tienen una mayor práctica en el área agrícola, acentuándose en el cultivo de diferentes alimentos, de los cuales la mayor parte es destinada al autoconsumo. Otra actividad realizada, en su gran mayoría por hombres, es la recolección de mariscos como buzo artesanal, los cuales son vendidos en el puerto de Achao o a las lanchas revendedoras, siendo un medio secundario para la obtención monetaria, ya que principalmente este se genera en verano a través de la recolección y venta de algas tales como el pelillo y la luga, en su variedad roja y negra, lo que significa el traslado completo de familias a los sectores cordilleranos de Auteni y Chaiten, y en menor medida la recolección en las costas locales (Gajardo, 2014).

Es importante señalar que la localidad ha experimentado una gran disminución en su población, donde para el año 2002 era de 462 habitantes (CENSO 2002), y para el año 2012 eran 397 habitantes (Gajardo, 2014), que comparado con la población registrada en 2015 de 354 habitantes, se expresa una pérdida de un 23% de su población en 13 años. Esto puede explicarse por la falta de trabajo asalariado en la localidad, donde la población tiene que desplazarse fuera de la isla para obtenerlo.

Con respecto a la situación de adscripción religiosa en la isla, de acuerdo a la Encuesta de Salud Rural del 2015, 202 personas declaran adscribirse a la fe católica, mientras que 89 son evangélicos, 25 personas dicen no pertenecer a ninguna religión, y de 39 no se tiene información al respecto, y en la isla se presentan 3 instituciones religiosas distintas: católica, adventista y evangélica, cada una de estas contando con un templo o iglesia local.

Junto a lo anterior, hay que dar cuenta que en la isla no existe alcantarillado, obteniendo el agua para su vivir diario a través de agua lluvia, lo que genera problemas en verano, producto de la sequía que azota a Chiloé en el último tiempo (Mondaca, 2016). Tampoco existía alumbrado eléctrico hasta el año 2015, lo que significaba que anteriormente se usarán generadores eléctricos con un alto costo en bencina utilizada, lo que ha permitido un uso más libre de los recursos eléctricos, permitiendo a los habitantes aumentar los tiempos de uso de aparatos como lavadoras, refrigeradores, televisor, radio, entre otros, a un menor costo, generando una mejor calidad de vida para los habitantes de la localidad que presenta los mayores índices de vulnerabilidad y pobreza de la comuna (Gajardo, 2014).

2.3. Problematización.

Frente a lo señalado hay elementos que son interesantes caracterizar, en ese sentido vemos que hay una suerte de tensión que está situada en la construcción cultural de gran parte de Chiloé, la cual ha ido transformando paulatinamente su sociedad. Bajo esta perspectiva es donde se intuye que hay una construcción de una identidad local en la cual hay distintos elementos culturales que en las últimas décadas han entrado en cierta tensión, trastocado por una serie de elementos como la prolongación de la Ruta 5 Sur, los medios de comunicación de masas como la

televisión e internet, la alta afluencia de turistas, la llegada de nuevos credos y las empresas salmoneras, todo lo cual está modificando el ritmo de vida de su población y especialmente de su juventud, afectando significativamente sus patrones culturales (Mondaca, 2016).

Es en este marco de progreso rapaz frente a la aparente atemporalidad rural de Chiloé donde la fe cobra más sentido. Por una parte, es una religiosidad del consuelo y la protección que confiere un mundo significativo al campesino en el cual éste puede dar sentido a su vida sin llegar a cuestionar el orden dominante, legitimando así su posición como clase oprimida, mientras que esta función alienante de su religiosidad fatalista, no debe ser entendida sólo negativamente, dado que si bien desfigura a la dominación oligárquica, también se vuelve un recurso simbólico a la mano del cual se valen las clases campesinas contra las condiciones de miseria y explotación a las cuales se encuentran sometidas (Parker, 1993). Esta perspectiva de miseria y explotación se vuelven más visibles con el progreso tecnológico, el cual permite tener una mayor visión de lo que ocurre a nivel global y pone en perspectiva la realidad local de atraso socioeconómico.

Chiloé se está caracterizando por ser una “cultura en transición”, puesto que oscila entre la sustentación de los elementos que definen su identidad y las fuerzas de la globalización que, al valorizar este lugar, tiende a neutralizarlos, con los impactos culturales y territoriales que le están asociados (Mondaca, 2016). Lejos de seguir siendo una “frontera cerrada” que se había convertido desde el desastre de Curalaba, Chiloé se ha visto expuesto a las ventajas de la modernidad, en materia de conexión con otros centros poblados fuera de la Isla Grande, lo que ha permitido mejorar el nivel y calidad de vida de una sociedad rural y marcada por la pobreza desde hace siglos. Pero aún subsisten localidades aisladas que siguen viviendo en condiciones no muy lejanas del siglo XVI (León, 2007), y ha significado que grandes masas demográficas se desplacen a los centros urbanos, significando la pérdida de actores sociales en muchas de estas pequeñas comunidades, tal como ha ocurrido en el caso de Alao.

Si bien los datos que se nos entregan con respecto a los habitantes católicos responden a que son una mayoría, lo curioso de esto es que en una investigación previa realizada en agosto de 2016 (Palma y Yaikin, 2017) pudimos constatar que no hay un claro seguimiento a esta religión

(al menos desde el ámbito institucional), ya que no existe una comunidad católica activa en la mantención de las prácticas rituales: hace meses que no iba el sacerdote a hacer la misa, no son muchos los interesados por tratar de mantener la iglesia en pie, que presenta varias señales de abandono, y la participación para la fiesta de Jesús Nazareno, una de las mayores conmemoraciones religiosas en la zona, fue casi nula, donde solo la fiscal y el patrono de la figura de san Francisco, junto a algunos miembros de la familia de estos, participaron en la fiesta realizada en agosto de 2016.

Parte de esto Paloma Gajardo (2014) lo adjudica a la llegada de fe adventista a la isla en el 2008, a través de la visita de un grupo misionero a Alao, con lo cual se inicia el proceso de instalación de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, en primer lugar través de dos operativos médicos sociales (OPSO), uno en 2008 y otro el 2012, que según la institución se plantea como un *“programa social y misionero dirigido a grupos de población con características de aislamiento y extrema pobreza”* (OPSO, 2009). Ya desde el año 2013 se instalaría un misionero arrendando una cabaña en la isla, quien se encargaría de visitar las familias y realizar el culto una vez por semana, específicamente los sábados como es la costumbre adventista, y para el año 2015 se termina la construcción de la iglesia como estructura física, formalizando la instalación de esta nueva fe en la isla. La instalación de la iglesia adventista en el lugar no ha dejado mudos a los habitantes de isla, donde algunos ven un proceso de manipulación por parte de la Iglesia Adventista a través de regalos que entregan a sus participantes (Gajardo, 2014).

Interesante señalar que a pesar de que la iglesia es protestante, de corte adventista, los entrevistados en nuestra experiencia de campo en 2016 se identificaban a sí mismo como evangélicos, tal como se demarca en la encuesta de la posta rural. En relación a esto, Aecio Caïrus señala que los católicos latinoamericanos tienden a clasificar toda religión cristiana no católica como evangélica, agregando que las iglesias que proceden de la reforma protestante magisterial (o sea, de Lutero y Calvino) a menudo se aplican a sí mismas el término, y de hecho las iglesias luteranas llevan por nombre oficial Iglesia Evangélica. Sin embargo, en el uso interno del protestantismo, especialmente en países de habla inglesa, “evangélica” es un tipo de iglesia que difiere de las grandes iglesias protestantes territoriales. A pesar de esto, como señala el autor, La Enciclopedia Adventista define la Iglesia Adventista del Séptimo Día como *“un cuerpo de*

cristianos conservadores, mundial en extensión y evangélico en doctrina” (Caïrus, 2010: 72). En la actualidad cerca del 68% de la comunidad adventista se encuentra en América latina y África, lo cual pone en evidencia la recomposición religiosa que están atravesando territorios que históricamente han pertenecido a las filas del catolicismo, y otros en los que es difícil catalogar al cristianismo como la tradición religiosa dominante (Peña, 2016).

La iglesia protestante tuvo fuertes dificultades para integrarse en el mundo latinoamericano. Durante la época colonial las autoridades españolas y portuguesas hicieron todo lo posible para proteger el “sistema monolítico religioso” del protestantismo. W. Willems señala que uno de los efectos de esto puede verse en la identificación de la cultura latinoamericana con el catolicismo ibero, cuya existencia no se debe tanto al mantenimiento ritualizado de la religión, sino a la idea emocional de que el catolicismo es una herencia histórica transmitida dentro de las familias generacionalmente, lo cual viene a explicar la razón de que muchos individuos no activos dentro de la institución eclesiástica católica se definan a sí mismos católicos, ejemplificando casos como Brasil y Chile. Esta dificultad para integrarse duró incluso hasta inicios del siglo XX donde eran tildados de ser instrumentos del imperialismo norteamericano (Willems, 1965). Causa de esta tardía incorporación en América puede deberse a la mirada progresista en torno a los derechos indígenas, donde los estados nacionales intentaban formar una homogeneidad cultural, ya que, ejemplificando con el caso peruano en torno al “problema del indio” a inicios del siglo XX, José Luis Mariátegui señala que:

“hoy la esperanza de una solución eclesiástica es indiscutiblemente la más rezagada y antihistórica de todas. Quienes la representan no se preocupan siquiera, como sus distantes maestros, de obtener una nueva declaración de los derechos del indio, con adecuadas autoridades y ordenanzas, sino de encargar al misionero la función de mediar entre el indio y el gamonal. (...) Las misiones adventistas, bajo ese aspecto, han ganado la delantera al clero católico, cuyo claustros convocan cada día menor suma de vocaciones de evangelización” (Mariátegui, 1968: 36).

De este modo, el catolicismo ha tenido que entrar en una situación de competencia con otras ofertas religiosas (Berger, 1971) que cada vez tienen una mayor acogida dentro de la población latinoamericana.

Volviendo a Alao, en la localidad actualmente siguen operando los cargos eclesiásticos que desde los tiempos de los Jesuitas se han instalado en las distintas capillas del archipiélago, tales como el mencionado *fiscal*, y el *patrono*, quienes suplen la falta del pastor, y cuidan las imágenes de los santos y la iglesia (Vázquez, 1956). Estos mecanismos permiten sustentar memorias y conocimientos propios heredados desde sus antepasados para hacerlos perdurar simbólicamente, ya que es con ellos que se entenderían e irían llevando adelante una parte importante de sus actos rituales y actos socio-religiosos cotidianos, aquellos que efectúan dentro de sus celebraciones religiosas y en su vivir diario (Berezin, 2018). Según Paloma Gajardo, en el discurso local encontramos una memoria en torno a la iglesia católica como espacio congregador, donde las diversas actividades atraían una gran cantidad de participantes, pero este carácter ha cambiado debido a que muchas tradiciones se han ido perdiendo a lo largo del tiempo, producto de la baja participación comunitaria y el ingreso de una nueva religión a la localidad, vinculada a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, donde la adoración a los santos, tales como a San Francisco de Asís, santo patrono de la isla, es rechazada cabalmente (Gajardo, 2014). El problema de esta tesis es que la autora no señala que ya existía una comunidad evangélica en la localidad con anterioridad a la llegada del adventismo, la cual ha estado operando desde hace más de diez años de manera constante a través de la “Iglesia del Señor la Cual Ganó Por su Sangre”, originaria de Valdivia, y antes de está ya existían, incluso hace más de sesenta años, otras iglesias protestantes, las cuales han dejado de operar en la isla.

Resumiendo lo anterior, podemos identificar que en la isla se identifican tres procesos simultáneos:

- 1) Existe un proceso de abandono por parte de las figuras eclesiásticas de la institución Católica, expresado en la nula aparición del cura, la incapacidad de la fiscal de movilizar a la comunidad y la deplorable condición de la estructura de la iglesia.
- 2) Debido a las precarias condiciones materiales de vida en la isla, una masa importante en la población está emigrando a centros urbanos donde existe una mejor oferta laboral.
- 3) La incorporación de una nueva fe en el territorio, la cual en un periodo acelerado de tiempo adscribe una importante parte de la población, impacta en los mecanismos de integración ligados a la religiosidad popular.

Pero esto no explica porqué diversos ritos religiosos católicos, tales como las fiestas de Cabildo y el Mes de María, se siguen celebrando en las islas aledañas y no en la localidad (Sahady et al., 2007), donde uno puede suponer que presentan situaciones bastante similares a la de Alao.

Por lo cual resulta válido cuestionarse el porqué de esta baja participación comunitaria, como también el porqué una numerosa cantidad de adeptos ha adoptado una nueva fe en un periodo tan corto, si tomamos en consideración los nuevos discípulos adventistas: *¿Se está expresando la religiosidad católica mayormente en un ámbito privado, alejándose de la institucionalidad producto de las falencias mostradas en la actualidad? ¿Los símbolos católicos tradicionales han perdido su sentido en una sociedad en vías de modernización como la chilota? ¿Se está dando una nueva forma de pensar lo que es ser católico en la isla? ¿Son los procesos de transformación tecnológica los causantes de la pérdida de fieles en el catolicismo? ¿Es la Iglesia Adventista del Séptimo Día el medio para satisfacer las necesidades materiales, emocionales y religiosas? ¿La llegada de una nueva fe puede ayudar a frenar los procesos de emigración en la isla? ¿Se puede, a través de la religión y religiosidad, encontrar mecanismos de defensa contra los procesos de globalización?* Es en este marco, donde nos encontramos con una comunidad inscrita en un proceso de modernidad, pero aún delimitada en un estado de ruralidad marcada por falencias económicas, con una tradición religiosa histórica cuestionada, y experimentando una incorporación de una nueva fe, que nos hacemos la siguiente pregunta de investigación:

¿Cuáles son los factores que inciden en la pérdida de adhesión a la Iglesia Católica entre los habitantes de la isla Alao, comuna de Quinchao, Isla Grande de Chiloé, en los últimos veinte años?

2.4. Justificación.

Alao como espacio geográfico insular con fronteras claras, que a la vez presenta una historia rica ligada a una religiosidad chilota de origen católico, se presenta como un lugar ideal para nuestro estudio. La importancia de este radica en comprender cómo los mecanismos de transmisión cultural e integración social, tanto desde el ámbito religioso como social, son

relevantes en la construcción de una identidad colectiva, y estos se transforman en mecanismos de resistencia frente a los procesos de modernidad (Schejtman y Berdegué, 2007). Pero junto a esto, la investigación dará cuenta de cómo estos mismos elementos, alejados de su simbolización original, o simplemente dejados de practicarse, significarán la recomposición social y/o cultural que abrirá las puertas a nuevas formas de auto identificarse, transformando no solo al individuo, sino a la sociedad en la que se encuentra inscrito.

Desde el ámbito académico, el concepto de religión ha sido siempre un tema de estudio tratado por la antropología, y es por ello que vemos la importancia de estudiar la realidad chilena desde este enfoque, entendiendo que este aspecto de la cultura refiere a una manera particular para conocer, entender, ver y significar la realidad de los sujetos con quienes trabajamos.

Además de esto, si entendemos la existencia de un “catolicismo popular”, el cual es transmitido fuera de la jerarquía eclesiástica, la presente investigación es ante todo una caracterización “de caso”, donde se puede apreciar cómo una praxis religiosa cotidiana, no jerárquico dependiente, se desmantela. En la medida que el catolicismo popular, fuera de la estructura eclesiástica, comienza un proceso de pérdida de creyentes, implica necesariamente el desmantelamiento de un tejido complejo de relaciones entre unidades domésticas, de ritualidades que marcan el calendario y el ritmo social, de “cuidados compartidos”, y de símbolos compartidos.

Junto a esto, y entendiendo que la investigación se llevará a cabo en un espacio geográfico insular, será un aporte en teórico para el entendimiento de cómo funcionan las dinámicas sociales en espacios geográficos tan delimitados, y a través de este se busca ayudar a la construcción del concepto, ya que la metáfora de la insularidad, usualmente implícita en la teoría y la investigación antropológica, ayuda a dar respuesta a los cuestionamientos de hasta qué punto las sociedades son autónomas, delimitadas y distintas unas de otras, y por el contrario, hasta qué punto está la totalidad de la producción cultural de la humanidad entrelazada en un modelo de comunicación e intercambio continuo y sin fisuras. El asunto es de gran importancia para la antropología social actual, y no tiene una respuesta simple (Eriksen, 1993).

A manera personal, el interés del estudio comenzó por una primera aproximación a la isla por un estudio desarrollado por el Laboratorio de Investigaciones Insulares (IsLab), núcleo investigativo de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, con el objetivo de estudiar las relaciones de parentesco entre las localidades que participan en la Fiesta de Jesús de Nazareno. A través de esta investigación pudimos constatar el problema que se aborda en la presente investigación.

2.5. Objetivos.

Objetivo general:

- Identificar los factores que inciden en la pérdida de adhesión a la iglesia católica entre los habitantes de la isla Alao, comuna de Quinchao, Isla Grande de Chiloé, en los últimos veinte años.

Objetivos específicos:

- Caracterizar los principales movimientos religiosos que profesan los habitantes de la isla Alao en los últimos veinte años.
- Identificar los mecanismos de integración social aplicados por las diversas iglesias instaladas en la isla Alao.
- Identificar los mecanismos de transmisión cultural aplicados por las diversas iglesias instaladas en la isla Alao.
- Caracterizar las interacciones competitivas y cooperativas entre las diversas iglesias de la isla Alao.
- Caracterizar el impacto de las transformaciones tecnológicas y sociales en los mecanismos de transmisión e integración social religiosa en isla Alao.

2.6. Hipótesis.

Como se señaló previamente, Alao es una localidad de extrema pobreza, donde, como pudimos constatar en una visita previa (Yaikin y Palma, 2016) y apoyado por la investigación realizada por Paloma Gajardo (2014), requieren y solicitan ayuda externa para su vivencia, tanto ayudas estatales como ONG, que pocas veces han dado frutos. La ayuda más directa en los últimos años ha sido realizada a través de las misiones que han desarrollado las iglesias evangélica y adventista, la cual se ve expresada en ayuda material y emocional, que no es vista positivamente por todos los habitantes, donde se percibe como un utilitarismo con el fin de atraer fervientes.

Esta ayuda será vista por otros habitantes como una expresión de solidaridad, idea central en la concepción judeo cristiana, por lo que sumado a las falencias demostradas tanto por la estructura eclesiástica como por los representantes de esta, adoptarán una fe que expresa la ideología de una forma empírica y personal.

Consideramos que dentro de las causas en la pérdida de creyentes católico puede vincularse el proceso de secularización que han vivido alguna prácticas religiosas, tales como la fiesta de Jesús Nazareno de Caguach, donde producto de la gran afluencia turística que conlleva, se percibirá un alejamiento del sentir religioso del rito, permeando su capacidad integradora y de mantenimiento del rito a largo plazo.

Junto a esto, el proceso de transmisión cultural que están desarrollando las iglesias protestantes en la isla, no solo a aquellos que profesan esta religión, lleva al cuestionamiento de los diversos símbolos que se expresan en la isla ligados a la religión popular, tales como las diversas festividades católicas, la ingesta de alcohol en estas (como en la cotidianeidad), y la creencia y adoración de la Virgen y santos tales como san Francisco de Asís y Jesús Nazareno de Caguach, los cuales serán abandonados en función de una oferta religiosa más adecuada a sus necesidades, tanto materiales como espirituales.

3. MARCO TEÓRICO.

Como nos interesa reflexionar en torno a las causas que han derivado en la pérdida de fieles de la iglesia católica en la isla Alao, planteamos que es necesario hacer una reflexión en torno al concepto de religión y religiosidad dentro del campo de las ciencias sociales, y qué significa esto desde un ámbito social y cultural, tomando en cuenta las prácticas que realizan en torno a los mecanismos de integración social y transmisión cultural en la conformación de una identidad religiosa, tanto individual como colectiva. También entendiendo el proceso que se está viviendo en la isla, analizaremos las diferencias entre la religión popular y el protestantismo desde la teoría sociológica, así como el concepto de secularización y cómo este se inscribe en el mundo moderno.

3.1. El concepto de religión en las ciencias sociales.

Ismael Apud señala que la ciencia de la religión (Religionwissenschaft) se conforma como disciplina independiente en la segunda mitad del siglo XIX, con pioneros como Max Müller o Sir Edward Burnett Tylor, donde se proponía un análisis comparativo de mitos y creencias, mediante genealogías (por lo general bajo la influencia de métodos filológicos) o bien secuencias evolutivas, teñidas del “eurocentrismo” característico de la época (Apud, 2011).

Bajo este alero, Tylor plantea una definición mínima de religión como “creencia en seres espirituales”, introduciendo en el vocabulario antropológico la noción de “animismo”, punto clave sobre el que se tejen y desarrollan las diversas tramas mitológicas y teológicas. El animismo incluiría toda clase de seres espirituales, aunque sentaría sus bases en la creencia del alma humana bajo una necesidad de explicar ciertas experiencias donde lo corporal y lo subjetivo, expresado en las dicotomías sueño y la vigilia, la vida y la muerte, el trance y la conciencia ordinaria, parecen no poseer una correspondencia exacta (Tylor, 1871). El autor establece entonces una teoría evolucionista de la razón y su desarrollo progresivo, donde la religión es solamente contemplada en sus aspectos cognoscitivos, en una suerte de dialéctica con la realidad, dejando a un lado su eficacia en la “cohesión social” o bien en las relaciones de poder (Apud, 2011).

Influenciado por la lectura de Tylor, Sir James George Frazer plantea en su libro “La Rama Dorada” que existe un camino evolutivo entre magia, religión y ciencia, dotando a la magia y a la ciencia características similares en torno a la experiencia, donde desde la magia se realizan ciertos rituales o prácticas para complacer a fuerzas sobrenaturales, a través de los cuales lograrían cumplir sus objetivos, identificando a la magia como una “pseudociencia”. La religión surge bajo la confluencia de concepciones animistas -creencia en seres espirituales superiores que gobiernan la naturaleza y la vida humana- así como la impotencia y esterilidad de la magia frente a la realidad de los procesos naturales, y en esta ineficacia de la magia por controlar el acontecer es donde aparecen las figuras de sacerdotes mediadores entre estas deidades (Frazer, 1998). Sin embargo, con el progresivo avance histórico de la razón humana en su apropiación racional de las propiedades de lo real, la religión es desplazada nuevamente por un sistema simbólico-cognitivo, de elementos impersonales y abstractos, donde surge la ciencia como nuevo método de comprensión de la experiencia humana (Apud, 2011).

Posteriormente, y en confrontación a lo postulado con anterioridad, Emilé Durkheim escribe el libro “La formas elementales de la vida religiosa” donde responde a cómo concebir la religión dentro del sistema social como totalidad y cuál es su relevancia dentro del desarrollo histórico de las sociedades, entendiendo la sociedad como un organismo cuyas funciones remiten unas a otras como sistema total de organización (Durkheim, 1968).

El autor comienza cuestionando a Tylor y su hipótesis de la creencia en seres espirituales (animismo) como fuente originaria de las producciones religiosas. Si fuera cierto que el componente esencial en toda religión es dicha creencia, entonces no debería estar ausente en ciertas religiones conocidas, ejemplificando con la religión budista y otras de la India. Postula que con anterioridad “*se procede como si la religión formara una especie de entidad invisible, mientras que es un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos, de ceremonias*” (Durkheim, 1968: 40), y señala que la religión es una expresión social, planteando que es más metódico el caracterizar los fenómenos elementales de los que resulta la religión antes que el sistema producido por su unión. Estos fenómenos religiosos se enmarcan en dos categorías fundamentales: creencias y ritos, donde las primeras son modos de acción determinados, y las segundas son estados de opinión que consisten en representaciones,

los cuales no pueden distinguirse de otras prácticas humanas más que por la naturaleza especial de su objeto (Durkheim, 1968).

Melford E. Spiro es crítico frente a esta forma de entender la religión de Durkheim. Plantea que si bien estas religiones no creen en “dioses”, entendiendo como seres sobrenaturales, si creen en la existencia de “superhumanos” (superhumans) tales como Buddha, quien ha adquirido el poder de la iluminación, y enseña el camino para obtenerlo, transformándose en aquel que posee el camino “a la salvación”. Incluso señala que si bien la creencia de seres sobrenaturales no es una característica necesaria de la religión, aún así sería el caso de que creen en seres superhumanos y que su poder para ayudar o dañar al hombre es una característica central del sistema de creencias de todas las sociedades tradicionales (Spiro, 1966).

Siguiendo esto, Spiro define religión como “*an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings*” (Spiro, 1966: 96), entendiendo la religión como un atributo de grupos sociales, que comprende un componente de su patrimonio cultural, el cual es aprendido a través de los mismos procesos de enculturación que otras variables de su patrimonio cultural, lo único particular de la religión, frente a otras instituciones culturalmente constituidas es su referencia a seres sobrehumanos (Spiro, 1966).

El autor señala también que el objetivo último de la antropología (religiosa) es ser capaz de explicar el “comportamiento religioso” (religious behavior), entendiendo no explicar el qué creen y hacen, sino el por qué creen eso y por qué hacen tal cosa. Toma en consideración lo postulado por Freud, quien expone que las raíces de la religión consisten en la experiencia infantil de la impotencia frente a un mundo terrible, donde personifica a estas terribles fuerzas con el fin de poder controlarlas. A través de ritos, el humano logra aplacar estas fuerzas y lograr apaciguar sus “necesidades” (needs), entendiéndolo tanto desde el ámbito biológico (requerimiento) como psicológico (deseo) (Spiro, 1966).

Junto a esto, plantea que estas necesidades pueden ser de carácter cognitivo, sustantivo y expresivo. Desde el ámbito cognitivo, plantea que todo hombre tiene el deseo de entender, de saber, de encontrar un sentido, y la religión provee una explicación para fenómenos que de otra

forma serían inexplicables. Desde lo sustantivo, la religión, a través de los ritos religiosos, intenta satisfacer sus “necesidades sustantivas” (deseo de lluvia, cultivos, victoria, salud, etc.), en ausencia de tecnología competente que le entregue una razonable confianza, con el fin de acabar con su “sufrimiento”. En lo expresivo sugiere que los motivos del comportamiento religioso consisten en impulsos dolorosos que buscan reducción y motivos dolorosos que buscan satisfacción (Spiro, 1966).

El autor señala que la religión (en falencia de otros métodos más eficaces), a través de sus creencias y rituales, proporciona el contenido para un mecanismo proyectivo, de desplazamiento y sublimación culturalmente constituido mediante el cual los miedos y ansiedades inconscientes pueden reducirse y los motivos reprimidos pueden satisfacerse (Spiro, 1966). El autor finalmente señala que en la ausencia de instituciones alternativas que logren aplacar estas necesidades, es la religión el medio por excelencia para satisfacerlas, y en la medida que se desarrollen instituciones que logren aplacarlas, la religión irá perdiendo su relevancia: “*religion persist because it has functions – it does, or is believed to, satisfy desires; but religion persist because has causes – it is caused by expectation of satisfying these desires*” (Spiro, 1966: 117).

A través de este repaso de lo que se ha entendido como religión a lo largo de la historia reciente, entenderemos finalmente que esta consiste principalmente en un elemento social, que se mantiene y reproduce en el tiempo producto de los diversos mitos y ritos que realizan los creyentes, en función de que estos seres sobre (o súper) humanos ayuden a satisfacer las diversas necesidades que manifiestan en falencia de otras instituciones sociales que lo logren. A continuación veremos cuáles son los medios por los cuales estas creencias y prácticas asociadas a la religiosidad son reproducidas de generación en generación.

3.2. Mecanismos de transmisión cultural.

Para definir los mecanismos de transmisión cultural, resulta necesario primero definir brevemente qué entendemos por “cultura”. La definición clásica desde la antropología es la planteada por E. B. Tylor, la cual define cultura como “*ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros*

hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad” (Taylor, 1871: 65), donde se hace énfasis en el carácter holístico de la cultura.

Marvin Harris define cultura como *“el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)”* (Harris, 2001: 19-20), y señala la distinción con el concepto de sociedad, la cual *“es un grupo de personas que comparten un hábitat común y que dependen unos de otros para su supervivencia y bienestar”* (Harris, 2001: 21). Además el autor señala que todas las sociedades humanas han de tener dispositivos culturales de índole conductual y mental para satisfacer las necesidades de la subsistencia, la reproducción, la organización del intercambio de bienes y trabajo, la vida en el seno de grupos domésticos y grandes comunidades, así como los aspectos creativos, expresivos, lúdicos, estéticos, morales e intelectuales de la vida humana (Harris, 2001).

Otra definición que destacamos es la planteada por Clifford J. Geertz en su libro *“La interpretación de las culturas”* la cual señala que la cultura:

“denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 2003: 87).

A través de estos el autor expresa que el hombre depende de símbolos y sistema de símbolos para significar el mundo, y que sin estos el caos, expresados en desconocimiento, sufrimiento y sensación de paradoja ética insoluble generaría en el hombre a la proposición de que la vida es incomprensible, y que gracias a estos podemos orientarnos efectivamente en ella; son estos los desafíos a los que de alguna forma toda religión debe tratar de afrontar (Geertz, 2003). Todo este aparataje simbólico es lo que llamaremos como *“mecanismos de transmisión cultural”*, y comprenden lo que Dan Sperber señala como un *“sistema de representaciones”*, las cuales nos permiten, como investigadores, traducir las interpretaciones de los nativos (Sperber, 2005).

El autor señala que las sociedades están “habitadas” por una población de representaciones mentales, donde la mayoría de estas se encuentran solo en el individuo, pero algunas se comunican, esto es, las transforma primero en representaciones públicas y los oyentes las vuelven representaciones mentales, donde solo una proporción muy pequeña de estas se transmiten de forma reiterada. El que algunas representaciones sean más difíciles de interiorizar, recordar o exteriorizar que otras dependerá de la organización de las capacidades cognitivas y comunicativas humanas. Estas capacidades cognitivas actúan como un filtro de las representaciones adecuadas o idóneas para ser muy divulgadas en una población humana, para convertirse en “representaciones culturales” (Sperber, 2005).

Para el autor todas las representaciones que los humanos conciben o transmiten son culturales hasta cierto punto, en un sentido amplio del término. Pero son las representaciones “más culturales”, o sea, las más ampliamente compartidas, las que hacen posible comunicar las más individuales. Inversamente, la falta de un contexto compartido manifiesto (de una cultura común) es lo que dificulta e incluso imposibilita entender lo que la gente u otras sociedades dicen o hacen (Sperber, 1991).

Los autores Joseph Henrich y Natalie Henrich plantean que todos los “rasgos culturales” (cultural traits), o sea los “*comportamientos, creencias, preferencias, estrategias y prácticas culturalmente adquiridas*”, tienen un enfoque genético, ya que es necesario una “máquina cerebral” que permita cantidades sustanciales de complejos aprendizajes sociales, donde proponen la idea de la existencia de “genes pro-sociales”, y que a través de estos se desarrollaron diversas capacidades de aprendizaje social para adquirir rasgos adaptativos en entornos complejos y variables, a través de la observación e imitación, y que estas transformaciones genéticas se llevaron a cabo a través de una coevolución “cultural-genética”. Los autores además señalan que la evolución cultural ocurre a un ritmo mucho más rápido que la genética, lo que permite que prácticas novedosas puedan extenderse en una población en una sola generación, logrando que las poblaciones se adapten rápidamente a situaciones novedosas sin cambio genético necesario, y en base a esto, la transmisión cultural puede llegar a construir su propio entorno (Henrich y Henrich, 2005).

Postulan que la selección natural favorece los mecanismos de aprendizaje cultural que permitan a los individuos extraer información adaptativa, estrategias, prácticas y creencias de otros miembros del grupo social a un menor costo que a través de mecanismos individuales alternativos (como el aprendizaje de prueba y error). Dichos mecanismos de aprendizaje se pueden clasificar a través de “sesgos de contenido” (content biases) y “sesgos de contextos” (context biases), donde los primeros hacen que se adquieran con mayor facilidad ciertas creencias, ideas o comportamientos porque algún aspecto de su contenido los hacen más atractivos, y los últimos guían el aprendizaje explotando señales de los individuos de los que se está aprendiendo (modelos individuales), en lugar de las características de lo que se está aprendiendo (Henrich y Henrich, 2005).

El problema surge en averiguar qué o a quién imitar, y cuáles dejar de lado, ya que estos conocimientos culturales pueden presentar rasgos adaptativos beneficiosos, pero también neutrales, y en el peor de los casos, desadaptativas, donde se torna complejo saber cuáles son beneficiosas. Un mecanismo para lograr esto puede ser a través del “prestigio” social que posee alguien y copiar sus prácticas y actitudes, y por otro lado se puede aplicar la “transmisión conformista”, que responde a copiar los rasgos culturales que expresa la mayoría. La transmisión del sesgo de prestigio generalmente actúa para favorecer la imitación de comportamientos, valores y prácticas que conducen a los comportamientos más exitosos (y a menudo los que mejoran la aptitud física), y la transmisión conformista actúa para favorecer la propagación del comportamiento/prácticas de la mayoría, y actúa principalmente cuando la diferencia en el éxito entre varios comportamientos o estrategias es pequeña o difícil de determinar (Henrich y Henrich, 2005).

Siguiendo esto, los autores plantean que estas representaciones mentales son compartidas, hasta cierto punto, debido a los mecanismos de aprendizaje cultural, los cuales harán que los miembros del grupo adopten representaciones mentales similares. Cuando la adherencia a la norma y el castigo a la violación de esta están influenciadas por el aprendizaje cultural, los mecanismo de transmisión conformistas o de prestigio pueden conducir a situaciones estables en que sus integrantes siguen la norma social, ayudando o a construir lo que los autores llaman “psicología prosocial” (Henrich y Henrich, 2005).

Alex Mesoudi sigue la línea de J. Henrich, postulando que los rasgos culturales tienen similares principios que los de la evolución darwiniana (y la relación evolutiva “cultural-genética”). El autor señala que el concepto de “cultura”, entendida como “*el proceso de aprendizaje a través de otros y generando diferencias grupales en el comportamiento*”, es por lejos único en humanos, y esta puede encontrarse en especies tan diversas como peces e insectos, pero la diferencia radica en que los humanos poseen adaptaciones cognitivas específicas que nos permiten la transmisión de información de alta fidelidad, lo que nos permite poseer “cultura acumulativa” (cumulative culture) (Mesoudi, 2015).

Bajo esta idea, señala, no es raro encontrar tal variación cultural en los procesos psicológicos. Los humanos, comparados con otras especies, son “esponjas culturales”, procesan adaptaciones cognitivas para adquirir conocimiento y comportamientos de otros incluso sin premio o reforzamiento, y en una manera tan abierta que no está restringida a un solo dominio de aprendizaje. El problema surge en que el cambio cultural es mucho más rápido que el evolutivo, lo cual puede llevar a que algunos comportamientos mal adaptados surjan, y lo peor, que se expandan socialmente (Mesoudi, 2015).

El autor expresa que los investigadores de la evolución cultural han creado un modelo de transmisión que se expresa en tres niveles: (1) transmisión cultural vertical, ejemplificado en el aprendizaje generacional de los padres biológicos, (2) transmisión cultural oblicua, aprendiendo desde los ancianos y no emparentados, y (3) transmisión cultural horizontal, aprender de los compañeros de la misma generación. El autor expresa que la transmisión vertical causa cambios culturales más lentos que la oblicua, la cual es más lenta que la horizontal, como uno podría suponer, dado que el primero ocurre sobre sucesivas generaciones biológicas, mientras que la última a través de los marcos de tiempo generacionales, aunque señala que estudios han demostrado que transmisiones oblicuas y horizontales provenientes de ancianos y compañeros más informados (knowledgeable) a menudo son más importantes, y particularmente durante la infancia, adolescencia y temprana adultez, después de una breve transmisión cultural vertical durante la primera infancia. Junto a esto, los procesos de migración y las transformaciones tecnológicas ponen en jaque la universalidad de esta hipótesis (Mesoudi, 2015).

En resumen, encontramos que existen diversos medios por los cuales los contenidos culturales son transmitidos entre los individuos, a la vez que existe una multiplicidad de mecanismos de transmisión cultural que diversos individuos e instituciones sociales desarrollan, pero para el estudio nos centraremos en aquellos de carácter religioso, enfocándonos en mitos y ritos, discursos cargados de elementos simbólicos para reforzar su transmisibilidad.

3.3. Mitología, ritualidad y simbolismo religioso.

Dan Sperber señala que en una tradición oral, todas las representaciones culturales se recuerdan con facilidad; las difíciles de recordar se olvidan o se transforman en otras de más fácil recuerdo antes de alcanzar el nivel cultural de distribución, señalando que los cuentos, mitos, etc., son objetos óptimos para la memoria humana ante la falta de tecnología material de transmisión cultural, y esta se transforma en un complemento externo de memoria (Sperber, 2005).

Bronislaw Malinowski explica que el mito no es meramente un relato, sino una realidad viviente, entendiéndolo no como ficción sino *“como algo que se cree sucedió en los tiempos primigenios, y que a partir de entonces influye en los seres humanos”* (Malinowski, 1958: 32). El mito cumple en la cultura primitiva una función indispensable: *“expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre”* (Malinowski, 1958: 33), y estos son mirados no solo como verdaderos, sino también como venerables y sagrados; el mito entra en función cuando el rito, el ceremonial o una regla moral o social exige justificación, estos es, cuando reclama la confirmación de su antigüedad, veracidad y santidad (Malinowski, 1958).

Edmund Leach critica este postulado argumentando que el mito es la contrapartida del ritual; el mito implica ritual, el ritual implica mito, son una y la misma cosa, donde el mito considerado como una exposición en palabras “dice” lo mismo que el ritual considerado como una exposición en forma de acción: la acción ritual y la creencia deben entenderse igualmente como formas de exposición simbólica del orden social (Leach, 1975). Dentro de esto, Victor Turner señala que estos símbolos, visuales y orales, operan culturalmente como mnemotecnia, como “recipientes de almacenamiento de información”, y estos pueden ser el fundamento de las

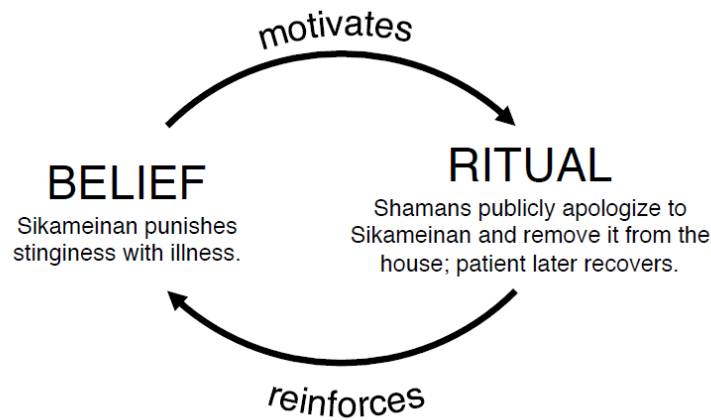
interpretaciones religiosas, algunas veces como mitos, algunas veces como expresiones gnómicas tan enigmáticas como los símbolos visibles que intentan explicar (Turner, 1972).

Fortunato Mallimaci señala que lo que diferencia al rito religioso hoy de otras formas de ritualización social es el hecho de que la repetición regular de los gestos y de las palabras establecidos por el rito tiene el objetivo de incluir en el curso temporal de la memoria, y de la vida de cada individuo, algunos eventos fundadores de hace 5.000, 2.000 o 1.500, como es el caso del judaísmo, cristianismo e islamismo, que le permiten a los continuadores constituirse como tales haciendo referencia a ese pasado de larga data (Mallimaci, 2014).

Los autores Manvir Singh, Ted J. Kaptchuk y Joseph Henrich señalan que existe una clara relación entre la creencia y el rito. Tomando como centro de estudio una ceremonia de sanación de la etnia Mentawai de la isla Siburait de un espíritu dañino, postulan que esta se vuelve un potente vehículo para transmitir información cultural y crear creencias compartidas entre los miembros de la comunidad, ya que en esta ceremonia se expresan tres características importantes: 1) los participantes realmente “creen” en su eficacia, postulado avalado por el gasto material/económico que ejercen los participantes, 2) su realización refuerza la fe, no solo de los participantes, si no que en su gasto material/económico, expresará a otros su fe en el ceremonial de manera confiable, lo que aumenta la probabilidad de que otros adopten representaciones similares, y 3) en la medida que el rito logre sanar al afectado, dará cuenta de su eficacia, reivindicando su función social y logrando transmitir tanto a los participantes como a los que se informen del suceso de su eficacia, aumentando la credibilidad del rito y la fe (Singh et al., 2020).

Los autores señalan que aquellos elementos, tanto discursivos como materiales, que están dentro del rito expresan una mayor creencia compartida por los locales, a diferencia de aquellos elementos de la creencia que no se expresan dentro del rito, los cuales tienen mayor índice de variación en el discurso local (Singh et al.: 2020), reafirmando la importancia del ritual como mecanismo de transmisión cultural, y como veremos más adelante, también es un invaluable mecanismo de integración social.

Imagen n° 3: Relación entre creencias y ritualidad en ceremonia de sanación de espíritu Sikameinan en la etnia Mentawai de la isla Siburait



Extraído de M. Singh et al., 2020, “Small gods, rituals and cooperation: The Mentawai water spirit Sikameinan”.

Harvey Whitehouse y Jonathan Lanman postulan que en la medida que los representantes religiosos demuestren expresiones “costosas” de la creencia religiosa, mayor será la expresión de credibilidad hacia los seguidores, y que esto es aprovechado por las religiones doctrinales en virtud de la rutinización: la asistencia frecuente a las ceremonias religiosas es en sí una expresión de credibilidad. Pero cuando las tradiciones doctrinales compiten, esta por sí sola puede no ser suficiente para proporcionar una ventaja entre la competencia grupal, lo que puede llevar a una evolución de las expresiones de credibilidad más costosas o extremas (celibato, circuncisión, caminar sobre fuego, etc.) (Whitehouse y Lanman, 2014).

Los autores también plantean que las creencias de las religiones doctrinales tienden a difundirse a través de los pronunciamientos de figuras de autoridad y artefactos (como textos sagrados y símbolos religiosos) en lugar de ser el resultado de reflexión y experiencia personal. Junto a esto, los emblemas, ropa y decoraciones corporales que demarcan las identidades religiosas en el modo doctrinal se otorgan a los adherentes exteriores a través de un proceso cultural “de goteo” y no como un proceso de “burbujeo” desde dentro (Whitehouse y Lanman, 2014).

Los mnemotécnicos externos han tomado formas cada vez más sofisticados a medida que las sociedades crecían en tamaño, siendo el más revolucionario la escritura, donde junto a asumir una serie de funciones, proporciona una forma de estabilizar aún más los sistemas rituales para abarcar poblaciones cada vez más numerosas, aludiendo que la literaturización sirvió como un medio para potenciar la “rutinización” (Whitehouse y Lanman, 2014), así también las creencias y prácticas religiosas en general, las cuales terminan construyendo una identidad (tanto individual como social) ligada a una religiosidad, tal como veremos a continuación.

3.4. Identidad, integración social y ritualidad.

El concepto de identidad se ha construido como una relación de cómo te vas identificando a partir de las construcciones sociales comunes entre un grupo social. Esta se construye a través de la otredad, pues en la medida que me identifico con otro puedo distinguir lo que “es” de lo que “no se es”, por lo que la identidad está sujeta al juego de la “*difference*” (Hall, 2003) y se construye bajo la representación y no fuera de ella.

Peter Berger y Thomas Luckmann señalan que la identidad se define objetivamente como ubicación en un mundo determinado y puede asumírsela subjetivamente solo junto con ese mundo, especificando que esta se construye a través de procesos sucesivos de socialización, donde primeramente todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva (la familia, o la institución social relativa) en la cual encuentra a otros significantes que están encargados de su socialización y que le son impuestos, presentándose como una realidad, un mundo social y una estructura social de carácter objetivo. A través de la internalización y apropiación de estos significantes y “roles” sociales se construye una auto identificación, en oposición y cercanía a los otro y la sociedad, a través de la interiorización de maneras de sentir, de pensar y de actuar de la sociedad en la cual se vive, y más especialmente del medio sociocultural más cercana a ella (Berger y Luckmann, 2003).

La identidad, siguiendo esto, es primeramente social, y por esto mismo no es estática, se encuentra en continua construcción en función de patrones culturales, símbolos, ritos y costumbres que la sociedad en la que se expresa comparte, pero a la vez es independiente de ésta,

es decir, se entiende la idea de identidad como un proceso dinámico, que puede sufrir cambios y adquirir resignificaciones con el tiempo (Bartolomé, 2004). Por otro lado están las identidades colectivas, las cuales son realidades socialmente construidas, objetivadas y que además, a través de procesos de socialización e integración se convierten en elementos de la identidad personal. La conciencia de pertenencia es compartida con otros, y esto implica que esta conciencia se mantenga y reproduzca a través de diversos mecanismos sociales (Pérez-Agote, 2016), los que nosotros llamaremos “mecanismos sociales de integración”. Cuanto menos funcionen en una población los mecanismos sociales públicos de integración, tales como los sistemas de educación y trabajo, mayor se vuelve la necesidad para esta población de lograr la estima social y la autoestima a través de recursos propios (Pérez-Agote, 2016).

J. Milton Yinger plantea que existen ciertas variables que generan dificultades para que la religión cumpla su función integradora en la sociedad, entre las cuales la función integradora alcanza un mínimo: 1) en sociedades en las que se practican varias religiones; 2) cuando las esperanzas de una sociedad se ven frustradas; 3) cuando el cambio social disminuye el atractivo del sistema de ritos y creencias; 4) cuando la movilidad de intercambio entre sociedades es muy grande, generando cambios en la mentalidad social a través de modelos de conductas diversas; 5) cuando la sociedad se halla dividida en clases u otros órdenes jerárquicos distintos, y esta es considerada como opresión; y 6) cuando hay influjos externos que dividen una sociedad. Junto a esto, el autor señala que el orden social requiere de un sistema de valores unificador, que especifique los medios permitidos y los fines, con el fin de poner un límite al conflicto resultante de la rivalidad competitiva de los individuos por los bienes que escasean, y en orden a minimizar las hostilidades que surjan de las frustraciones, y es aquí donde la que la religión ayuda a resolver este problema, a través de ritos y símbolos, mediante un sistema de creencias y su dogma sobre la recompensa y la sanción en un plano superior (Yinger, 1964).

Este postulado es apoyado por el estudio realizado por Harvey Whitehouse et al., quienes señalan que el origen de los “dioses moralizadores” y el castigo sobrenatural prosocial es posterior a la conformación de las “mega-sociedades”, señalando que en 10 de las 12 regiones que analizaron, la transición a dioses moralizadores se produjo dentro de los 100 años de superar la población de un millón, y postulan que si bien la existencia de estos dioses moralizadores no

son un requisito previo para la evolución de la complejidad social, si pueden ayudar a sostener y expandir imperios multiétnicos complejos después de que se hayan establecido, tal como fue el caso de la conquista hispana del imperio Inca (Whitehouse et al., 2019)

Junto a esto, señalan que los rituales que facilitan la estandarización de las tradiciones religiosas en grandes poblaciones generalmente preceden a la aparición de dioses moralizadores, señalando que los rituales doctrinales estandarizados por la rutinización o la vigilancia institucionalizada son anteriores a los dioses moralizadores en un promedio de 1.100 años. Esto sugiere que los rituales doctrinales condujeron al establecimiento de identidades religiosas a gran escala, y que las prácticas rituales fueron más importantes que el contenido particular de las creencias religiosas para el aumento inicial de la complejidad social (Whitehouse et al., 2019).

Harvey Whitehouse y Jonathan Lanman señalan, similar a lo planteado por Milton Yinger, que existe una relación entre la cohesión social y la adquisición de recursos. Algunas sociedades presentan estrategias extremas que pueden dar a los individuos fuertes razones para desertar, tales como la caza mayor o los juegos de guerra, mientras que en otras se expresan formas de agricultura a gran escala, y si los individuos no tienen experiencia entre sí, deben confiar lo suficiente para cooperar, por lo cual es necesario que posean algún indicador compartido que transmita confianza. Postulan los autores que las sociedades que prosperan y sobreviven a través de estas dos estrategias de adquisición de recursos poseerán rituales de un “paquete apropiado” (Whitehouse y Lanman, 2014).

Los autores señalan que existen dos “paquetes de elementos rituales” colectivos, y estos producen diferentes tipos de cohesión grupal: uno trabaja para producir fusión y el otro para producir identificación, y estos están íntimamente ligados a los procesos históricos de transformaciones sociales. Estos paquetes son “prácticas imaginativas” y “prácticas doctrinales” (Whitehouse y Lanman, 2014).

Las prácticas imaginativas ocurren en aquellos rituales emocionalmente intensos, especialmente aquellos “disfóricos”, producen una fusión de identidad y un sentido duradero de parentesco psicológico con otros miembros del grupo, ya que las personas cuando atraviesan

experiencias similares, y principalmente dolorosas o aterradoras, las recuerdan como episodios que moldean la vida, fortaleciendo la impresión de que solo aquellos que han experimentado lo mismo pueden lograr una real empatía del hecho. Esta clase de rituales, postulan, son mayormente característicos de sociedades pequeñas donde se presenta una mayor interacción entre sus participantes y las relaciones de parentesco biológico-social-imaginativo son más fuertes (Whitehouse y Lanman, 2014).

Por otro lado, las prácticas doctrinales suceden en aquellos rituales “rutinarios” que se repiten con frecuencia con bajos niveles de excitación disfórica, pero que enfatizan las demostraciones que mejoran la credibilidad de creencias, valores e ideologías. Estas expresiones, señalan los autores, son características en religiones doctrinarias, y estos producen una identificación que sirve para mejorar la sociabilidad, la confianza y la cooperación entre los miembros de grupos muy numerosos donde no se presentan continuas interacciones sociales. La repetición de rituales y creencias permiten que estos se vuelvan una parte estable de la memoria semántica de los practicantes, y en la medida que estos se vuelven hábitos familiares y automáticos, la reflexión sobre su significado y significación declina, haciendo más fácil su aceptación (Whitehouse y Lanman, 2014).

Greg Downey critica este postulado de los autores, principalmente el análisis de las expresiones disfóricas, ya que plantea que existen múltiples caminos rituales hacia la fusión, señalando que algunos rituales infrecuentes y altamente emocionales no son disfóricos, tales como los rituales de trance extático, ritos de paso que involucran ingesta de psicotrópicos y los rituales carnavalescos o festivos, donde todos proporcionan poderosa molienda imaginaria para la identidad social (Downey, 2014). Junto a esto, Robert McCauley señala que es poco probable que la percepción de recuerdos episódicos compartidos, incluso los disfóricos compartidos, desencadene un parentesco psicológico que dure lo necesario para vigorizar las comunidades cooperativas, menos aún los actos altruistas, sin el apoyo de interacciones al menos periódicas que refuercen esas percepciones y las relaciones compartidas (McCauley, 2014).

Como hemos visto, el ritual opera tanto en el ámbito de transmisión cultural como de integración social, transformándose en un elemento fundamental en la experiencia religiosa, por

lo que pasaremos a trabajar el concepto de festividad religiosa, espacio en el que se da esta relación dual.

3.5. Temporalidad, ritualidad y festividad.

Emile Durkheim señala que hay algo eterno, destinado a sobrevivir todos los símbolos de los que se rodea el pensamiento religioso, donde cada sociedad siente la necesidad de alimentar y consolidar, a intervalos regulares, las ideas y sentimientos colectivos que constituyen su unidad y personalidad (Durkheim, 1964)

Según Mircea Eliade, el mundo se ha desdoblado en dos para los creyentes, por un lado, el mundo profano y, por otra, el mundo de lo sagrado, donde el primero se expresa en las actividades cotidianas o mundanas se llevan a cabo y donde el hombre vive, y el segundo es el mundo de lo sagrado o el lugar donde el ser humano puede ponerse en contacto con la divinidad a través de un proceso de purificación y obediencia que implica una unión entre ambos mundos a través de un proceso ritualista (Eliade, 1983).

Esta conceptualización va muy de la mano con perspectivas clásicas de sagrado/profano de E. Durkheim y B. Malinowski, las cuales son criticadas por Edmund Leach, ya que se enmarcarían en la dicotomía mágico/religioso (sagrado) y lo técnico (profano), manteniendo el supuesto de que las situaciones sagradas y profanas son distintas en cuanto todos, siendo el ritual una acción social que ocurre en situaciones sagradas. El autor en cambio plantea que *“el ritual, afirmo, sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual”* (Leach, 1975: 33), señalando que el ritual es una exposición simbólica que “dice” algo sobre los individuos que participan en la acción.

El autor también plantea que las sociedades existen en una dimensión de tiempo y de espacio, donde las situaciones demográficas, ecológicas, económicas y políticas externas no se desarrollan en un medio ambiente fijo, sino en un medio ambiente constantemente cambiante. Señala que los cambios resultantes de este proceso pueden pensarse de dos formas: aquellos que reflejan alteraciones de la estructura formal; y aquellos que son consistentes con la continuidad

del orden formal existente, donde los cambios forman parte del proceso de continuidad (Leach, 1975).

Es dentro de este último donde encontramos la festividad, la cual es entendida como un espacio ritual en el cual se va estableciendo una relación dialéctica paradójica y contradictoria, entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia y lo lúdico, la celebración y la rutina, las pautas de institucionalización y de espontaneidad, la liturgia y la inversión, la trasgresión y el orden, la estructura, las dimensiones de lo público y de lo individual. Los ritos, y en este caso los festivos, responden a procesos de negociación y ordenación social del espacio y del tiempo; en base a principios de congregación (de actores rituales), de delegación, de reciprocidad e interdependencia; y, en definitiva, el ritual dota a los agentes sociales de una situación para intensificar o reconstruir expresivamente sus vínculos (Homobo, 2004).

Las festividades religiosas pueden degradarse en dos tipos de participación, donde por un lado tenemos la “participación activa”, donde los individuos a través de sus acciones activas evidencian un compromiso real con el significado central de la festividad. Su participación es destacada, incluso irremplazable, por ende, especializada y ha requerido un aprendizaje previo. Junto a esto encontramos la “participación pasiva”, aquellos individuos o grupos que sus acciones no evidencian un mayor compromiso con el significado central de la festividad, al no reforzar ni canalizar sus conductas en concordancia con la ceremonia. Son sujetos que al ser mera audiencia, está conformando y reforzando el hecho social en cuestión (Arnold et al., 1984).

Es en este espacio en donde se da lo que Durkheim define como efervescencia colectiva, donde Manuel Delgado explica que su definición se asocia con la fuerza alucinante y alucinada con que la colectividad convierte la religión no sólo en un sistema de representaciones, sino en una instancia capaz de generar o convertir realidades. Esta efervescencia colectiva puede ser vista como una ocasión excepcional en que un grupo alcanza unos niveles elevados de clarividencia a propósito de la naturaleza de su propia existencia, sobre su propio surgimiento de unidad (Delgado, 2004).

Muy cercano a esto es el concepto de “liminalidad” de Victor Turner, donde señala que las situaciones liminales son las ocasiones en que una sociedad toma conciencia de ella misma, o mejor dicho, donde en un intervalo entre su incumbencia de posiciones fijas específicas los miembros de esta sociedad pueden obtener una aproximación aunque sea limitada al punto de vista global del lugar del hombre en el cosmos y su relación con otras clases de entidades visibles e invisibles (Turner, 1972).

En un amplio sentido las festividades religiosas son una variedad de expresión de la devoción popular hacia símbolos considerados como portadores de propiedades sagradas. Estas devociones se caracterizan por asumir formas individuales o colectivas de agradecimiento o rogativas a símbolos expresados fundamentalmente en imágenes veneradas tradicionalmente. En nuestro continente la costumbre hispánica de celebrar festivamente al personaje religioso según el calendario sufrió transformaciones culturales debido a la incorporación de elementos indígenas, expresado en festividades religiosas populares con características propias locales (Arnold et al., 1984), lo cual se transformó en una religiosidad popular particular.

3.6. Religiosidad popular y protestantismo.

Robert Bertran postula que el catolicismo ha operado en las comunidades rurales no solo como uno de los principales mecanismos de cohesión social y de apego a tradiciones de gran arraigo, sino también como mecanismo de dominación y alienación. El autor señala que debido a las dificultades que debían enfrentar quienes se dedicaban a las tareas de evangelización en el proceso de Conquista, los españoles intentaron controlar las comunidades indígenas a través de los caciques nativos, ya que vieron que una vez que los caciques habían aceptado su autoridad y se convertían al cristianismo, el resto de la población les seguiría, pero como era de esperarse, muchas de las prácticas que los indígenas prehispánicos tenían, chocaban con la cultura occidental (Bertran, 2012).

Producto de esto, en América Latina la religión se expresa como la mixtura entre diversos sistemas culturales, y es en este ámbito donde se generan diversos particularismos regionales que se expresaran en lo que se conoce como religiosidad popular, la cual para Marcelo Arnold refiere

a los patrones de símbolos religiosos que significan y motivan la conducta religiosa y que han sido elaborados y reinterpretados por los sectores populares de la sociedad, los cuales se apropian de las doctrinas y fórmulas religiosas técnico-oficiales (Arnold et al., 1984).

Por otra parte, la religión popular es reivindicada contra el racionalismo de la cultura dominante, cuyo eje articulador estaría en la racionalidad formal y la ética funcional. Se presenta a la religión como la esencia de la cultura latinoamericana, como el sustrato “católico” que dará la posibilidad de salvar a la propia originalidad e identidad cultural autóctona. El núcleo estructurante del sentido religioso no reside en la articulación lingüística del campo simbólico, sino fundamentalmente en la articulación ritual y sacrificial (Parker, 1993).

El patrón simbólico denominado religiosidad popular da origen a un sistema de creencias en oposición al técnico-oficial, el cual resulta muy flexible y dúctil, a la vez que sometido a un proceso permanente de reconstrucción, ejemplificado en la rápida incorporación de “milagros” por parte de las creencias populares, en contradicción de la rigidez y burocratización que tienen similares procesos en la Iglesia oficial (Arnold et al., 1984). Ahora bien, la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, del grado de desarrollo institucional del campo religioso y de las relaciones simbólico-reales entre culturas y pueblos, encuentros interétnicos y cruces transculturales. Estas religiones populares son manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea, las necesidades, las angustias, las esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las elites y clases dominantes (Parker, 1993).

La religión popular se manifiesta en diferentes planos: 1) afirma la vida en un contexto socioeconómico y político de muerte y de violencia que amenazan a diario la sobrevivencia de las clases y grupos populares; 2) afirma la mujer y lo femenino, a través de la centralidad de la figura de la Virgen María; 3) afirma los sentimientos, el *pathos*, frente a una cultura dominante que es intelectualista y moralista; 4) afirma lo *vitalista* en un mundo dominado por el intelectualismo; 5) afirma lo expresivo, lo festivo y carnavalesco, frente al formalismo y al racionalismo de la cultura dominante; 6) afirma lo trascendente, en el contexto de una cultura dominante todavía

muy imbuida de un cientificismo cartesiano-positivista, que tiende a negar la dimensión simbólica y, por tanto, clasifica a lo misterioso fuera de la realidad sociocultural del hombre contemporáneo (Parker, 1993).

Pero si América Latina ha visto su construcción religiosa con una fuerte influencia católica en los primeros siglos de formación, en la actualidad su dominación ha dejado de ser exclusiva, ya que se presentan numerosas iglesias de corte protestante en todo el territorio latinoamericano. Según Roger Bertran, el catolicismo ya no es la religión hegemónica ni monopólica que era hasta la mitad del siglo XX y para algunos países hasta finales de dicho XVIII. Si bien sigue siendo mayoritaria y en gran parte de los países todavía goza de un estatus de privilegios, el campo religioso latinoamericano es ahora plural y sus fronteras simbólicas semánticas ya no son cerradas, hay ahora afluencias cruzadas que están modificando constantemente las creencias, rituales, éticas y estéticas de contenido religioso, espiritual o mágico (Bertran, 2012), donde surgen las iglesias protestantes como nuevas instituciones religiosas.

El autor señala que, contrario a lo que podría pensarse, una de las explicaciones del crecimiento acelerado de las iglesias protestantes en América Latina, y de sus ventajas en la competencia con la Iglesia Católica, es su consideración de la identidad cultural latinoamericana, de las particularidades de la cultura popular, así como el buen uso de la autonomía de sus iglesias. A diferencia de la estrategia católica que hacía énfasis en cumplimiento de rituales espirituales y en el carácter adecuado de dogmas doctrinales, los evangélicos de América Latina se dedicaban a predicar la palabra de Dios y a edificar nuevas iglesias (Bertran, 2012).

David Stoll señala el protestantismo se define mejor como una tradición que se distingue por tres creencias, que incluyen: 1) la completa confiabilidad y autoridad final de la Biblia, 2) la necesidad de salvación a través de una relación personal con Jesucristo, con frecuencia experimentada en términos de «renacer» y 3) la importancia de propagar este mensaje de salvación a toda nación y persona, un deber al que se refiere con frecuencia como la Gran Comisión (Stoll, 2002). Esta literalidad de la Biblia proviene de la Reforma Protestante del siglo XVI, la cual dispuso como obligación para alcanzar la salvación, leer la Biblia, donde Martín

Lutero señala que la salvación no podía estar mediada por la autoridad eclesial o garantizada por los sacramentos, sino que cada creyente debía oír la voz de Dios mediante la lectura de la Biblia, ya que su voz no estaba objetivada por una estructura clerical (Bravo, 2016).

De su lectura se dedujeron cuestiones acerca de la predestinación humana, la negación del libre albedrío y la sola justificación por la fe en los méritos de Cristo, socavando así las bases tradicionales del catolicismo: los sacramentos, las indulgencias, el purgatorio, el sacerdocio y la jerarquía eclesiástica. Junto a esto, la iglesia deja de ser un agente sacramental como un espacio de mediación necesaria, y se convierte en una comunidad de creyentes, donde “*todos los hombres son sacerdotes y mensajeros de la gracia*” (Várgany, 1999:149), señalando una división entre el ámbito eclesiástico y secular de la estructura eclesiástica: “*todos somos ordenados sacerdotes por el bautismo*” (Lutero, S.F. en Várgany, 1999: 149).

Las críticas que el protestantismo dirigió contra la religión católica no difirieron en sustancia de las manejadas por el racionalismo vernáculo, donde estas apuntaban a la confesión, la infalibilidad papal, el purgatorio, la religiosidad barroca y el culto a los santos (Hernández, 2017). Arturo Chacón señala que una de las notas características que se mantiene en la última década es que el mundo evangélico tiende a ser más conservador en materias atinentes a la sexualidad y la familia, compartiendo con el resto de la población las actitudes y opiniones referentes al trabajo, la política y el desempeño de roles. Junto a esto, señala que existe una conducta más sobria y austera, donde la fiesta, el compartir con los demás, se practica en forma distinta a la cultura predominante, excluyendo el tabaco, alcohol, y el baile, en la mayoría de los casos. El autor señala que el mundo evangélico comparte el grado de discriminación en intolerancia de los estratos bajos de la población chilena, los que son más altos que los de los otros sectores. En este caso, la pertenencia social y económica prima sobre la religiosa, reforzando los aspectos negativos que existen en grupos minoritarios de toda índole (Chacón, 2002).

Algunas iglesias protestantes, tal como la Iglesia Protestante del Séptimo Día, tienen particularidades llamativas que se hacen necesarias de señalar producto del objetivo de nuestra investigación. Originaria de Estados Unidos a mediados del siglo XIX, sus seguidores practican

una dieta vegetariana, o al menos eso se recomienda desde la institución producto de las enseñanzas de la profeta Ellen Gould White (1827-1915) a través de una relectura de la Biblia, aunque esto no es enseñado de manera dogmática, ya que no entendía el consumo de carne como pecado propiamente tal, sino porque era mejor para la salud y significaba menor crueldad hacia los animales, y entendiendo las particularidades económicas de los diversos creyentes, expresando su idea de que Dios quiere que razonemos con “sentido común” (Levterov, 2015). Esta particularidad en la enseñanza del qué ingerir ha derivado en que las reuniones para comer, principalmente entre jóvenes, se transforman en instancias destacadas para establecer una vinculación entre los integrantes del culto, a través de la exposición de los criterios por los cuales orientan la toma de decisiones o la forma en que evalúan las experiencias vividas (Soto, 2012).

Desde la Iglesia Adventista la relación con la Biblia se encuentra mediada con otras lecturas de apoyo, las cuales guían la lectura de la Biblia y su interpretación, enfocados mayormente en los textos de Ellen White, donde Fernando Bravo postula que los textos de la profetisa norteamericana restringen el criterio individual del creyente frente a una lectura de la Biblia, que era lo que fundamentalmente quería consolidar el protestantismo (Bravo, 2016).

La guía de estudio de la Biblia que utilizan los adventistas es una publicación trimestral en la cual los creyentes son formados en la fe, la cual se divide en trece temas, y cada uno de ellos conforma la lección de la semana. Es decir, para cada semana hay un tema de la Biblia para estudiar, cada tema se divide en subtemas, por cada día de la semana. De este modo, el creyente hace un estudio diario de la Biblia, el cual funciona como un método pedagógico de enseñanza del texto sagrado, donde los creyentes adquieren la capacidad de relacionar los postulados adventistas con la Biblia, la cual busca contener cualquier interpretación herética del escrito sacro (Bravo, 2016).

Bravo señala que el acercamiento a la Biblia, por ende, no es directo ni espontáneo, sino mediado y guiado, donde la intervención de lecturas de apoyo pone en evidencia las restricciones sobre qué se debe leer y la forma de entenderlo, generando un control sobre el discurso o saber emanado de la lectura de la Biblia. A pesar de esto, resalta el carácter subjetivo del estudio de la Biblia, ya que finalmente los creyentes si se enfrentan a su lectura, a pesar de estar mediada por

los textos suplementarios, y su interpretación personal es la que posibilitará el debate (Bravo, 2016), lo que será fundamental para la “Escuela Sabática”, la cual:

“Debe ser un tiempo interactivo, dirigido por el maestro, pero que ofrezca muchas oportunidades para que los miembros de la clase participen, compartiendo ideas de su propio estudio bíblico durante la semana y profundizando en los conceptos bíblicos presentados en la lección de Escuela Sabática” (Spring, 2020).

Este programa era esencial para una iglesia comisionada para ir y predicar el Evangelio eterno a "toda nación, tribu, lengua y pueblo", en preparación para el regreso del Señor (Bravo, 2016). Esta discursividad tan dogmática genera problemas, mayormente en los jóvenes, al interactuar socialmente con personas fuera de su creencia religiosa, debido principalmente a la integración del alcohol, tabaco y diferentes sustancias en los espacios sociales que frecuentan, elementos que están prohibidos por la Iglesia Adventista. Junto a esto, y especialmente en las fiestas, la integración del baile como medio recreativo y vinculante genera conflictos en los creyentes, ya que este es desaconsejado por la doctrina eclesiástica. Todo esto lleva en algunos casos a desistir de frecuentar estas instancias de socialización, derivando a entablar relaciones solamente dentro del grupo eclesiástico, alienando su vinculación con el mundo externo (Soto, 2012).

Toda esta diversidad religiosa que se ha presentado, a nivel local como mundial, ha generado que la religiosidad se exprese de diversas formas, en ámbitos tan diversos como el familiar, el económico y el político, por lo cual es necesario llevar la discusión a un análisis frente a lo que ocurre en el proceso de modernidad y secularización de la religión.

3.7. Modernidad y secularización.

Max Weber en su libro *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”* hace una vinculación entre religión y modernidad, donde señala que la tendencia secularizadora-modernizadora es producto del desarrollo y triunfo del monoteísmo cristiano en las sociedades occidentales. Expresa que en aquellos países donde la vinculación política/religiosa de carácter

protestante se llevó a cabo, hubo una transformación en la práctica laboral bajo la lógica de “productividad” que terminó desencadenando una secularización de la riqueza, entendiéndolo como la acumulación de capital, donde se originó el establecimiento de nuevas estructuras sociales y una racionalización del comportamiento en base al concepto de la profesión, y como señala el autor, “*donde la riqueza asciende, la religión aminora en igual proporción*” (Weber, 1991: 124). Podemos entender que para Weber, la modernidad trajo un proceso en que la religión, dominante en el control y orden social en el periodo medieval, ha perdido esta cualidad totalizadora y ha sido reducida a un campo más delimitado.

P. Cordero señala que la sociología insiste en que el problema de la religión debe ser comprendido y tratado desde el punto de vista de la secularización, donde señala que se tiende a identificar esta como un retroceso de lo religioso: significa un proceso de descristianización o ruptura de la sociedad moderna con la medieval, como de emancipación frente al poder de la iglesia institucional, oponiéndose al autoritarismo de la esta y dando paso a un nuevo tipo de sociedad, la sociedad moderna (Cordero, 2001). Crítica de esta concepción, la autora para el análisis de este concepto propone el estudio de Thomas Luckmann y Peter L. Berger, sociólogos de los '70 que trabajaron el tema.

Thomas Luckmann señala que la secularización significa la pérdida progresiva de los valores representados por la religiosidad de la iglesia, derivados tanto por la especialización de la religión como de la sociedad global. El autor señala que la tendencia interna de la evolución de la sociedad, consistente en la relativización incluso de las creencias tradicionalmente religiosas, lleva a los seguidores religiosos a una crisis, en la que se pueden dar tres posturas: 1) Algunos dividirán sus actitudes entre la religiosidad tradicional y secular en determinadas esferas de la vida, 2) otros reaccionarán con una actitud “consumidora” eligiendo eclécticamente los elementos necesarios para la construcción de su propio sistema de significación, lo que llama la “religión invisible” ligada al ámbito privado, y 3) otros harán una reflexión más personal, armonizando una fidelidad al modelo oficial con la aceptación del cambio social en sus diversas manifestaciones (Luckmann 1973, en Cordero, 2001).

Similar hipótesis plantea Peter L. Berger, quien señala que para que la religión ejerza su fuerza legitimadora, es necesario que cuente con el reconocimiento de la base social que intenta legitimar, es decir, una “estructura de plausibilidad”. En la medida que una sociedad acepta un mundo religiosamente legitimado, todos los procesos importantes están al servicio de la confirmación de este mundo, manteniéndose como un monopolio de garantía de éxito. Pero en la medida que emergen nuevos sistemas que compiten con la presentación de oferta de significados y legitimación, cuando aparece la sociedad moderna, diferenciada y pluralista, diversas esferas de la vida humana se van emancipando del centralismo monopolizador de la religión. Pero tal como señala Luckmann, la religión no deja de existir en esta sociedad pluralista; cambia a la esfera privada, donde aún cuenta con una base de sustentación, pero los productos religiosos dejan de tener carácter obligatorio y quedan sometidos a las leyes de mercado: deben ser expuestos y ofertados, los responsables religiosos deben racionalizar sus productos. La religión ya no puede ser impuesta, sino que tiene que ser ofertada en el mercado, teniendo en cuenta las necesidades y problemas potenciales de los consumidores (Berger, 1971, en Cordero, 2001).

En la actualidad esta aproximación al tema está en boga, producto de los numerosos procesos de migración que se han llevado a cabo en las últimas décadas y todo lo que esto engloba, ya que como señala Alfonso Pérez-Agote, para los inmigrantes en general, aunque su análisis es en mayor medida para los de origen Musulmán en Europa, la religión ofrece un valor añadido social en términos de refugio social y de fuente de identidad, de autoestima y de solidaridad pragmática, ya que cuanto menos funcionen en esta población los mecanismos sociales públicos de integración (sistema educativo, mercado de trabajo y adecuación entre ambos) mayor se vuelve la necesidad para esta población de lograr la estima social y la autoestima a través de recursos propios (Pérez-Agote, 2016).

El autor también plantea que el proceso de secularización subjetiva de nuestras sociedades, que en parte implica una fuerte privatización de la religión, nos lleva a preguntarnos si en muchos casos más allá de la privacidad, la religión se sitúa en la intimidad, con lo que el sentimiento y la experiencia religiosa no busca la intersubjetividad, sino que se queda en pura espiritualidad o religiosidad personal, sin institución social que la controle. Lo religioso puede así

ser lo más íntimo del yo, inaccesible incluso a quienes forman parte del núcleo más privado de la persona (Pérez-Agote, 2016).

En el caso latinoamericano, Fortunato Mallimaci señala que no debe olvidarse que la enorme mayoría de creyentes cristianos viven –a su manera– tanto la cultura cristiana como la cultura secularizada en procesos culturales múltiples de recomposición de creencias y en esferas diferenciadas. El autor plantea que las diferentes individuaciones cristianas en América latina producen diferentes tipos de secularizaciones y que dichas diferentes secularizaciones producen no la desaparición de lo cristiano, sino las recomposiciones múltiples de espiritualidades sagradas y religiones (Mallimaci, 2012).

Bajo esta lógica, C. Parker señala que el catolicismo –que otrora fuese la fuerza hegemónica religiosa y cultural con su gran influencia en el campo político– ahora lucha por recomponer su posición simbólica predominante frente al creciente número de grupos evangélicos y a la cada vez más acentuada diversidad religiosa y cultural. Señala que entre los grandes factores que han influido, desde la década de los '80, en la disminución en el poder e influencia de la Iglesia Católica en nuestro continente se pueden mencionar a) la globalización de una economía capitalista, la cual promueve una determinada cultura de consumo que es funcional a la difusión de valores contradictorios con la cultura católica tradicional, b) las transformaciones en el campo educacional, elevando las tasas de escolarización y niveles educativos, lo cual ha pluralizado las ofertas educacionales, c) los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías de información y comunicación, d) la democratización y liberación de la cultura e interculturalidad (Parker, 2014). A pesar de esto, el autor señala que en el continente no ha ocurrido un proceso de alejamiento religioso, sino que se han expandido y diversificado las ofertas religiosas y espirituales porque el acceso al mercado y a sus formas de simbolización condicionan estilos de vida que a su vez, y en conformidad a las condiciones existenciales de vida, delimitan las formas que adoptan las religiones y las espiritualidades grupales y sociales:

“Ahora internet, el chat, las redes sociales, la televisión que se instala en el living de la casa y la comunidad escolar en el vecindario –entorno a la cual gira buena parte de la vida familiar– son los generadores de mensajes cuyo contenido valorativo y ético ha

escapado ciertamente al control de la iglesia. De esta manera, en este contexto urbano, el párroco del pueblo (y su prédica) perdió irremediablemente la influencia directa que gozaba antaño” (Parker, 2014: 46).

Junto a esto, la apertura a los medios masivos de comunicación a precios accesibles para gran parte de la ciudadanía a generado que las instituciones eclesíásticas (tanto católicas como evangélicas) hayan perdido prestigio durante las últimas décadas, en gran medida por las mediáticas acusaciones de abusos de poder y sexuales de parte de los curas y pastores, lo que ha debilitado mucho la presencia de estas en la esfera pública y política (Parker, 2014). Finalmente el autor señala que en la sociedad latinoamericana actual, la pluralización cultural que se ha expresado por la globalización, el “despertar indígena”, la apertura cultural y nuevas adhesiones a experiencias comunitarias locales ha generado que se haya superado la dualidad política-religiosa que se vivía en periodo de Guerra Fría, donde ahora las ideologías políticas no están orientadas por la adscripción a cierta religión, sino más bien al ámbito sociocultural en el que se encuentra el creyente:

“De la política se pasa a la cultura como factor mediador de las posturas religiosas en la esfera pública, lo que es válido tanto para las iglesias como para los fieles-ciudadanos. Por esta mediación sociocultural es que los discursos religiosos de las iglesias tocan con mucho mayor frecuencia las costumbres, los valores y la moral, que afectan estilos y disciplinas éticas de vida” (Parker, 2014: 60).

A pesar de esto, el autor señala que las encuestas expresan que los fieles de la mayoría de las iglesias, en materia moral, siguen las corrientes de la sociedad incluso contradiciendo los dictámenes de sus pastores (Parker, 2014), lo que avala la tesis de la pérdida de dominio de las instituciones religiosas en el quehacer de sus parroquianos.

Todos estos aspectos que engloban lo religioso serán analizados en el presente trabajo desde la experiencia de los habitantes de la isla Alao, considerando la diversidad religiosa que se expresa en el espacio insular.

4. MARCO METODOLÓGICO.

4.1. Enfoque metodológico de investigación.

Como metodología a seguir se desarrolló un enfoque mixto de metodologías integradas cualitativas y cuantitativas. Al considerar técnicas cualitativas y cuantitativas, se traduce en un proceso moderno de marco metodológico mixto, dentro de una espíteme relativa a la integración de metodologías.

Hernández Sampieri y otros, reseñan sobre el modelo mixto que:

“este modelo representa el más alto grado de integración o combinación entre los enfoques cualitativo y cuantitativo. (...) La investigación oscila entre los esquemas de pensamiento inductivo y deductivo, además de que por parte del investigador necesita un enorme dinamismo en el proceso” (Hernández et al.: 21).

Dentro del enfoque mixto de investigación existen diversos métodos mixtos, los cuales se diferencian en el nivel de prioridad de los aspectos cualitativos y cuantitativos que la integran. Para la presente investigación trabajaremos con un “diseño incrustados de dominancia”, en la cual se trabaja con un tipo de datos dominante, en este caso de carácter cualitativo, y se buscan otros datos de naturaleza variada como un soporte secundario y sometidos a los primeros, donde en nuestro estudio responderán a datos cuantitativos. Este diseño se inicia con la obtención de datos cualitativos para explorar el fenómeno, construyéndose después una etapa cuantitativa, y cuyos resultados se conectarán con la fase cualitativa. A pesar de este carácter exploratorio inicial, es el diseño que mejor se acomoda al estudio de fenómenos inconcretos e intangibles donde las variables aún son desconocidas (Castañer et al., 2013).

Tal como se señala, el énfasis de la investigación se centró en un enfoque cualitativo, en el cual se da importancia a los datos descriptivos, prestando atención al “otro”, haciendo uso de las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable. Adoptar este tipo de metodología expresa tomar tanto a los escenarios como a las personas dentro de una

perspectiva holística, tomando contexto de su pasado y las situaciones en las que se hallan (Bodgan y Taylor, 1992).

En las investigaciones cualitativas el investigador comienza examinando los hechos en sí y en el proceso desarrolla una teoría coherente para representar lo que observa. Dicho de otra forma, se basan más en una lógica y proceso inductivo, yendo de lo particular a lo general. Además busca obtener las perspectivas y puntos de vista de los participantes tal y como fueron (o son) sentidas y experimentadas con el fin de “reconstruir” realidades, tal y como la observan e interpretan los actores de un sistema social definido (Hernández et al., 1998).

Por otro lado, en las investigaciones cuantitativas el método para probar una hipótesis es a través de la medición numérica, el conteo y frecuentemente el uso de estadísticas para establecer con exactitud patrones de comportamiento de una población (Hernández et al., 1998). Este aspecto de la investigación se llevará a cabo a través del análisis de mapa de distribución demográfica y censos.

Como nos interesa responder a los motivos que inciden en la pérdida de participantes en la institución eclesiástica católica de la isla, el escrito se centrará en una tipología explicativa de investigación, ya que este tipo de investigación va más allá de la descripción de conceptos o fenómenos sociales, está dirigida a responder a las causas de los eventos sociales, dar cuenta del porqué de un fenómeno, y en qué condiciones se manifiesta (Hernández et al., 1998).

Para realizar esto, nuestro análisis lo centraremos en la forma en que los isleños perciben los mitos y ritos que se expresan en las diversas iglesias de la isla, a diferencia del hacer una comparativa de estos, por lo cual no nos enfocaremos en cómo es interpretada y enseñada la Biblia por los miembros estructurales de las instituciones, ni tampoco realizaremos una descripción y comparación rigurosa de los ritos religiosos que desarrollan, sino más bien nuestro punto de atención será en interpretar cómo son interpretadas estas expresiones religiosas por los isleños, y cómo las resignifican e interiorizan en su vivir diario y en su comprensión cosmológica.

4.2. Método, técnica y herramientas de investigación.

Como método de recolección de material para análisis se aplicó el método etnográfico, el cual, desde la mirada de Clifford Geertz, supone el desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y su alcance. Lo que en realidad encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, y el etnógrafo debe ingeniárselas de alguna manera, para captarlas primero, y explicarlas después dentro de su contexto de acción, esto es, realizar “descripción densa” (Geertz, 2003).

En este tipo de descripción-interpretación, según Rosana Guber, adoptar un método etnográfico consiste en elaborar una representación coherente de lo que dicen y piensan los “nativos” de modo que esa “descripción” no es ni el mundo de los nativos, ni el que ellos ven, sino una conclusión interpretativa que elabora el investigador, la cual proviene de la articulación entre elaboración teórica del investigador y su contacto con los nativos (Guber, 2011).

Por otro lado, Marvin Harris señala que para explicar la relación entre los elementos mentales y conductuales de los sujetos de estudio, se puede realizar un análisis bajo dos perspectivas contrapuestas: por un lado está la aproximación de tipo “*emic*”, donde los antropólogos tratan de adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo. Esta perspectiva se enfrenta a la “*etic*”, la cual es, sencillamente, su capacidad para generar teorías científicas sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales. En vez de emplear conceptos que sean necesariamente reales, significativos y apropiados desde el punto de vista del nativo, como es el caso *emic*, el antropólogo se sirve de categorías y reglas derivadas del lenguaje de la ciencia que a menudo le resultarán poco familiares al nativo (Harris, 2001)

Dan Sperber señala que las interpretaciones pueden servir como evidencia científica siempre y cuando tengan un comentario descriptivo apropiado que clarifique su valor empírico. El autor expresa que el papel de la antropología “*es explicar las representaciones culturales, es decir, describir los mecanismos que causan que sean seleccionadas representaciones particulares y compartidas entre el grupo social*” (Sperber, 1991: 127). Por otro lado, postula que

la principal tarea de la etnografía es “*hacer inteligible la experiencia de seres humanos particulares como moldeados por el grupo social al cual pertenecen*” (Sperber, 1991: 127-128), y bajo esta pretensión, los etnógrafos tienen que interpretar las “*representaciones culturales*” compartidas por estos grupos, ya que según el autor, explicar e interpretar las representaciones culturales son dos tareas autónomas que contribuyen a nuestra comprensión de los fenómenos culturales (Sperber, 1991).

Producto de la poca información bibliográfica referente al lugar de estudio, y el interés en escuchar la voz de los nativos sobre su experiencia perceptual, entre las técnicas de investigación se hizo uso del que ha caracterizado al método etnográfico en antropología, que es la observación participante, de manera en la que el investigador se hace partícipe y se involucra en la interacción social con los informantes e integrantes del lugar y de la misma acción donde estos últimos son partícipes, y durante la cual se recogen datos a modo sistemático y no intrusivo (Bodgan y Taylor, 1992). Esta permite dar cuenta de los fenómenos sociales a partir de la observación de contextos en que se generan los procesos sociales (Tarrés, 2001).

Esta práctica se llevó a cabo primordialmente con la experiencia de convivir con los alaguanos experimentando su cotidianidad en las instancias que se pudo compartir sus rutinas diarias y la experiencia de vivir en su geografía insular, pero también en la participación de la celebración de la Fiesta de Jesús Nazareno en el año 2021, apoyando en el viaje y en las prácticas rituales que involucran esta celebración. Junto a esto, se participó en algunas misas que llevó a cabo la fiscal de la iglesia católica local, con el fin de experimentar personalmente cómo se desarrollan estas, además de participar en un culto realizado por la iglesia adventista en diciembre del 2021. Si bien tenía el interés en participar en una de la iglesia evangélica en la misma fecha, esta no estaba realizando cultos aun producto de la pandemia de Covid-19.

También se realizaron entrevistas en profundidad, tanto abiertas como semi-estructuradas, a distintos habitantes de la isla Alao. En este tipo de entrevista, el investigador cuenta con una pauta anteriormente realizada, con preguntas en torno al tema que se desea tratar, por lo cual, se cuenta con información previa para poder guiar la entrevista-conversación de una manera viable y que favorezca a la investigación, sin embargo, los temas principales a tratar son previamente definidos. A pesar de esto, el orden en que se abordan los temas no tiene una mayor relevancia, se

dejan a libre disposición del entrevistador y entrevistado, según como se vaya guiando dicha conversación. Al tener un carácter más “libre” que una entrevista estructurada, las preguntas se pueden alargar e incluir más de una, en la medida que el tema de interés tenga cabida para extenderla, teniendo facilidades de pedir aclaraciones al entrevistado y que profundice en un tema cuando sea necesario (Berdichewsky, 2002). Esta clase de entrevistas son fundamentales para elevar la voz de los sujetos de estudio y comprender cómo perciben ellos el problema que estamos trabajando, a la vez que permite el espacio para que surjan aristas no previamente delimitadas, las cuales pueden ser fundamentales para la investigación.

La mayoría de estas fueron realizadas en los hogares de los habitantes de la isla, pero algunas de ellas se desarrollaron en la intemperie, siempre con el fin de que los sujetos se encontraran cómodos y pudieran responder con mayor libertad y tranquilidad las preguntas realizadas. Se aplicaron a través de diversas pautas de entrevistas, previamente trabajadas, en función de la creencia o participación en alguna de las iglesias locales, o el cargo que desarrollan en las iglesias².

En cada una de las entrevistas se presentó la “pauta de entrevista” a los sujetos con el fin de establecer un buen *rapport* y que pudieran responder con más tranquilidad y eliminaran cualquier duda respecto a las intenciones de la misma, y en el caso en que no podían leerla, por analfabetismo o problemas de visión, se les explicaba cuál era el fin de esta. En todos los casos se expresó que la información que entregaran quedaría en confidencialidad, sin mencionar sus nombres en ninguna instancia.

En el caso de las figuras locales más representativas, entendiendo a la fiscal y los representantes eclesiásticos locales, se señaló que en sus comentarios generales se mencionaría su nombre, pero en el caso de que el investigador considerara que diversas citas utilizadas podrían generar problemas dentro de la localidad, quedarían en el anonimato, y tal como el caso del resto de la población entrevistada, se señalarían solamente la edad y vinculación religiosa.

A su vez, se aprovecharon instancias de conversación informal con varios pobladores participantes en simultáneo, donde la mayoría de estas conversaciones no pudieron ser grabadas,

² Adjuntas en Anexos.

pero se tomaron apuntes en el diario de campo en la medida que se daban, o eran apuntadas a memoria al finalizar estas. Señalar que los apuntes tomados en la participación de la Fiesta de Jesús de Nazareno en Caguach del año 2021 se destruyeron producto de la lluvia y el mal cerrado de la mochila en la que se trasportaron. Al notar esto, se tomaron apuntes al llegar nuevamente al refugio en la isla Alao a memoria, lo que significó la pérdida de valiosos datos descriptivos del rito religioso y conversaciones con personas participantes de esta.

Como se señaló anteriormente, entre las herramientas metodológicas para la recolección y análisis de datos se utilizó el diario de campo, fundamental en el trabajo etnográfico como complementación mnemotécnica para la recopilación de información y posterior análisis, en la cual se volcaron los apuntes de las conversaciones desarrolladas, así como las impresiones y experiencias que se vivieron al compartir con los habitantes de la isla en su espacio cotidiano. Además de esto se utilizó una grabadora digital para grabar las entrevistas con el fin de tener un registro fidedigno de lo que comentaron, y se realizó un extensivo registro fotográfico en cada una de las aproximaciones a la localidad³.

También para el análisis se hará uso de la Encuesta de Salud Familiar⁴ realizada por la posta rural de la isla en el año 2015, en la cual se recolectó información referente a edad, sexo, adscripción religiosa y número del hogar en el que residen, la cual analizándolo en función del Mapa de Distribución de Hogares⁵ realizado como complemento de la encuesta por la posta rural, nos servirá para analizar la forma en que se distribuye la población en la isla y triangular estos datos para establecer relaciones entre la distribución demográfica y adscripción religiosa, así como la relación entre edad, sexo y adscripción religiosa.

4.3. Delimitación de la muestra.

Para la realización del estudio se determinó una muestra no probabilística, en la que se definió el universo a los 354 habitantes de la isla Alao que eran para el año 2015. La selección

³ Varias de estas fotografías están adjuntas en Anexos.

⁴ Adjunta en Anexos

⁵ Adjunta en Anexos

para la muestra es en función de un criterio intencional, en función de la elección de aquellos integrantes de la localidad participantes o que hayan participado en alguna de las instituciones religiosas de la isla.

Entre los sujetos más representativos entrevistados, en torno a los objetivos planteados, contamos con la “fiscal” católica de la isla, la familia del “patrono” de la figura de san Francisco de Asís de la iglesia católica, el “guía de obra” de la iglesia evangélica y el “instructor bíblico” misionero de la iglesia adventista, que opera como pastor.

Junto a esto, se realizaron entrevistas a personas que desarrollan o desarrollaron cargos de importancia social dentro de la comunidad, expresando con esto a los miembros de la directiva de la Junta de Vecinos de la localidad, así como dirigentes de diversos comités de la isla, particularmente del Comité de Iglesia Católica y el Comité de Remeros, y antiguos fiscales y patronos, ya que a través de estos se canalizan las propuestas y pensamientos de la comunidad y el sentir social.

También se determinó relevante el entrevistar a personas participantes de estas instituciones religiosas, con el fin de documentar desde una perspectiva *emic* la experiencia religiosa de los habitantes de la isla. Si bien su selección fue intencional bajo los objetivos referidos anteriormente, muchas de las entrevistas y conversaciones se llevaron a cabo de manera oportunista, aprovechando el encuentro casual en la vía pública con los pobladores, donde en todo caso se pidió permiso para grabar las conversaciones, y esto se realizó en función de su aprobación, o simplemente se usó el diario de campo para recolectar la información suministrada.

Resulta obligatorio el mencionar que si bien para la selección de la muestra no había un sesgo etario, la gran mayoría de las entrevistas se realizaron a personas sobre los 50 años, producto de que estos eran los que tenían mayor predisposición para hablar del tema y tiempo libre para dedicarlo, y como señalan los mismos locales, la mayoría de los jóvenes salen de la isla para estudiar y/o trabajar, por lo cual casi no se veían en la isla, y cuando se les pedía ayuda, la rechazaban. La lista de los entrevistados se encuentra en Anexos, donde se define su edad y adscripción religiosa, evadiendo su nombre por temas de privacidad.

4.4. Análisis de datos.

Para la elaboración de la tesis se proponen ciertos procedimientos para sistematizar los datos recolectados a lo largo del estudio con el fin de identificar, conocer y finalmente dar respuesta al fenómeno estudiado.

En primera instancia se realizaron transcripciones de las entrevistas realizadas con el fin de poder aplicar un “análisis de información o contenido”, entendida como la lectura (textual o visual) como instrumento de recogida de información, la cual se diferencia de la lectura común ya que esta debe realizarse siguiendo el método científico, es decir, debe ser sistemática, objetiva, replicable y válida. Lo característico del análisis de contenido y que le distingue de otras técnicas de investigación sociológica, es que se trata de una técnica que combina intrínsecamente la observación y producción de los datos, y la interpretación o análisis de los datos (Andréu, 2002).

Toda la información recopilada pasó por un proceso de sistematización y codificación, a través del cual los datos brutos se transforman sistemáticamente en unidades que permiten una descripción precisa de las características de su contenido. A través de esto la información posteriormente podrá ser “categorizada”, es decir, pasar por una operación de clasificación de elementos constitutivos de un conjunto por diferenciación, tras la agrupación por analogía, a partir de criterios previamente definido (Andréu, 2002), a través de la cual nos familiarizamos con los datos, y organizamos la información, a través de una lectura atenta y completa de la información recogida.

Ya sistematizada la información, se llevará a cabo un “análisis comparado cualitativo” (QCA), la cual se basa en la construcción de muestreos teóricos y en el análisis de la información con base en procedimientos de tipo lógico y no estadístico. Uno de sus propósitos centrales es estandarizar algunos aspectos presentes en el uso del análisis comparativo en las ciencias sociales a partir de la sistematización y el ordenamiento de las unidades (casos) con el propósito de identificar diferencias y semejanzas entre las mismas, y esta es aplicada en estudios que tienen un objetivo comparativo, es decir, que de alguna forma se busca establecer vinculaciones entre las unidades o casos en estudio y no necesariamente realizar descripciones altamente particularizadas y profundas de los mismos (Rosati & Chazarreta, 2017).

El QCA propone examinar las llamadas “set-theoretic relations”, es decir, relaciones entre conjuntos (hipótesis del tipo si... entonces). Un ejemplo de una relación de este tipo es el análisis de las condiciones suficientes y necesarias, y junto a esto, el QCA permite ir más lejos, donde también es posible descubrir las denominadas “condiciones INUS” o insuficientes pero necesarias para dar respuesta al problema en estudio (Rosati & Chazarreta, 2017). Bajo este alero, analizaremos los discursos de los habitantes de la isla, a través de la codificación de las variables que se expresan en el análisis, y realizaremos una relación entre estos códigos presentes con el fin de establecer una comparativa entre las tres instituciones religiosas de la isla para identificar cuáles son aquellos elementos que se vuelven necesarios para lograr su adscripción religiosa y permanencia con una de estas instituciones, así como establecer cuáles son los elementos que han dado paso a su cambio institucional, con el fin de dar una respuesta a nuestra investigación.

Por otro lado, para trabajar los datos cuantitativos, correspondientes a la Encuesta de Salud Familiar y su relación con la distribución demográfica, realizaremos un análisis de “estadística descriptiva”, en la cual se recolecta, representa y caracteriza un conjunto de datos con el fin de describir apropiadamente las diversas características de ese conjunto o variables (Rendón-Marcías et al., 2016). Como se encuentra previamente recolectada y codificada la información, solo nos queda generar un análisis de esta.

Para realizar la descripción de las variables se realizará una distribución de frecuencia, a través de frecuencia absoluta y frecuencia relativa (Rendón-Marcías et al., 2016), dependiendo del análisis que se esté realizando, con el fin de analizar las variables que están presentes en la Encuesta de Salud Familiar y relacionarlas con la distribución geográfica de los habitantes de la isla en función del Mapa de Distribución de Hogares.

Finalmente toda esta información será el sustento para reflexionar y lograr dar una explicación al fenómeno sociocultural que motiva la presente investigación.

5. ANÁLISIS DE INFORMACIÓN.

El análisis de información que se presenta a continuación se realizó a partir de una revisión sistemática de los datos recolectados a través de diversas entrevistas, conversaciones informales, observación participante y el análisis de la Encuesta de Salud Familiar de la posta rural de Alao, con el fin de dar una explicación al porqué la gente de la localidad se está alejando de la institución eclesiástica católica.

Comenzaremos analizándolo desde una perspectiva histórica, considerando en primera instancia a la Iglesia Católica, ya que es la que más tiempo lleva presente en la localidad, y tomaremos en consideración los elementos simbólicos que ha expresado esta institución en la localidad y como han sido percibidos por los habitantes. Luego haremos una revisión de las prácticas que han realizado las iglesias protestantes en la isla, nuevamente bajo la interpretación local, pero teniendo en cuenta los elementos de modernización y globalización que se están llevando a cabo tanto en la localidad como en el país.

5.1. Estructura de la Iglesia Católica.

La iglesia católica de la isla Alao tiene una rica historia en la memoria local. La construcción de la estructura actual data de hace más de cien años, a través de un trabajo colaborativo de gran parte de la comunidad de antaño, siendo trasladada desde el sector este de la isla, conocido localmente como “Huechún”:

“Antiguamente, según le escuchaba a mis abuelitos, quedaba en Huechún, pero después la trasladaron para acá porque ese sector les quedaba muy lejos” (Entrevistado n°1, mujer, 41 años, católica)

“Esa madera ya no es como la de antes, como me dice mi finado padre, que ese templo no estaba aquí po’, estaba en la otra punta para allá, y después lo bajaron porque quedaba muy complicado cuando fallecía alguien para llevarlo para allá, si no habían camionetas en ese tiempo, así que dijeron (sic) bajarlo y instalarlo aquí, donde está ahora” (Entrevistado n°14, hombre, 88 años, católico).

“Cuando se trabajó esa iglesia fueron a puerto Montt mis papás, chalupón para traer ese alerce hasta Rio Negro, por la cordillera esos maderos grandes, fueron gente que

ayudaron, eran todos como comunitarios, y esos hicieron la iglesia ahí” (Entrevistado n°4, mujer, 64 años, católica).

Su establecimiento actual se localiza en un lugar estratégico, ya que se encuentra en el centro neurálgico de la localidad, donde también se encuentra una de las dos rampas de embarque de la isla, el colegio local, la posta rural, la sede vecinal, la cancha de fútbol, una hostel y el cementerio, así como uno de los almacenes de la isla, por lo cual es un lugar de bastante tránsito, a pesar de la gran separación que se expresa en la demografía local, donde solo un par de casas están a menos de 100 mts. de este lugar.

Imagen n° 4: Distribución espacial de las estructuras de la zona La Capilla, isla Alao.



Fuente: imágenes satelitales extraídas de Google Map (2021).

La existencia de dos cementerios se debe a que producto del terremoto del año 1960, el mar subió al punto en que sumergió el antiguo cementerio, por lo cual los pobladores buscaron un nuevo lugar en el cual sepultar a los difuntos:

“Ahora hay dos cementerios, el que está al lado de la sede social es el más antiguo, pero por el tiempo del terremoto, en el 60’, la mar llegó muy arriba, así que por eso buscaron el lugar donde está el cementerio ahora, el cementerio nuevo le dicen ellos, a la iglesia no le hizo nada si, estaba firme” (Entrevistado n°14, hombre, 88 años, católico)

El terreno del actual del cementerio fue donado por la sra. Edita Cheuquepil Ruiz, y en este se sepultan a los fallecidos sin distinción religiosa.

En el interior de la iglesia se encuentran custodiadas las figuras santas representativas de la Virgen María, el Niño Jesús y san Francisco de Asís, santo patrón de la isla, las cuales según señalan los locales, fueron traídas por los hispanos en el proceso de conquista, colonia y evangelización, y entregadas a las diversas islas por el padre fray Hilario Martínez por medio de lo que actualmente se conoce como el génesis de la fiesta de Jesús Nazareno de Caguach y conformación de los “Cinco Pueblos”.

Es interesante el hecho de que si bien las figuras de Jesús y María tienen un reconocimiento histórico dentro de la mitología cristiana presente en la isla, al preguntarle a los habitantes quién era san Francisco, nadie logra responder sobre su origen o lugar dentro del panteón mitológico más que a través de su caracterización como un “santo” relacionado a la protección de los “pobres” y “pescadores”, y su veneración se vuelve más bien por “costumbre”, entendiendo la figura simbólica de san Francisco como un protector de la isla, y que sirve como mediador entre las súplicas y oraciones de los creyentes y Dios:

“San Francisco era el cuidador de los pobres, y parece que nos lo dieron porque éramos los más pobres. (...) Uno cuando le pide a san Francisco, él es como un abogado por decirlo, porque uno no va a hablar directamente con un juez, así que le rezo para que me ayude y pida por mí y mi familia” (Entrevistado n°1, mujer, 41 años, católica).

“Dicen que era pescador parece, tiene un pescado parece colgando [risas] pero no sé, no he encontrado a san Francisco en la Biblia” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“San Francisco era pescador, cuando Jesús se embarcó en una barca, andaba pescando, Pedro y Juan, no pescaron ningún pez, se embarcó nuestro señor Jesucristo, se embarcó para enseñarles cómo se pesca, y al calar la red, la barca se cargó, hizo milagro, y se dice que en esa barca iba san Francisco, el pescador” (Entrevistado n°12, hombre, 78 años, católico).

Se entiende por lo tanto que san Francisco se vuelve un elemento simbólico resignificado, el cual eliminado su significado particular de origen, se transforma en un referente de la totalidad de la creencia religiosa a través de la rutinización de las prácticas religiosas y veneración que se expresan en las diversas procesiones a su figura en las festividades locales, y le se otorga una

simbolización local en función de lo que ellos consideran los elementos característicos de su cotidianidad, tal como la autopercepción de pobreza y la subsistencia económica ligada al mar.

La estructura de la iglesia en la actualidad se encuentra en mal estado, donde los propios locales consideran un peligro para ellos el participar en las misas u otras instancias religiosas, por lo cual los habitantes se han organizado y formado un “Comité de Iglesia” con el fin de poder juntar recursos para su reparación. Esta se conformó en el año 2017, teniendo la idea inicial de construir una nueva capilla, pero producto del elevado coste que esto hubiera significado, junto al elemento patrimonial e histórico que significa para la localidad, han decidido restaurarla:

“No soy fanático religioso, pero eso es son cosas de la comunidad, son cosas de años que nuestros abuelos han hechos, son como monumentos de la isla, ¿y que se caiga por unas personas que están de cabecillas que no sepan organizar las platas?” (Entrevistado n°26, hombre, 40 años, evangélico).

“Pensándolo con las personas que ya son mayores, la iglesia es un trabajo de nuestros mayores, antecesores, es un patrimonio de nuestra isla, y la idea de que botemos ese trabajo no es la idea, así que ahora estamos buscando proyectos para tratar de restaurar la iglesia y tener más fondos” (Entrevistado n°1, mujer, 41 años, católica).

Para su financiación han postulado a diversos proyectos municipales y reunido fondos dentro de la isla, donde incluso muchos que profesan una fe distinta aportaron para su reparación, lo que expresa que la iglesia católica, la estructura física, es entendida finalmente como un símbolo que va más allá del significado religioso, sino más bien como un referente de la identidad local, un significante de un pasado en común y un elemento simbólico que articula la solidaridad y el sentido de hermandad que se expresa en la isla, a través de los antepasados comunes que participaban en los ritos religiosos:

“¿Cómo no voy a aportar?, si es para mis hermanos, para mi prójimo, para mi pueblo, ¿por qué ser mezquina? La gente se separa por el tema de la religión, pero si es amor al prójimo, si esa era la casa de toda la gente, ahí hicimos nuestras fiestas y todo” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

Señalan que han tenido acercamientos al obispo con el fin de obtener financiación del Arzobispado de Ancud, pero que hasta el momento no han recibido nada, o que el monto ofrecido ha sido muy poco. Esto genera molestia ya que se sienten abandonados por la institución, incluso a pesar de ser parte de la “comunidad de los Cinco Pueblos”:

“no debería estar cayéndose la iglesia, porque hay fondos, y más que nada tenemos que organizarnos nosotros, ahora estamos organizándonos para eso, pero estamos bien abandonados desde la cabeza de la religión católica (...), hasta el momento nos dice que nos va a dar ayuda, nos va a pasar plata, pero nada, primero nos decían que era porque teníamos que tener una organización, pero más que nada es por la falta de sacerdote, puras justificaciones” (Entrevistado n°1, mujer, 41 años, católica).

Esta no es la primera vez en que se organizan para reparar la iglesia, a lo largo del discurso alaguan encontramos diversos puntos históricos en que la comunidad se organizó de forma auto gestionada para su reparación, pero siempre resaltan el hecho de que no habían recibido aportes desde la institución, y el gasto recaía en sí mismos. Estos casos terminan generando una ruptura entre la adscripción a una identidad religiosa católica con la vinculación de una institución eclesiástica que va dejando en abandono a sus participantes. La mayoría de los entrevistados que se siguen considerando católicos responden más bien a causas “tradicionales”, donde el anclaje religioso deriva más bien por un seguimiento en la religiosidad de los antepasados más que por una vinculación del quehacer actual de la institución:

“Yo me vení (sic) de mi bisabuela que fueron católicos, y fueron mis mayores católicos, y de ahí llegó esa religión. No me cambio por ni una religión más, mi fe es mi fe católica, puedo reír, puedo cantar, puedo llorar, no estoy ni ahí con otra religión” (Entrevistado n°4, mujer, 64 años, católica).

“Yo católico no más, si mi religión es esa, y no me voy a desteñir con mi religión, si es la religión de nuestros antepasados” (Entrevistado n°13, hombre, 88 años, católico).

“Ahí yo creo que está con el valor y los principios de cada uno, si yo valoro los principios, la religión que procesaron mis antecesores, mis padres, no debería yo desperdiciarlo” (Entrevistado n°9, hombre, 65 años, católico).

“Aquí antes todos fueron católicos, yo fui bautizada, hice mi primera comunión, mi padre propio me entregó a Dios” (Entrevistado n°5, mujer, 70 años, católica).

“Yo de chico siempre he sido católico, si ando con mis mayores desde niño ayudando, y mi hermano aquí también, como patrono que es hoy día” (Entrevistado n°6, hombre, 28 años, católico).

Vemos que la religión católica ha generado una vinculación en los habitantes de la isla por medio de la puesta de valor de la tradición que históricamente se ha desarrollado en la localidad, donde aquellos individuos significativos dentro del campo parental han generado un mecanismo práctico intrafamiliar para el traspaso de contenido simbólico cultural que expresa la

religión católica, permitiendo que la tradición religiosa continúe de generación de generación, desvinculadas de las falencias que se desarrollan desde la institución.

Junto a esto, observamos que en la conformación de una creencia religiosa como forma de identidad, y analizado bajo los conceptos de Mesoudi (2005), la transmisión vertical de la información cultural toma una relevancia importante, la cual por sí misma permite que la tradición siga operando, a pesar de las falencias institucionales. A continuación veremos cuáles han sido los mecanismos externos por los cuales esta identidad religiosa ha perdurado en el tiempo, con el fin de identificar las falencias de esta que dan explicación a su desarticulación institucional.

5.2. Representantes de la iglesia católica.

Para la mantención de la iglesia, tanto ritual como estructural, en la localidad operan dos cargos que devienen del periodo colonial de nuestro país, los cuales responden al “*patrono*” y el “*fiscal*”, y estos cargos son tomados sin limitación temporal a través de una “*promesa*”, acto por el cual se genera un sacrificio, en este caso el tomar el cargo, como medio de súplica para que se cumplan sus peticiones.

En primer lugar encontramos el cargo de “*patrono*”, quien es el encargado del cuidado y limpieza de la iglesia, asistir al fiscal y tocar la campana en las misas, a la vez que es el encargado de cuidar una de las figuras santas de la capilla. En la actualidad quien se desempeña como patrono es Juan Cheuquepil, joven de 25 años que ha estado en el cargo desde el año 2016, y que sigue la tradición familiar, ya que su padre, don Alberto Cheuquepil, había sido el anterior patrono de la localidad. Al preguntarles sobre esto, señalan que en la isla no hay mayores interesados en proseguir con la tradición, incluso señalando que hubo un periodo entre ambos en que nadie tomó el cargo, por lo cual han sentido que ha recaído en sus hombros el continuar los cargos y las tradiciones católicas:

“Porque si nos salimos nosotros, y queda listo, no hay gente, no hay conjuntos pa’ Caguache, no hay nada, queda cerrada la iglesia” (Alberto Cheuquepil, hombre, 59 años, Católico).

Por otro lado el “fiscal” es el encargado de suplir la falta del cura o párroco, a la vez que dirigen labores tales como cuidar la capilla, realizar las misas y actos fúnebres cuando el cura no puede venir a la localidad. Estos cargos tienen una larga tradición local, donde muchos de los que tomaron estos cargos están vívidamente presentes en la memoria local:

“Don Ernesto Millalonco fue el primer fiscal, hace poco, don [Alberto] Jorge Antisoly, de los más primeros, de ahí doña Edumilia, que fue de Chaulineq, que después estuvo aquí, de ahí su hijo, don Leopoldo [hijo de don Alberto], finado, que falleció hace... no, hubieron varios, un tío mío igual fue fiscal cuando yo era chico” (Entrevistado n°9, hombre, 59 años, católico).

“Fiscal más antiguo, Sacarías Galindo, hace unos cincuenta años, habrá durado unos ocho años, después se retiró y fue don Jorge Antisoly, estuvo como dos temporadas, y después fue su hijo, don Leopoldo Antisoly, después fue don Juan de Dios Cheuquepil, fiscal también, también falleció él, después mi compadre Ernesto Millalonco, harto tiempo fue fiscal, probablemente fue el mejor de los fiscales, unos ocho años, seguro, se retiró dos épocas, y después volvió de fiscal, después parece que fue la Vilma, que ha seguido hasta ahora, ya que don Ernesto quedó de edad, y como tenía que salir a veces de noche, ya no podía desempeñar el cargo” (Entrevistado n°13, hombre, 80 años, católico).

En la actualidad este cargo es desempeñado por la sra. Vilma Neún, quien ha estado al cargo desde 2012, y señala que viene de una tradición de familia católica muy cercana con la institución eclesíástica, hecho que la motivó para desempeñar el cargo:

“Yo vengo de una familia muy católica, mis bisabuelos fueron fiscal, mi abuela fue catequista, ellas fueron “Hijas de María”, venimos de una tradición de católica, y yo tenía una promesa, pero yo siempre cooperaba, mi abuelito igual fue patrón, y siempre estaba ayudándolo en la iglesia, y después recé el Mes de María, y de ahí el padre me dijo que si podía hacer el desafío de ser fiscal, y me quedó gustando” (Vilma Neún, 41 años, católica).

Nuevamente nos topamos con una historia familiar presente en la construcción identitaria religiosa que da sentido al quehacer religioso, pero señala que si bien en un inicio existía un apoyo de la comunidad, tanto en el ejercer el cargo como en el acompañamiento de las actividades que se realizan en torno a la iglesia, actualmente se presenta poca participación comunitaria, por lo cual siente una suerte de abandono de su feligresía:

“al comienzo fue bonito porque la gente te apoyaba, todo, pero después me fui desmotivando, porque me fui quedando sola, (...) después dicen que una ya no baja, que la iglesia ya no está abierta, dicen que el fiscal no hace nada, pero una cuando ya avisa

que va a haber misa, que va a haber Novena, bien poco baja la gente” (Vilma Neún, 41 años, isla Alao).

Junto a esto, señala que la misma institución la ha ido dejando abandonada, tanto a ella como a la localidad, ya que cada vez es menos frecuente la aparición de un cura u obispo en la isla, donde han pasado varios años desde que se realizó la última misa celebrada por alguna de estas figuras eclesíásticas:

“La otra vez vino el obispo, ni siquiera lo supe, abrieron la iglesia sin saber yo, no avisaron a nadie, aparte te pasan a llevar a uno, y no es bueno tampoco, si uno tiene una responsabilidad, y que yo como fiscal no sepa nada, al final no supe qué vino a hacer, por los vecinos me enteré, que vino con una comitiva, con el alcalde, y [Juan] Francisco tampoco supo nada, que es el patrón, por una parte es bien fome. (...) Antes había un padre que estaba estable, padre Pedro Barrías, el siempre estaba en contacto conmigo, que diera aviso de la misa, que iba a venir, pero parece que lo enviaron a estudiar a Roma, incluso avisaba a la gente por otros medios, pero de ahí vino un padre de Santiago, padre Pedro parece, y ha venido una sola vez, y parece que se fue por temas de salud, lo cambiaron el año pasado (2017), pero incluso ahí solo participaba poca gente, como diez o doce personas, nunca ha habido mucha más” (Vilma Neún, 41 años, isla Alao).

Tal como le sucedió a la fiscal, existe una falencia en las redes de comunicación al momento de transmitir a los locales los días en que va a haber misa. La fiscal señala que para cualquier aviso publico utiliza las redes sociales tales como Whatsapp y llamadas telefónicas, pero para un medio en el cual la mayoría de los más activos participantes son adultos mayores poco condicionados a las nuevas tecnologías, muchas veces el mensaje no logra encontrar al receptor. Complica aún más la alta separación entre los núcleos familiares⁶, por lo que la transmisión de boca en boca tampoco resulta un medio útil, ya que las obligaciones de la vida rural, tales como la crianza de los animales, el trabajo agrícola, el mantenerse embarcado, o las largas salidas de la localidad producto del trabajo jornalero, significan que no siempre se pueda estar en el hogar para recibir el aviso. Antes, señala la sra. Vilma, se realizaban misas todos los meses, por lo que no era necesario el aviso previo, ya todos sabían que tenían que bajar, pero en la actualidad, donde las misas dependen de la predisposición de la fiscal, o la repentina aparición del cura, significa que solo los miembros más cercanos a la fiscal bajen.

⁶ Se puede observar la distribución demográfica en el mapa agregado en Anexos.

Esta falencia institucional es observada por la comunidad, donde por un lado se cuestiona la poca proactividad de la fiscal en congregar su comunidad e incentivarla para que haya una mayor participación en los ritos religiosos, a la vez que se genera una crítica hacia las figuras representativas de la iglesia en relación a su falta de actividad, cooperación y presencia en la isla:

“Cuando le siguen, si, anda bien, pero cuando no la siguen queda callado, queda todo ahí, hay que estarle haciendo bulla, a la gente no le gusta, porque ella como fiscal tiene que andar buscando su grupo igual, buscando a su gente por si van, o no vamos, no que ella se queda. (...) ¿Antes cómo nos llamaba?, ¿y ahora por qué no llama, por qué no nos avisa?, si nosotros no estamos cerca, estamos muy retirado, (...) yo tuve que ir hasta allá abajo donde don Carlos a preguntar, y yo estaba sola aquí, como los chicos estaban en Castro, yo sola, cerré mi casa y tuve que ir para allá” (Entrevistado n°4, mujer, 64 años, católica).

“Cuando era fiscal, hace más de treinta años, había que interrogar, hablar con el resto de gente para que tengan paciencia, va a haber un rezo tal día, vamos a hacer uno aquí, para que se siga, tal día, el fiscal tiene que reclamar, y si no habla nada, no pasa nada po’ (...) pero pasa que ahora la fiscal está muy sola, no tiene apoyo de su congregación, sacerdote, misioneros, todos tienen que estar y apoyar ahí, se aburre y se cansa, y tiene otras actividades que hacer también” (Entrevistado n°15, hombre, 88 años, católico).

La falta de apoyo y el constante cuestionamiento de su figura, desde la comunidad como la institución, sumado a los problemas familiares que le complican el poder desempeñar activamente su rol como fiscal, han generado que la sra. Vilma se cuestione el proseguir con el cargo, pero teme que con su salida no haya un reemplazo que continúe con la labor, lo que provocaría la desaparición de la institución católica en la isla. Toda esta situación se ve expresada en un “feedback negativo”, donde producto de la baja participación local en las misas y celebraciones, genera una desmotivación de los representantes locales en llevar adelante los ritos, por lo cual estos no se realizan, lo cual genera una mayor desafección por parte de los feligreses, y la cadena continúa.

La falta de representantes eclesiásticos en la isla puede deberse a lo que Cristian Parker (2014) señala como el “debilitamiento interno” de la Iglesia Católica, donde hay menos sacerdotes y representantes pastorales consagrados producto de los procesos de secularización que se están viviendo en el mundo moderno y globalizado. Esto también puede ser una de las causas de que cada vez haya menos participantes en los ritos católicos en la isla, lo cual expresaría cómo la secularización externa (la cual produce la falta de sacerdotes y representantes

a nivel general en la institución) acelera la desafección interna local (la cual no es secularización en sí, ya que no hay un alejamiento de las creencias religiosas, sino, como veremos más adelante, una mercantilización de la experiencia religiosa). Para apoyar este postulado, es importante observar la visión que han construido los locales sobre las falencias de los representantes eclesiásticos a nivel mundial, gracias a la integración de los medios masivos de comunicación que hasta solo unos años han podido integrar en su vida:

“Ahora es más fácil la vida, antes no había nada, ahora con las nuevas tecnologías es más fácil todo, ahora también que llegó la luz a la casa ayuda mucho, tengo luz a la hora que quiero, pongo a cargar el teléfono, y también cuando tengo tiempo puedo ponerme a ver la tele, las noticias y todo” (Entrevistado n°16, mujer, 61 años, evangélica)

“Igual hay pastores que actúan mal, acá en Chiloé no sé, pero cuando veo en las noticias en la tele, uno ve que hay pastores que se han hecho millonarios, ¿sabe con qué? Con los diezmos, por las ofrendas, el otro día dieron un pastor que tenía no sé cuántos vehículos, mansiones, y yo digo, ¿y sus seguidores recibirán una cajita de cosas? Sabe que yo a veces cuando entre en mi corazón eso digo tanta gente que está sufriendo, niños, ancianos, ¿cómo no les va a llegar un poco de eso para repartirles algunas cosas a personas que necesitan más?” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

“Como el pastor ‘Sif’ (sic) pó’, que ahora sale en la tele preso, los curitas todos violadores, que también apoyaban a los milicos cuando hacían la matanza y todo eso, si ellos son personas no más. (...) Hoy día la religión está igual que la política, quién engaña más a su gente, cuando están en el cargo, se roban la plata para ellos y su familia” (Entrevistado n°34, hombre, 40 años, evangélico).

Pero si entendemos a la modernidad y los medios masivos de comunicación como aceleradores de la secularización y alejamiento de las instituciones, resulta válido el cuestionarse por qué de la misma forma que hay pérdida de participantes en la iglesia católica, el número de participantes en el culto adventista ha adquirido tanta fuerza en los doce años que se encuentra presente en la localidad (Gajardo, 2014). Antes de analizar las implicancias de la llegada del protestantismo en la isla, conviene revisar cuáles eran los ritos y festividades católicas que se desarrollaban antaño, y cuáles podrían ser las causantes de su desaparición y que han generado tan poca participación en la institución Católica.

5.3. Festividades católicas celebradas en la isla.

En el discurso alaguano encontramos una memoria en torno a la iglesia católica en referencia a su carácter congregador en su rol de espacio comunitario hasta hace algunos años. Según la gente de la localidad este carácter ha cambiado debido a que muchas tradiciones se han ido perdiendo a lo largo del tiempo, producto de la baja participación comunitaria y el ingreso de una nueva institución religiosa a la localidad (Gajardo, 2014). Tradiciones como el Cabildo sirven como punto de referencia para entender dichos cambios, una tradición que dejó de realizarse hace más de 40 años.

5.3.1. *Fiesta de Cabildo.*

El Cabildo tiene su origen en el cabildo civil, fomentado por los primeros conquistadores que se establecieron en América. A partir de este hecho, Cárdenas y Trujillo (1986) suponen que el cabildo religioso fue impuesto por los primeros misioneros españoles que vieron en él una manera de hacer perdurar el culto a imágenes e institucionalizar fiestas patronales. En función de esto, Sahady et al. (2007) señalan que esta actividad surge a partir de la celebración religiosa, pero que no constituyen un rito religioso, sino, más bien representa un aspecto social influyente en la importancia cultural de las fiestas religiosas.

Los autores señalan que los Cabildos actuales son un remedo de aquellos, pomposos y llenos de solemnidad, que presidían las celebraciones patronales durante el pasado siglo, donde no siempre la festividad está respaldada por un “cabildo” completo; en algunos casos se trata de un “encargado de fiesta” o un “supremo”, es decir, un promesero que se ha hecho responsable de la celebración desde el año anterior (Sahady et al., 2007).

En la localidad se expresan estos cargos, donde Paloma Gajardo (2014) señala que para la celebración del rito existían los siguientes cargos: Supremo, Primer Gobernador, Primer Alcalde, Segundo Alcalde, Primer Ministro, Segundo Ministro, Cabo Primero, Cabo Segundo y Primer Alfere. También estaban la Suprema, Primera Princesa, y Segunda Princesa, que son miembros del Cabildo femenino o de Reina, además de otros colaboradores como los Comisionados o

encargados de recaudar el dinero entre los habitantes de la isla, para los gastos que demanda la celebración, tales como el Planillero, quien da lectura al acta del Cabildo, siendo una suerte de Maestro de Fe que anota a los miembros que se incorporan anualmente⁷.

Dentro de la memoria local lo significativo de esta fiesta es que participaba gran parte de la isla, en la cual se realizaba una misa solicitada por la organización, como también una procesión de imágenes. La fiesta podía durar varios días, donde se desarrollaba una cena comunitaria llamada “comilona” o “boda” en la casa de un supremo o alguno de los encargados de la fiesta, donde se desarrollaban también diversos bailes asociados al elemento festivo del rito:

“Ya hace uno cincuenta años que no se hará, la fiesta de Cabildo, (...) y eso era un día de baile, el supremo, presidente, lo hacían en sus casas, un día de baile, y un día era la boda, eso era que le decían ellos, que sacaban seis mesas, siete mesas para afuera en la pampa y la llenaban de pan, de carne. Nunca estuve en la mesa ni en el baile, porque una no me gustó, a una persona que no le gusta no va, no me gustaba el baile, el trago, porque ahí estaba corriendo como río el trago, nunca fui de trago” (Entrevistado n°25, mujer, 76 años, evangélica).

“Antes en la fiesta del Cabildo nosotros íbamos a mirar a la fiesta, bailábamos y comíamos carne de chanco, de gallina y lo que la gente llevaba. Se hacía una mesa afuera y ahí se comía hasta aburrirse. (...) La gente que estaba en los cargos era la que llevaba la comida, participaba toda la isla, pero la gente daba plata para ir a comer, como se dice, daban a voluntad” (Entrevistado n°21, mujer, evangélica).

“Se hacía fiesta, era de la presidenta, la vicepresidenta, se hacían toldo, eran las niñas cabildo, una cuadrilla vestidas de blanco, era muy bonito eso, había misa, procesión en el Cabildo igual que en Caguache, todos los niñitos llevaban ahí cada uno su espejito, era una procesión con tambor, guitarras, acordeón, bailaba, era una fiesta, (...) y se sacaba esa fiesta, dice que Dios le daba esas cosas, un chanco, tres, cuatro corderos, seis, siete, diez gallinas carneaban para hacer la comida, chanco grande de años, ovejas, la cosa que había de todo, licores, tabaco, cigarrillo” (Entrevistado n°4, mujer, católica).

En esta celebración se expresa la mixtura característica de la religiosidad popular que se presenta en nuestro continente, donde los elementos católicos provenientes de la colonización hispana se mezclan con las particularidades locales, y en el cual la relación sagrado/profano se vuelve difusa a través de la mezcla de elementos rituales sacros, activas en las procesiones de las

⁷ Si bien en la oralidad recogida en terreno se presentan algunos de estos cargos, desconocemos hasta qué nivel se expresaban todos estos cargos citados por la autora en la localidad, ya que se han perdido en la memoria y la autora tampoco hace uso de citas textuales de las entrevistas realizadas para comprobar esto.

diversas figuras religiosas y las misas que se despliegan, las cuales se diluyen en una mezcla de alcohol, tabaco, festividad y peleas producto del alcohol.

Junto a esto, podemos suponer la existencia de una relación “agonística donativa”, donde se expresa una ideología (consciente o inconsciente) en la cual, en la medida de que done o aporte más a la celebración, será mayormente congraciado por Dios, por lo cual, en la medida de que se cumplan o resuelvan las súplicas de los realizadores, debería aumentarse la vinculación y participación en el rito como acontecer religioso. Esto resulta significativo, teniendo presente la celebración del Potlach (Mauss, 2009; Harris, 2000) como punto de referencia, ya que nos permite suponer que esta misma práctica genera prestigio social dentro de la localidad, en la medida que el acto donativo/sacrificial se vuelve un símbolo de poder entre los locales, aunque no queda explícito en la discursividad local.

Dentro del discurso alaguano, más que dar importancia a su cualidad de rito y su relación religiosa, lo que perdura en la memoria es el carácter social: la fiesta y celebración, la reunión de los habitantes y la solidaridad, el compartir y hacer comunidad. Pero a pesar de esto, queda el recuerdo de algunos de los diversos cargos que se expresaban en el ritual, los cuales eran elementos simbólicos discursivos que no solo operaban como mecanismos de integración en el rito para los participantes, sino también como referentes a futuro del acontecer religioso.

Estos cargos que se desplegaban en la celebración, sumado a los ya mencionados fiscales y patronos, terminan operando como un mecanismo de transmisión cultural que opera en las tres dimensiones que señala Mesoudi (2005), ya que su prestigio por tener un cargo transmite información a sus congéneres (transmisión horizontal), y el recuerdo festivo y alegre de esto, transmitido a su descendencia (transmisión vertical) y al resto de la población (transmisión oblicua), provocará interés en las siguientes generaciones para seguir desempeñando el ritual a lo largo del tiempo.

En la realización del rito se presentan claros elementos de una fe profunda, analizándolo desde los postulados de Sight et al. (2020), ya que a través del carácter sacrificial presente en el gasto material-económico (sacrificio de sus animales, aportes monetarios y diversos insumos,

como el propio tiempo dedicado a la celebración), tanto de los propios individuos que toman los cargos como de los diversos participantes que aportan en la celebración, expresan una validación del ritual como elemento de validación de su propia fe:

“yo no alcancé a participar en esa fiesta, pero era mucho gasto, imagínese, como veinte gallinas, un chanco como ese que está afuera, el vino, cigarrillos, de todo” (Entrevistado n°28, hombre, 43 años, evangélico).

“Alcancé a vivir las fiesta de Cabildo, los últimos años, se hacía tremendas fiestas, comida abundante, la gente era harto de escasos recursos, no sé de dónde sacaba el dinero para eso, tremendo trabajo” (Entrevistado n°12, hombre, 78 años, católico).

“Era mucha la borrachera que había, se peleaban y todo eso, duraba una semana y a veces más, y la chicha y el vino no faltaban” (Entrevista n°21, mujer, 58 años, evangélica).

Puede resultar cuestionable si la participación de gran parte de la comunidad se debía mayormente a un fervor religioso o simplemente a un interés festivo por compartir con los demás y ser parte de la celebración, desligado del simbolismo religioso, pero en el caso último, su participación en la colectividad solo refuerza el objetivo último de la actividad, la cual es hacer comunidad entre los habitantes de la isla, y en la medida que aquellos representantes creyentes hacían mayor gasto para la celebración, darán indicativos a los no creyentes de que su fe les ha bendecido con riquezas, y su carácter destructivo en el gasto material-económico podrá transformarse en un transmisor cultural efectivo para indicar a otros las ventajas de su fe a través de la transmisión de sesgo de prestigio (Henrich y Henrich, 2005).

Finalmente vemos que se presenta una situación en la cual la creencia se diluye, debido a que el rito deja de practicarse producto del elevado gasto económico que se tenía que desarrollar, así como las expresiones de violencia física que se manifestaban producto del consumo del alcohol, pero queda inserto en la memoria local su función básica, la cohesión social, y la estructura a través de la cual se manifestaba, los cargos y prácticas sociales. Pero junto a esta celebración, en la localidad se practicaban otros ritos religiosos que congregaban a un número importante de representantes católicos en la iglesia, tales como el “Mes de María” y la “Nochebuena”, los que hace tan solo un poco más de una década han dejado de desarrollarse.

5.3.2. *Mes de María y Nochebuena.*

En la localidad la celebración del Mes de María se realizaba entre el 8 de noviembre y 8 de diciembre, tal como en el resto del país, en conmemoración a la Virgen María, figura central en la religión católica, y en esta se practicaban similares elementos que se desarrollaban en las fiestas de Cabildo, aunque en un rol de importancia opuesto, ya que en el Cabildo se prima el carácter congregador y festivo de esta, y el elemento sacro de esta es integrado a la festividad, en cambio en el Mes de María lo importante de la celebración religiosa, y los elementos festivos son un acompañamiento a esta:

“El Mes de María consiste en que se reza el mes completo, cuando inicié de fiscal hice esa promesa de rezar el Mes de María completo, todos los días, bajaba a la iglesia, y algunos también bajaban a rezar, pero no tanta gente tampoco, pero si habían dos o tres personas en la iglesia, Dios está presente, en todo momento, (...)se sacaban la misa, con procesión de la Virgen, y venía sacerdote también, pero ya no, se perdió todo eso” (Vilma Neún, 41 años, fiscal).

“Todo el mes se reza el Mes de María, las canciones, la vírgenes, se hace una misa, cuando hay catequistas se hace un asado, se baila, se hace procesión y se saca a la imagen y se saca acá en la isla, en diciembre, afuera, antes era bonita, pero ahora cambiaron mucho las cosas, ya no se hace, había gente, se comía (...) hace unos diez o veinte años que no se hace, (...) ya no hay niñas, todas las niñas jóvenes están buscando pololos, se juntan, se salen a otros lados, ya no le importan los rezos” (Entrevista n°4, mujer, 64 años, católica).

“Mi mamá era hija de María, se encargaba de la Virgen en el Mes de María, y nosotros bajábamos para el Mes de María, era una novena, un mes entero en que se hacía, empezaba el primer día, el 8 de noviembre y terminaba el 8 de diciembre, como a las 5 de la tarde, venía el obispo de Ancud o un sacerdote de Quenac, nosotros dejábamos nuestros trabajos hechos tempranito y bajábamos (...), ahí en ese tiempo todos compartíamos, todos donábamos y corderito y chanchito y comida, todos juntos como le digo, y ahí hacíamos baile, se hacía un sketch, incluso una banda había, ahora ya no hay más” (Entrevista n°23, mujer, 59 años, evangélica)

También en la isla en la isla se congregaba una gran parte de la localidad en la iglesia con el fin de esperar el nacimiento de Jesús en la Noche Buena, donde acompañados de un coro se generaban alabanzas a Dios:

“Cuando era la Noche Buena se mecía al Niño Jesús, se mecía en la Noche Buena, acá en la isla, yo una vez fui, cuando tenía como 22 años, con una prima, donde cantaban los curas, y me dio miedo, porque después apagaron las luces, y quedó con puras velitas, y

como la iglesia es grande, no alumbra mucho eso, y nos dio miedo eso, así que desde esa vez no he ido, pero tampoco ya se ha hecho mucho” (Entrevista n°3, mujer, 59 años, católica).

“Mis abuelos, mi familia, todos católicos, antes se hacían las fiestas de Cabildo también, pero no alcancé a participar en ellas, pero si el Mes de María, si, se hacían procesión antes, cuando terminaba el Mes de María, ahí en la zona de Capilla, se hacían poesías las mujeres, era muy lindo” (Entrevistado n°8, hombre, 54 años, católico).

“Imagínese que ahora no hay rezo ni nada, no se canta Noche Buena ni otra cosa, pero eso en Alao no más, si se hace en otras partes, yo todavía alcancé a cantar Noche Buena, pero hace años, incluso yo tenía el cuaderno donde cantaba Noche Buena, después fueron entrando los fiscales nuevos que fueron entrando no siguieron nada, (...) ayudaba a cantar po’, dos grupos se hacían ahí, dos grupos cantantes, dos coros, un coro para acá este lado, y el otro para allá, gente adulta, nosotros éramos los mejores para cantar, y buenas voces, para esperar la Navidad, juntos, así era, y después se subía a la casa” (Entrevistado n°15, hombre, 88 años, católico).

A través de todo lo que hemos expuesto se puede proponer que el factor religioso se transforma en un mecanismo social que posibilita la creación del espacio comunitario como medio de reafirmar la identidad colectiva de la localidad, y como señala Manuel Delgado, *“la ejecución periódica de ritos serviría para que los individuos no perdiesen de vista todo aquello de que depende el grupo al que pertenecen: qué es, cuáles son sus valores, cuáles son sus fronteras, cuál es su naturaleza última”* (Delgado, 2004.: 83). En la medida que el rito se va perdiendo, las fronteras se van abriendo, dando paso a que ingrese en la mentalidad de los locales nuevas formas de comprender y significar su vivencia cotidiana, lo cual permite que la pérdida del rito se potencie. Junto a esto, observamos que en la isla se presenta una fragmentación generacional, donde los jóvenes dejan de practicar los ritos religiosos, lo que significa una pérdida de la efectividad en la transmisión vertical, y da paso a una transmisión horizontal y/o oblicua que es más significativa para las nuevas generaciones.

Para finalizar el apartado de las fiestas, resulta necesario hacer un análisis en mayor profundidad de la fiesta de Jesús Nazareno de Caguach, festividad religiosa que congrega una importante suma de devotos y es la de mayor atractivo turístico del archipiélago, la cual sigue practicándose por algunos miembros de la localidad, pero tal como con las otras festividades, cada vez son menos los que participan.

5.3.3. *Fiesta de Jesús Nazareno de Caguach(e).*

La fiesta de Jesús Nazareno de Caguach (o “Caguache” como le llaman los locales) es una tradición religiosa católica de más de dos siglos, la cual se celebra entre los días 21 y 30 de agosto, aunque en las últimas décadas también se celebra de manera más expedita en enero. Sus orígenes, según Cárdenas y Trujillo (1986), se remontan a fines del siglo XVIII, cuando el fray Hilario Martínez se encontraba en la isla de Tenaún realizando su ministerio, quien había traído consigo una considerable cantidad de figuras religiosas con el fin de propagar su fe. Ocurrió que una niña se perdió, y luego fue encontrada muerta en una pesebrera. Esto fue considerado un agravio imperdonable, por lo cual el fray buscó un nuevo lugar para instalar su asiento misional, y luego de considerar el ofrecimiento de cinco islas para su instalación, decidió que el mejor lugar era la isla Caguach, y comenzaron a llevar las figuras en “piraguas”. Esta situación no fue del agrado de los indígenas locales, los cuales presentaron resistencia frente a esto, pero finalmente lograron salir de la isla con las figuras. Para la custodia de las figuras en compensación de la ayuda prestada, el fray propuso a los “Cinco Pueblos” (Caguach, Apiao, Alao, Chaulineq y Tac) que hicieran una competencia en remo, la cual es representada todos los años desde Apiao a Caguach a través de la “Preba” (prueba). Cada uno de estos pueblos fue premiado con imágenes, las cuales son las principales devociones patronales locales. Es necesario señalar que existen diversas versiones del mito, tal como expresan los propios Cárdenas y Trujillo en su libro, pero en la memoria local se expresa un total desconocimiento de su origen, o se recuerda su génesis como un conflicto dentro de los Cinco Pueblos:

“Yo tengo entendido que había un conflicto dentro de los Cinco Pueblos, entonces el padre fray Hilario Martínez trajo la imagen para que nos unamos más isla, y ahí se conformo la fiesta de Caguache de los Cinco Pueblos, hace más de 200 años, al menos eso es lo que he escuchado de los abuelos desde chica” (Entrevista n°1, mujer, 41 años, católica).

“He escuchado, parece que era por un conflicto que había entre los Cinco Pueblos, y por eso se celebra, pero no sé yo, pero los viejos antes sabían, pero con los jóvenes y más los jóvenes van perdiendo el conocimiento, y se va perdiendo el sentido de la fiesta” (Entrevista n°23, 59 años, mujer, evangélica).

En la localidad se expresa que antiguamente toda la comunidad participaba para la preparación del viaje, ya que tenían que tener madera y alimentación para varios días, por lo cual

la organización del evento era con varias semanas de antelación. Junto a la preparación de los insumos, también en los días previos a la peregrinación se realizaba la Novena en la capilla, donde se realizaba una misa, acompañado por diversos cantos y oraciones que originalmente correspondía a los nueve días previos al viaje. Actualmente este peso ha recaído de la familia de la fiscal y el patrono, ayudados por la directiva del “Comité de Capilla”, quienes son los únicos que en los últimos años han llevado adelante la tradición de forma constante, aunque de vez en cuando se suma algún promesero en la peregrinación:

“Tienen que rezar, por lo menos en esta fecha, el 22 de agosto, se repican las campanas porque empiezan la Novena, el 26 es la ida, 27, 28, 29 se va a la isla, antes eran hartos cargos, primer piloto, segundo piloto, el patrón, la fiscal, y todos tenían que dar sus comidas a todos. Y ahora se va el 28 solamente, allí iba la abuela Enedina solamente” (Entrevistado n°5, mujer, 70 años, católica).

“[2018] Va mi hijo, así que voy a ir con mi hijo porque tiene una promesa, pero si termina la lancha, mi hijo va a llevar un cargo porque tiene promesa, va a llevar la Virgen de la iglesia, la que está adentro, ahora van tres cargos: va la Vilma, va el Juan, y mi hijo que está como cargo, como patrono” (Entrevistado n°3, mujer, 59 años, católica).

Debido a la baja participación local en esta celebración (solo 8 personas acompañaron en todo el proceso, contando a la fiscal, al patrono y a mi entre ellos), junto a los problemas estructurales que presenta la capilla y la falta de tiempo de la fiscal, para la preparación al viaje a Caguach en agosto del 2021 la Novena solo se realizó el día previo al viaje, donde finalizada esta, se procedió a preparar los santos para el viaje: el patrono se subió al altar donde estos se encuentran con el fin de bajarlos, correspondientes a san Francisco y al Niño Jesús, y se guardaron con sumo cuidado en una caja de madera pintada de azul, de 1 metro de largo por medio metro de ancho, en el cual también se guardaron los diversos banderines que están adornando los lados interiores de la capilla, del color azul (que le corresponde a la isla en la fiesta de Caguach), pequeñas cruces, cirios para encender en honor a los santos, flores artificiales que adornan los santos y diversos paños para proteger que no se rompan en el viaje. Luego la caja fue cerrada y se cruzaron dos palos de 2 metros de largo que son usados para el transporte de san Francisco en el altar cuando se llega a Achao. Finalmente todo esto fue amarrado con dos especies de bufandas de lana blanca, y se dejan en reposo frente al altar con diversos banderines representativos de San Francisco y banderas chilenas con el fin de ser transportado al día

siguiente. Este proceso de “encajonar” las figuras santas se podría pensar que es por lógica común, pero tiene un origen histórico:

“Antiguamente, cuando se trasladan las figuras en pequeños botes a remos, se llevaban las figuras libres, sin cajones, pero debido a que dos veces casi se caen al mar, se acordó entre las cinco islas que posteriormente fueran trasladadas encajonadas” (Entrevista n°10, hombre, 65 años, católico).

El viaje hacia Achao se hizo a tempranas horas, donde previamente se realizó una pequeña oración en la capilla en la cual se agradeció a todos los acompañantes, y se suplicó tanto a Dios como a san Francisco que nos diera su bendición y protección para el viaje. Posteriormente se transportaron los materiales hasta la barcaza que nos llevó hasta Caguach. Es llamativo que el transporte de estos objetos se realice a pie y no en camioneta, que sería mucho más rápido y representaría un menor desgaste físico. Al consultar sobre esto, señalan que no hay una prohibición y podrían hacerlo perfectamente, pero prefieren este método ya que es más “tradicional”, y es como lo hacían sus antepasados, donde se puede inferir que a través del sacrificio físico que realizan esperan que se genere una mayor complacencia con la divinidad, además se expresa una mayor vinculación con el acontecer religioso desde la performance, reproduciendo los eventos pasados con mayor tradicionalidad.

Tal como en el caso de la fiesta de Cabildo de la isla Alao, en la fiesta de Jesús Nazareno se presenta una estructura jerárquica expresada en los diversos cargos que la componen, así como también la propia estructura temporal-ritual que la determina. El Cabildo de Caguach se estructura en función de los siguientes cargos: Supremo, Primer Gobernador, Primer Alcalde, Segundo Alcalde, Primer Ministro, Segundo Ministro, Cabo Primero, Cabo Segundo, y Primer Alfere. También existe una Suprema, Primera Princesa y Segunda Princesa, un Cadete, las Acompañadoras o Vestidoras, los Comisionados, el Planillero, y el Piloto, encargado de organizar la regata entre Caguach y Apiao (Cardenas y Trujillo, 1986). A estos se suman los cargos provenientes de las islas restantes, tales como los ya mencionados fiscal y patronos, donde también se agregan los cargos de Piloto y Segundo Piloto, encargado de conducir la embarcación que va a Caguach, el Perse, quien ayuda en la preparación de las comidas del día a día, y los acompañantes que van a la isla a presentar su promesa al santo, donde todos ellos como conjunto son entendidos como la “Tropa”.

Junto al carácter organizativo de estos cargos para la celebración, también se puede expresar el valor simbólico de su representación, tanto para los individuos que la componen como para el rito en sí, tal como expresamos anteriormente, pero aquí es mucho más fuerte, ya que muchos de estos cargos, en la realización del rito, son adornados con diversas indumentarias y accesorios que los integran aún más en el rol que desempeñan, tales como mantas, gorros, coronas, vestidos, etc., todos con colores correspondientes al cargo que desempeñan, donde los patronos usan un gorro y manto morado con sus bordes dorados y los Supremos utilizan indumentaria color rojo⁸.

Juan M. Saldívar señala que *“la práctica religiosa del Nazareno consiste en una serie de representaciones performáticas que involucran a personas y escenarios quienes recuerdan y reactivan el pasado mediante la manifestación de paisajes”* (Saldívar, 2017: 84). Estas representaciones performáticas son altamente ritualizadas y estructuradas, desde la propia calendarización, donde cada pueblo tiene cierto día para llegar a la isla, correspondiéndole a Alao llegar el 26 de agosto, y a la llegada son acompañados desde el momento en que bajan de la embarcación, donde preparan las figuras santas para la procesión hasta la iglesia donde instalan al santo en el lugar históricamente correspondiente, por diversos cargos y creyentes de la celebración, con sus respectivas túnicas y diversos lienzos de vívidos colores, y son acompañados por cantos y serenatas al son del conjunto folklórico. Junto a esto, se realizan diversas misas y procesiones en el terreno frente a la iglesia en función del día y hora, programadas por la tradición, tales como la “procesión de banderas”, la “novena”, “viacrucis”, y las misas de bienvenida de la llegada de los pueblos con sus figuras sacras, donde *“la puesta en escena de la festividad es una repetición del pasado mítico, siendo incorporado a través de la circulación de pasajes ceremoniales que conservan la tradición”* (Saldívar, 2017: 83-84).

Hay que señalar que para la celebración de agosto de 2021, en la que se pudo participar, debido a la pandemia de Covid 19, toda la celebración fue desarrollada en solo cuatro días, comenzando el viernes 27 y terminando el lunes 30 de agosto, y solo permitiendo el ingreso a la isla de las Tropas de los Cinco Pueblos, no a turistas o peregrinos, y se realizó la Preba el día 23 de agosto. A pesar de esto, la participación en el rito para el día de la misa principal, el domingo

⁸ Estos se pueden ver de manera gráfica en el apartado Anexos, donde se adjuntan diversas fotografías de la realización del rito en agosto de 2021.

29 de agosto, fue sobre las 1000 personas y toda la procesión fue transmitida por medios televisivos y virtuales.

A pesar de la baja participación en los diversos procesos del rito por parte de los isleños de Alao, aún sigue existiendo una veneración y reconocimiento en los santos por parte de los creyentes católicos, pero solo van a Caguach por el día y cuando pueden, lejano a lo que tradicionalmente corresponde a Alao como miembro de los Cinco Pueblos que deberían estar cinco días en el lugar:

“He andado como tres veces en Caguach, tengo fe en Jesús de Nazareno, en la imagen, porque le pido que me sane cuando ando enferma, y también castiga, porque yo tuve una vaquita que estaba mal, y le pedí a Jesús de Nazareno una promesa, y no la cumplí, y la vaquita murió, perdió sus crías, y eso sale plata, y yo por eso creo en él” (Entrevista n°5, mujer, 70 años, católica).

“Resulta que ese santito es milagroso, y todas las cosas que uno le pide se consiguen, de repente uno se encuentra mal, en los peores momentos difíciles le pide, y ayuda” (Entrevistado n°8, hombre, 54 años, católico).

“Hubo un año en que no fui, y en esa misma fecha un toro grande que tenía se tiró por la cuesta que hay ahí y se me murió, fíjese que el santito cuida, pero también castiga” (Entrevistado n°4, mujer, 64 años, católica).

“Yo creo en el Dios, en el católico, mi mamá dice que me llevó ciega de la vista, y clamó a Dios en esa imagen, y me prendió una vela, y me limpio con la ropita, la vista, y ya cuando veníamos bajando del barco mi vista fue abriendo de a poco, por eso es que yo creo en esa imagen, en ese Dios” (Entrevistado n°3, mujer, 59 años, católica).

Como hemos señalado, para la realización del rito en la localidad prácticamente no hay acompañamiento, donde la mayor causa de esto es producto del proceso de secularización que se ha llevado en la celebración, donde muchos ven que se ha presentado una situación en que prima el interés turístico y económico, en el cual los asistentes solo van a divertirse y “emborracharse”:

“Una vez anduve cuando era niña, hubo una pelea, no me acuerdo, una pelea en Caguache, más que me asusté, unas tías que vivieron en Punta Arenas me llevaron, ya no fui más” (Entrevistado n°25, mujer, 76 años, evangélica).

“Uno sabe lo que se da allá, y no está bien, la gente va más para tomar, va a la iglesia, después va a la misa después anda tirado en la pampa, así que por ese conocimiento pasamos de ese motivo” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

“Si la cosa de Caguach fueran verdaderas, no se darían las cosas que se dan allá, tanto desórdenes, si es cosa religiosa, tanta tomatara, unos terminan todos botados ahí (...), si la radio se apaga cuando sale la figura de la iglesia, y después vuelve la fiesta cuando se entra” (Entrevistado n°34, hombre, 40 años, evangélico).

“La predicación y todo está bien, pero la fiesta no me gusta, el desorden que se da no me parece, la adoración de imágenes está bien, cosa suya, pero el trago y el bar abierto no, porque no todos van por devoción, los puestos de comida también me parece que está bien, porque hay que echarle al cuerpo, pero el trago no, porque es una fiesta de celebración de Dios, no un cumpleaños o fiesta normal, se pierde la gratitud de ir a la casa del Señor” (Entrevistado n°23, mujer, 59 años, evangélica).

Esta situación fue tomada en consideración hace unos años por las diversas organizaciones en torno a la fiesta de Caguach, por lo que desde el año 2016 se ha implementado una Ley Seca en la isla, la cual no se ha respetado en su totalidad, pero ha disminuido esta clase de situaciones, y se pudo observar la presencia policial (al menos en la misa del 30 de agosto de 2021), lo cual permite un mayor orden social.

Además de esto, existe una fuerte crítica a la forma en que es manejado el dinero por parte del Arzobispado, ya que del dinero que se recauda en la festividad, a las comunidades solo se les aporta con el dinero para costear la bencina de la embarcación y se les regalan cirios para encender a los santos. Junto a esto, se recrimina a la institución por el mal estado de los espacios que entregan a las “Tropas” para habitar los días que peregrinan a la isla, ya que antiguamente solo eran una especie de choza techada, con suelo de tierra y sin camas ni ningún otro insumo, haciendo un fogón para cocinar, y para el agua o baño tenían que pedir la solidaridad de los habitantes de la isla. Hasta hace solo unos años empezaron a construir unas pequeñas casas, en las cuales existe agua potable (de lluvia) y un “chonchón” para cocinar, con catres metálicos con soporte de madera, sin colchón, para pasar la noche. Esto desmotiva a las nuevas generaciones de participar, donde amparados por las mejores condiciones de vida que se han presentado en la isla, son cada vez menos propensos a la idea del “sacrificio” que podría desprenderse del realizar esta ritualidad como tradicionalmente se debiera.

Estas malas condiciones habitacionales, junto al “burlesco” aporte monetario que entregan a los peregrinos, genera un mayor rechazo a la institución, sobre todo tomando en cuenta las grandes sumas de dinero que se reúnen en la celebración:

“La iglesia de Caguach se roba, todos tienen plata y viste como tienen la iglesia, botada ahí” (Entrevistado n°34, hombre, 40 años, evangélico).

“[Hace treinta años] Había un sacerdote o un cura, era de Quenac, bueno, la alcancía que había en esos años, entraba mucha plata (...) se llenaba cuatro veces la cuestión, y el cura no se apartaba ahí del mostrador donde estaba, él estaba atendiendo y dándolo vuelta, habían billetes de \$5.000 pesos en esos años, y tuvimos una porfía con él mismo, cuando se terminó toda la fiesta, entonces le dije yo, “a este templo de aquí, la plata que hay en todo, ¿no puede dar un poco para que arreglemos nuestro templo?”, me dijo “no, solamente le voy a pagar donde vinieron con la lancha no más”, ya po’, ahí los de Apiao no reclamaban nada, y la gente dijo, “¿aquí el fiscal de Apiao porque no habla?”, así que después pidió lo mismo que yo, y el cura, “no, solo para la lancha, la plata va para el obispado, y tanto queda aquí, en Caguache”. (...) Recuerdo haber visto sacos de dinero que sacaban los curas de la isla” (Entrevistado n°15, hombre, 88 años, católico).

Estos hechos no solo han sido observados por los locales, ya que hace un par de años un grupo de jóvenes de Caguach empezaron a indagar sobre qué sucedía con los dineros que se reunían, quienes calcularon que en el total de la festividad se reunían sobre los diez millones, a través de las diversas cajas de donaciones repartidas en la iglesia. Empezaron a reunir oralidades de personas que ayudaban en la celebración y muchos señalaban que estos dineros eran ocultados por los curas y respondían a varios sacos, tal como ha sido observado por algunos alaguanos. Al cuestionar sobre esto a los representantes eclesiásticos, estos les señalaban que el dinero era usado para educar nuevos curas. Esta situación desencadenó que entre los cabecillas de los Cinco Pueblos se organizaron y actualmente estos fondos son manejados por estas directivas, donde señalaban que en 2019, solamente en el día de la misa principal, reunieron cerca de cuatro millones, y se espera que sean usados para reparar las diversas capillas de las islas que componen los Cinco Pueblos, así como mejorar las cabañas donde residen para el tiempo de la festividad, y se tiene planificado que sea la capilla de Alao la segunda en ser reparada.

Podemos observar que las nuevas generaciones, condensando las críticas y anhelos de sus antepasados, se han vuelto una fuerza motriz para el cambio y mejoramiento tanto de sus espacios cotidiano/religiosos como para que el sentido de la ritualidad, la unión de las

comunidades y la veneración de los santos y divinidades, con el fin de que estos no se pierdan con el acontecer del tiempo. Para comprender este hecho a nivel local nos centraremos en un evento que se originó en el 2019, el cual responde a la conformación de la “agrupación de remeros”, donde por primera vez desde la memoria local, la comunidad compitió en la “Preba”.

5.3.4. Agrupación de remeros para la “Preba”.

Como se señaló previamente, dentro de la fiesta de Jesús Nazareno, el 23 de agosto se realiza la “Preba”, remada desde Apiao a Caguach en representación al mito originario de la celebración. La Preba actúa como recipiente de información, es una repetición de un hecho histórico que en su propio actuar y participación permite a los individuos recrear en carne propia lo que sus antepasados hicieron, permitiendo no sólo una vinculación con el hecho religioso, sino con el hecho social que lo integrará mayormente, a través del entendimiento del sacrificio de sus antepasados, y el esfuerzo y sacrificio propio, que lo hará sentirse en mayor vínculo con la comunidad en que participa, así como con la creencia religiosa.

Imagen n° 5: Mapa del trayecto de la Preba.



Fuente: Maximiliano Gaete, 2001.

En esta actividad participan remeros de las cinco islas componentes de la celebración, pero dentro de la memoria isleña local no hay recuerdo de que alguna vez haya participado la isla de Alao. La razón de esto, según el discurso local, es la misma que responde a las causas de que se dejaran de celebrar las antiguas tradiciones: falta de interés y gasto económico (para la construcción de la “chalupa”, nombre de la embarcación usada, además de la movilización y el tiempo destinado en su participación). Pero esta situación cambió hace algunos años debido al interés de un grupo de jóvenes originarios de la isla, quienes se coordinaron y conformaron la “agrupación de remeros”:

“Yo desde que tengo conocimiento no hemos participado nunca en la Preba, gracias a Dios ahora un grupo de jóvenes, con la ayuda de todos, incluso de los Cinco Pueblos, que vinieron a aportar acá, se logró eso” (Entrevistado n°1, mujer, 41 años, católica).

“Los chicos el año pasado fueron a pedir una chalupa aquí a Apiao y fueron a correr, esta fue la primera vez que participaba Alao, porque nadie tomaba antes la decisión de hacer la chalupa” (Entrevistado n°8, hombre, 54 años, católico).

“Empezamos a ver cómo nos podemos organizar y hacer nuestra agrupación, con todo el grupito de personas que, sus amigos, conocidos, también jugamos al deporte, así que nos llevamos bien, así que decidimos que podemos unirnos y hacer una agrupación po’, para unir la gente, los jóvenes también, los que vienen después de nosotros, y unir a la isla, sacar nuestra, representar a nuestra isla, y organizarse po’, tener más apoyo por la iglesia” (Entrevistado n°6, hombre, 28 años, católico).

Esto dio paso a que en el año 2019 fuera la primera vez en que participaba la localidad en este ritual, donde a falta de tener una chalupa adecuada para la competencia, pudieron conseguir (ayudados por la directiva del Comité de Capilla) una chalupa desde la localidad de Apiao. Luego de esta primera experiencia, los jóvenes se organizaron y se conformaron con personalidad jurídica (Comité de Remeros), con el fin de conseguir recursos para poder construir una chalupa propia de la localidad. En un inicio la recolección de dinero para su financiación fue local, pero luego hicieron diversas actividades, tal como un torneo de fútbol que integraba a los Cinco Pueblos, y acercamientos tanto a la municipalidad como a diversas instituciones y empresas, locales como regionales, para solicitar su ayuda, incluso pidiendo dinero al Arzobispado, pero no recibieron aporte de estos:

“Comenzamos, como le dijera, pidiendo ayuda por medio de sobres, en puerta y puerta, y ahí vino una gran colaboración de la gente, por ejemplo un 80% de los habitantes de las casas abonó” (Entrevistado n°6, hombre, 28 años, católico).

“Aportamos como familia, porque hicieron campaña por sobre, y estuve acompañando también en la campaña del fútbol que se hizo para reunir fondos” (Entrevistado n°1, mujer, católica).

“Cuando les pregunté si para la construcción de la lancha habían sido financiados por el Arzobispado o por la iglesia de Caguach, me señalaron que no, y que el único financiamiento que en algún momento les ofrecieron fue de \$2.000.000 para restaurar la iglesia, algo que ellos consideraron muy poco e insultante” (Diario de Campo, 23 de agosto de 2021).

Podemos apreciar nuevamente que para la mantención y continuidad de los ritos fundacionalmente ligados al ámbito religioso y eclesiástico católico, la institución nuevamente deja en abandono a sus feligreses, generando un mayor rechazo al ya acumulado por la localidad, quienes tienen que mantener el ritual desde las herramientas propias. Junto a esto, el hecho de que una gran mayoría de la localidad aportara en la financiación, incluso muchos miembros de las iglesias protestantes, resulta significativo para entender las dinámicas en espacios con fronteras relativamente demarcadas en la cual se presentan diversas expresiones religiosas:

“¿Por qué no voy a dar?, si cualquier cosa que da uno, ayuda a la comunidad po” (Entrevistado n°28, hombre, 43 años, evangélico).

“Claro que aporté si son para mí prójimo, para mi pueblo, ¿por qué ser mezquina? Si es amor al prójimo, pero ellos pasaron a buscar al hombre, y no me buscaron, así que yo salí a buscarlos y les dije que quería hacer mi aporte, si también soy de la isla” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Si los católicos nos piden algo, también les hemos dado, pasaron con el sobre de las chalupas, igual les dimos” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

“Chalupas, muy orgulloso por los chicos que hicieron su chalupa y por todo lo que hicieron, fue una buena decisión, yo los acompañé en la lancha cuando compitieron el año pasado, tomando ahí también, muy orgulloso por ellos” (Entrevistado n°30, hombre, 53 años, evangélico).

“Fue bonito eso, porque uno nunca pensaba que esas personas lo iban a ayudar, igual tienen un respeto, como nosotros tenemos respeto a ellos en su religión, ellos también a nosotros, y es bonito, y eso es lo bueno de la gente de acá” (Entrevistado n°6, hombre, 28 años, católico).

Podemos observar nuevamente que en la localidad (al menos en el ámbito económico de la realización de las actividades religiosas católicas) prima el factor congregacional y comunal

antes que las divisiones religiosas. La religión, al menos en su diferenciación eclesiástica, no está operando como una barrera impermeable que divida a la localidad, sino que en su expresión identitaria trabaja como un medio por el cual los individuos se identifican y significan el mundo en el que viven, pero tiene mayor validación, como constructo vinculante, la adscripción a un espacio socio-geográfico (tanto imaginario como real) y la historia local que los une, tanto a través de las experiencias compartidas como los lazos parentales que comparten.

Para la construcción de esta se le pidió ayuda a don Juan Moisés, un constructor de barcos de la localidad y antiguo miembro del grupo folclórico que acompañaba en la celebración de la fiesta de Jesús Nazareno, quien aportó sin cobrar en su construcción, pero solicitando ayuda de la localidad para esta:

“La gente decidió por don Moisés, porque don Moisés tiene, el dijo que lo iba a hacer gratis, solamente con el apoyo de los remeros, todos apoyando, todos trabajamos ahí, que fue lo más bonito, porque todos se sienten orgullosos del trabajo de uno, bonito” (Entrevistado n°6, hombre, 28 años, católico).

“La construimos con los chicos de la agrupación “los remeros”, son como veinte más o menos, hicieron beneficio los chicos, yo les encargué la madera, porque sabía más o menos quienes venden la madera, porque es un tipo especial que acá en la isla no hay, ciprés, y estos palos son los troncos nativos que los sacamos en la misma isla, así que con todos los chicos tardamos solo cinco días. (...) Siempre venían a ayudar cuatro, se iban turnando, eran de la misma agrupación, el Néstor, don Juan, este chico Rodrigo, y otros” (Juan Moisés, hombre, 54 años, católico).

El interés por participar en esta actividad, dentro del discurso de los involucrados, responde tanto a una adoración y creencia, transmitida generacionalmente, en las capacidades del santo en brindarles ayuda y protección, como también un interés por revitalizar la tradición cultural local:

“Es religioso, del Nazareno de Caguache, nosotros siempre asumimos de devotos todo, la mayoría de nosotros de la agrupación somos de religiosos, por Nazareno, hacemos todo por la fe, igual por la tradición, por mi parte puedo decir que igual es una tradición que tenemos de nuestros ancestros para continuar nosotros y dejar en ejemplo a los jóvenes y niños, que sigan esto, porque es una postura única acá en Chile, es la única en estas islas que se esta tradición del remo, así como en forma de chalupa, en forma de bote para decirle” (Entrevistado n°6, hombre, 28 años, católico).

“Por la fe, la fe del santito, recién que pasamos, antes pasaba allá y prendía velita, al santito, que siempre me ha ayudado, aunque algunos dicen que los santos no existen, pero yo creo que existen. Ayer yo, yo nunca lo había hecho, pero ayer como le dijera, templaba un poco porque nunca competí, y la remada es lejos, pero después miré al cielo, uno tiene que concentrarse, para remar es lejos, y ahí me dio fuerza y seguí al final hasta que llegamos a la meta, y ahí empezaron los andamios, hicimos palabra” (Entrevistado n°7, hombre, 39 años, católico)

“No, los chicos son todos religiosos, casi todos están metidos ahí, así que ahora les queda hacer una casita allá abajo, creo que la quieren hacer ahí al lado de la virgencita” (Entrevistado n°8, hombre, 54 años, católico).

La participación en la Preba del año 2021, por parte de la comunidad, fue bastante numerosa, donde si bien no pude participar de forma presencial en la actividad, si estuve presente al anochecer, momento en que llegaron nuevamente a la isla, donde se apreció una multitud sobre las cincuenta personas, mayormente familiares de los remeros, quienes entre todos ayudamos a subir la pesada chalupa hasta el lugar en que fue construida con el fin de protegerla. Como en todas las celebraciones católicas que hemos discutido, el alcohol no faltaba, donde en el interior de la chalupa se contaban varias botellas plásticas con chicha y “chupilca”, y algunos de los remeros y acompañantes se encontraban en estado de embriaguez:

“Luego de transportarla, donde ya se había oscurecido, el otro hijo de la sra. Enedida [Andrés] dio un discurso agradeciendo a los isleños por participar y ayudar en este proceso “tan lindo”, luego le ofreció la palabra a don Juan Moisés, quien también agradeció y felicitó a la localidad, luego sra. Vilma y finalmente don Carlos, quienes fueron increpados (de manera humorística) por no haber mencionados a los remeros en sus discursos, lo que ocasionó un gran aplauso de todos los presentes a estos, ya que señalaban que hicieron un gran esfuerzo, quienes se entrenaron por 2 días para la competencia y terminaron cansados y con las manos rotas por remar cerca de 1:30 horas desde Apiao a Achao. (...) Entre lo más llamativo fue la sensación de orgullo por haber competido y representar a la comunidad, y el lograr hacer comunidad y trabajo organizado para esta acción, donde el resultado de ser 4to no fue una decepción” (Diario de Campo, 23 de agosto de 2021).

Si bien hemos expuesto que en la actividad participó un gran número de habitantes de la isla, y que el fin mismo de resurgir la tradición de la Preba tiene que ver con un afán religioso y creencia en las cualidades del santo Jesús Nazareno, es paradójico que para la realización de la “Novena” de ese año no llegara nadie más que el patrono y su madre, la fiscal y dos de sus hijas, don Carlos y una persona más que iba a Caguach a hacer una promesa: es decir, solamente llegaron a la misa las mismas personas que participaron en el viaje a Caguach como “Tropa”.

Esto nuevamente hace cuestionar la capacidad de la fiscal de congregar a los habitantes de la isla, pero sobre todo el preguntarse cuánto realmente de sentido religioso opera tras el evento de la Preba, y si es que no ha sucedido en este un proceso de secularización, en el cual a pesar de seguir existiendo un simbolismo religioso proveniente de la tradición y veneración al santo, este es minimizado, o completamente despojado de su significado histórico-religioso, y su accionar y participación no responde más que a un medio por el cual romper con la cotidianidad del día a día a través de un trabajo en conjunto, tal como un partido de fútbol o una reunión entre amigos. Esta mirada es apoyada por el estudio de Maximiliano Gaete sobre las memorias que rodean la celebración de la Preba en Chaulineq, quien señala que *“esta revalorización, por parte de la juventud responde, quizás, a un resurgir de las identidades más propias de la comunidad, en donde la visión religiosa ha ido perdiendo su fuerza, mientras que se han acrecentado las exhibiciones de tradiciones chilotas”* (Gaete, 2021: 76-77). La secularización va cobrando fuerza en las islas del mar interior chilote.

5.4. Mirada local de la situación en la religión católica.

Bajo todo lo analizado referente a las diversas actividades religiosas católicas que solían realizarse en la isla, resulta paradójico que a pesar de que atraían tal fervor en su realización antiguamente, haya dejado de realizarse. Analizando las diversas oralidades que hemos revisado, podemos estructurar las causas de esto a través de cuatro vertientes: **a) falencias estructurales de la institución eclesiástica, b) elevado gasto económico, c) procesos migratorios**, y como veremos más adelante, **c) ingreso de una nueva fe**.

Las falencias de la institución, a través de la esporádica aparición de un cura u obispo que lleve delante los ritos, junto a la poca efectividad de la fiscal en lograr coordinar y congregar a los creyentes isleños, así como la poca ayuda material y económica de la institución para llevar adelante los diversos ritos, sumado a los mediáticos casos de abuso por parte de la institución, han generado que la religiosidad católica se aleje del templo y se exprese de una forma que se queda en pura espiritualidad o religiosidad personal, sin institución social que la controle (Pérez-Agote, 2016).

Sumado a esto, el elevado gasto económico y sacrificial que tienen que desarrollar los cargos y la comunidad para la realización de los diversos rituales, los cuales además se asocian al consumo de alcohol, lo que ellos mismos señalan como “*uno de los mayores problemas de la isla*” (ya que terminan derivando en situaciones de violencia, no solo en la misma festividad sino en el espacio privado familiar, lo cual será expuesto en los siguientes capítulos), ha generado que cada vez haya menos personas interesadas en realizarlos.

Junto al gasto económico, expresan que la falta de jóvenes que sigan desarrollando el rito, producto de la alta migración que se vivió y se sigue viviendo en la isla en búsqueda de oportunidades asalariadas de trabajo y mejores condiciones de vida, haya generado que se perdieran los conocimientos para llevar adelante el rito, así como no existieran individuos capacitados o interesados reproducirlo:

“Salí de la isla, trabajo, cuando anduve como dos años, pero cuando era joven, soltera, Castro, anduve de raspa ollas para los ricos, ganando como \$200 pesos, 300 pesos, eso pagaban antes, antiguamente, y con eso tenía que comprar sus cosas y mandar para sus mayores, también en las estancieras, allá en Punta Arenas. (...) Volví por mi mamá porque era muy enfermiza, muy anciana y enfermiza, y por eso volví porque eran los dos ancianitos, solos, mis hermanos salieron todos a viajar a otros lados, a recorrer sus mundos, buscar su mejor vida (...) mi hijo también ahora se fue, vive en Castro con su familia” (Entrevistado n°4, mujer, 64 años, católica).

“Me fui a trabajar afuera, en Argentina muchos años, me fui cuando tenía diecisiete años, luego me fui de comodoro pero no me gustó mucho, porque había mucho copete, y a mí no me gusta mucho eso (...) luego me vine de vuelta porque mis mayores estaban acá en la isla, a cuidarlos” (Entrevistado n°14, hombre, 88 años, católico).

“He salido de la isla, pero ya volví a vivir aquí, fui buscando pegas para poder crecer mis hijos, que no tenía donde vivir, nos casamos pobremente con la mujer que se me murió” (Entrevistado n°11, hombre, 73 años, católico).

“Salí de muy chica a estudiar en Ancud, de seis años, y trabajé solo un año afuera y me devolví, por varias razones, que resulta que estaban mis abuelos y vine a quedarme acá, más que nada por agradecimiento, que estaban solos” (Entrevistado n°1, mujer, 41 años, católica).

Todas esta movilidad demográfica se desarrolló en un momento en que en Chiloé se estaba viviendo un elevado proceso de migraciones hacia las estancias de la Patagonia austral, la cual inició a principios del siglo XX y que empieza a declinar en ya en los años '80 con el auge de la industria salmonera en la región (Saldívar, 2018). Junto a esto, las precarias condiciones de

vida que se vivían en la isla hace tan solo algunos años condicionaron aún más que una parte importante de los isleños salieran a buscar una mejor vida, donde aquellos que se quedaban en la isla eran mayormente por responsabilidades familiares:

“Los jóvenes todos se van de la isla porque no hay trabajo, acá solo es la agricultura, pero hay que esperar mucho tiempo para obtener dinero, y bien poco es la comercialización” (Entrevistado n°1, mujer, 41 años, católica).

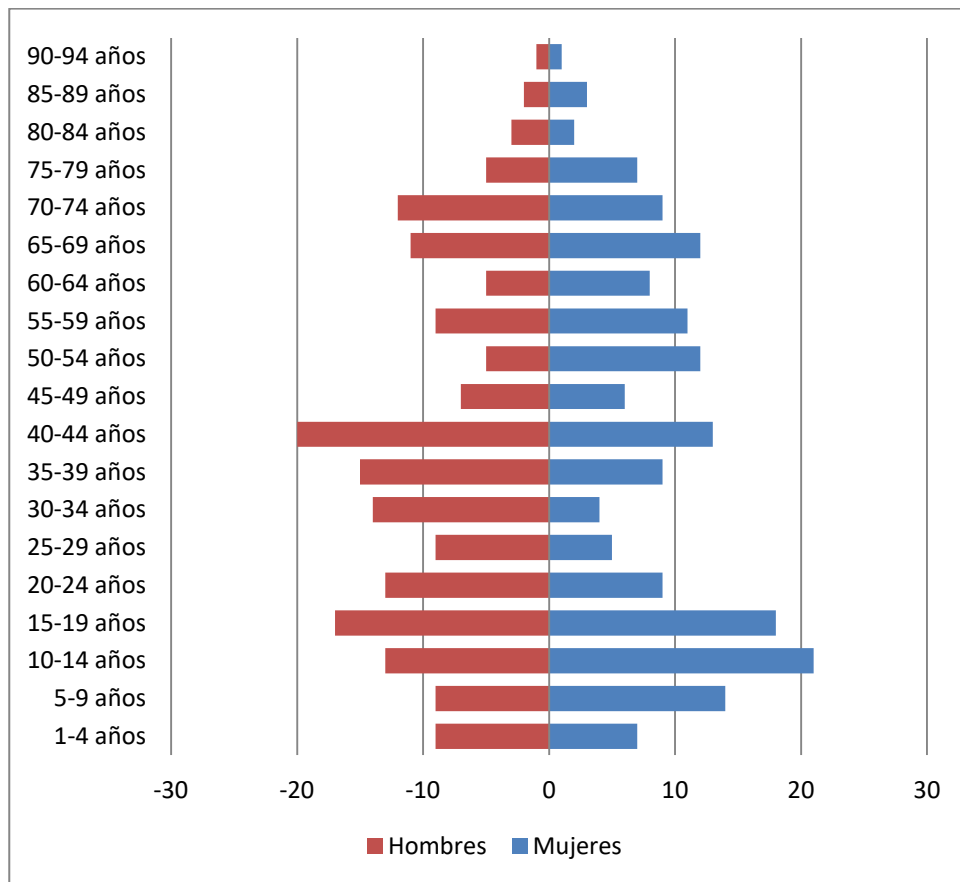
“Los primeros años no había nada, solo unas velas, después empezaron los cilindros con gas, después motor a bencina y hace poquito la luz. (...) Los caminos se hicieron hace poco, antes era en campo y campo nomas, y con yunta, cacho para arriba, cacho para abajo, los caminos están hace unos quince años quizás, así que por eso, seis hermanos tengo, yo soy el ultimo, tengo dos hermanos acá en la isla, los otros se fueron ya” (Entrevistado n°28, hombre, 43 años, evangélico).

“Ahora se mejoró, ya como hace diez, veinte años se mejoró, se hizo la sede, los caminos, el colegio, ya está mejor, todo se removiό, la posta se hizo nueva, vino la luz, vino todo (...) antes era difícil, muy difícil (...) no había lancha para salir de recorrido, no había nada, con bote a vela se iba a Castro, se demoraba tres días cuando no iba tiempo bueno, luego tres, cuatro horas, y después último ahora empezaron las lanchas a motor, la isla fue baja baja, tiempo del terremoto fue peor todavía” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“En este momento la gente no es lo mismo, que del ‘95 o ‘94, la juventud trata más de tener sus cosas, sus estudios, mis hijas todas con títulos, y eso es bueno, porque ellos mismos se dan cuenta de lo que están haciendo, da gusto ver que la juventud camina para arriba y trabajando para su bienestar. Antes no había nada, amanecías y venías lo que tenías y se quedaban. Eso mismo ha hecho que los jóvenes se vayan, cuando no habían recursos, ¿qué se podía hacer?” (Entrevistado n°35, 51 años, hombre, ninguna vinculación)

Sobre el tema de la migración en la isla en la actualidad, si analizamos los datos de la encuesta de la posta rural, podemos observar que se presenta una mayor presencia femenina hasta los 19 años, posterior a estos hay un gran decaimiento poblacional de ellas hasta los 49 años. Esto se puede explicar debido a que mayormente son las mujeres las que se desplazan a los espacios familiares de los hombres.

Imagen n° 6: Pirámide de población de isla Alao, año 2015.



Elaboración propia.

Ocorre mucho que las personas se conocen fuera de los espacios donde nacieron, y que al momento de querer conformarse como familia, se quedan residiendo en estos nuevos espacios, o regresan al hogar de origen de los hombres:

“Yo soy de la isla de Quenac, me fui a trabajar afuera a los 14 años. (...) Me vine a vivir acá porque mi esposo es de la isla, me trajo amarrada [risas]” (Entrevistado n°20, mujer, 32 años, evangélica).

“Como mi esposo es de acá, de la isla, y después compramos acá, de 19 años me vine acá, a mí me gustó acá, es tranquilo, acá se trabaja, se hace sus cosas, su huerta, las papas, mi esposo en las salmoneras, yo tengo mi pequeño negocio, así que se vive bien” (Entrevistado n°19, mujer, 28 años).

“Yo era de Chaulineq, me casé acá, a los 17 años, mi esposo era de la isla, él me fue a buscar, y siempre el hombre arrastra a la mujer [risas], pero me gustó mucho” (Entrevistado n°37, mujer, 76 años, católica).

Junto a esto, observamos un declive general en la población entre los 20 y 30 años. En la isla Alao hay un colegio que imparte clases hasta octavo básico, y para continuar la enseñanza media deben desplazarse a Achao donde hay un internado. En conversaciones con el director del colegio de Alao, señala que la mayoría de los jóvenes actualmente terminan la enseñanza media, periodo en el cual siguen siendo considerados dentro de la población local a pesar de estar su mayor parte del tiempo fuera de la localidad. Ya finalizados los estudios, se encuentran en la encrucijada de dedicarse a la pesca y agricultura local, continuar los estudios superiores en puerto Montt o las mayores ciudades de Chiloé, o emigrar en búsqueda de oportunidades asalariadas, donde en los dos últimos casos significa el alejamiento de la isla.

Esto no es una situación actual, ha sido la causa fundamental para la emigración, tal como señalaban Cárdenas y Trujillo para ejemplificar el caso de Caguach:

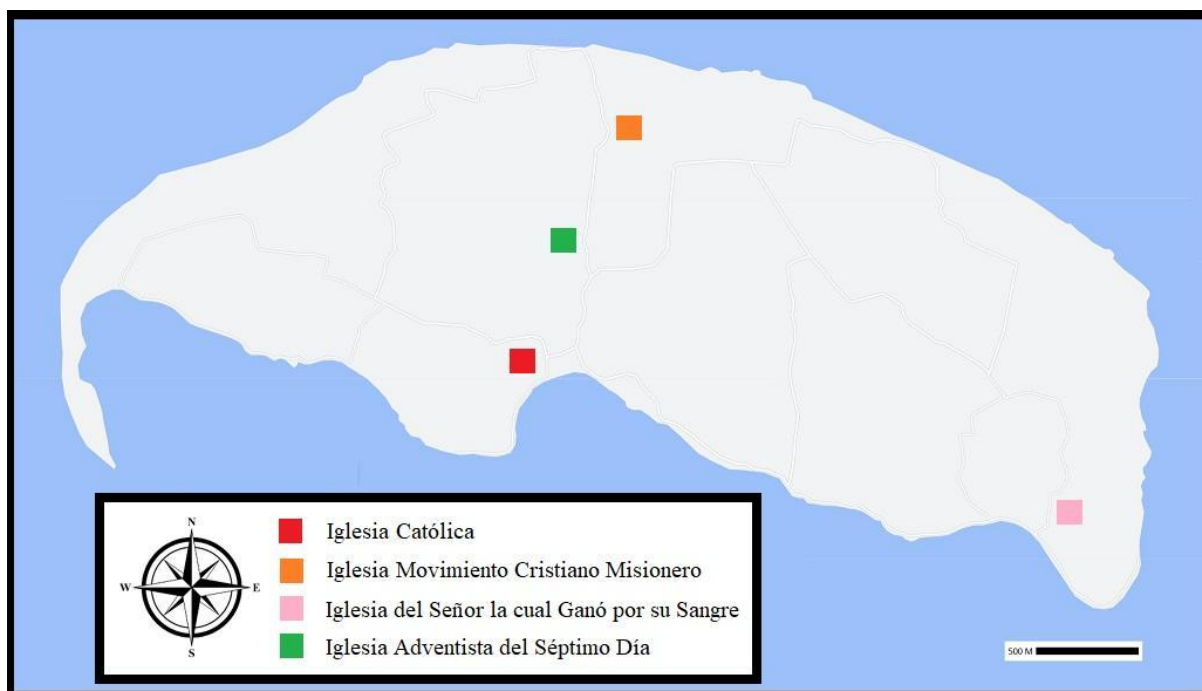
“La madurez cultural del isleño no encuentra continuidad fuera de la sala de clase, pues al sector no llegan ni diarios ni revistas, y si bien los radio receptores están en todos los hogares, estos han cumplido una muy poco clara función formativa, en cuanto a difusión y refuerzo de las culturas insulares. (...) Así, al llegar la primavera, los hombres tienen que emigrar a la Patagonia en busca de mejores horizontes laborales. Se encuentran allí con un medio más diversificado culturalmente, y con facilidad les atrae, los envuelve, al extremo que llegan a identificarse con esos valores más que con los heredados ancestralmente, que encuentra insuficientes” (Cárdenas y Trujillo, 1986: 13).

Esto nos da pie para exponer la última causa de la pérdida de estas diversas ritualidades ancestrales, la cual responde a la llegada de una nueva forma de aplicar su fe en Dios, ligado a las variadas iglesias protestantes que se han integrado en la localidad, las cuales chocan con las prácticas que se realizaban en el espacio insular, tales como la ingesta de alcohol, la veneración de santos y la presencia de la virgen en el panteón religioso. Consideramos este punto de vital importancia para la investigación por lo cual será analizada profusamente en los siguientes capítulos.

5.5. Origen del protestantismo en la localidad.

Como hemos expuesto a lo largo del análisis, en la localidad se expresa un declive en las ritualidades y festividades asociadas a la Iglesia Católica, producto de la mixtura de los elementos económicos derivados de los altos costos de su producción, los procesos de migración que se desarrollaron en la localidad y las falencias de los representantes eclesiásticos para desarrollar sus tareas de congregación y mantención de los rito asociados. Pero junto a esto, se señala que un factor importante responde a la llegada de un nuevo culto a la localidad, producto de la migración que se vivió en la isla, integrado por una variedad de misioneros e iglesias protestantes que se instalaron en el lugar.

Imagen n° 7: Ubicación geográfica relativa de las estructuras eclesiásticas de isla Alao.



Elaboración propia, imagen satelital extraída de Google Map.

La primera de estas proviene de una creencia pentecostal, la cual existió hace más de ochenta años, construyendo una iglesia en la zona de La Vega, de la cual nada queda más que pampa, ya que solo duró un par de décadas en la isla:

“La Iglesia Pentecostal es de las más antiguas, de las primeras, estaba hace más de ochenta años, y después se fue como hace sesenta años, cuando yo era niña” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“La primera fue la Iglesia Pentecostal Metodista, fue la primera que hizo pie en nuestro lugar. (...) Cuando yo me crecí ya estaba la Iglesia Pentecostal Metodista, arribita allá se hizo la iglesia, pero hasta ahí se fue, porque las personas que estaban en el movimiento se murieron, algunos abandonaron la palabra, o por los años” (Entrevistado n°23, 72 años, mujer, evangélica).

Esto ha significado que se pierda en la memoria local, pero vive en la memoria producto de que los padres o abuelos ingresaron en esta y transmitieron su devoción a la descendencia, quienes continuaron profesando la religión, como también de la capacidad de los miembros de no dar por perdido el culto:

“Ellos vinieron primero haciendo visitas, hace varios años ya, un hombre que andaba en Valdivia dijeron que trajo esa religión, cantando de arriba y abajo, y yo lo vi en su templo, un joven era, casi un chico que era, era de la isla, y después anduvo en Valdivia, y de ahí trajo la religión, me acuerdo que se llamaba Juan Antonio Millaquén, y ese fue como de los fundadores, hace muchos años” (Entrevistado n°14, hombre, 88 años, católico).

“Nosotros nos criamos en nuestra isla con esa palabra divina que ya estaba en la isla, había un caballero alto que vivía para allá arriba, Juan Antonio Millaquén, ese hombre era como el que guiaba la iglesia, nunca abandonó la palabra de Dios, siempre siguió adelante visitando las casas, visitando al personal para que creamos la palabra de Dios (...) más conocido como el “Chacha Malloi”, el anciano, él siguió predicando, visitando las casas, tenía un pequeñito bolichín con el que aprovechaba vender y de dar la palabra de Dios” (Entrevistado n°23, mujer, 72 años, evangélica).

Posteriormente se instalaría la Iglesia Movimiento Cristiano Misionero, hace más de cincuenta años, la cual aún se encuentra fresca en la memoria de los isleños, ya que varios de los actuales evangélicos de la isla lograron presentarse y bautizarse en esta iglesia. Su vertiente religiosa también era pentecostal, movimiento religioso que se origina en Estados Unidos a principios del siglo XX:

“La Iglesia Movimiento Cristiano Misionero llegó después del terremoto, del ‘60, un año, dos quizás después, participaba harta gente, pero yo no participaba en esos años” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“Cuando me devolví a la isla participaba en la Iglesia de Movimiento Cristiano Misionero, que vino de Argentina, hace más de cincuenta años, esta estaba por aquí mismo, allí casi en frente” (Entrevistado n°16, mujer, 61 años, evangélica).

“Me crecí en la iglesia evangélica, en el Movimiento Cristiano Misionero, desde ahí bien mi familia, especialmente mi abuela que me crió y ella me enseñó eso” (Entrevistado n°25, 31 años, hombre, evangélico).

En sus comienzos para la realización del culto se reunían en los hogares de los diversos creyentes evangélicos de la isla, hasta que posteriormente lograron construir una iglesia propia en la zona de La Vega, en la cual nuevamente se expresa una vinculación con un espacio físico, la iglesia, como expresión comunitaria que simboliza el trabajo en común entre la gente de la localidad:

“Nosotros éramos niñitos de escuela cuando llegaron. Había un caballero pastor, don Valeriano Chiguay, él hacía las visitas acá donde nosotros, y mi papá prestó la casa para hacer los cultos, porque ellos estaban buscando un lugar para hacerlo. (...) Entonces los hermanos lo ayudamos harto en ese tiempo, la hermandad Pentecostal Metodista se alió con el Movimiento Cristiano Misionero, y como mi papá prestó su casa, venía harta gente al culto, varios, cincuenta personas quizás, el remanente nunca se calló, los hijos de Dios nunca se cayeron” (Entrevistado n°23, mujer, 72 años, evangélica).

“Me acuerdo que antes había una iglesia para allá en el campo para arriba, una iglesia preciosa, como que me quedó eso, era una iglesia grande, con todo, y las mujeres le hacían esa alfombra para hincarse de rodillas, (...) pero ya hace ya veinticinco años que dejó de funcionar, porque me acuerdo que mi nieta chica alcanzó a bautizarse ahí” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“Muchos años que está la fe evangélica, yo cuando nací esa iglesia ya estaba, porque mis abuelitos estaban ahí pedían a Dios, la que estaba a la orilla de la iglesia, abajo del colegio hacia arriba, ahí estaba la iglesia, todavía está, pero está debajo del monte, muchos años ya, pero ya no se ve nada” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

“La iglesia de ahí está abandonada montones de años, yo fui a ayudar a reparar la iglesia hace un tiempo con mi cuñado, para que no decaiga. Tiene montones de años, dejó de funcionar hace unos cuarenta años, porque ya no habían pastores, Hernán Ruiz fue el hombre trabajó en el templo, madera trajeron de la cordillera, y era bastante complicado para entrar, había que ir con yunta porque era bastante en encerrado, y en ese tiempo no habían caminos, pero la iglesia está ahí, aunque ya nadie hay ahí” (Entrevistado n°32, hombre, 65 años, evangélico)

Pero junto a la capacidad congregadora de la iglesia ligada a una religión, también esta generó rupturas al interior de la localidad, ya que los orígenes de la creencia protestante en la isla fueron complicados, donde desde el inicio del proceso misionero se ha pensado que estas han venido a engañar a la gente, enseñándoles una doctrina distinta a la que practicaban sus antepasados:

“Antes eran los canutos y eran aborrecidos” (Entrevistado n°5, mujer, 70 años, católica).

“Hacíamos los cultos en la casa esa, y empezaron a venir pastores y misioneros, esa casa estaba llena de gente antes, y la gente los apedreaban, los apedreaban en los caminos, en los botes” (Entrevistado n°17, mujer, 69 años, evangélica).

“Antiguamente el evangelio era muy odiado, cuando vino acá, no sé si habrá escuchado decir “los canutos”, pero mucha gente lo dice sin saberlo, sólo para herir, pero esto venía de un sacerdote, Canus, y antiguamente cuando la gente iba a los cultos, o a las reuniones, muchas veces los apedreaban. Incluso mi abuelita contaba que iba con sus niñitos en brazos, y casi le llega una piedra al niño, pero después la gente se acostumbró y fueron escuchando y fueron aprendiendo esas cosas” (Entrevistado n°25, 31 años, hombre, evangélico).

Podríamos suponer que este comienzo tan complicado frenó la integración de una gran comunidad protestante en la isla, ya que a través del castigo como norma social se generó un mecanismo por el cual coartar la integración a este nuevo culto, pero de la misma forma potenció que aquellos que se identificaban con esta nueva iglesia aumentaran su integración con esta, en la medida que aquellas experiencias disfóricas, ligadas a la violencia física, rechazo de la familia y amigos, ayudó a la construcción de una psicología prosocial entre los integrantes del nuevo culto.

Al igual como la iglesia anterior, esta dejó de funcionar hace más de veinte años, ya que se generó un traslado del pastor, que en ese periodo vivía en a otra localidad, por lo que su participación en los cultos fue mermado, lo que significó que no hubiera un representante que llevara adelante el rito:

“Pastor de planta el único que estuvo fue Hernán Ruiz, se fue hará hartos años, veinte años, veinticinco años será que se fue, que yo me fui con él a Punta Arenas, esos años que se fue” (Entrevistado n°24, 76 años, mujer, evangélica).

“Estaba el pastor Ruiz, el estaba radicado, el tenía una casa permanente acá en la isla, tenía una piecita donde alojaba permanente en la isla (...) Luego pastor Cárdenas

Plumas, era de Quellón, después vino a trabajar en la labor, y el estuvo un tiempo y después se fue a Chaulineq a trabajar en otra iglesia, (...) La culpa es la mala actitud de las personas que lo sacaron y lo dejaron en Chaulineq, abandonaron al rebaño” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

Podemos observar que la iglesia como espacio físico, tal como ocurre con el caso de la iglesia católica, es fundamental para la vinculación con una institución religiosa comunitaria, ya que es en este lugar donde no solo se genera una vinculación con las enseñanzas religiosas, sino que también es un espacio en el que los individuos que comparten una creencia se interrelacionan, así como es un lugar frecuentado por los antepasados, donde los padres y abuelos compartieron, trabajaron y desarrollaron su vinculación como comunidad, pero el espacio en sí no es suficiente para la mantención del rito, sino que es necesario un integrante comprometido que pueda llevarlo adelante. En la medida que deja de operar este agente social, la congregación deja de lado la rutinización de la práctica religiosa comunitaria para dar paso a una individualización de la religión.

Posteriormente en la isla se instalaría la “Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre”, de orientación evangélica, hace cerca de veinte años, la cual es originaria de Valdivia, donde si bien el pastor reside en Achao y tiene otras islas a su encargo, don Juan Bautista Ruiz, originario de la isla, cumple la labor de “guía de obra” hace más de quince años en la localidad, supliendo las faltas del pastor cuando este no puede venir a la isla:

“Guía de obra es cuando uno lleva, igual que un misionero, uno trabaja para Dios y trabaja para las personas, yo le predicaba la palabra, leo la palabra y hacemos el culto, es el que dirige, el que dirige soy yo, y uno lleva por delante como una ambición para poder enseñar a las personas cuáles son las, como le dijera, lo que dice el Testamento” (Juan Ruiz, 60 años, guía de obra evangélico).

El culto en este periodo se realizaba en una casa del sector Apao, pero gracias al esfuerzo colectivo hace tres años lograron construir una iglesia propia en el terreno cercano donde estaba dicha casa. Este terreno fue donado por don Juan Ruiz y su familia como agradecimiento a Dios por la ayuda que ha recibido desde que adoptaron la fe evangélica:

“Hicimos un templo, se inauguró el año ante pasado antes que se hiciera la pandemia, en el mismo lugar. Después vino la pandemia y alcanzamos hacer tres cultos en el templo, tuvimos inauguración, como cien personas tuvimos. (...) [El terreno] lo donamos, porque

ese es nuestro agradecimiento, porque el Señor nos bendijo” (Juan Ruiz, 60 años, guía de obra evangélico)

“Vinieron de Santiago, Valdivia, Osorno, harta gente, tuvimos la autoridad, el alcalde, lo invitamos, tuvimos una oración, luego comimos, hubo harta comida [risas] de todo hubo” (Entrevistado n°15, mujer, 55 años, evangélica)

Además de la labor religiosa misionera de don Juan Ruiz, en la isla hubieron varios misioneros que se han quedado residiendo por diversos periodos en la isla, pero que se han retirado de la localidad producto de las falencias materiales con las que tienen que convivir:

“Estaba Marcos Lizama, Se casó con una niña que vino igual como misionera, Lizama estuvo como dos años viviendo con nosotros, era un hijo más en la casa, estuvo viviendo con nosotros acá, acá se conocieron, y después se fueron. (...) A veces uno como decepcionado de los misioneros igual, más no puede decir, porque dicen “Dios nos mandó acá” y tienen que trabajar acá, y después ya pasa poco tiempo y ya se van, eso no es una misión de Dios” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

Señalan que originalmente tenían una congregación cercana a las 25 personas, la cual fue creciendo con el paso de los años hasta llegar sobre las 40 personas, pero actualmente esta ha disminuido considerablemente, siendo los participantes un poco más de 10 personas en promedio. Ellos señalan que esto se debe a la nueva institución eclesiástica que llegó a la isla a fines de 2007, la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

La Iglesia Adventista del Séptimo Día llegó a la isla a través de un operativo social, donde los misioneros hicieron un censo para determinar cuáles eran las falencias percibidas en la localidad:

“El 2007 llegamos a un censo, en noviembre de 2007, a través de una invitación de un voluntario nuestro en Santiago, que es Adventista, y fue de aquí de la comuna de Quinchao, así que conocía bien la realidad de las islas, Roberto Tello, y propuso que viniéramos a Alao, contó la isla de acá, de las islas, pero hizo hartó énfasis en la isla, por las necesidades que habían, (...) materiales, espirituales, educativas, despreciados por los demás, incluso para el mismo alcalde de en ese entonces, (...) y vimos realidades cuando hicimos el censo, nos dimos cuenta que tenía razón, y cuando nos acercamos a la Municipalidad, ellos también dijeron Alao, porque era una de las islas que más necesidades había en ese sentido (...) y cuando hicimos el censo, quedamos afectados, al visitar hogares, la falta de atención para ellos, el abandono y el reclamo que había, también es un abandono general” (Gerardo Duarte, 63 años, instructor bíblico adventista)

Desde esa fecha hasta 2011 se realizan diversas acciones misioneras en la localidad, a través de las cuales se entregaban diversos insumos a los habitantes de la localidad en función de las falencias percibidas a través del censo:

“si una familia es grande entonces viene una porción más grande en la canasta familiar, si vienen colchones, vienen uno o dos, los útiles escolares, las tallas, las ropas (...), también la parte espiritual es fundamental, para nosotros, la educación, la salud, la parte espiritual, son el pilar que mueve una sociedad, y si una de esas esta coja, la sociedad no funciona bien” (Gerardo Duarte, 63 años, instructor bíblico adventista).

A fines de ese año se instalaría definitivamente un misionero en la isla, don Gerardo Patricio Duarte Rebolledo (a quien en la localidad se le refiere como “don Pato” o “tío Pato”), quien llegó en calidad de “instructor bíblico”, y ese año comienza la construcción de la “Capilla Esperanza”, la cual es inaugurada el año 2015. Don Gerardo señala que en un comienzo la congregación era bien numerosa, donde unas 40 familias participaban en el culto regularmente, pero por el tema de la pandemia este número ha menguado (luego que se volvieron a abrir las iglesias).

A lo largo del capítulo hemos observado que en la localidad el protestantismo ha estado siempre presente dentro de la memoria local, la cual ha generado diversos niveles de rupturas en el tejido social. A continuación analizaremos cuáles han sido las motivaciones que han llevado a que las personas se integren a estas iglesias, que si bien tienen una base común con el catolicismo imperante históricamente en la localidad, cuestiona alguno de los pilares fundamentales de la religiosidad popular que se manifiesta en la isla.

5.6. Causas de transformación religiosa.

Hemos visto que en la isla existe un gran número de personas que se identifican como evangélicos, donde la Encuesta de Salud de la Posta Rural de la localidad revela que de los 354 miembros censados, 89 de estos se consideran evangélicos, siendo un 25% de la localidad. Junto a esto, señalamos que en sus orígenes el movimiento fue rechazado, incluso ejerciéndose violencia física a aquellos que se integraron a los cultos que se realizaban, lo que generó

problemas en las familias donde algún miembro se integraba a estas nuevas prácticas, incluso en algunos casos siendo rechazados por la misma familia:

“Hasta mi propia madre finada me aborreció, que por qué me pasé al evangélico, que por qué hice eso, yo Dios me eligió y no quise echar un pie atrás, hasta la fecha” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“La familia donde llega uno, siempre lo ven como la oveja negra, pero que digan no más, hay que vivir solamente confiando en el Altísimo, hay que seguir al Dueño de la vida” (Entrevistado n°23, mujer, 72 años, evangélica).

“Mis abuelos se enojaron cuando yo me bauticé evangélica, ellos me decían que yo ya había sido bautizada católica cuando bebé, y que también había hecho mi primera comunión siendo católica, pero eso sí, no me rechazaron, pero el resto de mi familia no le agradó, porque yo ya no andaba en fiestas ni eso, paré la mano como se dice” (Entrevistado n°16, mujer, 61 años, evangélica).

“Ya no tomaba, no compartía con mis hermanos, y ya no tenía la actitud que tenía el otro, si, tuvimos problemas con mi hermano, que vive en la isla, hemos tenido malas experiencias, bueno, pero ahora gracias a Dios le hemos orados hartos a Dios para que puede cambiar y creo que ha escuchado. (...) Por el alcohol, porque ya no comparto con ellos, hay mucha diferencia en eso, porque ya no tomo, antes tomaba, y ahí vienen las complicaciones” (Entrevistado n°18, hombre, evangélico).

Si tanto fue el rechazo en la localidad ¿por qué la gente se integró en esta nueva fe?, en la última cita podemos encontrar un elemento que ha sido reiterativo en el discurso alaguano: el alcoholismo.

5.6.1. Alcoholismo.

Según un estudio de SENDA y MINSAL (2016), América es el continente donde más alcohol se bebe en el mundo, y Chile es uno de los países con más consumo de la región. El tema del consumo de alcohol no solo está asociado a problemas de salud producto de su ingesta, sino una serie de trastornos asociados que *“no definen sólo cuánto bebe una persona o con qué frecuencia, sino también las manifestaciones fisiológicas, cambios en el comportamiento o*

consecuencias sociales, como la violencia intrafamiliar, asociadas a la ingesta de alcohol” (Paula Daza, subsecretaria de la Salud)⁹.

Para el caso de la isla, Paloma Gajardo señalaba que los casos de problemas asociados a la ingesta de alcohol para el año 2014 eran mínimos, incluso señala que *“el índice de denuncias por año no es tan alto, al contrario de lo que se piensa o manifiesta desde instituciones o personas externas a la isla que refieren una imagen de violencia y descontrol al interior de la comunidad alaguana”* (Gajardo: 2014: 73). Esta aseveración se contradice con lo que pudimos observar en la localidad, donde a través de la experiencia en terreno pudimos constatar un elevado consumo de alcohol, principalmente en hombres, y junto a esto, en conversaciones con miembros de la posta rural y el colegio de la localidad, se señalan altos índices de violencia intrafamiliar asociados a la ingesta de alcohol, llegando a asegurar que a la posta llegaba al menos un caso al mes relacionado a violencia intrafamiliar, pero que en la mayoría de los casos no se presentaban denuncias.

Incluso el problema del alcoholismo es fundamental para la fuerte vinculación de los representantes protestantes de la isla con la religión, donde para don Juan Bautista Ruiz responde a la causa fundamental de integrarse en esta religión, y para don Gerardo Patricio Duarte es en gran medida la razón para iniciar el trabajo misionero en la localidad:

“Lo importante es que nosotros fuimos católicos, pero cambiamos por muchas cosas, muchas cosas que a nosotros nos afectaba en ser católicos, por supuesto acá en Chiloé, en todo el mundo, las personas se empiezan a dañar por sus propias decisiones, uno mismo que lo provoca, porque ninguno así, o tomas o fumas o drógate, o trata mal a tus mismos seres que están en tu casa, (...) nosotros vemos muchas veces en la misma isla, hay mucho alcoholismo, y las personas no pueden dejar de tomar. (...) Yo me hago responsable de eso, yo fui eso, yo nunca desconozco lo que hice, yo también pasé por ese proceso, pero usted también puede, puede cambiar” (Juan Ruíz, 60 años, guía de obra evangélico).

“Cuando decidí venirme, la decisión la tomé aquí mismo, la he contado en otras instancias, había un caballero que estaba ebrio, botado en el suelo, y para mí fue impactante la respuesta que dio en esa oportunidad. (...) En esa conversación que se dio allí, porque ya me conocía, periódicamente venía con otros jóvenes a visitarlo, entonces él me invitó a venir, ya habían ofrecido un terreno para construir un templo, estaba esa

⁹ <https://www.minsal.cl/encuesta-minsal-revela-alto-nivel-de-consumo-de-alcohol-en-chile/>

necesidad que ellos tenían, habían sido abandonados por todas las congregaciones que habían pasado, (...) y este caballero acá me muestra la realidad, y me da a conocer, cómo venirme a una isla donde faltaban tantas cosas, dejar mi trabajo, mi familia, (...) yo quería que Dios me respondiera, que Él me confirmara la invitación, y esto fue lo que sentí de este caballero, que lo que me estaba diciendo era Dios, (...) ahí fue donde él pidió que oráramos, era de principios evangélicos, de parte de sus padres, y cuando oré con él, ahí con otros muchachos, yo guardé silencio porque ahí decidí” (Gerardo Duarte, 63 años, instructor bíblico adventista).

Lejos de querer estigmatizar a la localidad, la intención de este relato es presentar cómo las diversas iglesias protestantes de la isla han observado esta problemática y han tomado acciones en función de transformar la realidad local. A través de estos ejemplos vemos que las iglesias protestantes han tomado la delantera en la lucha contra el alcoholismo, ya que a través de la prohibición de su consumo han logrado encontrar un discurso por el cual la gente encuentra un medio para alejarse de estos problemas:

“Estuve años en el catolicismo, y lo pasaba muy mal porque mi marido tomaba, (...) veinte años que ya no toma, y por eso tengo que ser una mujer agradecida a mi Dios, porque cuando me hice evangélica mi Dios me ayudó en esto, mi Dios grande, (...) ya no me preocupo de que mi marido llegue en trago, que me llegue a pegar como antes. (...) También mi hija se fue de jovencita y me dejó acá, y me dolió, pero Dios que está en el cielo me ayuda, ahora estamos bien si, hubo un tiempo que estuvo mal, mucho trago y drogas, pero mi hermana que es evangélica también, y se fue a vivir con ella, la ayudó y la guió, y ella ahora es evangélica también y tiene sus hijos y todo y me vienen a ver” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Yo cuando empecé, cuando era joven tomaba, y tiempo con mi cuñado nos pegábamos, me pegó con un fierro en la cabeza, aquí tengo la marca, y me dejó en el hospital como un mes, como doce días inconsciente, no sabía, no comía, estaba en la pura muerte, no sé cómo viví, me desangré (...). Vino un pastor acá, vino a visitarnos, y nos aconsejó hartito el evangelio, y así comenzamos a leer, a dedicarnos a leer, y por eso a veces uno dice que lo que está malo está malo, lo que uno hace depende, así que el pastor nos pasó a dejar la Biblia, y mi esposa tomó, se cambió, y yo después anduve como oyente como dos años, (...) las palabras le llegan, a veces uno por no escuchar, y yo lo hallaba como todo malo, algunas palabras llegaban directo a uno, porque uno cometía el error, por eso es lo que digo yo, uno lo aprende en su corazón, porque lo que dice la Palabra, no el pastor lo dice, solo las Escrituras lo dicen” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

“Nosotros en la fiesta, veníamos a la casa y él borracho, y pleiteábamos, peleábamos, tomábamos, y hacíamos todo eso, no habían cambios, por eso digo que al católico le cuesta mucho hacer cambios, mucho, no entiende el cambio, en el evangelio es mucho más fácil, más orden, uno mismo se ordena, comienza a leer la Biblia, a pedirle a Dios

que le enseñe, aprende, cambiar una vida, Dios le da bendiciones” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“Yo un tiempo, antes que me venga, había dejado de tomar, ya había estado en una iglesia, en una misión que me gustó mucho, Iglesia Evangélica Pentecostal Fuego, (...) yo en ese tiempo me junté con ellos, me invitaron, fui a los cultos en el campo, y ahí me quedé a conversar con ellos, vi la forma de su vida, me empezaron a aconsejar, de que la persona estando en malas condiciones, beber, les trae problemas en su vida” (Entrevistado n°33, hombre, 79 años, evangélico).

Esto la misma gente lo contrasta con lo que sucede con la iglesia católica, donde en los diversos ritos y festividades el alcohol siempre está presente, propiciando los excesos que esto conlleva. Incluso podríamos suponer que esta lógica de excesos que se desenvuelve en el catolicismo determina que en las iglesias protestantes no se lleven adelante festividades (salvo en forma de vigiliass o algunas cenas comunales), como forma de no estimular estos impulsos negativos, donde incluso en la Iglesia Adventista no se práctica el baile:

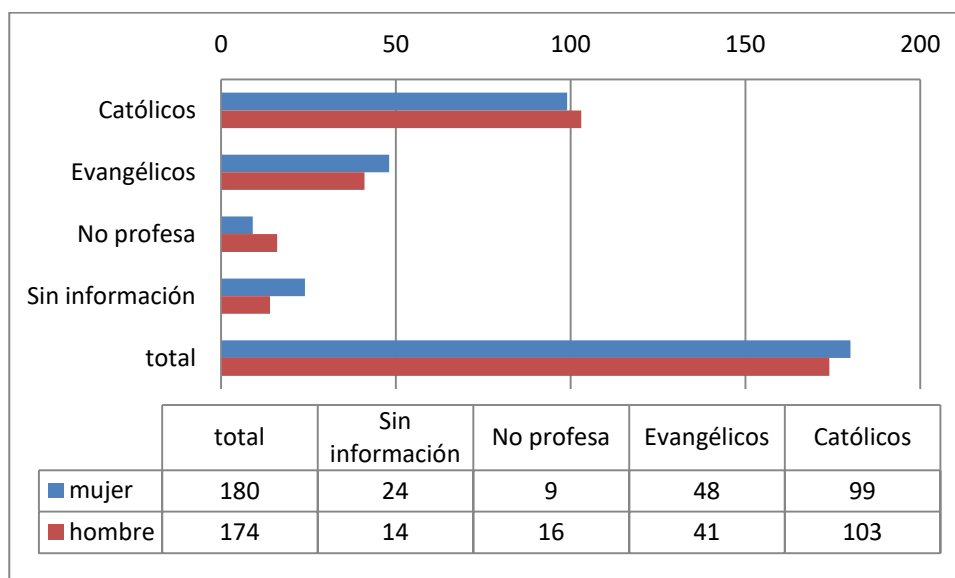
“Bailes no lo promovemos como Iglesia, porque es una instancia donde no entra la parte espiritual, hay otras formas, hablar de baile es distinto que hablar de actividades recreativas, una actividad deportiva, un encuentro, los casamientos, no está la música en ellos, no hay vino” (Gerado Duarte, 63 años, instructor bíblico adventista).

“Cuando vienen hermanos de Santiago hacemos algo, o cuando es el cumpleaños de la iglesia, o se hace una semana recreativa para los niños, y se hace una convivencia, pero no, no se hace baile” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Antes hacíamos fiestas en la isla por parte de la junta de vecinos, la gente se divertía, pero ya se ha perdido eso también, que ya no me gusta la fiesta, que vino don Pato, que la fiesta no, qué sé yo, le siguieron los pasos” (Entrevistado n°35, hombre, 51 años, ninguna).

Uno con toda esta información podría suponer que la vinculación con la religiosidad evangélica sería mayormente entre las mujeres de la isla, ya que tienden a ser las afectadas por la violencia intrafamiliar, así como los niños.

Imagen n° 8: Gráfico de adscripción religiosa por sexo en isla Alao.



Realización propia.

Al analizar los datos que nos entrega la posta rural podemos ver que esto sí se reproduce en la localidad, ya que un 46% de los evangélicos de la isla responden a hombres, en contra de un 54% correspondiente a mujeres, generándose un 8% más de mujeres vinculadas al protestantismo, a diferencias de la población católica que es más homogénea.

Como vemos, las iglesias protestantes operan en el juego de la “moral y buenas costumbres”, entendiendo que desde un origen bíblico, las enseñanzas de las diversas iglesias son bastante cercanas, por lo que la particularidad radica en un mayor control y ordenamiento de los individuos, comenzando desde una mayor relación y rutinización de la lectura de la Biblia como medio por el cual conectar con Dios, pero también opera en el ámbito de la cotidianidad, alejándolos de aquellos elementos que generan descontrol en el individuo, tales como el consumo de alcohol y drogas, así como también de las fiestas, espacios donde estos se encuentran con frecuencia presentes:

“Yo le explicaba endenantes, por qué ser evangélico, es leer la Palabra y la disciplina es mucho más fuerte, es no andar en el alcohol, en cambio el católico no lo ve, yo era católico como le decía, andaba por todos lados, tomaba, fumaba también (...) o sea ahí no hay un control de lo que sea realmente, pero tampoco no todos los católicos son

borrachos, tenemos sí, y claro, pero hay personas que son” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

El rechazo al consumo de alcohol se integra en los individuos a través de los dos medios de transmisión, ligados tanto a sesgo de contenido y de contexto, ya que por un lado observamos el discurso frente a cómo el consumo de alcohol destruye las familias y la relación con el resto de la comunidad, idea contraria a lo que enseñan las Escrituras:

“Lo que dice la Palabra, no el pastor lo dice, solo las Escrituras lo dicen, cuida a tu prójimo como a ti mismo, te haga maña o te haga sufrir, te pelee u otra cosa, porque es tu hermano, porque todos los que creen en Dios son hermanos por la parte del Señor” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

Además de esto, la eficacia de la doctrina protestante es transmitida a través de los “testimonios” de vida presentados por aquellos que han alejado el alcohol de su vida al ingresar en esta nueva fe, los cuales reflejan la eficacia que esta tiene en la reducción de estos impulsos, lo cual da mayor validez en la medida que se percibe un mejoramiento en la vida de estos individuos.

5.6.2. Migración.

Además de los problemas asociados a la ingesta de alcohol, el contacto con otras realidades y el alejamiento de los seres queridos ha sido un aspecto importante en la transformación religiosa de los isleños. En Alao se han dado diferentes procesos migratorios producto de la búsqueda de mejores oportunidades laborales y condiciones de vida, lo que ha ocasionado un constante ir y venir de los habitantes de la isla. Esto ha generado que en el contacto con espacios socioculturales distintos al que se experimentaban en la localidad, se generen rupturas con aquellas enseñanzas ligadas al espacio que habitaban:

“Yo soy evangélica como hace cincuenta años, pero me crecí en casa católica, pero cuando me fui a trabajar afuera, me volví evangélica. (...) Cuando me fui a trabajar a Punta Arenas me fui a una Iglesia Metodista Pentecostal, estuve un tiempo yendo a esa” (Entrevistado n°16, mujer, 61 años, evangélica).

“Me fui a trabajar afuera a los 14 años, una niña todavía, en ese tiempo era católica, yo no iba a ninguna iglesia en Castro, solo una vez fui a una vigilia, donde varios pastores de diferentes ciudades hacen alabanzas, oran, presentan a las personas, y todo, y de

repente dicen si alguien quiere presentar su vida a Dios lo puede hacer, y yo estaba en la fila de al fondo, y de repente el pastor de adelante dice “halla hay alguien, escondido todavía, y quiero que esa persona venga para acá”, y me describió completamente, y no me conocía, y eso fue Dios no más, por eso lo digo, Dios sabe de sus cosas” (Entrevistado n°20, mujer, 32 años, evangélica).

“Yo un tiempo, antes que me venga, había dejado de tomar, ya había estado en una iglesia, en una misión que me gustó mucho, Iglesia Evangélica Pentecostal Fuego, (...) yo en ese tiempo me junté con ellos, me invitaron, fui a los cultos en el campo, y ahí me quedé a conversar con ellos, vi la forma de su vida, me empezaron a aconsejar, de que la persona estando en malas condiciones, beber, les trae problemas en su vida” (Entrevistado n°33, hombre, 79 años, evangélico).

Muchas de estas personas al momento de emigrar se van solas a lugares donde sus vínculos sociales son bastante reducidos, por lo que en la búsqueda de formar nuevas amistades, como también sentirse acompañados, ingresan en estas iglesias locales. Además está el hecho de que en la religión católica la vinculación con Dios es mayormente a través de la misa y las enseñanzas del cura o sacerdote, donde la lectura de la Biblia es mínima o directamente nula, a diferencia de lo que se inculca desde el protestantismo, donde la mediación con la Divinidad es a través del acto individual de la lectura de la Biblia, por lo que no resulta necesario, en teoría, la existencia de un lugar social para adquirir las enseñanzas. Esto ha causado que creyentes católicos participen en estas instituciones, aun considerándose católicos en un inicio, pero en la medida que su participación se vuelve constante, las nuevas formas de comprender las Escrituras enseñadas en estas iglesias generan que los individuos cuestionen las enseñanzas y aprendizajes previos, dejando su religión e integrándose a esta nueva fe.

Prácticas como el rechazo de las diversas figuras santas, el rechazo a la Virgen María dentro del panteón divino, el ya mencionado alejamiento del alcohol, así como también las nuevas lecturas frente al bautismo y los Mandamientos, terminan colando en la mentalidad de los participantes, provocando finalmente un alejamiento de la Iglesia Católica:

“Yo ya de grande me fui dando cuenta que no hay que adorar falsos ídolos” (Entrevistado n°16, mujer, 61 años, evangélica).

“La diferencia es que los católicos creen en santos, en figuras, y a mí no me sirve de nada, más me sirve andar con una piedra en la mano, al menos me sirve para tirar a los perros” (Entrevistado n°30, hombre, 53 años, evangélico).

“El error de la Iglesia Católica es arrodillarse ante el yeso, hecho por pecadores más que yo, en la Biblia dice que nadie vio el carácter de Dios, nadie vio la imagen de Dios” (Entrevistado n°34, hombre, 40 años, evangélico).

“En el culto siempre se habla de alabanzas al Señor, al salmo, y en la católica se hace a la Virgen María, ella tiene el honor, y si, es la madre del Señor, pero ella es solo la madre, el honor es del Señor del cielo” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Primero cuando pasé por las aguas del bautismo él me dijo [esposo] que tú tienes que saberlo llevar, y así que ya no ando en fiestas ni nada, yo soy una mujer clara” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“El bautismo es una decisión que uno ha de hacer, uno tiene que estar bien seguro para hacerla, yo he visto a personas que son menos que uno, y que no profesan, que se han bautizado, está mal po’, uno tiene que con la mente, seguro en lo que hace, no fallar, esa cosa del bautismo no es una cosa que debe reírse, es una cosa que la toma uno, y tiene que estar seguro al hacerla (...) ahí los católicos hasta bautizan guaguas, ¿y qué se dan cuenta ellos?” (Entrevistado n°27, hombre, 41 años, evangélico)

“la Iglesia Católica bautiza a las guaguas, y la Biblia dice que una guagua recién nacida se “presenta” una guagua, solo se presenta, pero no un bautizo, porque yo debo saber lo que se hace, tiene que ser tu decisión” (Entrevistado n°25, hombre, 31 años, evangélico).

Se da finalmente una situación en la que la transformación religiosa desde el catolicismo al protestantismo es mucho más permeable que la transformación desde el protestantismo al catolicismo, ya que se genera un cuestionamiento de los elementos fundamentales de las creencias religiosas ligadas a esta institución.

5.6.3. Nuevas instituciones religiosas locales.

Es interesante el hecho de que si bien en el inicio del protestantismo en la isla se generaba un rechazo a su doctrina, en la actualidad muchos aceptan la lógica que todas las iglesias entregan las mismas enseñanzas provenientes de la Biblia (sobre todo entre los protestantes de la isla, pero sin excluir a los católicos), por lo que en la adscripción a una iglesia, corriente que sea, tiene mayor peso la comodidad en la cercanía con la estructura física, y la figura del representante eclesiástico como sujeto carismático y que lleve adelante su rol congregador y preocupación por la feligresía, o en el caso de la isla, un pastor que está continuamente realizando las enseñanzas, a falencias de los curas católicos:

“Para mí, sea adventista, la católica, yo creo que claman a un solo Dios, el Dios que nos da la salud, la vida, de comer, y no para día y noche, y el día cuando él quiera” (Entrevistado n°36, mujer, 83 años, ninguna).

“Si, al final Diosito es uno solo, en cualquier lado que me pare, cada uno con su devoción entra y listo, no que uno sea católico o evangélico, si Diosito es uno solo, y ahí voy andando. (...) Quizás muchas veces hay temas que son diferentes entre sí, pero si uno entra a una iglesia, va a escuchar la palabra de Dios” (Entrevistado n°35, hombre, 51 años, ninguna).

“Yo antes era de la iglesia de acá, pero me fui donde don Pato porque me queda más cerca” (Entrevistado n°30, hombre, 53 años, evangélico).

“Allá donde don Bautista no voy, ya hace años, no puedo andar en las dos partes, si no tengo dos cabezas, voy a la de acá porque es más cerca, y las Biblias son de letra más grande. (...) Cuando vino esta otra Iglesia, vino más cerca, mi marido dijo que diéramos madera, que ayudáramos en todo, porque íbamos a tener una iglesia más cerca, con el camino y todo, así que ahí voy todos los sábados (...) Don Patricio vino ahora, ahora vino a hacer una iglesia nueva de los adventistas, pero no se cambió nada, es el mismo Dios, la misma Biblia, no se ha cambiado” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“Yo un tiempo, antes que me venga, había dejado de tomar, ya había estado en una iglesia, en una misión que me gustó mucho, Iglesia Evangélica Pentecostal Fuego (...) desde ahí empecé a tomar el rumbo espiritual, pero no por eso me apartaba de la Iglesia católica, iba para allá y para acá ayudando a mi gente, si hay un solo Dios. (...) Ahora yo trabajo con ellos [adventistas] porque a mí me hicieron malas actitudes desde la Iglesia católica, y para estar así no, yo sirvo a Dios, no estoy sirviendo al que esté aquí, porque si el día de mañana esta iglesia cae, yo no voy a estar sujetándome de la iglesia, porque uno tiene que buscar su salvación solo” (Entrevistado n°30, hombre, 79 años, evangélico).

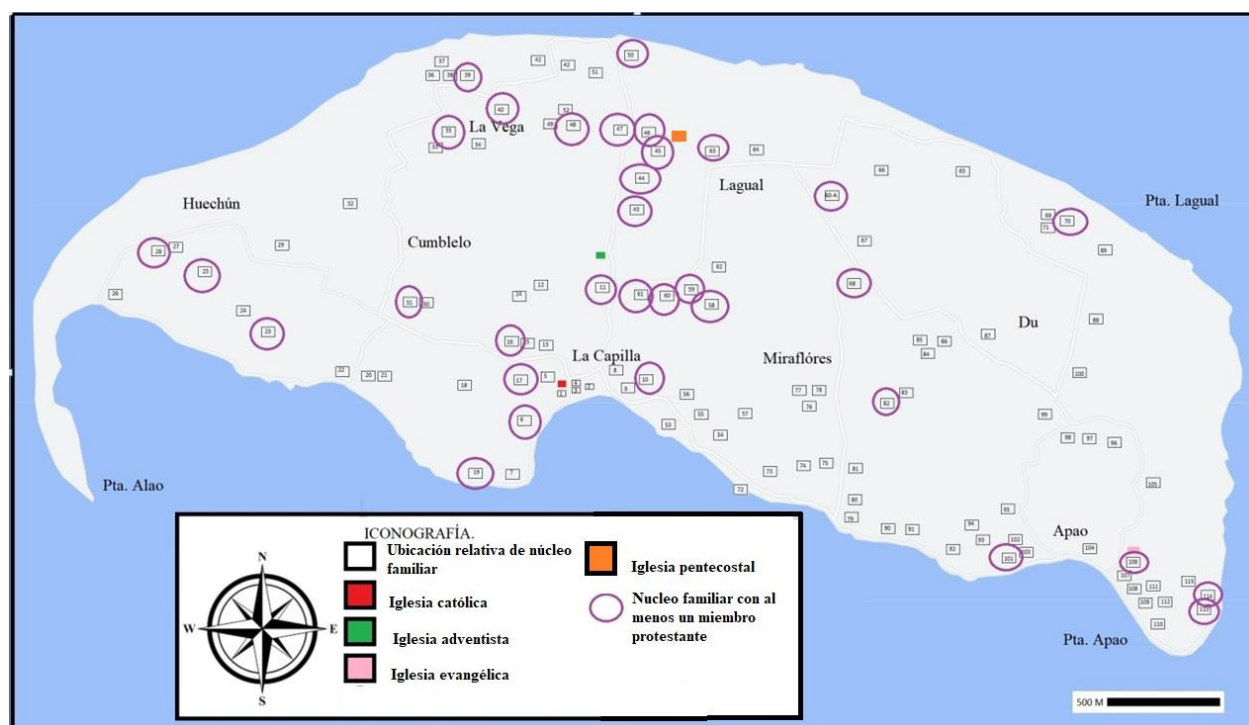
“Iba a la iglesia de don Vilches, primero mi hermana fue evangélica, pero no por interés, sino porque había un guía más de planta (...) el hermano Bautista igual hacía diferencias, siempre en los hermanos católicos y evangélicos, don Patricio no hace diferencias, sí son todos hermanos, todos tenemos un solo Dios, si todos tenemos necesidades, somos todos uno” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Yo antes era católica, mi esposo como es evangélico, no de la iglesia de don Pato, sino de la otra, después yo cambié igual, para acompañarlo no más, y después vino el tío Pato y nos habló y nos enseñó más cosas, y mi hijito cuando pequeño tuvo una enfermedad como terrible así, así que empecé a ir a la iglesia y como que empezó a cambiar todo así, y por eso es que nos cambiamos, aparte nos queda más cerca” (Entrevistado n°19, mujer, 28 años, evangélica).

Este aspecto de la distancia no es menor, ya que entre las dos iglesias protestantes que se han mantenido activas en la actualidad, “Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre”, que es la más antigua, ha realizado sus cultos en el extremo este de la isla (sector de Apao), comenzando en un periodo en el cual no existían automóviles en la localidad¹⁰, y que para el traslado tenían que realizarlo a pie, cosa que significaba viajes de dos o más horas desde el extremo más alejado de la isla, o bien esperar la solidaridad de algún miembro del culto que los desplazará en bote o lancha.

La ubicación de la iglesia adventista, en un lugar bastante más centralizado, ha ayudado a que muchos participantes anteriores de la iglesia evangélica se integraran en sus cultos por sobre la iglesia evangélica.

Imagen n° 9: Mapa de los Núcleos Familiares con al menos un miembro protestante, año 2015.



Realización propia en función de los datos de la Encuesta de Salud de la Posta Rural de Alao del 2015, imagen satelital extraída de Google Map.

¹⁰ El primer automóvil lo trajo don Carlos Hueicha, quien emigró a la localidad producto del trabajo como paramédico en la posta rural, en el año 2008.

Junto a esto, al analizar los datos de la Encuesta de Salud de la Posta Rural de la isla, observamos que la gran mayoría de los hogares donde se presenta al menos un miembro que profese el protestantismo están más cercanos al espacio donde se encuentra la antigua capilla de la Iglesia Movimiento Cristiano Misionero, lo que nos hace suponer que la capacidad de captación de nuevos miembros que se convirtieran al evangelio desde el catolicismo, por parte de la Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre, como también en la Iglesia Adventista del Séptimo Día, es bastante reducida. Los datos obtenidos a través de las diversas entrevistas y conversaciones que se tuvo con miembros de la localidad expresan que la transformación religiosa se llevó a cabo en el periodo de existencia de la Iglesia Movimiento Cristiano Misionero o en los periodos en que residían fuera de la isla, y que a través de miembros familiares significativos que practicaban esta fe se fue reproduciendo la vinculación religiosa al resto de los miembros familiares:

“Me crecí en la iglesia evangélica, en el Movimiento Cristiano Misionero, desde ahí bien mi familia, especialmente mi abuela que me crió y ella me enseñó eso” (Entrevistado n°25, hombre, 31 años, evangélico).

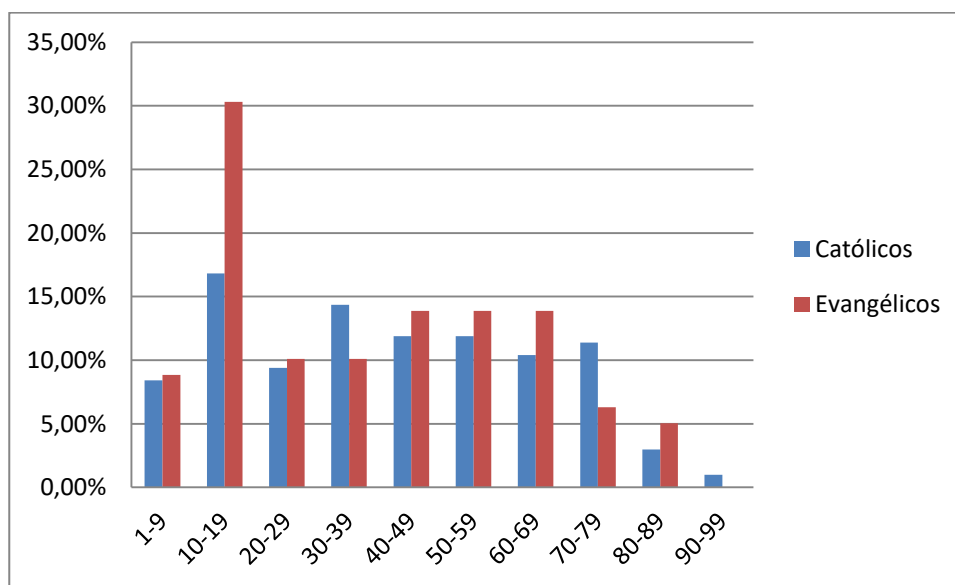
“Tenía una abuelita, ella siempre nos habló de la Palabra, ella después falleció en Punta Arenas, y yo quedé con la palabra, y quedé firme en la cosa de Dios” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“Yo soy evangélico porque si, siempre he sido así, mis abuelos eran evangélicos, así que yo también” (Entrevistado n°30, hombre, 53 años, evangélico).

“Yo cuando era de los siete años fui presentado, por mis finados padres, a la iglesia (...) mi tía madre, que me crió, es evangélica, y desde ahí yo vengo evangélico” (Entrevistado n°27, hombre, 41 años, evangélico).

Es desconcertante, considerando las falencias institucionales Católicas de los últimos años, el hecho de que entre las edades 10 y 19 años en la población local exista una gran concentración de católicos, lo que no se condice con el resto de los rangos etarios, donde se observa mayormente una paridad porcentual. Al revisar la encuesta de la posta rural, tiende a generarse una vinculación religiosa desde los cabecillas de los hogares (jefes de hogar o esposa de este), y que en la medida que ambos pares se adscribían a una religión, el resto de la descendencia también lo hará.

Imagen n° 10: Gráfico de adscripción religiosa por rango etario en isla Alao.



Realización propia.

Al revisar la encuesta observamos que existen solo cuatro núcleos familiares donde los cabecillas son de diferente religiosidad entre sí y en las que hay descendencia viviendo con ellos. Entre estos se da tres tipos situaciones distintas: a) una familia donde la descendencia prima la religión del hombre (católico), b) dos familias donde se prima la religión de la mujer (católica), y c) una familia donde mayormente se adopta la religión del representante femenino (3 hijos evangélicos frente a 1 hijo católico). Si bien se podría especular sobre el rol de la mujer más ligado al trabajo domestico en la localidad (Gajardo, 2014), lo cual genera una mayor vinculación con los hijos, en contra de los hombres que son los que generalmente emigran o pasan largas temporadas fuera del hogar producto del trabajo jornalero o en la mar, considero que estos datos son muy poco representativos para poder especular más allá.

Respecto a esto, es interesante que solamente en tres de los núcleos familiares donde los cabecillas con católicos se presenta el caso en que es la descendencia la que se adscribe al protestantismo (núcleos familiares 10, 25 y 48), y que tres de los cuatro individuos en los que se da este caso tienen la edad de 14 años. Consideramos que esto se puede deber a un proceso de bautismo, en donde los padres participaban en alguno de los cultos protestantes (probablemente adventista debido a la ubicación de los núcleos familiares) sin desvincularse de su identidad

católica, pero que los jóvenes al integrarse en este culto y practicar el ritual, generaron una identidad ligada al protestantismo. Si bien no se tuvo contacto con algún miembro del núcleo familiar de estos jóvenes, en conversaciones con don Gerardo señaló que se han llevado a cabo bautismos en jóvenes en la isla, por lo cual especulamos que su orientación religiosa será adventista y no evangélica.

Estos hechos descritos refuerzan el postulado de que son las figuras paternas las que mayormente generan la transmisión cultural religiosa, por lo cual prima en la adscripción y construcción identitaria la transmisión vertical de la cultura, pero que se está integrando en la localidad un proceso de transmisión oblicua a través de la figura de los pastores y los ritos asociados que rompen con la tradición.

Junto a validar nuevamente a los padres, o figuras paternas, como medios eficaces para la transmisión cultural religiosa, los datos obtenidos se contradicen con la ideología general en la isla (y descrita por Paloma Gajardo en su tesis) culpando a la llegada de la Iglesia Adventista del Séptimo Día como elemento fundamental para la desintegración de la Iglesia Católica:

“Antes la gente participaba, ahora la gente se dividió, somos pocos los católicos. Todos se vendieron al hombre de Santiago, todos divididos, se venden por las cosas la religión” (Entrevistado n°5, mujer, 70 años, católica).

“Vino un evangélico, don Patricio, hicieron su iglesia, les trajeron cosas a la gente, nos regalaron, porque yo también recibí, de ahí como que la gente se compartió, ya no había misa, ya la gente no bajaba” (Entrevistado n°35, hombre, 51 años, ninguna).

Esto fue un proceso previo donde la mayor profundización del hecho se debe a la incorporación de la Iglesia Movimiento Cristiano Misionero, donde la integración del pastor en la comunidad, viviendo y experimentando la cotidianidad de los locales y dándoles un acompañamiento constante fue significativo para su participación en este culto sobre las misas católicas. Además de esto, aquellos elementos disfóricos ligados a la soledad y problemas asociados al alcoholismo han permitido que los individuos se integren en una nueva institución eclesiástica, y que por medio de las prácticas doctrinales (Whitehouse y lanman, 2014) se termine generando la integración final a estos nuevos cultos, aceptando las prácticas y creencias religiosas que entran en conflicto con los saberes anteriores.

Conviene hacer un análisis más profundo de esta situación, ya que la llegada de la Iglesia Adventista del Séptimo Día a la isla ha calado profundamente en la percepción de desintegración comunal religiosa en la isla, a pesar de no condecirse con los datos obtenidos, por lo que un mayor análisis ayudará a entender cómo se está dando el proceso de secularización al interior de la localidad.

5.7. Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Como señalamos anteriormente, para la vinculación con una institución religiosa en la isla ha expresado mayor validez el que un encargado eclesiástico resida permanentemente en la localidad. Este hecho es replicado en la actualidad por el misionero adventista, quien tiene conciencia de que este elemento es fundamental para la vinculación de la gente con su iglesia. Señala que el plan original era quedarse solamente cinco años en la isla, y posteriormente debía ser trasladado a otra localidad, pero él tomó la decisión de quedarse por servicio, aun significando la pérdida del apoyo económico desde la Iglesia Adventista para su mantención:

“Decidí quedarme, y eso significó desligarme de la parte económica, y hasta aquí ha sido gratificante, para mi comenzó un trabajo por fe, donde asumí el hecho de que debía vivir por fe, en el sentido de que no iba a estar contratado, no iba a recibir dinero, tampoco quería volver atrás, volverme a Santiago era perder, a mi quedarme era ganar” (Gerardo Duarte, 63 años, instructor bíblico adventista).

El considera que esto ha sido una de las fortalezas por las que la Iglesia Adventista ha atraído tantos feligreses, ya que el constante ir y venir de los misioneros, pastores y curas en la isla, sumado a los largos periodos en que ningún representante llevara adelante estas instituciones, generó que los habitantes se sientan abandonados por estas, y el que haya decidido quedarse da a entender a los locales que hay un interés real en su actuar para con la comunidad:

“Mi autoridad es que me vine a vivir con ellos, faltándome el agua, la luz, faltándome los alimentos para ir a comprarlos, familia cercana, sufrir lo mismo, las lluvias, para ellos es fundamental que no es una persona de afuera, es una persona de afuera que se adaptó y vivió aquí con ellos, eso para mí es un plus que me da para tener la autoridad. (...) [Irse de la isla] era como defraudarles a ellos nuevamente, y pesó en la balanza de por qué me tuve que quedar, bastante, porque no puedo defraudarles” (Gerardo Duarte, 63 años, instructor bíblico adventista).

Junto al elemento sacrificial que se expresa en la decisión del misionero como medio eficaz de transmitir no solo su vinculación con la localidad sino con su religiosidad, el carisma del misionero también es importante para responder no solo al por qué tantos miembros se unieron a su congregación, sino también para dar cuenta del hecho de que en pocos años ha logrado integrarse en los espacios de poder locales, siendo parte de la directiva de la Junta de Vecinos, como comunales, siendo parte de la directiva de la Unión Comunal de Juntas de Vecinos¹¹ de la Comuna de Quinchao:

“Yo no estoy disconforme con mi Dios, y me dio a ese hombre, el hermano Patricio, que yo no lo comparo con nada, porque me cuida la casa cuando voy a Castro, me cuida la casa, las ovejitas, él cuando puede ayudar ayuda, cuidando las cosas, y él es un hombre que dijera ni es de acá po’. (...) Don patricio desde el tiempo que vino es como un hijo más en la casa, mis chicos dicen que ese es tu hijo mayor [risas]” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“El otro hombre [don Gerardo] es un buen hombre, buena persona, me vino a instalar la luz don Patricio, me compró los cables y no me cobró, y me dio una cama acá, buena persona, estoy agradecida de él, de la ayuda de las cosas. (...) Algunos lo toman a mal, pero ha hecho todo lo posible por la isla, gente ignorante que hace reclamos. (...) Él ahora es como una justicia acá en la isla, y en otras islas” (Entrevistado n°5, mujer, 70 años, católica).

Además del compromiso social que ha demostrado el misionero en la localidad genera una fuerte impresión en los locales, donde se percibe una lógica “cristiana” de ayudar al prójimo, la cual también se vincula con el actuar inicial de la Iglesia Adventista en la localidad, donde a través del censo se ayudó a la comunidad con diversos medios materiales para su vivir:

“La parte espiritual no es solo espiritualmente, también es servicio, y si hay atención material, si tiene necesidad de comer, hay que darle comida, no puedo decirle que hoy voy a orar por ti, y cuando necesita pan, yo tengo que llegar con pan, y eso fue cuestionado por personas que no estaban de acuerdo, y fui cuestionado de comprando gente, y eso la verdad es que era lamentable” (Gerardo Duarte, años, instructor bíblico adventista)

“Entonces cuando vino don Pato, vino a hacer una anotación, una encuesta de cómo vivían las personas, así que él le puso a la gente que estaban sufriendo demasiado, que no había trabajo, mucha pobreza, entonces por ahí empezó a cambiar la gente, cuando

¹¹ Los representantes eclesiástico de la Iglesia Adventista tiene permitido tomar cargos políticos con la condición de que no sean miembros ni apoyen algún partido político, y que no utilicen su estatus estructural/religioso como medio de obtener votos, así como tampoco promover su candidatura en el espacio de la iglesia (“Los adventistas y la política”, en www.adventistas.org).

vino esa ayuda la gente decía que no tenía que comer, y vino esa ayuda y le dieron a cada uno sus cosas, todos consiguieron, y a veces faltaban recursos para los niños, y ahí fue que vino don pato y tuvo cabida para ponerse ahí, porque la gente no tenía qué comer muchas veces, entonces ahí vino el adventismo y les va a ayudar” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

Este evento ha sido agradecido por la comunidad, pero también se percibe como un medio por el cual han intentado comprar a la gente, lo cual ha generado una mayor ruptura en el tejido social, ya que desde aquellos creyentes católicos, y junto a estos, los participantes de la iglesia evangélica, ven que han dejado de lado sus tradiciones y prácticas religiosas por un fin utilitarista:

“Por una cosa que le ofrezcan, por un regalo que le den o le ofrezcan algo uno no va a cambiar su fe, porque he escuchado personas que dicen “la religión católica no da nada, no da juguetes, no da cosas, no da alimentos, no da nada”, pero uno no tiene una fe por una cosa que le den, porque eso es una vanidad que uno hace, y la mayoría se ha cambiado porque le dan ropa, le dan juguete a su hijo, le dan alimento, entonces no es una fe que tiene firme, y por una cosa de eso uno no se va a cambiar, si he sido toda mi vida católica, uno tiene su fe, (...) yo igual recibí las cosas, pero no por eso me voy a cambiar” (Entrevistado n°1, mujer, 41 años, católica).

Pero si al analizar el discurso local se expresa una crítica a la institución Adventista y su praxis materialista, la verdadera crítica que subyace bajo la oralidad es un rechazo a la forma en que la Iglesia Católica ha operado (o no ha operado) bajo los mismos principios cristianos de ayudar al prójimo y solidarizar con este, donde tal como vimos en capítulos anteriores, desde la institucionalidad hay un constante rechazo en ayudar materialmente a la comunidad a pesar de los grandes recursos económicos con los que cuentan.

El actuar del misionero en la localidad en el quehacer social y sacrificial, junto al compartir con todos los miembros de la isla, a pesar de las diferencias religiosas, es notado por los isleños, aumentando los cuestionamientos al resto de los representantes locales:

“El no está preparado para ser pastor quizás, pero si anda predicando, preocupándose de la gente, me parece bien po’, no como la Iglesia Católica que se cierra su casa y nadie habla del Señor, me parece malo, porque si él vino de Santiago, por vocación, ¿quién soy yo para decirle que está mal?” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Necesitamos una autoridad que sea derechita, de siempre, que no se ande en peleas con otros, y el hermano Bautista igual hacía diferencias, siempre en los hermanos católicos y

evangélicos, don Patricio no hace diferencias, sí son todos hermanos, todos tenemos un solo Dios, si todos tenemos necesidades, somos todos uno” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Si uno es de una religión, no te miran tanto, como por ejemplo la señora Vilma no nos habla po’, como ella es de otra religión, es fiscal, como que a nosotros no nos toma en cuenta, porque esa es su religión de ella, pero nosotros no ofendemos la religión de ella” (Entrevistado n°19, mujer, 28 años, evangélica).

Pero no solo se percibe su diferente actuar en la cotidianidad, sino que también en la realización del culto y la prédica de la Palabra los miembros han notado las diferencias entre las enseñanzas evangélicas y adventistas:

“El culto que se hace acá es mucho mejor, lo hace una persona que tiene educación, que sabe las cosas, que da a conocer las cosas, mucho mejor, allá abajo era para pura alabanza, a veces cuando venía el hermano Vilches hacia un culto bueno, el hermano Juan, no es por criticarle, pero está ahí entre flaco y gordo [risas], no está permanente el Juan, ellos no respetan el sábado, nada, entonces eso no vale para uno que tantos años entendiendo, leyendo, sabiendo las cosas, así que uno tiene que buscar siempre la mejoría, para su vida” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“También iba a la de Juan Bautista, el tema es que después salí de ahí porque yo me quise bautizar, y no me quisieron bautizar como yo quise, porque yo quería sumergido, y ellos me decían que fuera rociado, y cuando les pedí que me encontraran aunque fuera un versículo que dijera eso, no encontraron. (...) El tema de ellos también les falta más preparación, ellos tienen que estudiar más, para tener un cargo en la iglesia ellos tienen que entender, ellos más que le hacían caso al pastor, pero no a la base bíblica” (Entrevistado n°25, hombre, 31 años, evangélico).

Además de estas diferencias que resultan significativas para algunos miembros de la comunidad para integrarse en esta iglesia, dentro del adventismo se expresa un rechazo al consumo de ciertos alimentos que son considerados “inmundos” e “impuros” en función de las enseñanzas del Viejo Testamento, donde algunos de estos son vitales para la dieta local, tales como el cerdo, ciertos peces y mariscos, entre otros:

“En un principio el hombre fue hecho para no comer carne, no existía la muerte, estaban los vegetales, más eran las frutas, legumbres, todo ese tipo de cosas, ni siquiera los vegetales, porque eran alimentos de los animales, después se incorporó los vegetales en la dieta del hombre, pero después del Diluvio se determinó que se iba a comer carne, y las carnes que se iba a comer, ahí en el Levítico¹² Dios establece que alimentos se pueden comer y que no se pueden comer, y Dios estableció que ciertos alimentos iban a ser

¹² Adjunto en Anexos

inmundos, es que ni siquiera podríamos tocarlos por lo que significa para el cuerpo, con muchas bacterias, (...) y ahí está la regla general, donde Dios determinó, y dio ejemplos, de los que rumian, y tienen pezuñas hendidas, esos se pueden comer. (...) En el caso de los peces, marca diferencia con que tengas aletas y escamas, en el caso de las aves, que no sean de rapiñas, y con algunas características fundamentales, porque hay algunos animales que están para la limpieza, (...) el principio es la salud, como los principios higiénicos” (Gerardo Duarte, años, instructor bíblico adventista).

El concepto de la salud e higiene no vienen expresados en la Biblia propiamente tal, sino es una interpretación dada por Ellen White (o Helena White), quien ha sido uno de los fundamentos de la Iglesia Adventista en su calidad de profeta y las enseñanzas que ha impartido, pero debido a esto, por tener una base discursiva desde el Viejo Testamento, así como por ser una enseñanza impartida por una “profeta mujer”, junto con ser una práctica cultural local difícil de extraer, no ha sido compartido por el total de los participantes del culto adventista y ha generado dificultades para que algunos protestantes más radicales se unan al culto:

“Fui un par de veces pero no me gustó. (...) Allí siempre se habla de Elena de White, pero yo creo que solo hay un Señor, Jesucristo y el Espíritu Santo” (Entrevistado n°16, mujer, 61 años, evangélica).

“[Ellen White] También ahí estoy en equilibrio que digamos, porque en la Iglesia Adventista, no he averiguado bien, que ella es su base, y si es así, yo me saldría de la Iglesia Adventista, porque la base de un cristiano o alguien que cree en Dios tiene que ser la base de Dios [Biblia]. (...) Si vas a los textos antiguos, nunca vas a encontrar una profeta mujer, siempre dejó a la mujer como compañera” (Entrevistado n°25, hombre, 31 años, evangélico).

“Los chanchos no debería, pero si corderos o otras cosas, porque dicen los Mandamientos que no deberías comer aves o peces, pero creo que todo se limpió cuando se derramó la sangre de Dios, no deberían prohibirnos qué comer” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Bueno, de comer carne de chanco no se puede, pero comemos igual, no le decimos a don Pato nosotros [risas], pero nosotros acá tenemos estos animalitos po’, obligado no más cuando matamos al chanchito, y eso tampoco está permitido, matar al chanchito. (...) No le hacemos tanto lo que nos dice el pastor, pero de no tomar alcohol, no lo hacemos, pero de que comamos la carne y eso, ahí fallamos” (Entrevistado n°19, mujer, 28 años, evangélica).

“He comido cerdo, he comido pescado, marisco, de todo, pero nada me ha sucedido hasta la fecha, uno come en el nombre de Dios, nada le va a caer mal, pero si uno come pensando que le va a hacer mal, mal le va a hacer” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

Este acto hace cuestionar la capacidad del misionero para transmitir las enseñanzas adventistas, así como su autoridad religiosa en la localidad, donde incluso se le llega a hostigar para que consuma estos alimentos prohibidos por algunos miembros de la isla:

“Aquí en la isla si nos vamos a poner las dietas que comen ellos, no se puede vivir, es una cosa que no tiene pies ni cabeza. (...)¿Y porque las familias que están en adventismo lo comen y crecen chanchos, a pesar de ser adventistas?” (Entrevistado n°15, mujer, 55 años, evangélica).

“Yo digo eso, bueno, las personas que están congregando él no hacen caso, porque todos tienen sus chanchitos, ellos comen todo lo que hay en la tierra, comen pescado, todo, pero él sin saber ha comido también, claro, también a veces es rico, cuántas veces él ha comido, eso que estamos almorzando es chanco, cuántas veces ha ido cuando muere una persona, a los velorios, en la noche dan comida de cerdo, y eso ha comido cuantas veces, siempre que ha venido para acá le decimos “estuvo rico el chanchito”, “si”, dice él, le decimos que es un chiste, claro, pero cuántas veces no ha comido” (Entrevistado n°18, hombre, 60 años, evangélico).

“Él es solo un hombre, no es pastor, él no es nadie como para decirme lo que tengo que hacer, si yo soy un hombre (...) Yo igual como carne y mis cosas, si uno tiene que hacer sus cosas igual, y qué me va a decir don Pato, el no es mi papá para retarme” (Entrevistado n°30, hombre, 53 años, evangélico).

Además del consumo de alimentos no permitidos, entre los participantes del culto adventistas se observa una falta a la norma de dejar el día sábado como día de adoración, donde por doctrina ellos deberían dedicar ese día a la contemplación divina, dejando de lado los quehaceres mundanos y cotidianos:

“Bueno, a veces no más, no todas las veces tampoco, hay días en que igual nos afanamos los sábados, pero ese día debiese de guardarse no más, pero nosotros no lo hacemos no más” (Entrevistado n°19, mujer, 28 años, evangélica).

“Igual en los sábados hago mis cosas del día, pero igual tengo mi momento para ir a la casa de oración, pero no puedo dejar mis cosas de lado, uno tiene que hacer su vida, pero no debe alejar a Dios de su Corazón” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

Con todos estos ejemplos lo que hacemos es recalcar el hecho de que la adscripción a una iglesia en la localidad no tiene tanto valor las diferencias en las enseñanzas que entregan, sino que lo importante radica en el acompañamiento y la integración que manifiestan los encargados eclesiásticos con la comunidad. Don Gerardo Duarte en su práctica de mantener constante el

culto, visitar la feligresía en sus hogares y ayudar a estos cuando tienen faltas materiales o religiosas, así como vivir y experimentar las mismas falencias que el resto de la localidad, tienen un valor simbólico mucho mayor que las prácticas y enseñanzas religiosas que entran en conflicto con las aprendidas y/o practicadas anteriormente. En la medida de que los feligreses sigan participando, es muy probable que a través de las prácticas rutinarias o doctrinales (Whitehouse y lanman, 2014), expresadas en el culto de los días sábados, terminen permeando estas creencias en la psiquis local y terminen aceptando y practicando estas actitudes adventistas.

Además de esto, hemos visto que la elección de una iglesia se ha expresado bajo la lógica de mercado, donde se tiende a elegir aquellas instituciones que presentan mayor cantidad de elementos que articularán la satisfacción de las necesidades individuales, así como también las prácticas que estas realizan se acercan más a mis ideales de lo que espero de la religión o interpretaciones bíblicas, y aquellos elementos que entran en contradicción con las enseñanzas previas y formas de significar la relación personal con Dios son omitidas y simplemente dejadas de lado.

En el siguiente capítulo haremos una revisión final de los elementos significativos de la integración de las instituciones protestantes en la localidad, para luego finalmente pasar a las conclusiones del estudio en donde analizaremos la forma en que se ha manifestado la secularización en el ámbito local, y como esta puede ayudar a comprender los procesos de desvinculación religiosa que se están viviendo en el mundo.

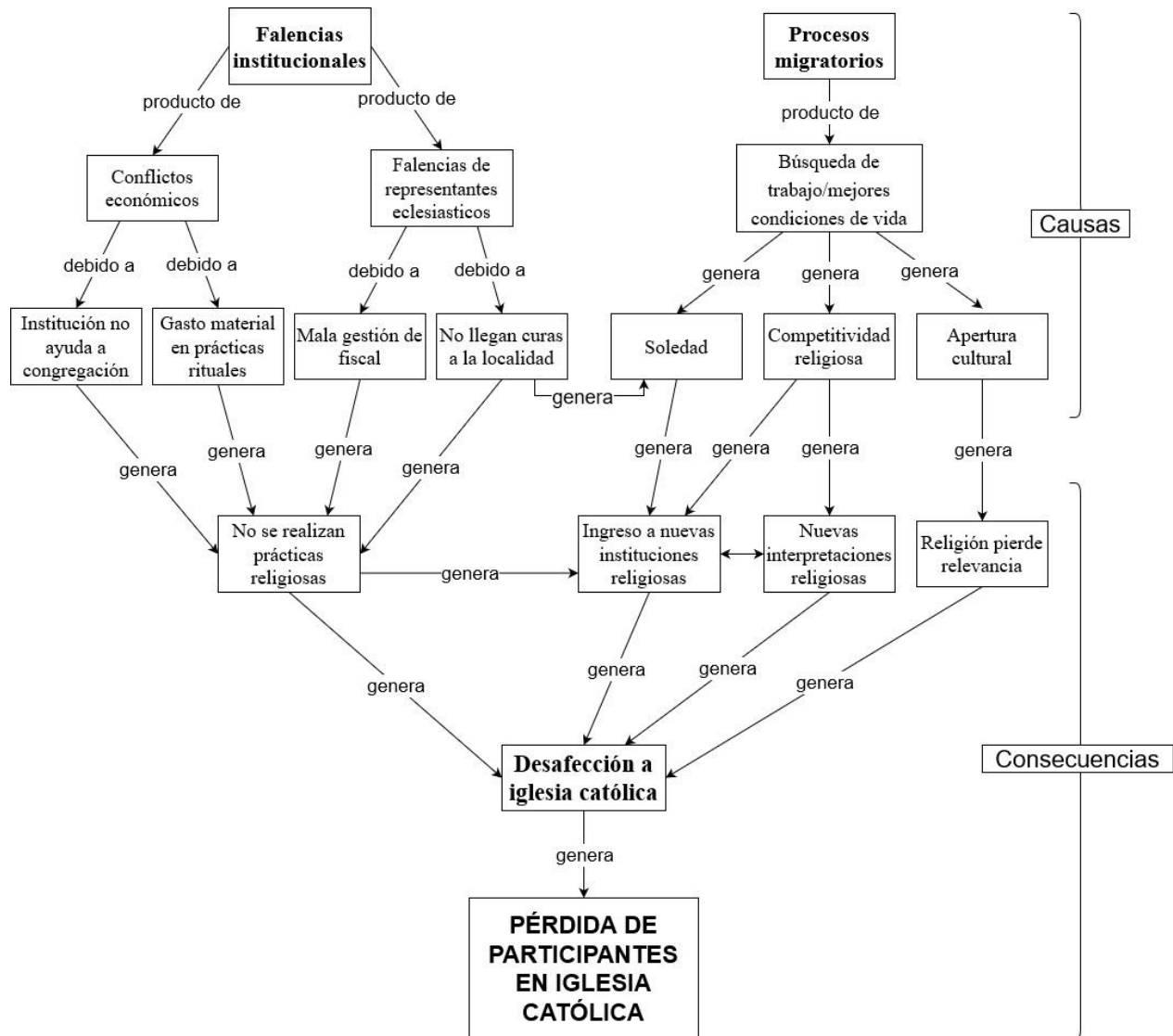
5.8. Mirada global de la situación religiosa en la localidad.

A lo largo de la presentación hemos observado que las causas para la desafección para con la Iglesia Católica no tienen una única fuente. Elementos económicos, estructurales, sociales, migratorios y tecnológicos dan cuenta de lo multifacético que es el espectro ligado a la religión, por lo que su análisis requiere el análisis de su interconexión con otras instituciones sociales.

Finalmente para la explicación final de nuestra pregunta de investigación se ha elaborado un cuadro esquemático en el cual se da cuenta de la concatenación de estos diversos elementos

que han influido en las causas de por qué la gente ha dejado de participar en las prácticas religiosas ligadas a la religión católica.

Imagen n° 11: Cuadro esquemático sobre los factores que inciden en la desafección a la Iglesia Católica entre la población de isla Alao.



Elaboración propia.

En la medida que los habitantes de Alao se han percatado de las falencias institucionales que ha presentado la Iglesia Católica, relacionados con la poca solidaridad material y/o económica con su congregación, la desaparición o mala praxis de sus representantes en la localidad, y los casos mediáticos de abuso al interior de la institución, en la localidad se comienza

a cuestionar el quehacer religioso de la institución, lo que da pie para que la feligresía: 1) comience a practicar su religiosidad desligada de la institución, 2) finalmente se integren en los nuevos credos que se han integrado en la localidad ligados al protestantismo, donde se empieza a cuestionar las varias prácticas culturales locales de carácter religioso, o 3) se aleje de la creencia religiosa en general, aunque esto no fue percibido en la localidad a través de las entrevistas o conversaciones, donde aquellos que no se adscribían a alguna institución o religiosidad, seguían creyendo en Dios:

“Hoy día la religión está igual que la política, quién engaña más a su gente, cuando están en el cargo, se roban la plata para ellos y su familia” (Entrevistado n°34, hombre, 40 años, evangélico).

“Yo no creo que en la religión como antes, yo solo creo en mi Señor, esa es mi creencia, porque la religión está como la política ahora, nos separa (...) La gente se ha separado por el tema de la religión, esa era antes la casa de toda la gente, y hacían sus fiestas y todo” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

Esto ha ocasionado que la mayoría de los ritos religiosos católicos, uno de los principales medios por los cuales se transmite el saber religioso en la religión católica, dejen de practicarse, lo que acelera la desafección con la institución religiosa, y en mucho casos con la creencia misma cristiana. Tomando los postulados teóricos trabajados, en la medida que las prácticas imaginativas y rutinarias (Whitehouse y Lanman, 2014) desde la institución católica se dejan de realizar en la localidad, la vinculación con aquello que simbolizaban deja de tener validez en la sociedad local, generándose un cuestionamiento a la institución religiosa de la cual eran parte.

Junto a esto, en la medida en que los representantes eclesiásticos dejan en abandono a su feligresía, se genera sensación de abandono y soledad entre los isleños. Este abandono institucional se suma además a los procesos migratorios que se han dado en la isla, donde padres e hijos tienen que emigrar de la localidad en búsqueda de mejores oportunidades, tanto laborales como de calidad de vida, dejando muchas veces atrás a la familia que queda con una situación nuevamente de abandono, soledad y preocupación por el ido y el futuro familiar. Muchos de estos individuos emigran solos, sin el acompañamiento familiar, lo que genera sentimientos de soledad en los individuos en estos nuevos espacios territoriales, situación que potencia la capacidad captadora de los nuevos credos, y permite que estos individuos ingresen en estas nuevas

instituciones eclesiásticas. A medida que la participación en estos cultos se vuelve constante, las diferencias en la doctrina religiosa que se profesa van colando en la mentalidad de los participantes, generando un cuestionamiento a las enseñanzas católicas locales, dándose una ruptura con la religiosidad histórica local, y también con la religiosidad católica en sí.

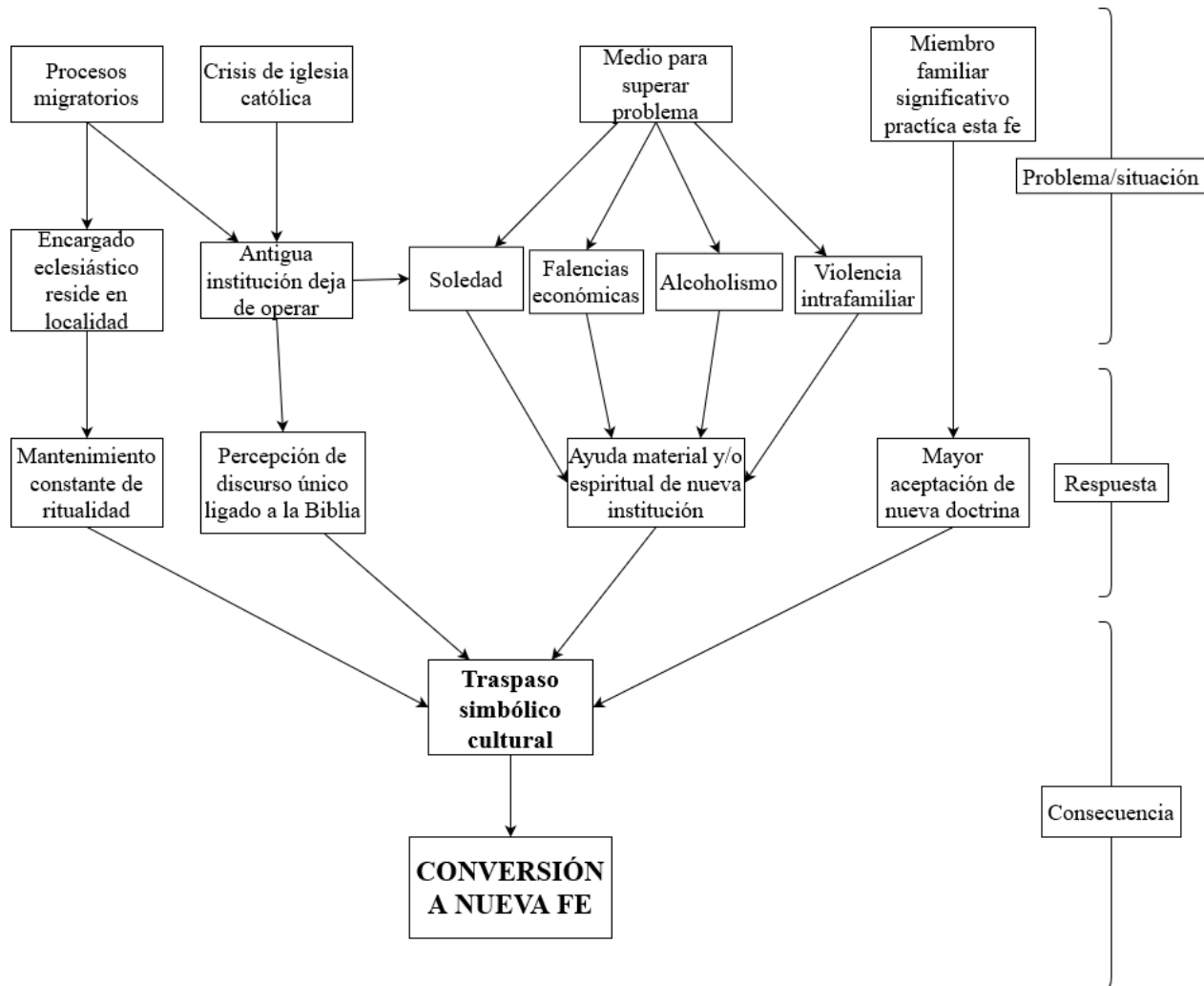
Los procesos migratorios también afectan a los ritos religiosos católicos, ya que en la medida en que se va perdiendo masa demográfica en la isla, va quedando menos gente que lleve adelante los ritos, y en la medida que dejan de practicarse, se pierden en la memoria los elementos simbólicos, performáticos y discursivos que los involucran, por lo que se pierde el saber de cómo llevarlos adelante.

Pero perfectamente se pudo dar que la gente simplemente se quedará con una vinculación a la fe católica sólo desde el ámbito espiritual, desligado de la institución y los ritos sociales asociados tanto a la institución como a la práctica popular de la religiosidad, sin integrarse a estos nuevos credos, por lo que surge la pregunta: ¿Cuáles fueron las motivaciones, entonces, para integrarse a estas nuevas instituciones eclesiásticas? Las causas que han sido significativas para los locales en la adscripción o participación en estos nuevos credos, vinculados a diversas instituciones eclesiásticas protestantes que han operado en la localidad a lo largo de la memoria local, derivan de: a) procesos migratorios, b) crisis en la iglesia católica local, c) percepción de medio para superar un problema, d) un miembro significativo practica dicha fe.

En la medida en que las prácticas religiosas de las antiguas instituciones eclesiásticas dejan de operar en la localidad, se genera una desafección con esta, por lo que en la búsqueda de mantener el rito religioso y contacto con la Divinidad, los alaguanos se integrarán en las nuevas instituciones religiosas que se instalarán en la isla. En la medida de que se tenga la idea de que estas instituciones enseñan los mismos valores, producto de que todas derivan de la Biblia y textos sagrados de origen común, no se generará una ruptura o división entre estas instituciones bajo los ojos locales, por lo que su participación en esta derivará de su constante mantenimiento del ritual (principalmente misa o culto) por parte del encargado de la iglesia y capacidad del practicante en poder desplazarse al lugar del culto. En la medida que se participa continuamente,

las nuevas interpretaciones religiosas se volverán parte de los participantes y se generará una nueva vinculación religiosa con alguna de estas instituciones.

Imagen n° 12: Cuadro esquemático sobre las causas para integrarse a una nueva institución religiosa entre los habitantes de isla Alao.



Elaboración propia.

Además se integrarán en alguna de estas instituciones en función de que satisfazca las necesidades de diversa índole que se manifiestan entre los habitantes de la isla, y haciendo una comparativa entre las instituciones, se elegirá la que mejor se adecúe a lo que esperan resolver. Esta elección, similar a lo que ocurre en América con la vinculación a la creencia católica, será mucho más fácil si es que un familiar significativo anteriormente haya practicado dicha religión,

ya que permitirá eliminar los prejuicios y dudas respecto a dicha institución o fe, o simplemente será parte de su construcción simbólica desde el inicio, tal como en el caso de aquellos niños que nacen en una familia ya religiosa protestante.

Bajo lo descrito anteriormente, y ya partiendo de una observación de la religiosidad en la isla para teorizar a modos generales de la religiosidad eclesiástica a nivel global, observamos que dentro de las lógicas que permiten el mantenimiento de una religiosidad, o sea la transmisión cultural de ciertos elementos simbólicos vinculados a la devoción de una divinidad, son fundamentales: **a) mantenimiento de ritos y prácticas religiosas; b) espacio para realización de los ritos; c) sujetos significativos que transmitan la información vinculada a la creencia religiosa; d) necesidades que la religión satisfaga a falta de otra institución social.**

El mantenimiento de los diversos ritos permitirá que la información cultural tenga un mecanismo para ser transmitido hacia los participantes, y en la medida de que los participantes sienten que sus necesidades y deseos se satisfacen o cumplen, permitirá que el resto de la población vea elementos significativos para integrarse y practicar esta doctrina religiosa. Además estos serán fundamentales en la construcción de una feligresía vinculada entre sí, lo que permitirá reforzar la creencia religiosa a través de la interacción de unos con otros.

Similar relación hacemos con el espacio, ya que es en este donde los ritos y la vinculación de los participantes se llevarán a cabo. Para la conceptualización de espacio no solo nos referimos a una iglesia o capilla, ni siquiera a un espacio físico, sino que también al espacio tecnológico/virtual que se ha abierto con la integración de nuevas tecnologías, donde ya no es necesario el desplazamiento para integrarse en los rituales religiosos o para aprender las enseñanzas bíblicas:

“Yo no sé mucho leer, pero he escuchado la Palabra, igual que en la tele hay enlaces que escucho, incluso de otros países, como tengo Direct TV acá, uno antes escuchaba solo la radio, pero igual antes los ancianos, que sabían mucho, no eran profetas, pero sabían mucho” (Entrevistado n°22, mujer, 59 años, evangélica).

“Siempre voy, todos los sábados casi que voy, los tiempos malos a veces no voy, en el culto se lee la Palabra, se alaba a Dios, como respetar el sábado, como estar con su vida, yo estaba escuchando la radio, Chile Radio, todas las tardes dan culto, a las ocho, ocho y media ya está el culto (...) ahí yo sigo tejiendo, hago medias, pero los días sábados me

dedico solamente a Dios, la oración, la lectura de la Palabra” (Entrevistado n°24, mujer, 76 años, evangélica).

“Yo creo todas las religiones, porque hay un solo Dios, están los Testigos de Jehová, los Adventistas, siempre escucho a los Adventistas, en la radio Nuevo Tiempo, esa la escucho tiempo, porque la dan todas las mañanas, los días sábados y domingos, como tengo radio la escucho” (Entrevistado n°13, hombre, 80 años, católico).

“No fui a las remadas, ni tampoco voy a ir a Caguache, pero la vi por Facebook, bien bonito todo” (Entrevistado n°19, mujer, 28 años, evangélica).

Desconocemos el alcance que tendrán estos medios virtuales para la “real” vinculación de los individuos con la congregación sin participar en los espacios sociales físicos. Considero que este fenómeno es de vital importancia para entender los procesos de secularización que están viviendo las diversas religiones, sobre todo entendiendo que este fenómeno se ha visto potenciado debido que a la vigente pandemia mantuvo todas las iglesias del país cerradas por un largo periodo de tiempo. Debido a problemas de tiempo ligados tanto a la entrega del informe como a permanencia en la localidad respecto a aspectos económicos y temporales, y que se consideró que este tópico era de una relevancia distinta al estudio, no se profundizó más, pero se deja constancia de esta situación, la cual probablemente será desarrollada en numerosas investigaciones elaboradas en la actualidad entendiendo la contingencia global.

Finalmente, considero necesario que exista algún representante comprometido en mantener no solo los rituales, sino también el constante traspaso discursivo-cultural de las enseñanzas y creencias ligadas a la religiosidad, esto puede ser entendido por medio de los miembros familiares que transmiten la doctrina religiosa de generación en generación, pero también a aquellos encargados eclesiásticos dedicados a la tarea, ya que a través de la investigación hemos percibido que son fundamentales para que los rituales religiosos periódicos se lleven a cabo y no queden en el olvido, y que en su accionar generan una mayor validación al acto religioso.

6. CONCLUSIONES.

La presente investigación tenía por objetivo responder a cuáles han sido los factores que han incidido en la pérdida de adhesión a la Iglesia Católica por parte de los habitantes de la localidad de Alao. Hemos planteado que esto se debe a una mixtura de elementos económicos, estructural-institucionales, territoriales, migratorios y de bienestar, donde la localidad se ha experimentado una incorporación de elementos vinculados a la modernidad a través de la secularización, producto de la pluralización de la oferta religiosa, donde los sujetos se enfrentan a la situación de contraponer sus creencias tradicionales en función de las integradas por estas nuevas lecturas religiosas, y terminarán adoptando aquellas que responderán de mejor manera las necesidades de carácter tanto sustantivo, expresivo y cognitivo.

Consideramos que de los tres tipos de necesidades que la religión intenta dar cuenta (Spiro, 1966), para los isleños cobran más fuerza las necesidades sustantivas, (a través de la necesidad de salud y protección de la divinidad) así como las necesidades de carácter expresivas (producto de la violencia familiar y adicción al alcohol), mientras que aquellas de carácter cognitivo toman una relevancia secundaria. Consideramos que esto se debe producto de la existencia de otras instituciones sociales que cumplen esta última función, tal como la educación escolar o los medios tecnológicos que se han integrado en la localidad, mientras que las necesidades de carácter sustantivo y expresivo no encuentran una solución local, ya que a pesar de la existencia de un espacio de salud pública, este no logra solucionar los problemas que siguen presentes en la isla.

Milton Yinger postulaba seis puntos que demarcaban la incapacidad de la religión como integradora social. En la localidad se dan cinco de estos elementos: 1) una sociedad donde se practican varias religiones, 2) una sociedad frustrada, donde aquellos sujetos que se quedan en la isla no responde a causas propias, sino a responsabilidades familiares y/o causas económicas, 3) una sociedad demarcada por la alta afluencia migratoria que transforma la “mentalidad social” y sus conductas sociales, 4) una sociedad en la que los ritos han perdido su cualidad integradora, o más aun, los ritos se han perdido completamente, y 5) la tecnología genera una visión del mundo que contrasta (o incluso reafirma) la visión de lo que sucede con la religión en la localidad, siendo un medio externo que divide a la sociedad. Observamos entonces que en la localidad no se

pierde finalmente la religiosidad, pero si el ámbito integrador que esta originalmente generaba, expresándose una individualización o “domesticación” religiosa, entendiendo esto como religiosidad desde el hogar, alejado de la institucionalidad o espacios religiosos de carácter social.

En la oralidad discursiva de los alaguanos se señala que antiguamente la gente era más solidaria, pero actualmente nadie ayuda a nadie si no hay una compensación económica monetaria. La pregunta que queda de esto es ¿Las redes de reciprocidad se desestabilizan por la falta de rituales asociativos? ¿Cuánto de esto tiene que ver con las relaciones competitivas ligadas a las diferencias religiosas? Las conversaciones con los isleños no parecen dar una respuesta clara, pero podemos teorizar que en la medida que se fueron dando nuevas expresiones identitarias religiosas, las relaciones entre los habitantes de la isla se fueron deteriorando, junto al hecho de que los diversos ciclos migratorio que se daban en la isla afectó en el continuo trato de los isleños, donde desde el catolicismo se dejaron de dar prácticas sociales vinculativas debido a la falta de personal para llevarlas adelante, así como al elevado gasto económico asociado.

Desconocemos también los datos demográficos anteriores al 2002, por lo cual viendo el declive poblacional en los últimos trece años podemos suponer que anteriormente existía una mayor población local, esparcidos en mayor cantidad de núcleos familiares, lo que reducía la brecha geográfica para la continua interacción entre los habitantes de la isla. En la medida que se fue despoblando, esas brechas fueron aumentando, disminuyendo el contacto con los otros miembros de la isla, y generando menos niveles de solidaridad. Esto parece estar cambiando, ya que para el año 2021 se contaban 133 núcleos familiares (13 nuevos núcleos) en un listado realizado por los paramédicos de la posta rural local. Desconocemos si esto es producto de inmigración o debido a la conformación de nuevas familias al interior de la localidad, pero podría expresar un aumento espacial en el uso geográfico que podría significar un mayor aumento en la interacción y retorno de redes de solidaridad más continuas.

Además de esto podemos suponer que los diversos eventos sociales protestantes no logran generar el mismo nivel de vinculación que esas liminales y carnavalescas festividades católicas, donde la efervescencia colectiva se daba en todo su esplendor. Lamentamos profundamente el no haber podido participar en misas o cultos donde un número grande de feligreses se hayan

integrado, ya que aquellas en que se participó sólo hubo presencia de un número bastante reducido de creyentes, y la interacción entre ellos fue mínima. Esto pudo haber dado una mayor claridad de la situación.

Como hemos visto a lo largo del informe, en la localidad cuando se genera el traspaso de una institución religiosa a otra no se presenta una ruptura mitológica fundamental, ya que ambas comparten una raíz judío cristiana bíblica. Bajo esta lógica sería interesante ver qué sucedería en el caso de integrarse, por ejemplo, una religiosidad asiática, donde las raíces de las creencias son completamente distintas. ¿Se daría un rechazo tan visceral como se dio en los orígenes de la fe protestante en la localidad? Lo dudamos, la apertura al mundo que muchos de los locales han tenido, bien por los procesos migratorios que han vivido o por la apertura tecnológica que abre una ventana a diversas realidades, han generado que exista un mayor nivel de tolerancia respecto a esto, pero de la misma forma consideramos que su aceptación y posterior integración de los locales no se llevaría a cabo, al menos en un periodo de tiempo tan corto como con el adventismo, sobre todo si tomamos en consideración los postulados de Sperber (1995; 2001) de cómo resulta necesario la existencia de elementos culturalmente compartidos para que ciertas representaciones mentales terminen transformándose en culturales.

Henrich y Henrich (2005) señalan que la transformación cultural se lleva a cabo en función de la captación de aquellos elementos que son más funcionales para las motivaciones individuales (cosa que se ha dado en la isla con el tema del alcoholismo y la violencia intrafamiliar en las iglesias protestantes), y aquellos elementos que no son funcionales a los sujetos (tales como la prohibición de la ingesta de ciertos alimentos y reposo del día sábado), serán más difíciles de integrar, lo que explicaría el porqué no han logrado una aceptación dentro de la localidad. A través de estos queremos señalar que el sesgo de contexto ha tenido mayor validez y preeminencia en la integración de ciertas prácticas ligadas a una “vida religiosa”, ya que tiende a vincular de igual manera el contenido del discurso religioso de las diversas iglesias (al menos al inicio de la conversión, ya que en la medida que se integra con mayor profundidad en estas, se irán aceptando los valores culturales impartidos por esta), generando mayor prevalencia el cómo ha afectado el profesar dicha fe a los individuos ligados a dicha institución.

¿Quiénes son los sujetos ideales para la conversión religiosa? Bajo los datos que hemos obtenido consideramos que aquellos sujetos que se encuentran en situaciones de soledad, tales como los migrantes y adultos mayores (que cada vez más son dejados en abandono), en la medida que compartan de antemano ciertos elementos socioculturales que puedan ser compartidos con aquellos que educan cierta religiosidad (suponemos que habrá mayor dificultad de integrar en el protestantismo a un migrante/budista/adulto mayor que a un migrante/judío/adulto mayor). Junto a esto, aquellos sujetos que no pueden acceder a otras instituciones sociales para solventar sus necesidades, donde nuevamente podemos integrar migrantes, pero mayormente hablamos de la clase social baja, donde producto de las falencias económicas no podrá ingresar, por ejemplo, a alguna institución médica privada para tratar sus enfermedades.

A lo largo del estudio se ha defendido la idea de que la secularización no puede ser entendida como el traspaso de aspectos religiosos al mundo secular, significando la pérdida de su “religiosidad”, tal como lo vinculaba Weber. Dentro de la lógica de la investigación, la secularización se presenta como el proceso en que la modernidad, en su cualidad de pluralización cultural y de despojadora de los simbolismos tradicionales, encuentra en la religión un nuevo elemento para transformar e integrar en el mundo mercantil. El mundo moderno a través de la privatización religiosa (Berger y Luckmann, 1963) imperativo tanto social como económico logra satisfacer de inmediato el gusto mudable del mayor número posible de consumidores “privatizados”, quienes encuentran medios para esto a través de múltiples iglesias y creencias con sus propias formas de comprender las Escrituras, que junto al traslado del espacio físico de la iglesia al hogar de cada individuo a través de los medios masivos de comunicación tan diversos como programas radiales, canales televisivos y videos en Youtube o misas transmitidas por Facebook, friccionan el acontecer religioso y lo transforman en un bien de consumo. Ya la experiencia religiosa se aleja de su calidad social en el espacio físico, y se traslada al mundo virtual, donde se presentan las mismas características que se han desarrollado en el “mundo real”, donde católicos escuchan en la radio o televisión los cultos o enseñanzas adventistas, los evangélicos y adventistas observan y comentan la Preba a través de Facebook, o católicos escuchan en cassette o Youtube los cancioneros evangélicos.

Además estos mismos espacios sociales virtuales permiten una mayor vinculación entre los sujetos, donde se ha dado el caso en la localidad de que a través de plataformas como Facebook a través de los grupos virtuales de carácter religioso que se crean, personas con la misma vinculación religiosa proveniente de territorios aledaños se conozcan y terminen formando familia.

Como en todo proceso investigativo, a medida que se van dando resultados, también surgen nuevas dudas, donde producto de las temporalidades ligadas a la entrega de resultados que enmarcan toda investigación, no se logran responder. Tal es el caso con la presente investigación, donde en la medida que se iban presentando los resultados, salían nuevas preguntas que se pudieron haber realizado para profundizar en diversos temas tratados a lo largo de la investigación: *¿se realiza cierta ritualidad para ayudar a los feligreses a dejar el alcoholismo? ¿Hay un acompañamiento desde la comunidad eclesial para dejar este vicio? ¿Ha existido algún cura católico que haya vivido en la localidad por un largo periodo de tiempo? ¿Hasta qué punto el rechazo del protestantismo inicial afectó que los individuos se integraran en esta fe?* Algunas de estas preguntas resultan en una evidente importancia para este estudio, pero como dice el proverbio, “no puedes ver el bosque por los árboles”.

Finalmente es pertinente exponer para la comprensión de los fenómenos sociales ligados a espacios insulares el hecho de que en la localidad opera una construcción identitaria ligada al espacio geográfico insular, a través de las barreras geográficas ligadas al mar. Durkheim (1968) señalaba que una sociedad está constituida no solo por una masa de individuos, por el país que estos ocupan, por el conjunto de cosas de las que se sirven o por los planes que llevan a cabo, sino por sobre todo la idea misma que hace de ella. Esto se percibe en el fuerte arraigo de la idea de “comunidad” que supera las fronteras religiosas, y donde se aprecia una distinción entre “chilote” y “alaguano”, entre el “nosotros” y “ellos”, donde no solo se construye desde los locales en sí, sino que las islas y pueblos cercanos generan distinciones y caracterizaciones (reales e imaginarias) de los individuos que habitan dichos espacios, afectando la forma en que estos se perciben a sí mismos, reforzando la idea de comunidad.

A través de relatos de inmigrantes de otras islas y pueblos aledaños a Alao se ha visto que antiguamente eran mucho más herméticos para aceptar individuos “afuerinos”, refiriéndose con este concepto a individuos incluso provenientes de Apiao o Chaulineq, a escasos minutos en barcaza. Las fronteras físicas finalmente se vuelven potentes elementos para la construcción de una identidad local y vinculación comunal, así también como un medio por el cual generar diferencias en lo que “somos”. La idea final es que la frontera marítima-territorial a creado una frontera social, la cual sumado a la sensación de abandono de las diversas instituciones, de atraso material-económico y tecnológico, así como los fuertes vínculos de parentesco que se han desarrollado al interior de la isla, termina generando una identidad local que opera con mayor presencia en el individuo que la vinculación a diversas instituciones sociales, en este caso, religiosas.

Junto a esto, observamos que esta barrera geográfica marítima, la cual determina largos periodos de movilización hacia los centros urbanos más cercanos tales como Achao y Dalcahue, sumado a un clima complejo que muchas veces no permite el desplazamiento entre la Isla Grande o el resto de las islas del archipiélago por haber “*mala mar*” (elemento importante para diferenciarlo de situaciones similares en espacios continentales, ya que el mar no responde solo a un lugar en el que se “transita”, sino el que se “habita”), significa que para la mantención constante de las practicas doctrinales rutinarias, expresadas en las misas y cultos en las diversas iglesias locales, resulta necesario que el encargado eclesiástico resida en la isla y sea comprometido con estas actividades socio-religiosas, ya que en la medida que estas dejan de realizarse producto de la incapacidad de desplazarse al espacio insular se generará a la larga una desafección con la institución religiosa en la que se participa o identifica. Por lo cual comprendemos que la desafección que se ha vivido en la isla hacia la institución católica es directamente dependiente a su condición de insularidad y las particularidades de “habitar” este territorio (y maritorio).

7. BIBLIOGRAFÍA.

- APUD, I. (2011). *Magia, ciencia y religión en Antropología Social: De Tylor A Levi-Strauss*. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 30(2). http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2011.v30.n2.36609
- ARNOLD, M., SKEWES, J. y PRADO, T. (1984). *Expresiones comunitarias de la religiosidad popular en Chile: sugerencias metodológicas e interpretativas*, Revista Chilena De Antropología, (4), 139-152. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/121700>
- BARTOLOMÉ, M. (2004). *Gente de costumbres y gente de razón: las identidades étnicas en México*. Siglo Veintiuno Editores.
- BERDICHEWSKY, B. (2002). *Antropología Social*. Editorial Lom.
- BEREZIN, A. (2018), *Bailes Chunchos En La Tirana: Estudio De La Religiosidad Popular Y El Registro Visual De Los Bailes Religiosos Del Norte Grande Chileno* [Tesis de Grado, Universidad Academia De Humanismo Cristiano] <https://docplayer.es/91630492-Bailes-chunchos-en-la-tirana-estudio-de-la-religiosidad-popular-y-el-registro-visual-de-los-bailes-religiosos-del-norte-grande-chileno.html>
- BERGER, P. (1971), *Para Una Teoría Sociológica De La Religión*”, En Cordero Del Castillo, P. (2001), *La Religión Y Su Lugar En La Sociología*, Revista Castellano-Manchega De Ciencias Sociales, (4). 239-257, [Http://Dx.Doi.Org/10.20932/Barataria.V0i4.280](http://Dx.Doi.Org/10.20932/Barataria.V0i4.280)
- BERGER, P. Y LUCKMANN, T. (2003), *La Construcción Social De La Realidad*, Ed. Amorrotu.
- BODGAN, R. Y TAYLOR, S.J. (1987) [1984], *Introducción A Los Métodos Cualitativos De Investigación*, Ediciones Paidós.
- BOHANNAN, P. Y GLAZER, M. (2008), *Antropología: Lecturas*, Ed. Felix Varela.

- BRAVO PEÑA, F. (2016), *El estudio de la Biblia en un grupo de creyentes protestantes de la Iglesia Adventista del Septimo Dia en Colombia*, Revista Sociedad y Religión, 26(46) 114-153, <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387247608005.pdf>
- CAÏRUS, A. (2010), *Adventismo y protestantismo*, En Davarlogos, 9(1). 71-80, <https://Dialnet.Unirioja.Es/Descarga/Articulo/3217732.Pdf>
- CÁRDENAS, R. y TRUJILLO, C. (1986), *Caguach, isla de la Devoción*, Ediciones Literatura Americana Reunida.
- CHACÓN HERRERA, A. (2002). *Religión y modernidad: protestantismo en Chile*. Revista De Ciencias Sociales, (12), 67-76. <https://Www.Redalyc.Org/Pdf/708/70801205.Pdf>
- CLAVAL, P. (1995). *La Geografía Cultural*. Ed. Eudeba.
- CONTRERAS HERNANDEZ, J. (1985), *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*. Ed. Mitre.
- CORDERO DEL CASTILLO, P. (2001), *La religión y su lugar en la sociología*. Revista Castellano-Manchega De Ciencias Sociales, (4), 239-257, 2001 <http://Dx.Doi.Org/10.20932/Barataria.V0i4.280>
- DELGADO, M. (2004), *Tiempo e identidad: La representación festiva de la comunidad y sus ritmos*. Revista Zainak, (26), 77-98. <https://studylib.es/doc/5798616/tiempo-e-identidad.-la-representaci%C3%B3n-festiva-de-la-comun...>
- DURKHEIM, E. (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Schapire S.R.L.
- ELIADE, M. (1983), *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Labor.
- FERRARI, M. (2011), *La antropología ¿no es ciencia?: un debate que coloca los fundamentos de la disciplina en jaque*, Revista Pesquisa FAPESP, versión digital. <https://revistapesquisa.fapesp.br/es/la-antropologia-no-es-ciencia/>
- FRAZER, J. G. (1998), *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica.

- GAETE, M. (2001), *Discusión sobre las memorias que rodean la “Preba” de chalupas en la fiesta del Nazareno de Caguach* [Tesis de pregrado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano] <http://bibliotecadigital.academia.cl/xmlui/handle/123456789/5721>
- GAJARDO, P. (2014), *Isla Alao: ruralidad insular y procesos de modernización* [Tesis de Magíster, Universidad Academia De Humanismo Cristiano]. <http://bibliotecadigital.academia.cl/xmlui/handle/123456789/3085>
- GEERTZ, C. (2003) [1973], *La Interpretación De Las Culturas*, Editorial Gedisa S.A.
- GUBER, R. (2011), *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Siglo Veintiuno Editores S.A.
- GUTIÉRREZ, R. (2006), *Las misiones circulares de los Jesuitas en Chiloé: apuntes para una historia singular de evangelización*, Revista Apuntes, 20(1), 159-167, https://www.academia.edu/32966873/Las_Misiones_Circulares_De_Los_Jesuitas_En_Chilo%C3%A9_Apuntes_Para_Una_Historia_Singular_De_La_Evangelizaci%C3%B3n_En_Apuntes_Vol._20_N%C3%Bam._1_50-69_Universidad_Javeriana_Colombia_2007
- HALL, S. (1993). *Introducción: ¿Quién Necesita ‘Identidad’?*. En HALL, S. y DU GAY, P. (2003) *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- HARRIS, M, (2001), *Antropología cultural*, Alianza Ed.
- HARRIS, M. (2000), *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza Editorial.
- HENRICH, J. Y HENRICH, N. (2005), *Culture, evolution and the puzzle of human cooperation*, Cognitive Systems Research, (7), 220-245. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1389041706000118?via=ihub>
- HERNÁNDEZ MÉNDEZ, S. (2017), *Catolicismo y protestantismo en los inicios del Uruguay moderno (1876 - 1880)*, Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, (46), 110-146. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37944920300>

- HERNANDES SAMPIERI, R., FERNANDEZ COLLADO, C. Y BABTISTA LUCIO, M. (2014), *Metodología De La Investigación*, Mcgraw Hill / Interamericana Editores S.A.
- HOMOBO, J. (2004). *Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades*. Revista Zainak, (26), 33-76.
https://www.researchgate.net/publication/29821922_Fiestas_rituales_y_simbolo_epifanias_de_las_identidades
- LEACH, E. (1976) [1964], *Sistemas políticos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social Kachin*, Ed. Anagrama.
- LEÓN, M. (2007), *La cultura de la muerte en Chiloé*, Ed. Ril.
- LEVTEROV, T. (2015), *Elena de White y la dieta vegetariana*, Revista Berit Olam, 12(1), 98-113. https://revistas.upeu.edu.pe/index.php/r_berit/issue/view/103
- LUCKMANN, T. (1973), *La religión invisible*. En Cordero Del Castillo, P. (2001), *La Religión Y Su Lugar En La Sociología*, Revista Castellano-Manchega De Ciencias Sociales, (4), 239-257. [Http://Dx.Doi.Org/10.20932/Barataria.V0i4.280](http://Dx.Doi.Org/10.20932/Barataria.V0i4.280)
- MALINOWSKI, B. (1958), *Estudio de psicología primitiva: el complejo de edipo*, Editorial Paidós.
- MALLIMACI, F. (2014), *La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas*. En AMEIGEIRAS, A. (Ed.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en latinoamérica*", 195-218, Clacso.
[Http://Biblioteca.Clacso.Edu.Ar/Clacso/Gt/20140224025913/Simbolosritualesreligiosos.Pdf](http://Biblioteca.Clacso.Edu.Ar/Clacso/Gt/20140224025913/Simbolosritualesreligiosos.Pdf)
- MARIÁTEGUI, J. (1968) [1928], *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ed. Amaraute.

- MAUSS, M. (2009), *Ensayo sobre el Don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores.
- MESOUDI, A. (2015), *Cultural evolution: a review of theory, findings and controversies*, Journal of evolutionary biology, (43), 481–497.
<https://Link.Springer.Com/Article/10.1007/S11692-015-9320-0>
- MARTÍNEZ, R. (2012), *El rol de las iglesias evangélicas en las comunidades rurales en relación a la cohesión social*. [Tesis de Master, Universidad Nacional Autónoma De Honduras, Tegucigalpa, Honduras]
<https://tzibalnaah.unah.edu.hn/xmlui/handle/123456789/4502>
- MONDACA, E. (2016), *El archipiélago de Chiloé y los contornos inciertos de su futuro*, Centro De Estudios Sociales De Chiloé (Cesch). <https://cesch.org/elementor-521/publicaciones/>
- PALMA, S. Y YAIKIN, N. (2016), *Alao: Insularidad, Religiosidad Y Comunidad*, Informe De Terreno, Universidad Academia De Humanismo Cristiano.
- PARKER, C. (1993), *La otra lógica en América latina: religión popular y modernización capitalista*. Fondo De Cultura Económica Chile S.A.
- PÉREZ-AGOTE, A. (2016), *La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad*, Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research, (2), 1-29.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=7654730900>
- PLADECO QUINCHAO, 2009-2012. Ilustre Municipalidad de Quinchao.
<https://Docplayer.Es/24997674-Pladeco-Quinchao-Actualizacion-Ilustre-Municipalidad-De-Quinchao-Edmundo-Urra-Osses-Consultor.Html>
- RENDÓN-MACÍAS, M., VILLASÍS-KEEVE, M. y MIRANDA-NOVALES, M. (2016), *Estadística descriptiva*, Revista Alergia México, 63(4), 397-407,
<https://www.redalyc.org/pdf/4867/486755026009.pdf>

- ROSATI, G. Y CHAZARRETA, A. (2017), *El Qualitative Comparative Analysis (QCA) como herramienta analítica. Dos aplicaciones para el análisis de entrevistas*”, Relmecs, 7(1), <https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecse018/8231>

- SAHADY VILLANUEVA, A., GALLARDO GASTELO, F. Y BRAVO SÁNCHEZ, J. (2009). *La dimensión territorial del espacio religioso chilote: fusión ejemplar del patrimonio tangible con el intangible*. Revista De Geografía Norte Grande, (42), 41-57. <https://Dx.Doi.Org/10.4067/S0718-34022009000100003>

- SAHADY VILLANUEVA, A., GALLARDO GASTELO, F., BRAVO SÁNCHEZ, J. Y IBÁÑEZ BROWNE, M. (2007), *Las unidades espaciales asociadas a la religiosidad chilota: evolución de las entidades pobladas*, Revista De Urbanismo, (16), 1-12. <http://Repositorio.Uchile.Cl/Handle/2250/118008>

- SALDÍVAR, J. (2018), *Etnografía de la nostalgia: migración transnacional de comunidades chilotas en Punta Arenas (Chile) y Río Gallegos (Argentina)*, revista Chungará, 50(3). <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562018005001201>

- SALDÍVAR, J. (2016), *Etnografía histórica del Nazareno de Caguach en Chiloé, Chile*”, Revista Austral de Ciencias Sociales, (33), 77-88, <http://revistas.uach.cl/pdf/racs/n33/art05%20-%20copia.pdf>

- SCHEJTMAN, A. Y BERDEGUÉ, J. (2003). *La desigualdad y la pobreza como desafíos para el desarrollo territorial rural*. Revista Española De Estudios Agrosociales Y Pesqueros, (218), 99-121. https://Www.Researchgate.Net/Publication/28285764_La_Desigualdad_Y_La_Pobreza_Como_Desafios_Para_El Desarrallo Territorial Rural

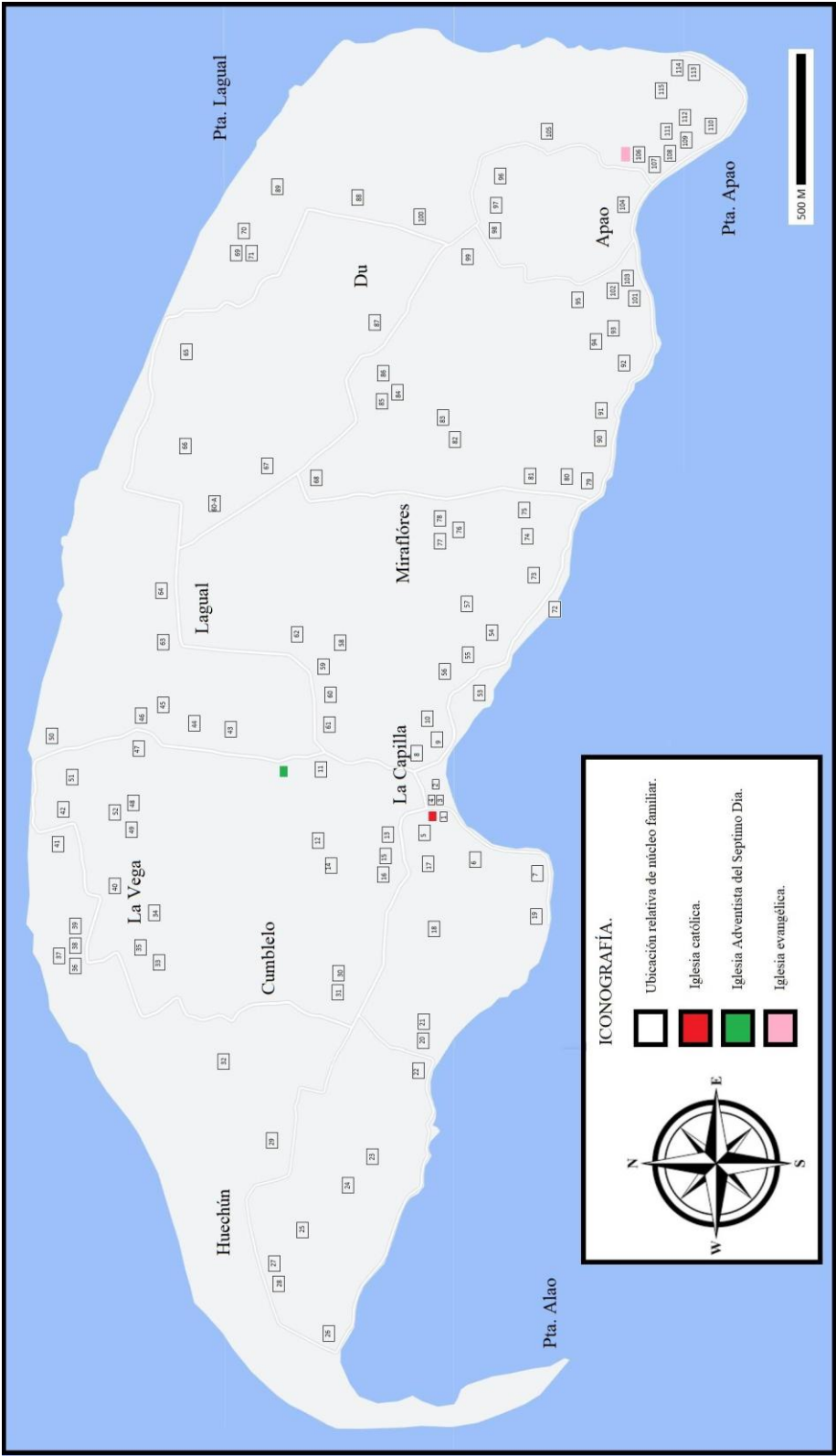
- SENDA y MINSAL (2016), *El consumo de alcohol en Chile: situación epidemiológica*, Gobierno de Chile. https://www.senda.gob.cl/wp-content/uploads/media/estudios/otrosSENDA/2016_Consumo_Alcohol_Chile.pdf

- SOTO DELGADO, N. (2012), *Tan lejos, tan cerca: Sociabilidad y esfera pública en minorías religiosas*. [Tesis de Magíster, Universidad Católica de Chile] <http://repositorio.conicyt.cl/handle/10533/184473>
- SPERBER, D. (2005), *Explicar la Cultura*, Ed. Morata.
- SPERBER, D. (1991), *Etnografía interpretativa y antropología teórica*, *Alteridades*, 1(1), 111-128. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74746342012.pdf>
- SPIRO, M. (1966), *Religion: problems of definition and explanation*. En BANTON, M. (Ed), 1971 [1966], *Anthopological Aproaches to the Study of Religion*, Tarstivock Publications Limited, 85-126.
- SPRING, S. (25 de septiembre de 2020), *La importancia de la Escuela Sabática*, Iglesia Adventista del Séptimo Día, División Interamericana, <https://www.interamerica.org/es/2020/09/la-importancia-de-la-escuela-sabatica/>
- STOLL, D. (2002), *América Latina se vuelve Protestante*, Nódulo, edición digitalizada por el autor, <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp01d.htm>
- TARRÉS, M. (2001), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, Grupo editorial Miguel Angel Porrua.
- TURNER, V. (1972), *Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas*. En Bohannan, P. y Glazer, M. (Ed.) (2008), *Antropología: Lecturas*, Ed. Felix Varela, 517-544.
- TYLOR, E. (1871), “*Cultura primitiva*”. En Bohannan, P. y Glazer, M. (Ed.) (2008), *Antropología: Lecturas*, Ed. Felix Varela, 517-544
- VÁRGANY, T. (1999), *Pensamiento Político de Martín Lutero*. En BORON, A. (Ed.) (1999), *La filosofía política clásica: De la antigüedad al Renacimiento*, CLACSO, 142-162, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/clasicos/clasicos.html>

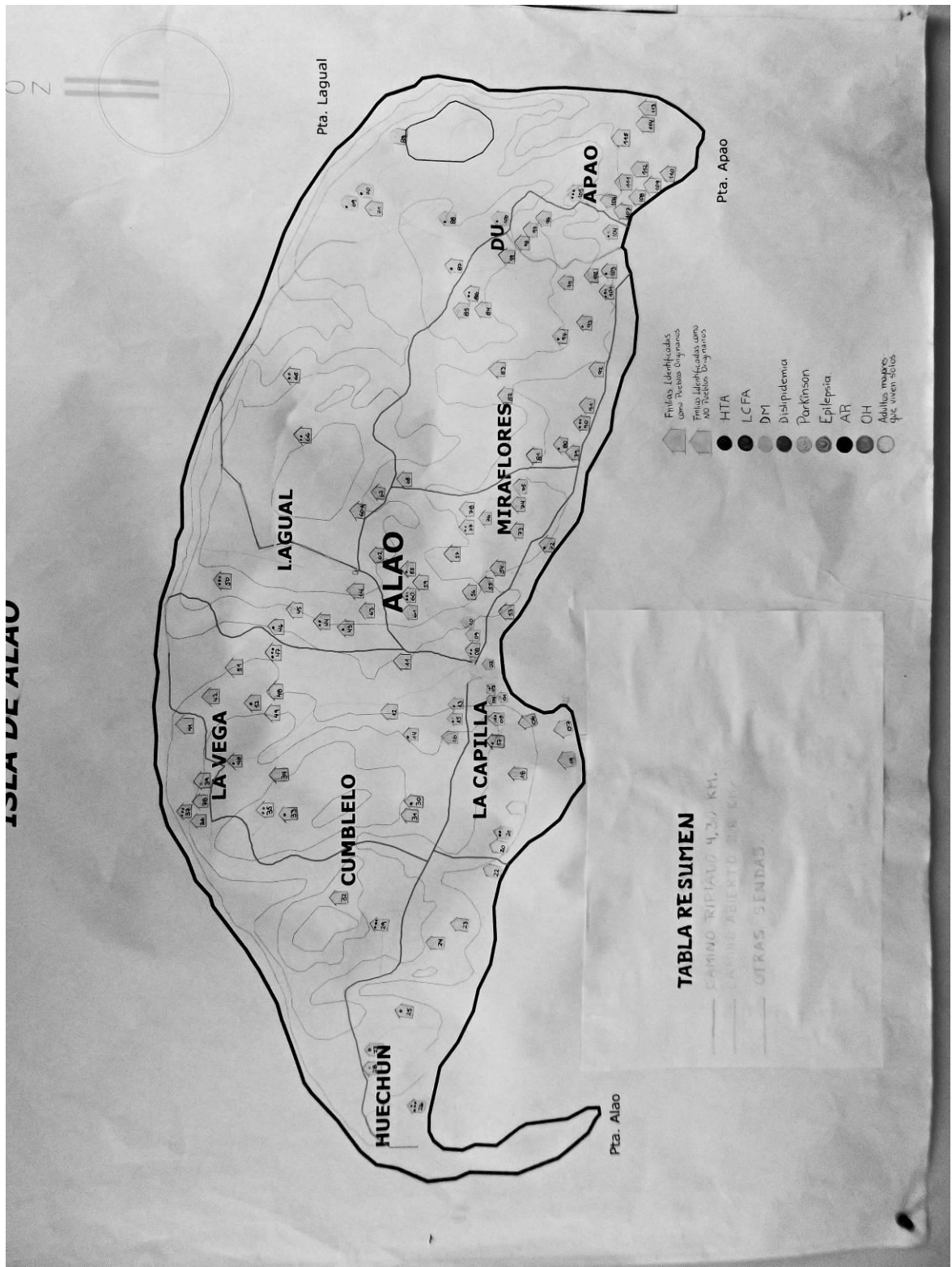
- VÁSQUEZ DE ACUÑA, I. (1956), *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana*, Centro De Estudios Antropológicos De La Universidad De Chile.
- WHITEHOUSE, H., FRANÇOIS, P., SAVAGE, P., CURRIE, T., FEENEY, K., CIONI, E., PURCELLE, R., ROSS, R., LARSON, J., BAINES, J., HAAR, B., CORVEY, A. Y TURCHIN, P. (2019), *Complex Societies Precede Moralizing Gods Throughout World History*. Nature, (568), 226–229, <https://doi.org/10.1038/S41586-019-1043-4>
- WEBER, M. (1991), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premio Ed. <http://Medicinayarte.Com/Img/Weber-Max-La-Etica-Protestante-Y-El-Espiritu-Del-Capitalismo.Pdf>
- WEBER, M. (1976), *Estratificación social y religiosidad*. En FURSTENBERG, F. (Ed.), (1976), *Sociología de la religión*, Ed. Sígueme.
- WILLEMS, E. (1965), *Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile*, En ROBERTSON, R. (Ed.) (1980), *Sociología De La Religión*, Fondo De Cultura Económica, 177-196.
- YINGER, J. (1964), *La religión como factor de integración*, En FURSTENBERG, F. (Ed.), (1976), *Sociología de la religión*, Ed. Sígueme.

8. ANEXOS.

8.1. Mapa de la isla Alao y los núcleos familiares de la isla.



8.2. Fotografía del mapa original utilizado en la Posta Rural de Alao.



8.3. Encuesta de Salud Familiar de la Posta Rural de Alao, 2015.

En la categorización se omite el n°3 y n°4, debido a que representan el colegio y la posta rural. Además no se integra el núcleo familiar n°36, ya que no se cuenta con su hoja.

SECTOR	N°	AP. PAT.	AP. MAT.	NOMBRE	R° FAM	SEXO	EDAD	ETNIA	RELIGIÓN
CAPILLA	1	Calbuyahue	Cheuquepil	Juan Leonidas	JH	M	45	M	
CAPILLA	1	Galindo	Galindo	Glenda	E	F	49	M	
CAPILLA	1	Calbuyahue	Galindo	Lorena	H	F	21	M	
CAPILLA	1	Calbuyahue	Galindo	Catalina	H	F	16	M	
CAPILLA	2	Oyarzo	Andrade	Romina	JH	M	65	NO	C
CAPILLA	5	Cheuquepil	Calbuyahue	Guido Eduardo	JH	M	60	M	C
CAPILLA	5	Antisoly	Chiguay	Nolia del Carmen	E	F	57	M	C
CAPILLA	5	Cheuquepil	Antisoly	Veronica Soledad	H	F	37	M	
CAPILLA	5	Uribe	Cheuquepil	Dilan	N	M	13		C
CAPILLA	6	Millaquen	Millaquen	Amalia del Carmen	JH	F	80	M	E
CAPILLA	6	Calbuyahue	Calbuyahue	Pedro	E	M	93	M	C
CAPILLA	7	Antisoly	Cheuquepil	Jose Ramon	JH	M	82	M	C
CAPILLA	7	Calbuyahue	Cheuquepil	Blanca	E	F	77	M	
CAPILLA	8	Cheuquepil	Cheuquepil	Carmen	JH	F	77	NO	C
CAPILLA	8	Gallardo	Cheuquepil	Cresencio	H	M	38	NO	C
CAPILLA	9	Flores	Guichaquelen	Jose auristelio	JH	M	30	M	C
CAPILLA	9	Millalonco	Millalonco	Veronica antonia	CU	F	43	M	C
CAPILLA	9	Mansilla	Millalonco	Andrea Ximena	O	F	18	M	C
CAPILLA	9	Flores	Millalonco	Maite Antonia	H	F	1		
CAPILLA	10	Millaquen	Cheuquepil	Rosa Palmenia	JH	F	41	M	C
CAPILLA	10	Flores	Guichaquelen	Luis Antonio	CU	M	25	M	C
CAPILLA	10	Millaquen	Millaquen	Jose ignacio	H	M	14	M	E
CAPILLA	10	Gonzales	Millaquen	Estefania Natasha	H	F	8	M	E
CAPILLA	10	Flores	Millaquen	Karina Alejandra	H	F	3	M	
CAPILLA	11	Cheuquepil	Garcia	Ilde Alfonso	JH	M	60	M	C
CAPILLA	11	Millaquen	Paillan	Salome del Carmen	E	F	61	M	E
CAPILLA	12	Calbuyahue	Calbuyahue	Juan Carlos	JH	M	69		
CAPILLA	12	Guichaquelen	Cheuquepil	Blanca	E	F	79		
CAPILLA	12	Calbuyahue	Guichaquelen	Ramon	H	M	44		
CAPILLA	12	Calbuyahue	Guichaquelen	Rosa Palmenia	H	F	42		
CAPILLA	12	Calbuyahue	Calbuyahue	Nolfa	N	F	22		
CAPILLA	12	Oyarzo	Calbuyahue	Paula	N	F	3		
CAPILLA	12	Mancilla	Calbuyahue	Bastian	BIS N	M	1		
CAPILLA	13	Cheuquepil	Cheuquepil	Alfonso	JH	M	72	M	C

CAPILLA	13	Calbuyahue	Cheuquepil	Maria	E	F	71	M	C
CAPILLA	13	Cheuquepil	Calbuyahue	Pedro	H	M	43	M	C
CAPILLA	14	Calbuyahue	Guichaquelen	Juan	JH	M	69	M	NP
CAPILLA	15	Calbuyahue	Quinan	José	JH	M	73	M	C
CAPILLA	15	Calbuyahue	Calbuyahue	Laura	OF	F	55	M	C
CAPILLA	15	Calbuyahue	Calbuyahue	Maria	N	M	32	M	C
CAPILLA	16	Neun	Cheuquepil	Luis Antonio	JH	M	69	M	E
CAPILLA	16	Chiguay	Nahuelcar	Maria	E	F	57	M	C
CAPILLA	16	Neun	Chiguay	Castodio	H	M	36	M	C
CAPILLA	17	Neun	Neun	Santiago	JH	M	54	M	C
CAPILLA	17	Chiguay	Calbuyahue	Armanda	E	F	53	M	E
CAPILLA	18	Calbuyahue	Cheuquepil	Hilda	JH	F	69	M	C
CAPILLA	18	Calbuyahue	Calbuyahue	Cristian	N	N	21	M	C
CAPILLA	19	Cheuquepil	Cheuquepil	Abraham	JH	M	44	M	E
CAPILLA	19	Calbuyahue	Calbuyahue	Angela	E	F	42	M	E
CAPILLA	19	Cheuquepil	Calbuyahue	Angela	H	F	19	M	E
CAPILLA	19	Cheuquepil	Calbuyahue	Veronica	H	F	15	M	E
CUMBLELO	20	Calbuyahue	Oyarzo	Ruben	JH	M	28	M	C
CUMBLELO	20	Torres	Cheuquepil	Yessica	E	F	20	M	C
CUMBLELO	20	Calbuyahue	Torres	Ruben	H	M	4	M	C
CUMBLELO	20	Calbuyahue	Torres	Macarena	H	F	1	M	C
CUMBLELO	20	Calbuyahue	Oyarzo	Hector	HERM	M		M	C
CUMBLELO	21	Calbuyahue	Cheuquepil	Maria	JH	F	54	M	C
CUMBLELO	21	Contreras	Caipillan	Jose	E	M	57	M	C
CUMBLELO	21	Contreras	Calbuyahue	Joselyn	H	F	23	M	C
CAPILLA	22	Antisoly	Calbuyahue	Armando	JH	M	56	M	C
CAPILLA	22	Calbuyahue	Calbuyahue	Gloria	E	F	46	M	C
HUECHUN	23	Cheuquepil	Burnes	Nelson	JH	M	52	M	E
HUECHUN	23	Alvarado	Alvarado	Carmen	E	F	49	M	E
HUECHUN	23	Cheuquepil	Alvarado	Nelson	H	M	29	M	E
HUECHUN	23	Cheuquepil	Alvarado	Johana	H	F	15	M	E
HUECHUN	23	Cheuquepil	Alvarado	Patricia	H	F	14	M	E
HUECHUN	23	Cheuquepil	Burnes	Juan	OF	M	55	M	E
HUECHUN	24	Oyarzun	Chiguay	Candelana	JH	F	63	M	C
HUECHUN	24	Peranchiguay	Oyazun	Carlos	H	M	25		NP
HUECHUN	25	Peranchiguay	Oyarzun	Maria	JH	F	41	M	E
HUECHUN	25	Menco	Mansilla	Jaime	E	M	40	M	C
HUECHUN	25	Santana	Peranchiguay	Sebastian	H	M	19	M	C
HUECHUN	25	Santana	Peranchiguay	Jorge	H	M	14	M	E
HUECHUN	25	Santana	Peranchiguay	Fernando	H	M	10	M	C
HUECHUN	25	Menco	Peranchiguay	Pablo	H	M	7	M	C

HUECHUN	26	Neun	Paredes	Juan	JH	M	43	M	C
HUECHUN	26	Chiguay	Millaquen	Maria	E	F	41	M	C
HUECHUN	26	Neun	Chiguay	Yohana	H	M	17	M	C
HUECHUN	27	Neun	Paredes	Zenaida	JH	M	39		
HUECHUN	27	Cheuquepil	Cheuquepil	Cristian	CU	M	25		
HUECHUN	27	Neun	Neun	Geronimo	H	M	15		
HUECHUN	27	Millacahuin	Neun	Cinthia	H	F	11		
HUECHUN	27	Ramos	Neun	Ayline	H	F	10		
HUECHUN	27	Ramos	Neun	Marco	H	M	9		
HUECHUN	28	Neun	Calbuyahue	Aurelio	JH	M	72	M	E
HUECHUN	29	Cheuquepil	Levicay	José	JH	M	77	M	C
HUECHUN	29	Cheuquepil	Cheuquepil	Mercedes	E	F	84	M	C
HUECHUN	29	Cheuquepil	Cheuquepil	Ana	H	F		M	C
HUECHUN	29	Cheuquepil	Cheuquepil	Maria	H	F		M	C
HUECHUN	29	Cheuquepil	Cheuquepil	Camilo	N	M	15	M	C
CUMBLELO	30	Millaquen	Millaquen	Sara	JH	F	88	M	C
CUMBLELO	30	Paillan	Millaquen	Asio	H	M	43	M	C
CUMBLELO	31	Paillan	Paillan	Matias	JH	M	31	M	E
CUMBLELO	31	Paillan	Flores	Matias	H	M	6	M	E
CUMBLELO	31	Paillan	Flores	Lucas	H	M	4	M	E
	32	Calbuyahue	Cheuquepil	Jose	JH	M	51	M	NP
	32	Neun	Paredes	Gladys	E	F	45	M	NP
	32	Calbuyahue	Neun	Jose	H	M	21	M	NP
	32	Calbuyahue	Neun	Mima	H	F	17	M	NP
CUMBLELO	33	Cheuquepil	Cheuquepil	Edina	JH	F	78	M	C
CUMBLELO	33	Nain	Cheuquepil	Manuel	H	M	39	M	C
CUMBLELO	34	Oyarzun	Alvarez	Carlos	JH	M	69	NO	C
CUMBLELO	35	Oyarzun	Cheuquepil	Juan	JH	M	58	M	E
CUMBLELO	35	Zapata	Zapata	Carmen	E	F	53		E
CUMBLELO	35	Oyarzun	Zapata	Juan	H	M	20		E
LA VEGA	37	Chiguay	Cheuquepil	Julio	JH	M	79	M	C
LA VEGA	37	Cheuquepil	Levicoy	Maria	E	F	75	M	C
LA VEGA	37	Chiguay	Cheuquepil	Sergio	H	M	31	M	NP
LA VEGA	38	Chiguay	Cheuquepil	Juan	JH	M	34	M	NP
LA VEGA	38	Oyarzo	Cheuquepil	Bunar					
LA VEGA	39	Antisoly	Cheuquepil	Alberto	JH	M	81	M	E
LA VEGA	39	Antisoly	Chiguay	Jose	H	M	44	M	E
LA VEGA	40	Cheuquepil	Bunes	Emilia	JH	F	69	M	E
LA VEGA	40	Cheuquepil	Bunes	Ernesto	OF	M	64	M	E
LA VEGA	40	Oyarzun	Cheuquepil	Juan	H	M	35	M	E
LA VEGA	41	Millaquen	Millaquen	Ciro	JH	M	71	M	NP

LA VEGA	41	Cheuquepil	Antisoly	Estelbina	E	F	76	M	NP
LA VEGA	42	Cheuquepil	Cheuquepil	Juan	JH	M	35	M	C
LA VEGA	42	Millaquen	Cheuquepil	Angelica	E	F	33	M	C
LA VEGA	42	Cheuquepil	Millaquen	Cassandra	H	F	13	M	C
LA VEGA	42	Cheuquepil	Millaquen	Rocio	H	F	9	M	C
LA VEGA	43	Chiguay	Chiguay	Nora	JH	F	52	M	E
LA VEGA	43	Antisoly	Calbuyahue	Ramon	CU	M	36	M	E
LA VEGA	43	Cheuquepil	Chiguay	Alvaro	H	M	19	M	E
LA VEGA	43	Cheuquepil	Chiguay	Alexis	H	M	16	M	E
LA VEGA	43	Cheuquepil	Chiguay	Camila	H	F	15	M	E
LA VEGA	43	Antisoly	Chiguay	Javier	H	M	10	M	E
LA VEGA	44	Chiguay	Cheuquepil	Maria	JH	F	72	M	E
LA VEGA	44	Chiguay	Chiguay	Nanci	H	F	41	M	E
LA VEGA	44	Oyarzo	Chiguay	Miriam	OFN	F	18	M	E
LA VEGA	44	Chiguay	Chiguay	Ruben	OFN	M	13	M	E
LA VEGA	44	Chiguay	Chiguay	Danitza	OFN	F	14	M	E
LA VEGA	44	Cheuquepil	Chiguay	Diana	OFN	F	10	M	E
LA VEGA	45	Cheuquepil	Peranchiguay	Juan	JH	M	87	M	E
LA VEGA	46	Cheuquepil	Ruiz	Edita	JH	F	63	M	E
LA VEGA	46	Cheuquepil	Alvarez	Adolfo	OF	M	35	M	E
LA VEGA	47	Guichaquelen	Guichaquelen	Juan	JH	M	59	M	E
LA VEGA	47	Cheuquepil	Cheuquepil	Blanca	E	F	66	M	E
LA VEGA	47	Guichaquelen	Cheuquepil	Juan	H	M	34	M	E
LA VEGA	48	Cheuquepil	Cheuquepil	Laura	JH	F	59	M	C
LA VEGA	48	Cheuquepil	Cheuquepil	Maria	OF	F	55	M	C
LA VEGA	48	Cheuquepil	Cheuquepil	Soraya	OF	F	14	M	E
LA VEGA	50	Antisoly	Chiguay	Luis Antonio	JH	M	59	M	E
LA VEGA	50	Cheuquepil	Ruiz	Estela	E	F	67	M	E
LA VEGA	50	Antisoly	Cheuquepil	Luis Antonio	H	M	34	M	E
LA VEGA	51	Cheuquepil	Cheuquepil	Juan	JH	M	37	M	C
LA VEGA	52	Cheuquepil	Cheuquepil	Maria	JH	F	64	M	C
LA VEGA	52	Cheuquepil	Cheuquepil	Carlos	H	M	34	M	C
LA VEGA	52	Millalonco	Cheuquepil	Cesar	N	M	16	M	C
MIRAFLORES	53	Flores	Ruiz	Heriberto	JH	M	44	NO	NP
MIRAFLORES	55	Flores	Millalonco	Francisca	JH	F	35	NO	C
MIRAFLORES	55	Calbuyahue	Chiguay	Luis Antonio	CU	M	24	NO	C
MIRAFLORES	55	Flores	Flores	Macarena	H	F	17	NO	C
MIRAFLORES	55	Oyarzo	Flores	Camila	H	F	15	NO	C
MIRAFLORES	55	Calbuyahue	Flores	Constanza	H	F	5	NO	C
MIRAFLORES	56	Cheuquepil	Cheuquepil	Julio	JH	M	41	M	C
MIRAFLORES	56	Paillan	Chiguay	Elisa	E	F	42	M	C

MIRAFLORES	56	Cheuquepil	Paillan	Diego	H	M	18	M	C
MIRAFLORES	56	Cheuquepil	Paillan	Mabel	H	F	17	M	C
MIRAFLORES	57	Chiguay	Guichaquelen	Celmira	JH	F	57	M	C
MIRAFLORES	57	Chiguay	Chiguay	Juan	H	M	38	M	C
MIRAFLORES	58	Oyarzo	Vargas	Roberto	JH	M	66	NO	C
MIRAFLORES	58	Cheuquepil	Burnes	Carmen	E	F	62	M	E
MIRAFLORES	58	Oyarzo	Cheuquepil	Jose	H	M	40	M	NP
MIRAFLORES	59	Oyarzo	Cheuquepil	Gabriel	JH	M	34	NO	NP
MIRAFLORES	59	Cheuquepil	Cheuquepil	Clauda	E	F	28	M	E
MIRAFLORES	59	Oyarzo	Cheuquepil	Waleska	H	F	9	M	E
	60	Antisoly	Cheuquepil	Jose	JH	M	75	M	E
	60	Cheuquepil	Ruiz	Olga	E	F	70	M	E
LAGUAL	60-A	Antisoly	Cheuquepil	Juan	JH	M	47	M	E
	61	Antisoly	Cheuquepil	Ilda	JH	F	67	M	E
LAGUAL	62	Cheuquepil	Cheuquepil	Juan	JH	M	69	M	C
LAGUAL	62	Chiguay	Antisoly	Etelbina	E	F	66	M	C
LAGUAL	62	Cheuquepil	Chiguay	Nelson	H	M	41	M	C
LAGUAL	62	Cheuquepil	Chiguay	Juan	H	M	37	M	C
LAGUAL	62	Cheuquepil	Chiguay	Carlos	H	M	30	M	C
LAGUAL	62	Solis	Cheuquepil	Fabiola	N	F	26	M	C
LAGUAL	62	Cheuquepil	Cheuquepil	Luis Antonio	N	M	18	M	C
LAGUAL	63	Cheuquepil	Ruiz	Juan	JH	M	69	M	E
LAGUAL	63	Villarroel	Cheuquepil	Emelina	E	F	55	M	E
LAGUAL	63	Cheuquepil	Villarroel	Ariel	H	M	24	M	E
LAGUAL	63	Cheuquepil	Villarroel	Anoly	H	M	19	M	E
LAGUAL	64	Calbuyahue	Guichaquelen	Juan	JH	M	77	M	C
LAGUAL	64	Cheuquepil	Millalonco	Juana	E	F	66	M	C
LAGUAL	65	Neun	Calbuyahue	Juan	JH	M	85	M	C
LAGUAL	65	Cheuquepil	Cheuquepil	Juana	E	F	89	M	C
LAGUAL	65	Neun	Neun	Vilma	N	F	35	M	C
LAGUAL	65	Neun	Neun	Elizabeth	OF	F	13	M	C
LAGUAL	65	Neun	Neun	Yasna	OF	F	10	M	C
LAGUAL	65	Neun	Neun	Katherine	OF	F	4	M	C
LAGUAL	66-A	Cheuquepil	Millalonco	Juan	JH	M	72	M	C
LAGUAL	67-A	Cheuquepil	Millaquen	Juan	JH	M	82	M	E
LAGUAL	68	Antisoly	Cheuquepil	Ana	JH	F	35	M	E
LAGUAL	68	Cheuquepil	Cheuquepil	Segundo	E	M	41	M	E
LAGUAL	68	Cheuquepil	Antisoly	Denisse	H	F	15	M	E
LAGUAL	68	Cheuquepil	Antisoly	Paola	H	F	12	M	E

LAGUAL	68	Cheuquepil	Antisoly	Yohana	H	F	10	M	E
LAGUAL	68	Cheuquepil	Antisoly	Sergio	H	M	7	M	E
LAGUAL	68	Cheuquepil	Antisoly	Segundo	H	M	2	M	E
LAGUAL	69	Calbuyahue	Millaquen	Maria	JH	F	67	M	C
LAGUAL	69	Calbuyahue	Calbuyahue	Sergio	H	M	35	M	C
LAGUAL	69	Antisoly	Calbuyahue	Juan	H	M	33	M	C
LAGUAL	69	Antisoly	Calbuyahue	Roman	H	M	32	M	C
LAGUAL	70	Tureuma	Calbuyahue	Luis Antonio	JH	M	72	M	E
LAGUAL	70	Tureuma	Cheuquepil	Gladys	E	F	53	M	C
LAGUAL	70	Tureuma	Tureuma	Juan	H	M	15	M	C
LAGUAL	70	Tureuma	Tureuma	Patricia	H	F	14	M	C
LAGUAL	70	Tureuma	Tureuma	Soledad	H	F	12	M	C
LAGUAL	71	Calbuyahue	Millaquen	Maria	JH	F	69	M	C
MIRAFLORES	72	Paillan	Chiguay	Susana	JH	F	51	M	C
MIRAFLORES	72	Millacahuin	Millacahuin	Jose	E	M	57	M	C
MIRAFLORES	73	Paillan	Cheuquepil	Luis Antonio	JH	M	69	M	C
MIRAFLORES	73	Chiguay	Cheuquepil	Lucia	E	F	73	M	C
MIRAFLORES	73	Paillan	Chiguay	Liser	H	M	35	M	C
MIRAFLORES	73	Paillan	Paillan	Cledia	N	F	22	M	C
MIRAFLORES	74	Cheuquepil	Peran	Luis Antonio	JH	M	68	M	NP
MIRAFLORES	75	Paillan	Chiguay	Raul	JH	M	52	M	C
MIRAFLORES	75	Millalonco	Tureuma	Mireya	E	F	50	M	C
MIRAFLORES	75	Paillan	Millalonco	Luis	H	M	22	M	C
MIRAFLORES	75	Paillan	Millalonco	Federico	H	M	19	M	C
MIRAFLORES	75	Flores	Flores	Ariela	OF	F	30	M	C
MIRAFLORES	76	Chiguay	Antisoly	Lisir	JH	M	56	M	NP
MIRAFLORES	77	Chiguay	Antisoly	Elvia	JH	F	61	M	C
MIRAFLORES	78	Chiguay	Chiguay	Carlos	JH	M	40	M	NP
MIRAFLORES	79	Torres	Perez	Victor	JH	M	42	NO	C
MIRAFLORES	79	Cheuquepil	Mansilla	Rosa Palmenia	E	F	36	M	C
MIRAFLORES	79	Torres	Cheuquepil	Francisco	H	M	10	NO	C
MIRAFLORES	80	Mancilla	Burnes	Sabina	JH	F	62	NO	C
MIRAFLORES	80A	Cheuquepil	Mansilla	Sabina del Carmen	JH	F	31	M	C
MIRAFLORES	80A	Calbuyague	Chiguay	Jaime R.	E	M	24	M	
MIRAFLORES	80A	Cheuquepil	Cheuquepil	Gabriela A.	H	F	14	M	
MIRAFLORES	80A	Chiguay	Cheuquepil	Tatiana A.	H	F	5	M	
MIRAFLORES	80A	Calbuyague	Cheuquepil	Rodrigo A.	H	M	2	M	

MIRAFLORES	80A	Calbuyague	Cheuquepil	Yeison R.	H	M	1	M	
MIRAFLORES	81	Cheuquepil	Mansilla	Juan Bautista	JH	M	39	M	C
MIRAFLORES	81	Tureuna	Tureuna	Marisol del Carmen	E	F	38	M	C
MIRAFLORES	81	Tureuna	Tureuna	Nicolás A.	H	M	19	M	C
MIRAFLORES	81	Cheuquepil	Tureuna	Karen Paola	H	F	14	M	C
MIRAFLORES	81	Cheuquepil	Tureuna	Claudio F.	H	M	8	M	C
MIRAFLORES	82	Paillán	Millaquén	Luis Armando	JH	M	47	M	E
MIRAFLORES	82	Flores	Ruiz	Lorinia del Carmen	E	F	53	M	C
MIRAFLORES	83	Paillán	Flores	Cristian Enrique	JH	M	29	M	NP
MIRAFLORES	83	Cheuquepil	Cheuquepil	Flor Yohana	E	F	22	M	NP
MIRAFLORES	84	Tureuna	Tureuna	Pedro Celestino	JH	M	43	M	C
MIRAFLORES	84	Tureuna	Tureuna	Maribel del Carmen	E	F	27	M	C
MIRAFLORES	84	Tureuna	Tureuna	Juan Ignacio	H	M	8	M	C
MIRAFLORES	84	Tureuna	Tureuna	Pedro Benjamín	H	M	4	M	C
MIRAFLORES	85	Tureuna	Calbuyague	Creodilia del Rosario	JH	F	68	M	C
DU	86	Tureuna	Calbuyague	Albertina del Carmen	JH	F	59	M	C
LAGUAL	87	Cheuquepil	Cheuquepil	Rosa Guillermina	JH	F	75	M	C
LAGUAL	87	Millalonco	Cheuquepil	Carlos Alban	H	M	42	M	C
LAGUAL	88	Millalonco	Neun	Ernesto	JH	M	70	M	C
LAGUAL	88	Tureuna	Calbuyague	Celia Erinda	E	F	71	M	C
LAGUAL	88	Millalonco	Millalonco	Vanessa del Carmen	N	F	27	M	C
LAGUAL	88	Paillán	Flores	Luis Marcelo	OF	M	29	M	C
LAGUAL	88	Paillán	Millalonco	Brayan Fabián	OF	M	7	M	C
LAGUAL	88	Paillán	Millalonco	Jaqueline Massiel	OF	F	1	M	C
LAGUAL	89	Millaquén	Millaquén	Sara Julia	JH	F	74	M	C
MIRAFLORES	90	Mansilla	Burnes	Jorge Guillermo	JH	M	43	NO	C
MIRAFLORES	90	Perez	Perez	Claudia Haydee	G	F	38	NO	C
MIRAFLORES	90	Mansilla	Perez	Jorge Luis	H	M	22	NO	C
MIRAFLORES	90	Mansilla	Perez	Claudio	H	M	19	NO	C
MIRAFLORES	91	Burnes	Alvarado	Blanca Lucila	JH	F	88	NO	C
MIRAFLORES	91	Burnes	Burnes	Juana Rosa	OF	F	67	NO	C
MIRAFLORES	92	Mansilla	Burnes	Juan Moisés	JH	M	48	NO	C
MIRAFLORES	92	Perez	Perez	Yaneth del Carmen	E	I	40	NO	C
MIRAFLORES	92	Mansilla	Perez	Juana Guillermina	H	F	22	NO	C
MIRAFLORES	92	Mansilla	Perez	Juan Javier	H	M	17	NO	C
MIRAFLORES	92	Mansilla	Perez	Juan Enrique	H	M	12	NO	C
MIRAFLORES	92	Mansilla	Perez	Mª Francisca	H	F	6	NO	C
APAO	93	Cheuquepil	Nahuelcar	Emilio	JH	M	36	M	C
DU	94	Cheuquepil	Antisoly	José Augusto	JH	M	70	M	

DU	94	Millaquén	Millalonco	Rita del Carmen	E	F	69	M	
DU	94	Cheuquepil	Millaquén	Mª Angélica	H	F	42	M	
DU	94	Cheuquepil	Cheuquepil	Silvana	N	F	18	M	
DU	94	Cheuquepil	Cheuquepil	Rosa A.	N	F	14	M	
DU	94	Chiguay	Cheuquepil	Aurora Y.	N	F	12	M	
DU	94	Chiguay	Cheuquepil	Constanza	N	F	8	M	
DU	94	Cheuquepil	Cheuquepil	Florencia	N	F	5	M	
DU	94	Cheuquepil	Cheuquepil	Yoselyn	N	F	26	M	
DU	94	Cheuquepil	Cheuquepil	Gicela	N	F	7	M	
DU	94	Cheuquepil	Cheuquepil	Esteban M.	OF	M	2	M	
DU	95	Peran	Peran	José Dolorindo	JH	M	73	M	C
DU	96	Cheuquepil	Millaquén	Luis Gonzalo	JH	M	43	M	C
DU	96	Crinivales	Burnes	Emilia de Gracia	E	F	42	M	C
DU	96	Cheuquepil	Crinivales	Luis Fco.	H	M	21	M	C
DU	96	Cheuquepil	Crinivales	Aylin F.	H	F	19	M	C
DU	96	Cheuquepil	Crinivales	Valeska D.	H	F	8	M	C
DU	96	Neún	Neún	Ana Celia del Carmen	OF	F	20	M	C
DU	97	Millaquén	Nahuelcar	María Albina	JH	F	70	M	C
DU	98	Cheuquepil	Millaquén	Marcos Orian	JH	M	34	M	C
DU	98	Tureuna	Tureuna	Mª Angélica	E	F	34	M	C
DU	98	Cheuquepil	Tureuna	Marcos D.	H	M	5	M	C
DU	98	Cheuquepil	Tureuna	Ronal S.	H	M	4	M	C
DU	99	Millaquén	Nahuelcar	José David	JH	M	73	M	C
DU	99	Cheuquepil	Antisoly	María	E	F	72	M	C
LAGUAL	100	Guichaquelén	Neún	Enedina del Carmen	JH	F	58	M	C
LAGUAL	100	Cheuquepil	Guichaquelén	Juan Fco.	H	M	20	M	C
APAO	101	Cheuquepil	Paillán	Pedro Pablo	JH	M	64	M	E
APAO	101	Cheuquepil	Nahuelcar	Eva Edith	E	F	44	M	E
APAO	101	Paillán	Cheuquepil	Manuel Ivan	H	M	29	M	E
APAO	101	Paillán	Cheuquepil	Luis Alejandro	H	M	23	M	E
APAO	101	Paillán	Cheuquepil	Héctor Sady	H	M	21	M	E
APAO	101	Paillán	Cheuquepil	Alex Y.	H	M	19	M	E
APAO	101	Paillán	Cheuquepil	Samuel A.	H	M	17	M	E
APAO	102	Peranchiguay	Peranchiguay	Pedro Alejandro	JH	M	68	M	C
APAO	102	Peran	Peranchiguay	María Enolfa	E	F	62	M	C
APAO	103	Millalonco	Cheuquepil	Jimena Isabel	JH	F	47	M	C
APAO	103	Peranchiguay	Peran	Juan Miguel	E	M	48	M	C
APAO	103	Peranchiguay	Millalonco	Ingrid Andrea	H	F	7	M	C
APAO	104	Cheuquepil	Cheuquepil	Juan Alejandrino	JH	M	57	M	C
APAO	104	Oyarzun	Alvarez	Oliva Mireya	E	F	55	NO	C
APAO	105	Chiguay	Cheuquepil	Pedro Humberto	JH	M	73	M	C

APAO	105	Chiguay	Cheuquepil	Dorila	HER	F	90	M	C
APAO	106	Millalonco	Millalonco	Patricio Ivan	JH	M	42	M	C
APAO	106	Cheuquepil	Cheuquepil	Glenda	E	F	39	M	E
APAO	106	Millalonco	Cheuquepil	Juan Gabriel	H	M	14	M	C
APAO	106	Millalonco	Cheuquepil	Luis E.	H	M	12	M	C
APAO	106	Millalonco	Cheuquepil	Fabiola	H	F	10	M	C
APAO	107	Millalonco	Neun	Pacuala	JH	F	72	M	C
APAO	107	Millalonco	Millalonco	Blanca Sofia	N	F	20	M	C
APAO	107	Paillán	Paillán	Luis Yovani	OF	M	24	M	C
APAO	107	Paillán	Millalonco	Maryori Sofia	OF	F	1	M	C
APAO	108	Millalonco	Millalonco	Mirta del Carmen	JH	F	52	M	C
APAO	108	Chiguay	Millalonco	Juan Oberte	H	M	14	M	C
APAO	108	Chiguay	Millalonco	Alex A.	H	M	12	M	C
APAO	109	Chiguay	Chiguay	Juan Andrés	JH	M	75	M	C
APAO	109	Chiguay	Millaquén	Mª Miguelina	H	F	53	M	C
APAO	110	Chiguay	Millaquén	Héctor Nibaldo	JH	M	43	M	C
APAO	110	Aguilar	Cárdenas	Sonia E.	E	F	39	M	C
APAO	110	Chiguay	Aguilar	Lorena E.	H	F	17	M	C
APAO	110	Chiguay	Aguilar	Tamara Belen	H	F	16	M	C
APAO	110	Chiguay	Aguilar	Karina A.	H	F	12	M	C
APAO	111	Flores	Cheuquepil	Juan Caitano	JH	M	73	M	C
APAO	111	Flores	Ruiz	Rosa Esterlina	H	F	51	M	C
APAO	112	Flores	Ruiz	Juan Javier	JH	M	46	NO	NP
APAO	112	Crinivales	Burnes	Marcela Edith	E	F	44	NO	NP
APAO	112	Flores	Crinivales	Mª Jose	H	F	12	NO	NP
APAO	112	Flores	Crinivales	Juan Javier	H	M	11	NO	NP
APAO	112	Flores	Crinivales	Eliana Mabel	H	F	9	NO	NP
APAO	112	Flores	Crinivales	Regina del Carmen	H	F	7	NO	NP
APAO	112	Flores	Crinivales	Yoselin D.	H	F	6	NO	NP
APAO	113	Ruiz	Nahuelcar	Juan Bautista	JH	M	52	M	E
APAO	113	Paillacar	Millalonco	Rosa	E	F	47	M	E
APAO	113	Ruiz	Paillacar	Claudia	H	F	19	M	E
APAO	113	Ruiz	Paillacar	Cristina	H	F	12	M	E
APAO	113	Ruiz	Paillacar	Mauricio	H	M	7	M	E
APAO	114	Ruiz	Nahuelcar	Ramon Ulises	JH	M	48	M	C
APAO	114	Paillacar	Millalonco	Gladys del Carmen	E	F	52	M	E
APAO	114	Ruiz	Paillacar	Juan R.	H	M	29	M	E
APAO	114	Ruiz	Paillacar	Gladys Cardina	H	F	18	M	E
APAO	115	Nahuelcar	Nahuelcar	Juan Efrain	JH	M	61	M	C
APAO	115	Millalonco	Millalonco	Celinda	E	F	58	M	C
APAO	115	Nahuelcar	Millalonco	Rigo A.	H	M	33	M	C

8.4. Listado de entrevistados.

Numero de entrevistado	sexo	Edad	creencia	iglesia
Entrevistado n°1	mujer	41 años	católica	católica
Entrevistado n°2	mujer	57 años	católica	católica
Entrevistado n°3	mujer	59 años	católica	católica
Entrevistado n°4	mujer	64 años	católica	católica
Entrevistado n°5	Mujer	70 años	católica	Católica
Entrevistado n°6	hombre	28 años	católico	Católica
Entrevistado n°7	hombre	39 años	católico	Católica
Entrevistado n°8	hombre	54 años	católico	Católica
Entrevistado n°9	hombre	59 años	católico	Católica
Entrevistado n°10	hombre	65 años	católico	Católica
Entrevistado n°11	hombre	73 años	Católico	Católica
Entrevistado n°12	hombre	78 años	Católico	Católica
Entrevistado n°13	hombre	80 años	Católico	Católica
Entrevistado n°14	Hombre	88 años	Católico	Católica
Entrevistado n°15	Mujer	55 años	evangélica	Evangélica
Entrevistado n°16	Mujer	61 años	evangélica	Evangélica
Entrevistado n°17	Mujer	69 años	evangélica	Evangélica
Entrevistado n°18	hombre	60 años	evangélico	Evangélica
Entrevistado n°19	Mujer	28 años	evangélica	Adventista
Entrevistado n°20	Mujer	32 años	evangélica	Adventista
Entrevistado n°21	Mujer	58 años	evangélica	Adventista
Entrevistado n°22	Mujer	59 años	evangélica	Adventista
Entrevistado n°23	Mujer	72 años	evangélica	Adventista
Entrevistado n°24	Mujer	76 años	evangélica	Adventista
Entrevistado n°25	hombre	31 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°26	hombre	40 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°27	hombre	41 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°28	hombre	43 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°29	hombre	52 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°30	hombre	53 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°31	hombre	64 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°32	hombre	65 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°33	hombre	79 años	evangélico	Adventista
Entrevistado n°34	hombre	40 años	evangélico	Ninguna
Entrevistado n°35	hombre	51 años	Ninguna	
Entrevistado n°36	mujer	83 años	Ninguna	
Entrevistado n°37	mujer	76 años	Católica	Católica

8.5. Levítico 11.

Jehová revela las criaturas vivientes que se pueden comer y las que no se pueden comer; y cuáles son limpias y cuáles son inmundas — Jehová manda a Israel: Sed santos, porque yo soy santo¹³.

1 Y habló Jehová a Moisés y a Aarón y les dijo:

2 Hablad a los hijos de Israel y decidles: Estos son los animales que comeréis de entre todos los animales que hay sobre la tierra.

3 De entre los animales, todo el de pezuña, y que tiene la pezuña hendida y que rumia, este comeréis.

4 Pero de los que rumian y de los que tienen pezuña, estos no comeréis: el camello, porque rumia pero no tiene pezuña hendida, lo tendréis por inmundo;

5 también el conejo, porque rumia pero no tiene pezuña, lo tendréis por inmundo;

6 asimismo la liebre, porque rumia pero no tiene pezuña, la tendréis por inmunda;

7 también el cerdo, porque tiene pezuñas y es de pezuñas hendidas, pero no rumia, lo tendréis por inmundo.

8 De la carne de ellos no comeréis ni tocaréis su cuerpo muerto; los tendréis por inmundos.

9 Esto comeréis de todo lo que está en las aguas: todos los que tienen aletas y escamas, ya sea en las aguas del mar o en la de los ríos, estos podréis comer;

10 pero todos los que no tienen aletas ni escamas, tanto en el mar como en los ríos, así todo reptil de agua como de todo lo viviente que está en las aguas, los tendréis en abominación.

11 Os serán, pues, abominación; de su carne no comeréis y abominaréis sus cuerpos muertos.

12 Todo lo que no tuviere aletas y escamas en las aguas lo tendréis en abominación.

13 Y de las aves, estas tendréis en abominación; no se comerán, serán abominación: el águila, el quebrantahuesos, el azor,

14 el milano y el halcón según su especie;

15 todo cuervo según su especie;

16 el avestruz, y la lechuza, y la gaviota y el gavilán según su especie;

17 y el búho, y el somormujo, y el ibis,

18 y el calamón, y el pelícano, y el buitре,

19 y la cigüeña, y la garza según su especie, y la abubilla y el murciélago.

20 Todo insecto alado que ande en cuatro patas lo tendréis en abominación.

21 Pero de todo insecto alado que ande en cuatro patas podréis comer los que, además de sus patas, tengan zancas para saltar sobre la tierra;

22 estos comeréis de ellos: la langosta según su especie, y el langostín según su especie, y el grillo según su especie, y el saltamonte según su especie.

23 Todo otro insecto alado que tenga cuatro patas lo tendréis en abominación.

¹³ Extraído de <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/lev/11?lang=spa>

24 Y por estas cosas seréis inmundos: Cualquiera que toque sus cuerpos muertos quedará impuro hasta el atardecer;

25 y cualquiera que lleve algo de sus cuerpos muertos lavará sus vestidos y quedará impuro hasta el atardecer.

26 Todo animal de pezuña, pero que no tiene pezuña hendida, ni rumia, lo tendréis por inmundo; cualquiera que los toque quedará impuro.

27 Y de todos los animales que andan en cuatro patas, tendréis por inmundo cualquiera que ande sobre sus garras; cualquiera que toque sus cuerpos muertos quedará impuro hasta el atardecer.

28 Y el que lleve sus cuerpos muertos lavará sus vestidos y quedará impuro hasta el atardecer; los tendréis por impuros.

29 Y tendréis por inmundos a estos animales que se arrastran sobre la tierra: la comadreja, y el ratón, y el lagarto según su especie,

30 la salamandra, y el cocodrilo, y la lagartija, y el estinco y el camaleón.

31 Tendréis estos por inmundos entre todos los que se arrastran; cualquiera que los toque cuando estén muertos quedará impuro hasta el atardecer.

32 Y todo aquello sobre lo que caiga algo de ellos después de muertos quedará inmundo; ya sea objeto de madera, o vestido, o piel, o saco o cualquier instrumento con el que se trabaja, será metido en agua y quedará inmundo hasta el atardecer; entonces quedará limpio.

33 Y toda vasija de barro dentro de la cual caiga alguno de ellos, todo lo que esté en ella será inmundo, y quebraréis la vasija.

34 Toda vianda que se come que toque el agua de tales vasijas será inmunda, y toda bebida que se beba en todas esas vasijas será inmunda.

35 Y todo aquello sobre lo que caiga algo del cuerpo muerto de ellos será inmundo; el horno u hornillos se derribarán; son inmundos, y por inmundos los tendréis.

36 Con todo, la fuente y la cisterna donde se recoge agua serán limpias, pero lo que haya tocado los cuerpos muertos será inmundo.

37 Y si cae algo de los cuerpos muertos sobre alguna semilla que se haya de sembrar, será limpia.

38 Pero si se ha puesto agua en la semilla y cae algo de los cuerpos muertos sobre ella, la tendréis por inmunda.

39 Y si algún animal de los que tenéis para comer muere, el que toque su cuerpo muerto quedará impuro hasta el atardecer.

40 Y el que coma del cuerpo muerto lavará sus vestidos y quedará impuro hasta el atardecer; asimismo, el que saque el cuerpo muerto lavará sus vestidos y quedará impuro hasta el atardecer.

41 Y todo animal que se arrastra sobre la tierra es abominación; no se comerá.

42 Todo lo que anda sobre el vientre y todo lo que anda sobre cuatro o más patas, de todo animal que se arrastra sobre la tierra, no los comeréis, porque es abominación.

43 No os hagáis abominables con ningún animal que se arrastra ni os contaminéis con ellos para que no seáis impuros por ellos.

44 Porque yo soy Jehová, vuestro Dios; vosotros, por tanto, os santificaréis y seréis santos, porque yo soy santo. Así que no contaminéis vuestras personas con ningún animal que se arrastra sobre la tierra.

45 Porque yo soy Jehová, que os hago subir de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios; seréis, pues, santos, porque yo soy santo.

46 Esta es la ley acerca de los animales, y de las aves, y de todo ser viviente que se mueve en las aguas y de todo ser que se arrastra sobre la tierra,

47 para hacer distinción entre lo inmundo y lo limpio, y entre los animales que se pueden comer y los animales que no se pueden comer.

8.6. Pauta de entrevista a adventistas.

Preguntas generales

- ¿Cuál es su nombre y qué edad tiene?
- ¿Cuánto tiempo lleva viviendo en la isla?
- ¿Ha vivido un tiempo prolongado fuera de la isla? ¿Dónde y por qué razón?
- ¿Por qué no se ha ido a vivir a otra localidad, a alguna zona más urbana?
- ¿Cree que la vida en la isla es mejor o peor que en la ciudad, y por qué cree esto?
- ¿Ha notado algún cambio en la calidad de vida en la isla en los últimos 30 años?
- ¿En qué ha cambiado su vida desde la llegada del tendido eléctrico a la isla?
- ¿Qué cosas considera que deberían cambiar en la isla para mejorar la calidad de vida?

Creencias en torno al adventismo:

- ¿Practicaba otra fe antes de adoptar el adventismo?
- ¿Qué la motivó a adoptar la fe adventista?
- ¿Tiene familiares en la isla que profesen la fe adventista o participen en la iglesia?
- ¿Cuáles son las creencias de la fe Adventista?
- ¿Ha leído o lee la Biblia?
- ¿Qué cosas prohíbe realizar la fe Adventista?
- Tengo entendido que a los adventistas se les estimula a hacer reposo los sábados ¿Qué otras cosas se les pide hacer?
- ¿En qué se diferencia la fe adventista del catolicismo en la isla?
- ¿Por qué cree que muchos habitantes de la isla aceptaron la fe Adventista?
- ¿En qué cree que ha cambiado su vida desde que adoptó el adventismo?
- ¿Qué cambios ha percibido entre los habitantes de la isla que adoptaron la fe adventista?
- ¿Ha tenido conflictos con otros habitantes de la isla debido a diferencias en la fe?
- ¿Tiene conocimiento de conflictos entre los habitantes de la isla debido a la diferencias de fe?
- ¿Había otras iglesias aparte de la católica en la localidad antes de la llegada de la iglesia adventista actual?

Caracterización iglesia Adventista:

- ¿Qué actividades o festividades desarrolla la iglesia Adventista en la localidad? (misas, fiestas, funerales, procesiones, etc.)
- ¿Cómo se desarrollan estas?
- ¿Se desarrollan fiestas o actividades en la localidad, por parte de la Iglesia Adventista, en conjunto con la iglesia Católica o Evangélica de la localidad?
- ¿Desarrollan fiestas o actividades en conjunto con otras organizaciones sociales de la isla?

Caracterización Iglesia Católica:

- ¿Qué opina de la iglesia católica, mayormente en la forma en que ha operado en la localidad?
- ¿Participaba anteriormente en la iglesia Católica de la isla?

- ¿Qué actividades o festividades desarrolla la iglesia católica en la localidad? (misas, fiestas, funerales, procesiones, etc.)
- ¿Tiene conocimiento de festividades o actividades que realizara la iglesia Católica y que ya no se realicen?
- ¿Por qué cree que ya no se realizan estas actividades?
- ¿Cómo ha sido la relación con sus familiares o cercanos católicos desde que adoptó el Adventismo?
- ¿Ha participado en la fiesta de Jesús de Nazareno en Caguach? ¿Que la motivó a participar o no participar?
- ¿Piensa participar en la fiesta de Jesús de Nazareno este año? ¿Por qué?

Caracterización iglesia Evangélica:

- ¿Sabe cuándo llegó la iglesia Evangélica a la isla?
- ¿En algún momento participó en la iglesia Evangélica? ¿Por qué?
- ¿En algún momento el pastor o representante de la iglesia Evangélica conversó con usted para integrarse a la fe?
- ¿Tiene familiares o cercanos que sean evangélicos? ¿Cómo es su relación con ellos?
- ¿Sabe qué festividades o celebraciones realizan los Evangélicos?
- ¿Estas son realizadas solo por ellos o invitan a más gente de la isla ajena a su creencia?
- ¿Qué diferencias ve entre la iglesia adventista y Evangélica de la isla?

8.7. Pauta de entrevista a católicos.

Preguntas generales

- ¿Cuál es su nombre y qué edad tiene?
- ¿Cuánto tiempo lleva viviendo en la isla?
- ¿Ha vivido un tiempo prolongado fuera de la isla? ¿Dónde y por qué razón?
- ¿Por qué no se ha ido a vivir a otra localidad, a alguna zona más urbana?
- ¿Cree que la vida en la isla es mejor o peor que en la ciudad, y por qué cree esto?
- ¿Ha notado algún cambio en la calidad de vida en la isla en los últimos 30 años?
- ¿En qué ha cambiado su vida desde la llegada del tendido eléctrico a la isla?
- ¿Qué cosas considera que deberían cambiar en la isla para mejorar la calidad de vida?

Creencias en torno al catolicismo

- ¿Por qué cree en la fe católica?
- ¿Ha leído o lee la Biblia?
- ¿Qué opina de la iglesia católica, mayormente en la forma en que ha operado en la localidad?
- ¿Sabe qué cosas prohíbe realizar la iglesia o la fe católica?
- ¿Qué cosas se estimulan a realizar en la fe católica?
- ¿Qué actividades o festividades desarrolla la iglesia católica en la localidad? (misas, fiestas, funerales, procesiones, etc.)
- ¿Cómo se desarrollan estas?
- ¿Tiene conocimiento de festividades o actividades que realizara la iglesia Católica y que ya no se realicen? ¿Cómo eran estas?
- ¿Por qué cree que ya no se realizan estas actividades?
- ¿En qué consisten los cargos de Fiscal y Patrono?
- ¿Existen otros cargos que se expresen en otras actividades o festividades católicas?
- ¿Se desarrollan actividades en la localidad, desde la Iglesia Católica, en conjunto con la iglesia Adventista o Evangélica de la localidad?
- ¿Desarrollan actividades en conjunto con otras organizaciones sociales de la isla?
- ¿Ha participado en la fiesta de Jesús de Nazareno en Caguach? ¿Que la motivó a participar o no participar?
- ¿Piensa participar en la fiesta de Jesús de Nazareno este año? ¿Por qué?

Caracterización iglesia Adventista:

- ¿Tiene familiares en la isla que profesen la fe Adventista o Evangélica, o participen en alguna de estas iglesias?
- ¿Cómo es su relación con estos?
- ¿Pensó en adoptar la fe adventista o integrarse a la iglesia Adventista? ¿Por qué?
- ¿Por qué cree que muchos habitantes de la isla aceptaron la fe Adventista?
- ¿Qué transformaciones ha percibido entre los habitantes de la isla que adoptaron la fe adventista?

- ¿Ha tenido problemas con habitantes evangélicos y adventistas debido a las diferencias de fe?
- ¿Tiene conocimiento de conflictos entre los habitantes de la isla debido a las diferencias de fe?
- ¿Había otras iglesias aparte de la católica en la localidad antes de la llegada de la iglesia adventista actual?

Caracterización iglesia Evangélica:

- ¿Cuándo llegó la iglesia Evangélica a la isla?
- ¿En algún momento participó en la iglesia Evangélica? ¿Por qué?
- ¿En algún momento el pastor o representante de la iglesia Evangélica conversó con usted para integrarse a la fe?
- ¿Tiene familiares o cercanos que sean evangélicos? ¿Cómo es su relación con ellos?
- ¿Sabe qué festividades o celebraciones realizan los Evangélicos?
- ¿Estas son realizadas solo por ellos o invitan a más gente de la isla ajena a su creencia?

8.8. Pauta de entrevista a evangélicos.

Preguntas generales

- ¿Cuál es su nombre y qué edad tiene?
- ¿Cuánto tiempo lleva viviendo en la isla?
- ¿Ha vivido un tiempo prologado fuera de la isla? ¿Dónde y por qué razón?
- ¿Por qué no se ha ido a vivir a otra localidad, a alguna zona más urbana?
- ¿Cree que la vida en la isla es mejor o peor que en la ciudad, y por qué cree esto?
- ¿Ha notado algún cambio en la calidad de vida en la isla en los últimos 30 años?
- ¿En qué ha cambiado su vida desde la llegada del tendido eléctrico a la isla?
- ¿Qué cosas considera que deberían cambiar en la isla para mejorar la calidad de vida?

Creencias en torno a fe evangélica:

- ¿Practicaba otra fe antes de adoptar la evangélica? ¿Cuál?
 - ¿Qué le motivó a adoptar la fe evangélica?
 - ¿En qué cree que ha cambiado su vida desde que adoptó la fe evangélica?
- ¿Tiene familiares en la isla que profesen la fe evangélica o participen en la iglesia?
- ¿Cuáles son las creencias de la fe evangélica? ¿En qué se diferencia de la católica?
- ¿Ha leído o lee la Biblia? ¿Qué opina de ella?
- ¿Qué cosas prohíbe hacer la fe evangélica?
- Tengo entendido que los adventistas guardan reposo los sábados ¿La iglesia evangélica practica similares que estimule?
- ¿Sabe cuando llegó la iglesia Evangélica a la isla?
- ¿En algún momento el pastor o representante de la iglesia Evangélica conversó con usted para integrarse a la fe?

Caracterización iglesia Evangélica:

- ¿Qué actividades o festividades desarrolla la iglesia evangélica en la localidad? (misas, fiestas, funerales, procesiones, etc.)
- ¿Cómo se desarrollan estas?
- ¿Estas son realizadas solo entre ustedes o invitan a más gente de la isla ajena a su creencia?
- ¿Se desarrollan fiestas o actividades en la localidad, por parte de la Iglesia evangélica, en conjunto con la iglesia Católica o adventista de la localidad?
- ¿Desarrollan fiestas o actividades en conjunto con otras organizaciones sociales de la isla?

Caracterización iglesia Adventista:

- ¿Por qué cree que muchos habitantes de la isla aceptaron la fe Adventista?
- ¿En algún momento se planteó el aceptar la fe Adventista? ¿por qué?
- ¿El pastor Adventista se acercó a usted en algún momento para incentivarle que adoptara el adventismo?
- ¿Qué cambios ha percibido entre los habitantes de la isla que adoptaron la fe adventista?
- ¿Ha tenido conflictos con otros habitantes de la isla debido a diferencias en la fe?

- ¿Tiene conocimiento de conflictos entre los habitantes de la isla debido a la diferencias de fe?

Caracterización Iglesia Católica:

- ¿Qué opina de la iglesia católica, mayormente en la forma en que ha operado en la localidad?
- ¿Participaba anteriormente en la iglesia Católica de la isla?
- ¿Qué actividades o festividades desarrolla la iglesia católica en la localidad? (misas, fiestas, funerales, procesiones, etc.)
- ¿Tiene conocimiento de festividades o actividades que realizara la iglesia Católica y que ya no se realicen?
- ¿Por qué cree que ya no se realizan estas actividades?
- ¿Cómo ha sido la relación con sus familiares o cercanos católicos desde que adoptó el Adventismo?
- ¿Ha participado en la fiesta de Jesús de Nazareno en Caguach? ¿Fue la razón de esto?
- ¿Piensa participar en la fiesta de Jesús de Nazareno este año? ¿Por qué?

8.9. Pauta de entrevista guía de obra evangélico.

Preguntas generales:

- ¿Cuál es su nombre y qué edad tiene?
- ¿Siempre ha profesado la fe evangélica?
- ¿Qué fe profesaba anteriormente y cuál es la causa de adoptar esta nueva fe?
- ¿Le generó algún conflicto con familiares o cercanos esta decisión?

Historia iglesia Evangélica en la localidad:

- ¿Desde cuándo existe la fe evangélica en la localidad? ¿Había una iglesia Evangélica en la isla antes de la actual?
 - ¿Cómo operaba esta?
- ¿Cuál fue la razón para instalar una iglesia Evangélica en la isla?
- ¿Hubo alguna petición desde los habitantes de la isla para instalarse en la localidad?
- ¿Cuáles fueron las acciones que llevaron a cabo para atraer adeptos a la fe evangélica?
- ¿Cuánta gente participa regularmente en el culto? ¿Este número ha aumentado o disminuido con los años?
- ¿Podría darme una descripción de la fe evangélica?
- ¿Por qué profesa usted la fe evangélica en oposición de otras creencias? ¿Qué prácticas se estimulan en la fe evangélica?
- ¿Qué cosas se prohíben en la fe evangélica?
- Entiendo que a los adventistas se les estimula a hacer reposo los sábados ¿la iglesia evangélica estimula acciones similares?
- ¿A través de qué medios se enseña la doctrina evangélica a la población isleña?
- ¿Cuál cree que son las respuestas que la iglesia Evangélica da a los problemas que viven los habitantes de la isla?
- ¿Qué transformaciones ha percibido en los habitantes de la isla desde que adoptaron la fe evangélica?
- ¿Ha tenido conflictos con los habitantes de la isla debido a su fe, o por su posición de representante de esta?

Caracterización fe adventista:

- ¿Ha pensado en algún momento adoptar la fe Adventista? ¿Por qué?
- ¿En qué se diferencia la fe evangélica con otras protestantes, mayormente la adventista?
- ¿Cómo es su relación con don Patricio, pastor Adventista?
- ¿Cómo ha sido la respuesta de los habitantes de la isla frente a la integración de una nueva fe a la localidad?
- ¿Por qué cree que los habitantes de la isla adoptaron tan rápidamente una nueva religión?
- ¿En qué cree que han cambiado los habitantes que adoptaron la fe adventista?
- ¿Tiene conocimiento de conflictos entre los habitantes de la isla, ligados a la diferencia de fe que profesan?
- ¿Tiene familiares o cercanos que sean adventistas o católicos? ¿Cómo es su relación con ellos?
- ¿Sabe que festividades o celebraciones realizan los adventistas?
- ¿Desarrollan actividades en conjunto con la Iglesia Adventista, al ser ambas protestantes?

Acciones realizadas por la iglesia Adventista:

- ¿Qué celebraciones o actividades realizan desde la iglesia evangélica en la localidad?
- ¿Desarrollan actividades en la localidad en conjunto con la iglesia Católica o adventista de la localidad?
- ¿Qué opina de la iglesia católica, mayormente en la forma en que ha operado en la localidad?
- ¿Participará, o ha participado anteriormente en la fiesta de Jesús de Nazareno en Caguach? ¿Por qué?
- ¿Desarrollan actividades en conjunto con otras organizaciones sociales de la isla?
- ¿Cómo cree que las practicas y creencias de la iglesia evangélica pueden integrarse en la realidad social y cultural de los habitantes de la isla?

8.10. Pauta de entrevista instructor bíblico adventista.

Preguntas generales:

- ¿Cuál es su nombre y qué edad tiene?
- ¿Siempre ha profesado la fe adventista?
- En caso negativo
 - ¿Qué fe profesaba anteriormente y cuál es la causa de adoptar esta nueva fe?
 - ¿Le generó algún conflicto con familiares o cercanos esta decisión?
- ¿Dónde vivía anteriormente y que lo motivó a venir a la localidad?
- ¿Qué opina de la iglesia católica, mayormente en la forma en que ha operado en la localidad?

Causas de la instalación de la iglesia Adventista:

- ¿Cuál fue la razón para elaborar el primer Operativo Social en el año 2008 en la localidad?
- ¿En qué consistía este Operativo Social y que acciones desarrollaron?
- ¿Tiene conocimiento de acciones misioneras anteriores en la localidad, distintas a la católica?
- ¿Había adventistas, protestantes o evangélicos en la localidad antes de su llegada?
- ¿Por qué decidieron finalmente instalar una iglesia Adventista en la localidad?
- ¿Hubo alguna petición desde los habitantes de la isla para instalarse en la localidad?
- ¿Cuáles fueron las acciones que llevaron a cabo para atraer adeptos a la fe Adventista?

Iglesia Adventista en la localidad:

- ¿Podría darme una descripción de la fe Adventista?
- ¿Por qué profesa usted la fe Adventista en oposición de otras creencias?
- Los adherentes a la iglesia Adventista de la localidad se consideran “evangélicos”, ¿a qué se debe esto?
- ¿Cuánta gente participa regularmente en el culto? ¿Este número ha aumentado o disminuido con los años?
- ¿Cómo ha sido la respuesta de los habitantes frente a la integración de una nueva fe en la isla?
- ¿Por qué cree que los habitantes de la isla adoptaron tan rápidamente una nueva religión?
- ¿Qué prácticas se estimulan en la fe Adventista?
- ¿Qué cosas se prohíben en la fe Adventista?
- ¿A través de qué medios se enseña la doctrina Adventista a la población isleña?
- ¿Cuál cree que son las respuestas que la iglesia Adventista da a los problemas que viven los habitantes de la isla?
- ¿Qué transformaciones ha percibido en los habitantes de la isla desde que adoptaron la fe adventista?
- ¿Ha tenido conflictos con los habitantes de la isla debido a su fe, o por su posición de representante de esta?
- ¿Tiene conocimiento de conflictos entre los habitantes de la isla, ligados a la diferencia de fe que profesan?
- ¿Qué diferencia hay entre la Escuela Sabática y la Misa?

- ¿Se desarrolla la escuela sabática en la localidad? ¿Cómo funciona esta?

Acciones realizadas por la iglesia Adventista:

- ¿Qué celebraciones o actividades realizan desde la iglesia Adventista en la localidad?
- ¿Desarrollan actividades en la localidad en conjunto con la iglesia Católica o Evangélica de la localidad?
- ¿Participará, o ha participado anteriormente en la fiesta de Jesús de Nazareno en Caguach? ¿Por qué?
- ¿Desarrollan actividades en conjunto con otras organizaciones sociales de la isla?

Caracterización iglesia Evangélica:

- ¿En qué se diferencia la fe Adventista de otras creencias Protestantes, mayormente la Evangélica de la isla?
- ¿Sabe cuando llegó la iglesia Evangélica a la isla?
- ¿Tiene familiares o cercanos que sean evangélicos? ¿Cómo es su relación con ellos?
- ¿Cómo es su relación con el pastor o representante Evangélico de la isla?
- ¿Sabe qué festividades o celebraciones realizan los Evangélicos?
- ¿Desarrollan actividades en conjunto con la Iglesia Evangélica, al ser ambas protestantes?
- ¿Cómo cree que las prácticas y creencias de la iglesia Adventista pueden integrarse en la realidad social y cultural de los habitantes de la isla?

8.11. Registro fotográfico.

Fotografía n°1: Iglesia católica y cementerio local.



Fotografía n°2: Interior de iglesia católica local.



Fotografía n°3: Preparación para viaje a Caguach: patrono bajando las figuras santas del altar. Las vírgenes solo se trasladan cuando hay más personal que acompaña en la peregrinación.



Fotografía n°4: Preparación para viaje a Caguach: guardado de los objetos para el transporte.



Fotografía n°5: Preparación para viaje a Caguach: transporte de los objetos a la lancha.



Fotografía n°6: Llegada a Caguach: preparación de figura de San Francisco en la rampa de embarque de Caguach para el traslado a iglesia de Caguach en procesión.



Fotografía n°7: Imagen de Jesús Nazareno, iglesia de Caguach: peregrino realiza suplica a través del acto de tocar el manto de Jesús Nazareno, como es la tradición. Si bien se había prohibido esto debido a la pandemia de Covid-19, no hubo mayor fiscalización para que no se realizara este acto.



Fotografía n°8: Procesión de Jesús Nazareno.



Fotografía n°9: Procesión de imagen Jesús Nazareno: Al frontis se ve la imagen de San Francisco de la iglesia de Alao, atrás de esto se ve una joven sosteniendo al Niño Jesús. Señalar que ella no es de la localidad, y ofreció ayuda debido a la baja participación de locales en el rito. Al fondo se ve la imagen de Jesús Nazareno, rodeado de una alta congregación, y finalmente la iglesia de Caguach.



Fotografía n°10: Procesoión de imagen de Jesús de Nazareno: Niñas con el cargo de Princesas.



Fotografía n°11: Procesoión de Bandera: Con chaqueta azul se ve a Juan Cheuquepil, patrono de isla Alao.



Fotografía n°12: Cementerio local.



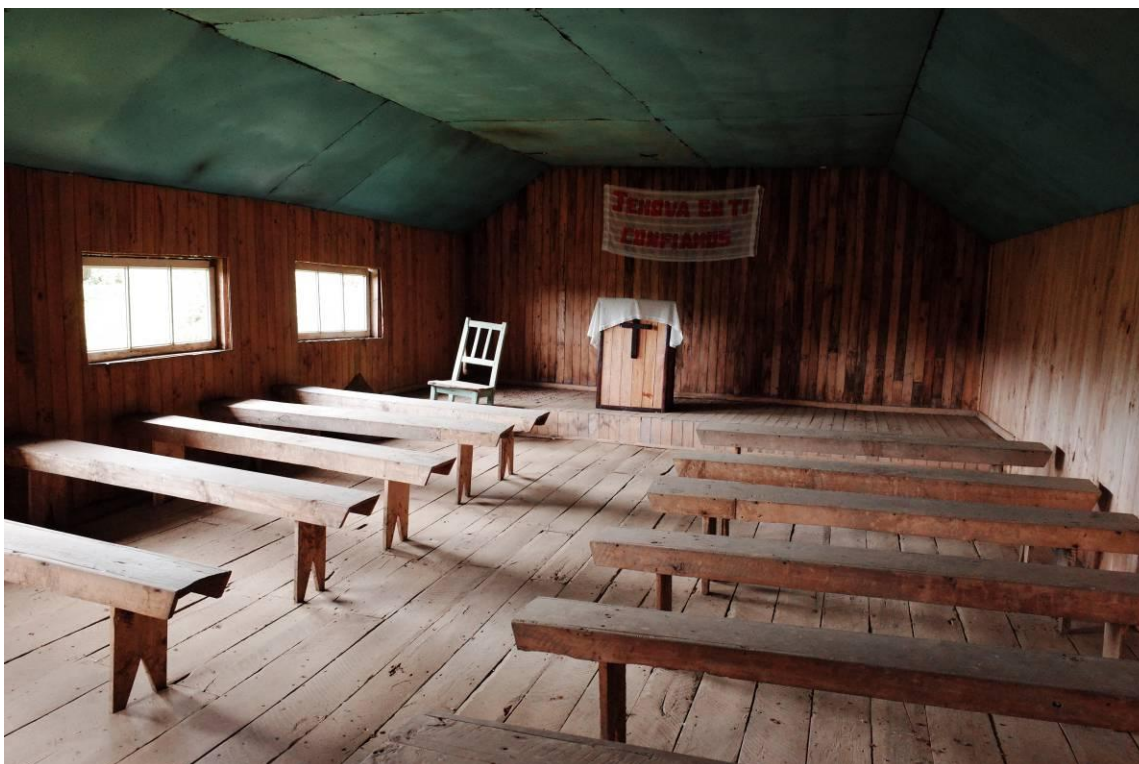
Fotografía n°13: Iglesia católica local: pilar que sostiene mura lateral de la estructura. Se planea a futuro instalar más pilares para reforzar la estructura.



Fotografía n°14: Antigua iglesia Movimiento Cristiano Misionero.



Fotografía n°15: Interior iglesia Movimiento Cristiano Misionero.



Fotografía n°16: Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre.



Fotografía n°17: Iglesia Adventista del Séptimo Día.



Fotografía n°18: Don Gerardo Duarte realizando el culto en la iglesia adventista, exponiendo el “cancionero adventista” a través de un data.



Fotografía n°19: Don Gerardo Duarte despidiéndose de los participantes del culto.



Fotografía n°20: Llegada de remeros a Alao posterior a la Preba: remeros y acompañantes ayudan a subir la chalupa al lugar de guardado a rastras.



Fotografía n°21: Chalupa construida localmente utilizada para la Preba.



Fotografía n°22: Local transportando objetos a través de yunta. Si bien se sigue usando este medio, está cada vez más en desuso debido a la acelerada incorporación de vehículos en la localidad en los últimos 10 años.



Fotografía n°23: Fotografía de núcleo familiar n°65, hogar de fiscal: podemos observar a través de esta imagen las grandes distancias que separan los hogares de la localidad, así como la compleja geografía por la cual deben desplazarse.



Fotografía n°24: Proceso de secado de la luga en la playa para posterior almacenaje y venta.



Fotografía n°25: Proceso de almacenaje de la luga para su venta.

