



# REVISTA DE FILOSOFÍA

*I. ÉTICA, GLOBALIDAD CRÍTICA Y BIENESTAR HUMANO*

*II. DIMENSIÓN EPISTÉMICA Y DESARROLLOS CULTURALES*

*III. LA EDUCACIÓN EN CONTEXTO INTERCULTURAL Y  
DECOLONIAL*

*IV. REPENSAR LA EDUCACIÓN SUPERIOR: TEORÍAS Y  
PRÁCTICAS*

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 99**  
**2021-3**  
Septiembre-Diciembre

*Revista de Filosofía*  
Vol. 38, N°99, (Sep-Dic) 2021-3, pp. 448 - 460  
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela  
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

## **“Animitas”: de la religiosidad popular a la resistencia política. Un análisis desde la teoría mimética girardiana**

*"Animitas": from Popular Religiosity to Political Resistance. An Analysis from Girardian Mimetic Theory*

**Macarena Lascevena Norambuena**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1073-5428>  
Universidad Católica del Maule – Talca - Chile  
[macarenalicanten2015@gmail.com](mailto:macarenalicanten2015@gmail.com)

**María de Los Andes Valenzuela Corales**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6047-4422>  
Universidad Católica del Maule - Talca - Chile  
[marie.valenz.86@gmail.com](mailto:marie.valenz.86@gmail.com)

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5654876>

### **Resumen**

La animita es una de las creencias más arraigadas dentro de la cultura popular, que se encuentra fuertemente presente en las prácticas religiosas latinoamericanas, perviviendo y adaptándose a los avances urbanísticos del mundo globalizado. El artículo que sigue, se pregunta por la existencia de una dimensión política y de resistencia social presente en esta manifestación de religiosidad popular. Para dilucidar tal interrogante, analizaremos la animita de muertes en contexto de movimientos sociales y políticos, a partir de la teoría mimética del filósofo y crítico literario Rene Girard. Con el objetivo de encontrar alguna conexión entre la idea de muerte violenta y el culto a las animitas, con el ritual del chivo expiatorio de la teoría girardiana.

**Palabras clave:** animita; violencia política; religiosidad popular; chivo expiatorio; Rene Girard.

### **Abstract:**

The “Animita” is one of the most deeply rooted beliefs within popular culture, which is strongly present in Latin American religious practices, surviving and adapting to urban developments in the globalized world. The article that follows asks about the existence of a political dimension and social resistance present in this manifestation of popular religiosity. To elucidate this question, we will analyze the animita of deaths in the context of social and political movements, based on the mimetic theory of the philosopher and literary critic Rene

Girard. With the aim of finding some connection between the idea of violent death and the cult of animitas, with the ritual of the scapegoat of Girardian theory.

**Keywords:** “animita”; political violence; popular religiosity; scapegoat; Rene Girard.

### **Introducción:**

La expresión animita, alude desde la religiosidad popular, a un pequeño edículo que se erige para conmemorar la muerte trágica de una persona, emplazados habitualmente a la orilla del camino. La gente peregrina hacia ellas, para rezar, hacer mandas (exvotos) y rendir culto a esa anima, muchas veces de reconocido poder sobrenatural.<sup>1</sup>

Así pues, la animita es una de las creencias más arraigadas dentro de la cultura popular, que se encuentra fuertemente presente en las prácticas religiosas latinoamericanas. Lo anterior, genera que esta expresión popular de muerte, fe y trascendencia sea analizada desde varias disciplinas, tales como la psicología, antropología, arquitectura entre otras. Dando luces de que la animita es un elemento identitario presente tanto en el inconsciente de las personas visitantes de ellas, como en el inconsciente urbano de las ciudades. Se trata de una práctica y creencia que pervive y se adapta a los avances urbanísticos del mundo globalizado, pues pese a ello, sigue marcando su presencia en diversos contextos sociales, y manteniéndose particularmente vigente en las creencias de los seguidores de esta práctica popular.

Ahora bien, la pregunta que motiva el presente artículo, dice relación con la posibilidad de encontrar una dimensión política y de resistencia social que emerge desde esta manifestación de religiosidad popular: ¿Es acaso la animita, la voz de la víctima que se sigue manifestando a través de ella, como signo de resistencia, ya no solo en sentido religioso, sino político?

Para responder a este cuestionamiento, analizaremos la animita de muertes en contexto de movimientos sociales y políticos, a partir de la teoría mimética presente en la obra del filósofo y crítico literario Rene Girard. Con el objetivo de encontrar alguna conexión o semejanza entre la idea de muerte violenta y el culto a las animitas, con el ritual del chivo expiatorio de la teoría girardiana. Nuestra hipótesis de trabajo, se formula en el sentido de que “la noción de chivo expiatorio nos permite comprender la animita como una perpetuación del pensamiento político de aquellas personas víctimas de muertes violentas en el contexto de movimientos sociales”.

En tal sentido, el artículo que sigue pretende en primer lugar, reseñar el concepto y formación sociocultural de las animitas en la religiosidad popular. En un segundo apartado, analizaremos la teoría mimética desarrollada por René Girard y la noción de “chivo expiatorio”, también presente en su teoría y estrechamente relacionada a la violencia mimética. En un tercer apartado, intentaremos establecer una conexión entre la animita y

---

<sup>1</sup> Cfr. OJEDA, Lautaro. “Animitas una expresión informal y democrática de derecho a la ciudad”. En: *ARQ (Santiago)*, N° 81, 2012, p. 78.

los conceptos girardianos en el sentido expuesto en nuestra hipótesis de trabajo. Lo que será complementado en un cuarto apartado, con el análisis de un caso particular, en el contexto de Chile: la animita de el llamado “Chacal de Nahueltoro”, surgida de la violencia política. Finalizaremos con un breve apartado de conclusiones.

### **La Animita, una manifestación de resistencia a la muerte**

En el marco de las devociones populares, el culto a las animitas es probablemente uno de los fenómenos de más larga data en gran parte de Latinoamérica.

En este contexto, es habitual visibilizar en los diversos caminos y paisajes construcciones en forma de pequeñas iglesias o casitas, algunas provistas de cruces, exvotos, flores y velas, levantadas en el sitio de una muerte trágica y violenta, siendo estas características las que les otorga a los sujetos así fallecidos, la significación de santos no canónicos o “santos populares”.

En consideración a lo anterior, vale mencionar que la vida de los sujetos “santificados” en muchos de los casos están lejos de constituir una vida de santidad, o modelos a seguir como los santos canonizados por la Iglesia Católica. No obstante, una gran parte de la sociedad muestra incondicionalidad y devoción ante ellos, precisamente por la particularidad de haber experimentado las limitaciones de la vida mundana, asumiendo, por lo tanto, que comprenden y acogen sus angustias y peticiones.

En este contexto, De la Torre manifiesta que:

Esto se enmarcaría dentro un proceso de resistencia cultural simbólica, donde los sujetos en búsqueda de nuevas respuestas a los problemas de incertidumbre, se están creando nuevos santuarios, más efímeros y cercanos a la vida cotidiana y presentes en los “no lugares” como son los altares en torno a santos seculares<sup>2</sup>.

En consecuencia, queda de manifiesto que para las personas visitantes y devotas de las Animitas no es relevante la vida pasada de los sujetos *santificados*. Pareciera ser que el solo hecho de su muerte trágica y violenta, sumado al derramamiento de sangre, basta para perdonar todo pecado producido en su vida terrena, otorgándoles a su vez, el poder sobrenatural de solucionar problemas mundanos, de forma tal que “cada milagro que se produce, robustece la fe del devoto”<sup>3</sup>.

En tal contexto, no pasa inadvertida en esta devoción popular, la búsqueda de trascendencia de la vida, la que, a través de la ritualidad adoptada por los devotos, apela a una revalorización de esas voces silenciadas trágicamente, cuya vinculación del mundo sagrado y profano “es un signo de propuesta pacífica de veneración de sujetos comunes a sujetos comunes”<sup>4</sup>. Tal dualidad mantiene unido al pueblo con lo terrenal y lo trascendente,

---

<sup>2</sup> DE LA TORRE, René. “La religiosidad popular como “entremedio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”. En: *Civitas*, N° 3, vol. 12, 2012, p. 513.

<sup>3</sup> MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta, 2002, p. 376.

<sup>4</sup> BAHAMONDES, Luis; VERA, Antonieta. *Representaciones religiosas y devociones al margen*. Santiago: Ediciones CRANN, 2014, p. 52.

ayudando a superar muchas veces los infortunios de la vida cotidiana y fortaleciendo al creyente aún más en su relación trascendente con Dios. Pues “Dios baja del Libro y el pulpito y no solo habla por su intermedio, sino que también obra”<sup>5</sup>.

Así pues, de lo reseñado, se hace ostensible lo importante que es para los devotos de las Animitas, preservar generacionalmente dicha creencia popular, en la cual confluyen diversas cosmovisiones y prácticas religiosas, que unen nuestro plano terrenal, con un eventual plano celestial o trascendente. Lo anterior, hace pervivir la creencia popular de que quienes morían, podían intervenir desde esa esfera, para beneficio de los vivos que piden su asistencia, depositando en ellos la certeza absoluta de que sus favores serán concedidos.

Ahora bien, la historiografía de los santuarios seculares habla de estructuras sociales, modos de comportamientos y valores culturales, de aquellos grupos que desarrollan su identidad religiosa en torno a las Animitas, buscando de cierta forma huir de una religiosidad más dogmática, reemplazándola por una más permeable ante sus necesidades. En tal sentido Bahamondes y Vera sostienen, en relación a la persona animitizada que:

No hay contradicciones entre sus dichos y su actuar, sino resignificaciones constantes que le permiten justificar sus acciones para reinterpretar el pasado y presente, además de proyectar el futuro. Son los “sujetos comunes”, aquellas víctimas de la pobreza, la delincuencia, el narcotráfico, la violencia, etc., quienes pueden ser canonizados popularmente<sup>6</sup>.

En consecuencia, dichos monumentos populares, con forma similar a una casa o iglesia, representan para sus devotos un lugar acogedor y sagrado, en donde se cree que el *anima* (alma) puede reconocer un espacio familiar donde habitar mientras que, ayudada por rezos y mandas cumplidas, pueden acceder definitivamente a una dimensión trascendente.

Lo anterior, se constituye como una suerte de hierofanía, o manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano»<sup>7</sup>. Por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol etc.

En esta misma línea, Plath, atribuye el origen de la animita, a la “*Apacheta*”<sup>8</sup>, montículos de piedras acumuladas por los indígenas altioplánicos en lugares considerados sagrados, y en los cuales depositaban ofrendas para invocar protección divina del andante mientras duraba su camino. Por lo tanto, se trata de una estructura física con fines religiosos, que, en definitiva, es considerado un espacio sagrado.

A la luz de lo anterior, vale destacar que el culto a las animitas, al igual que sus edificaciones, han permanecidos indemnes hasta la actualidad, sobreviviendo a los pasos agigantados de la modernidad, a los grandes avances tecnológicos, arquitectónicos y

---

<sup>5</sup> LOJO, MARÍA. *Cuerpos Resplandecientes. Santos Populares Argentinos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2007, 17.

<sup>6</sup> BAHAMONDES, Luis; VERA, Antonieta. *Representaciones religiosas y devociones al margen*, p. 52.

<sup>7</sup> Cfr. ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama, 1981, p. 11.

<sup>8</sup> PLATH, Oreste. *L'animita Hagiografía Folklorica*. Santiago de Chile: Editorial Grijalbo, 1995, p. 13.

urbanísticos, y emergiendo entre los diversos paisajes de la ciudad, intactas e inamovibles. Perviven pues, a través de la fe colectiva de sus devotos, quienes “frente a ellos soliloquean, hablan a solas. Le dedican misas, coronas de caridad, le distribuyen iconografías religiosas”<sup>9</sup>.

Se trata así de una expresión de fe, que ha transfigurado la imagen del difunto en “Santos Seculares”, y en donde la gran mayoría de ellas ha pasado a denominarse “milagrosas” en medio del intercambio de mandas y favores, surgidos en estos espacios “sagrados”.

Así pues, en un contexto de comunidad “‘lo sagrado’ se manifiesta como el ‘centro’, simbólico estructurador’ de sentido de la vida”<sup>10</sup>, por lo que no es extraño que en contextos particularmente violentos, muertes producidas a consecuencia de persecución o derechamente terrorismo de Estado, se resignifiquen a partir de este tipo de edificaciones, que hablan de la violencia de nuestro pasado y cuya “construcción busca materializar una relación particular entre pasado, presente y futuro, apropiándose y habitando ciertos espacios mediante acciones de recuerdo”<sup>11</sup> que se tiñen de una particular dualidad profano-sagrada.

En definitiva, tales prácticas religiosas, desarrolladas en un espacio-tiempo determinado, se verifican como procesos reconstructivos de identidad simbólica, en torno a la muerte trágica y violenta de un desdichado y/o perseguido, pasando a ser parte del método didáctico del saber popular, el cual establece sus propios límites místicos y religiosos, traspasando el acervo cultural de dicha tradición de generación en generación.

### **Teoría mimética y el concepto de chivo expiatorio en Rene Girard**

Ahora bien, con el objetivo de analizar la figura de la Animita planteada en el apartado anterior, profundizaremos en los postulados teóricos de Rene Girard, labor desde un inicio compleja. En primer lugar, por lo inclasificable del itinerario teórico e intelectual de este pensador, en torno al cual se ha desarrollado la llamada teoría y la noción de chivo expiatorio<sup>12</sup>. En segundo lugar, por la falta de sistematización de sus conceptos, pues si bien la teoría mimética se prefigura por primera vez en su obra “*Mentira romántica y verdad novelesca*”, de 1961, no podemos encontrarla sistematizada en ninguna de sus obras, de modo particular. Igualmente ocurre con la noción de chivo expiatorio, la que pese a dar nombre a uno de sus textos más famosos, publicado en 1982, “Girard tampoco expone allí de un modo sistemático o preciso, cada una de las fases del mecanismo del chivo expiatorio”<sup>13</sup>. Finalmente, también es desafiante la pregunta por la dimensión política presente en la teoría mimética girardiana, pues en palabras de González “en la teoría de

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 9.

<sup>10</sup> DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 1982, p. 33.

<sup>11</sup> PIPER, Isabel; HEVIA, Evelyn. *Espacio y recuerdo. Archipiélago de memorias en Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Ocho libros, 2012, p. 15.

<sup>12</sup> Cfr. GONZÁLEZ, Domingo. *Hacia una teoría mimética de lo político*. Memoria para optar al grado de Doctor, Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid, 2015, p. I.

<sup>13</sup> MORENO, Agustín. “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”. En: *Endoxa. Series Filosóficas*, N° 32, 2013, p. 192.

Girard, lo político, se asoma poco a poco, muy tímidamente”, sin embargo “hay en el pensamiento de Girard, verdaderamente, una genuina “promesa” política”<sup>14</sup>.

Así las cosas, en “*Mentira romántica y verdad novelesca*”, Girard formula —desde la crítica literaria— una teoría de orden antropológico-filosófico: “la afirmación de que el hombre es un ser fundamentalmente mimético, incluso antes que un ser racional”<sup>15</sup>. No obstante, tal particularidad no ha sido abordada con la profundidad suficiente desde la filosofía, y es más bien en la estructura de grandes clásicos de la literatura universal, en donde el autor logra desentrañar los fundamentos de su teoría mimética y del deseo triangular. Girard, a partir del análisis de autores como Cervantes, Flaubert, Proust o Dostoievsky, concluye

La curiosa situación de que los deseos no brotan de los individuos mismos, sino de los demás (...) Nuestros deseos no parten en línea recta de nosotros mismos, o de alguna facultad nuestra, directamente hacia el objeto deseado, sino que pasan por un tercero que Girard nombra modelo o mediador. De aquí el esquema triangular de sujeto deseante - modelo-mediador - objeto deseado<sup>16</sup>.

A partir de tal entramado teórico, se puede explicar el devenir de la cultura, fundado en este deseo de imitación, que, de un modo opuesto al pensamiento racional, genera un “orden de rivalidad y violencia sacrificial”<sup>17</sup>.

Ahora bien, a la noción de chivo expiatorio, por su parte, suelen atribuírsele diversas acepciones y sentidos, como destaca Moreno<sup>18</sup>. Siendo su sentido psicosocial, actual, popular “el que mejor evocaría la reminiscencia del mecanismo espontáneo al que Girard hace referencia”<sup>19</sup>. Dicho mecanismo, se encuentra estrictamente entrelazado a la noción de violencia mimética, de forma tal que no podemos entenderlo sin circunscribirlo a dicha teoría.

De esta forma Moreno sostiene que,

Frente a una concepción optimista antropológica que ve el conflicto como lo no habitual y lo sobrevenido, sobre un suelo de armonía cotidiana, Girard parte de la asunción del conflicto y la rivalidad mimética (asociados a la naturaleza imitativa del deseo) como fenómenos humanos normales<sup>20</sup>.

Girard, desarrolla su teoría a partir del estudio de diversos mitos de las civilizaciones antiguas, así como también sustentado en el análisis de clásicos literarios. Su estudio, permitió al autor concluir que las sociedades arcaicas, al momento de enfrentarse a crisis

---

<sup>14</sup> GONZÁLEZ, Domingo. *Hacia una teoría mimética de lo político*, p. I-II.

<sup>15</sup> GUTIÉRREZ, Carlos. “René Girard”. En: *Philosophica, Enciclopedia filosófica Online*, 2016.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> CONCHA, Miguel. “Teoría mimética y construcción social”. En: *Opinión, La Jornada*, 2012.

<sup>18</sup> Cfr. MORENO, Agustín. “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, p. 192-193.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 193.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 194.

propias de sus contextos (desastres naturales, pestes etc.)<sup>21</sup> evidenciaban un fenómeno de indiferenciación, es decir, se tendía a la eliminación de las jerarquías sociales<sup>22</sup>. Lo anterior, sumado a la ausencia de patrones de dominancia<sup>23</sup>, encargados de apaciguar los conflictos y frenar la violencia en las comunidades de homínidos, son la explicación biológica y cultural que origina el mecanismo del chivo expiatorio<sup>24</sup>.

De esta forma, en una primera fase, que Moreno signa como la de “*Crisis mimética, indiferenciación y paroxismo de la violencia*”<sup>25</sup>, Girard identifica algo así como una “opinión pública sobreexcitada, dispuesta a dar crédito a los rumores más absurdos”<sup>26</sup>, y conforme a la cual, los hombres ávidos de violencia, buscan en forma aleatoria un culpable de la crisis (chivo expiatorio), sobre el cual se vuelca la violencia de los perseguidores. Quienes, convencidos de la legitimidad de ésta, “se consideran a sí mismos como justicieros”<sup>27</sup>. Así pues, la violencia mimética tiene un carácter contagioso, generando una persecución colectiva. Por ello, es “siempre una crisis de indiferenciación, ligada a la desaparición de los objetos y a la aparición de rivales cuyos roles se desvanecen (...) no importa ya lo que pudo originar el conflicto”<sup>28</sup>, lo importante es focalizar la atención en la víctima expiatoria.

Así pues, los periodos de crisis producen el debilitamiento de la normal institucionalidad y favorecen esta formación de “multitudes”, identificadas por Girard como “agregados populares espontáneos, susceptibles de sustituir por completo unas instituciones debilitadas o de ejercer sobre ellas una presión decisiva”<sup>29</sup>. Dando paso a una siguiente fase, de “*Mímesis antagonista, polarización hostil contra una víctima y principio de transferencia*”. En ella, el grupo convertido en masa o multitud —gracias a la mimesis— polariza la violencia “sobre antagonistas cada vez menos numerosos”<sup>30</sup>, transfiriendo en un sentido catártico, toda la violencia de la multitud, sobre la figura del chivo expiatorio.

---

<sup>21</sup> Cabe precisar que, para Girard (1986: 21), “no siempre son las mismas circunstancias las que favorecen estos fenómenos”. Pues en algunos casos se trata de causas externas tales como epidemias, sequías u otros desastres naturales que generan contextos de miseria. En otros casos, se evidencian causas internas, como disturbios políticos o conflictos religiosos. Sin embargo, lo relevante para su teoría, es que sean cuales fueren las causas reales “las crisis que desencadenan las grandes persecuciones colectivas, quienes las sufren siempre las viven más o menos de la misma manera.

<sup>22</sup> BURBANO, Mauricio. “La “teoría mimética” de René Girard y su aporte para la comprensión de la migración”. En: *Universitas Philosophica*, N° 55, año 27, 2010, p. 161.

<sup>23</sup> Para la etología, la dominancia es la posesión de un alto estatus social dentro de un grupo de animales que exhibe una organización social jerárquica. Esto le permite tener acceso a recursos, como alimento o parejas, a expensas de los individuos socialmente inferiores sin necesidad de recurrir a agresión.

<sup>24</sup> Cfr. MORENO, Agustín. “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, p. 194.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 195.

<sup>26</sup> GIRARD, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1985, p. 14.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>28</sup> MORENO, Agustín. “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, p. 198.

<sup>29</sup> GIRARD, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*, p. 21.

<sup>30</sup> MORENO, Agustín. “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, p. 198.



En su esfuerzo sistematizador, Moreno (2013: 199) identifica una siguiente fase de “*Linchamiento colectivo unánime o expulsión de la víctima y catarsis*”<sup>31</sup>. Así pues, los perseguidores —dirá Girard— “siempre acaban por convencerse de que un pequeño número de individuos, o incluso uno solo, puede llegar pese a su debilidad relativa a ser extremadamente nocivo para el conjunto de la sociedad”<sup>32</sup>. Es entonces cuando la multitud sacia su sed de violencia a costa de la víctima. Por lo que la eficacia del mecanismo, radicaría justamente en la transferencia de la violencia y odio colectivo, sobre la persona del chivo expiatorio, quien será expulsado o asesinado, generando un efecto catártico. Pues la multitud siempre busca una causa accesible que satisfaga su apetito de violencia<sup>33</sup>.

Pero curiosamente, las fases del mecanismo no finalizan con dicho efecto, podemos singularizar una última fase de particulares características, que Moreno llama “*Estado de perplejidad y sacralización ambivalente*”<sup>34</sup>, la que podríamos calificar como aquella en la que se evidencia el engranaje que media entre la violencia mimética y la dimensión de lo sagrado. El cese repentino de la violencia, como consecuencia de la expulsión o asesinato del chivo expiatorio, genera un estado de perplejidad en la multitud. Dirá Girard:

El chivo expiatorio ya no aparece únicamente como un receptáculo pasivo de las fuerzas del mal, sino como un manipulador omnipotente (...) Decir que el chivo expiatorio aparece como causa única de la plaga, equivale a decir que esta plaga se convierte literalmente en algo suyo, de lo que dispone a su capricho para castigar o recompensar, según se le disguste o se le complazca<sup>35</sup>.

Se trata de la “atribución de un doble poder maléfico y benéfico”<sup>36</sup>. Aquel considerado como culpable de la crisis, luego de su sacrificio expiatorio, se transforma en salvador de la misma comunidad, que logra “mágicamente” subvertir el estado de violencia colectiva como consecuencia de su muerte. Surge entonces la dimensión de “lo sagrado”, en las civilizaciones antiguas: “el nivel superior de la mitología culmina en una sacralización de la víctima que tiende a ocultarnos y a veces llega a borrar las distorsiones persecutorias”<sup>37</sup>.

A continuación, intentaremos explicar la forma en que el mecanismo de chivo expiatorio nos ayuda a comprender la figura de la animita, particularmente en contextos de muertes violentas y persecución, a la vez que intentaremos esbozar una dimensión política y de resistencia prefigurada en dicho signo característico de la religiosidad popular.

### **El chivo expiatorio y la animita: de la sacralización a lo político**

Una vez reseñadas las fases que podrían identificarse en el mecanismo de chivo expiatorio, surge una pregunta clave para nuestro artículo: ¿es posible que se dé un espacio

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 199.

<sup>32</sup> GIRARD, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*, p. 25.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 26.

<sup>34</sup> MORENO, Agustín. “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, p. 200.

<sup>35</sup> GIRARD, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*, p. 65-66.

<sup>36</sup> MORENO, Agustín. “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, p. 201.

<sup>37</sup> GIRARD, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*, p. 69.

de transición entre lo sagrado al nacimiento de una dimensión política? Al respecto, González sostiene que “sin duda, la idea de la transferencia de la religión a la política se materializa también de modo significativo en el análisis girardiano”<sup>38</sup>. Pero es un salto que en la teoría de Girard se evidencia más bien como un “accidente”<sup>39</sup>, originado en el “*Estado de perplejidad y sacralización ambivalente*”, por el hecho de que la víctima propiciatoria es paradójicamente la responsable de la superación de la crisis que trae con ello el restablecimiento de la paz social. Así pues, en este culpable, que a su vez es víctima, emerge lo sagrado<sup>40</sup>, pero junto con ello, una dimensión de connotación política. Pues este logrado encause de las relaciones sociales, “se presenta así como el corolario de la apropiación política que irrumpe de forma novedosa en el universo de la religión”<sup>41</sup>.

Así pues, justamente como acontece de modo regular, con la figura de las animitas, estas se configuran sobre dos premisas fundamentales: la muerte violenta y el concepto de martirio<sup>42</sup>. Cuya particularidad es, en efecto, la producción de este particular nexo entre “lo religioso totalmente Otro y lo humano”<sup>43</sup>, del mismo modo que en la teoría girardiana la figura del chivo expiatorio, cumple el rol de prefigurarse como “esa imagen sorprendente de una “encarnación” de lo divino en un poder representado por una voluntad humana. Para que esto sea posible ha sido preciso humanizar lo divino y divinizar lo humano”<sup>44</sup>. Pero también a nuestro juicio, hacer político lo humano y lo divino, por medio de la irrupción de una realidad socio-política que se encarna y hace visible en la figura de la víctima propiciatoria.

Lo político, como expone González, se emancipa del control divino, a través del proceso de sacralización del chivo expiatorio, cuyo resultado es esta suerte de “divinidad” que no se proyecta en el espacio de lo externo y abstracto de la dimensión religiosa, si no que permanece en el mundo de los hombres<sup>45</sup>. Y de un modo tan poderoso como para ser el origen de todo mal que amenaza a la comunidad y a su vez, origen de todo bien que restaura su avenencia. Veneno y remedio social al mismo tiempo.

Con la figura del chivo expiatorio “se abre la vía a la irrupción de la acción política propiamente dicha, entendida como “apropiación”, esto es, “poder” del hombre sobre sí mismo”<sup>46</sup>. Así pues, en la religiosidad popular, la muerte violenta o injusta, le atribuye a la animita un poder particular: su muerte inesperada es vista como un símbolo de la grandeza de Dios<sup>47</sup>. Pero si esos poderes, como sostiene González (Cf. 2015: 503) no estuvieran

<sup>38</sup> GONZÁLEZ, Domingo. *Hacia una teoría mimética de lo político*, p. 494.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Cfr. BURBANO, Mauricio. “La “teoría mimética” de René Girard y su aporte para la comprensión de la migración”, p. 161.

<sup>41</sup> GONZÁLEZ, Domingo. *Hacia una teoría mimética de lo político*, p. 496.

<sup>42</sup> Cfr. LÓPEZ, Macarena; AGUAYO, Esteban. “Santificación en Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos: Un Estudio de Religiosidad Popular”. En: *Actas del V Congreso Chileno de Antropología*, 2004, p. 1085.

<sup>43</sup> GONZÁLEZ, Domingo. *Hacia una teoría mimética de lo político*, p. 499.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 500.

<sup>47</sup> Cfr. LÓPEZ, Macarena; AGUAYO, Esteban. “Santificación en Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos: Un Estudio de Religiosidad Popular”, p. 1085.

encarnados, seguiríamos en la etapa religiosa primitiva. La irrupción de lo político en lo religioso, se refleja justamente en que estos poderes ya no son exteriores, sino interiores a la comunidad “representados por figuras humanas concretas”<sup>48</sup>.

### **Un caso en particular: El Chacal de Nahueltoro, animita surgida de la violencia política**

La existencia de las animitas es, como sostienen López y Aguayo “una muestra de la memoria de la sangre, del culto a los antepasados” y además una expresión del sincretismo religioso que mezcla creencias de cristianismo entendido como oficial, con la religiosidad popular<sup>49</sup>.

“Es reflejo de la identidad que habla de un respeto especial hacia los muertos, de una sed de justicia que brota inmediatamente en el pueblo cuando siente que se ha traicionado lo que el sentido común resolvería en un momento dado”<sup>50</sup>. Y que también se verifica ampliamente en el caso de la sacralización de personas muertas en contextos de violencia o persecución política, como ocurre en el escenario particular chileno, con las animitas de los hermanos Vergara Toledo, la de Tucapel Jiménez, o más recientemente el tractor de Camilo Catrillanca, convertido hoy por hoy, en animita<sup>51</sup>.

Así pues, en el imaginario popular de las personas habitantes de la octava región de Chile, denominada actualmente región de Ñuble, se encuentra grabada la historia de un campesino chileno analfabeto, asesino, redimido, condenado y ejecutado. Tanto así, que, con el pasar del tiempo, sus fieles seguidores, han trasfigurado su imagen pasando a obtener ésta, la connotación de “*Santo popular*” y *Animita Milagrosa*”.

En tal sentido, Jorge del Carmen Valenzuela, fue un campesino de precarias condiciones sociales y económicas, que se hizo conocido por protagonizar un homicidio múltiple en la localidad de Nahueltoro. Tras asesinar a su conviviente y los cinco hijos de ésta, fue condenado a muerte por la justicia. Recluido en el penal de Chillán mientras aguardaba el cumplimiento de su sentencia, aprendió a leer, escribir y fabricar guitarras. Convertido al catolicismo, comprendió la gravedad de los crímenes cometidos, manifestando su arrepentimiento.

Ante semejantes cambios, Eloy Parra, sacerdote y tutor de Valenzuela, solicitó el indulto presidencial, el que fue rechazado por quien entonces ocupaba dicho cargo, Jorge Alessandri Rodríguez (1896-1986). Esta decisión aumentó la desaprobación hacia su gobierno, administración que ya pasaba por un delicado momento debido a traspies en el

---

<sup>48</sup> GONZÁLEZ, Domingo. *Hacia una teoría mimética de lo político*, p. 503.

<sup>49</sup> LÓPEZ, Macarena; AGUAYO, Esteban. “Santificación en Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos: Un Estudio de Religiosidad Popular”, p. 1085.

<sup>50</sup> LIRA, Claudia. *El Rumor de las Casitas Vacías: Estética de la Animita*. Tesis para optar al grado de Magíster en Teoría e Historia del Arte. Universidad de Chile, 2002, p. 70.

<sup>51</sup> Los hermanos Vergara Toledo, fueron asesinados durante la dictadura de Augusto Pinochet, en marzo de 1985. En igual contexto, Tucapel Jiménez, asesinado en 1982, por agentes de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA). Y más recientemente, Camilo Catrillanca, comunero mapuche, muerto de un tiro por la espalda, en un operativo policial, Región de la Araucanía, Chile, 2018, en el marco del llamado “Conflicto mapuche”.

manejo económico y en las relaciones políticas con el Congreso. Finalmente, Jorge del Carmen Valenzuela murió fusilado el 30 de abril de 1963”.<sup>52</sup>

Con todo, si bien, en un momento la ciudadanía repudió a Jorge del Carmen Valenzuela, más conocido como el “*Chacal de Nahueltoro*” —seudónimo asociado al brutal acto cometido— con el pasar del tiempo y al observar su proceso de adaptación cultural, religiosa y social, dicha estigmatización se hizo a un lado de la mentalidad de los lugareños. Llegando éstos, a comprender su violento actuar, justificado en la precariedad y deprivación sociocultural de su contexto.

En consecuencia, su condición de marginado, generó empatía en la sociedad que en un comienzo le condenó. El descontento social generalizado, hizo que la población lo evidenciara como víctima de una suerte de violencia estatal por omisión, de forma tal que, de victimario paso a ser una suerte de mártir a causa de la precariedad y omisiones del sistema.

En este contexto, podemos dar cuenta de la forma en que se verifican las fases del mecanismo de chivo expiatorio: La crisis mimética, indiferenciación y paroxismo de la violencia, se evidencia a partir del descontento generalizado de la sociedad chilena de la época, con el gobierno de Jorge Alessandri Rodríguez (1958 y 1964), a causa de la precariedad económica imperante, proyectos de legislación social y laboral estancados en el Congreso Nacional, entre otros factores<sup>53</sup>. Tras esta fase, se da paso a la Mímesis antagonista, en el momento en que toda la sociedad se polariza en contra de José Valenzuela, siendo incluso apodado “El chacal”. El linchamiento colectivo unánime y expulsión de la víctima, genera la catarsis social que trae consigo el fusilamiento del condenado. Dando finalmente paso al estadio de perplejidad y sacralización ambivalente, en el cual la misma sociedad que inicialmente lo linchó públicamente, lo redime, lo entiende como una víctima de las propias circunstancias sociales y finalmente lo sacraliza al animitizarlo (chivo expiatorio).

Por lo tanto, esta muerte aparentemente “injusta” carga con las tensiones, conflictos y dificultades sociales de todo tipo<sup>54</sup>. De forma tal que el chivo expiatorio girardiano:

Designa la ilusión unánime de una víctima culpable, producida por un contagio mimético, por la influencia espontánea que los miembros de una misma comunidad ejercen los unos sobre los otros; la resolución de la violencia por sustitución donde la víctima inocente es el precio del apaciguamiento general<sup>55</sup>.

Así pues, si consideramos que “nace una Animita por misericordia del pueblo en el sitio que aconteció una mala muerte”<sup>56</sup>, por ejemplo, un fusilamiento, podemos concluir que esta muerte, considerada “*una injusticia*”, proyecta una frustración colectiva de todo un

<sup>52</sup> Historia de la animita del Chacal de Nahueltoro. Memorias de Chile. Biblioteca Nacional de Chile.

<sup>53</sup> Cfr. Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile, Jorge Alessandri Rodríguez (1896-1986).

<sup>54</sup> MORENO, Agustín. “Descripción y fases del mecanismo del chivo expiatorio en la teoría mimética de René Girard”, p. 5.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 6

<sup>56</sup> PLATH, Oreste. *L’ animita Hagiografía Folklorica*, 9.

pueblo, sometido a un contexto de violencia. La calidad de asesino de Valenzuela, poco importa a su sacralización, “pues la muerte violenta y el derramamiento de sangre han logrado pagar los pecados y faltas cometidas anteriormente”<sup>57</sup>, operando a su vez, como un gesto político de reconciliación social.

Por todo lo anterior, evidenciamos el surgimiento espontáneo, de una “*Animita Política*”, siendo el acto violento y poco compasivo de un fusilamiento, el origen del culto y veneración a la animita del “Chacal de Nahueltoro”. La que, alimentada por un sentimiento de disconformidad y resistencia social, ante lo que fue percibido por la población como una persecución injusta, se ha transformado hoy en día en un espacio sagrado, pero a su vez en un recordatorio patente de aquella dimensión política marginal y violenta, representada en la figura del fusilado.

### Consideraciones finales

A la luz, de lo expuesto en este artículo sobre la teoría mimética de Rene Girard, el mecanismo del chivo expiatorio y la Animita como arquetipo de una muerte trágica y violenta, concluimos que ésta última, despierta en el pueblo o en las personas en particular, sentimientos devocionales ante la sangre derramada a consecuencia de una muerte injusta. Lo anterior, se verifica con independencia a como hubiese sido la vida de la persona “Santificada” o su causa de muerte. Pues lo cierto es que, aquellas personas devotas, construyen monumentos, adosan ex votos, prenden velas, como actos de agradecimiento ante su devoción, debido a la creencia de que las personas que mueren trágicamente, tienen ciertos “poderes” como cumplir mandas y favores.

Así pues, la animita pasa a ser un lugar sagrado y de devoción, un punto de encuentro con la trascendencia, en donde los devotos depositan sus aflicciones y esperanzas, sentando la convicción de que la “Animita” los escucha, los comprende, justamente debido a que fueron personas comunes y corrientes, que transitaron por esta vida terrena con sus aciertos y desesperanzas.

Por consiguiente, muy difícilmente esta devoción popular dejará de existir. Está inserta en el inconsciente colectivo de las personas en general, creyentes o no, pues lo relevante de ellas, es que nacen en el lugar en que ha acontecido una muerte violenta, con particular fervor si fue producida por una injusticia, basada en la violencia política o del sistema, interpelándonos, como construcciones de resistencia frente a la muerte.

Así pues, como hemos sostenido en nuestro artículo, el origen de la Animita se relaciona a sucesos de muertes repentinas, violentas e injustas, no pocas veces, asociadas a asesinatos en contextos de violencia o persecución política. A partir de ese momento se sacraliza un espacio que se purifica por la sangre derramada de la víctima, quien parece clamar justicia. El culto a la Animita, adquiere un carácter ritual —la instalación progresiva de velas, flores y objetos simbólicos— anclando allí el alma errante de la persona fallecida,

---

<sup>57</sup> BAHAMONDES, Luis; VERA, Antonieta. Representaciones religiosas y devociones al margen, p. 41.

pero no solo eso, haciendo pervivir también una lucha, o proclama que, desde la sacralización, se entremezcla con el espacio urbano, apropiándose de éste a la vez que democratiza, y hace a lo político, irrumpir en lo sagrado y viceversa.

Lo anteriormente dicho, encuentra su correlato teórico en base a la teoría mimética girardiana y el llamado mecanismo del “chivo expiatorio”, pensado dentro de la lógica de la violencia mimética y hallando coincidencia en las diversas fases de éste. Así pues, sobre tal mecanismo, hemos sentado particular atención en el llamado “*Estado de perplejidad y sacralización ambivalente*”, el que pareciera ayudarnos con mayor claridad a comprender este aparente efecto “salvífico” de la víctima propiciatoria, quien originalmente repudiada y culpada de todo mal social, pasa a ser quien obre con su muerte, “el milagro” de restituir la paz social o la cohesión de su grupo de pertenencia.

Es allí en donde podemos dar respuesta a la pregunta que inquiere nuestra investigación ¿Es acaso la animita, la voz de la víctima que se sigue manifestando a través de ella, como signo de resistencia, ya no solo en sentido religioso, sino político? Pues bien, el mecanismo del chivo expiatorio, nos ayuda a comprender la forma en que se da este espacio de transición entre el surgimiento de lo sagrado y la irrupción de la dimensión política. Pues, así como el chivo expiatorio girardiano, la víctima animitizada, es una encarnación de lo sagrado personificado en una voluntad humana.

No es extraño de este modo, que la figura de la animita, fruto del sincretismo cristiano popular, lleve impreso consigo esta aparente consigna política que marca el cristianismo, y que Girard identifica con la novedad de la revelación cristiana. Pues justamente los dioses de la antigüedad, están tan inmiscuidos en lo cotidiano de los hombres, que su cotidianeidad es reminiscencia a lo sagrado, generando una incapacidad de emancipación política. Es el Dios de los cristianos entonces, el que se aleja permitiendo que éstos asuman plenamente su propio destino en la tierra, el que se asume como político<sup>58</sup>. Pues bien, la víctima animitizada es también expresión política, que se manifiesta en este reducto de sacralidad proyectado en el espacio urbano, colectivo y político de las ciudades, que se resiste a morir en medio de la vorágine de la ciudad capitalista globalizada.

---

<sup>58</sup> Cfr. GONZÁLEZ, Domingo. *Hacia una teoría mimética de lo político*, p. 500.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 99-3 \_\_\_\_\_

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en octubre de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[www.produccioncientificaluz.org](http://www.produccioncientificaluz.org)