

PRÁCTICAS DE RELIGIOSIDAD EN EL MUNDO FAMILIAR Y DOMÉSTICO. SANTIAGO, SIGLO XVIII: LAS IMÁGENES RELIGIOSAS “POR LO QUE REPRESENTAN” Y ¿CÓMO SE PRESENTAN?*

PRACTICES OF RELIGIOUSNESS IN THE DOMESTIC AND FAMILY WORLD. SANTIAGO, 18TH CENTURY: THE RELIGIOUS IMAGES “FOR WHICH THEY REPRESENT” AND ¿HOW THEY ARE SHOWN?*

PAULINA ZAMORANO VAREA.**

RESUMEN

Este trabajo se orienta a relevar una práctica religiosa, cual era la posesión de imágenes, y a comprender la relevancia y sentido del recurso a las imágenes de santos, santas y advocaciones cristianas en el imaginario doméstico del siglo XVIII. Hacia mediados del s. XVIII el programa imaginario entra en un proceso de tensión con la norma, que se expresa en la disputa por el significado de las imágenes religiosas para la Iglesia y los fieles. En este siglo el discurso eclesiástico sobre las imágenes tiende a posicionarlas en su origen, a purificar su objetivo mediante el control de sus efectos en la plebe y el populacho, control que opera connotando de indecentes las juntas, las fiestas y toda acción que profanara a la imagen.

Prácticas religiosas - Imágenes - Cultura Material - Devociones domésticas - Familia

ABSTRACT

This work is oriented to explain a religious practice, which was the possession of images, and to understand the importance and sense of the resource to the images of saints, holy and Christian devotions in the domestic imaginary of the 18th century. Toward the middle of the 18th century, the imaginary program enters in a process of tension with the norm, in the dispute by the meaning of the religious images for the Church and the faithful. In this century the ecclesiastical speech on the images tends to position them in its origin, to purify its objective by means of the control of its effects in the populace and the mob, control that operates connoting of indecent the meetings, the festivals and every action that desecrated to the image.

Religious practice - Images - Material Culture - Domestic devotions - Family

* Recibido: agosto 2010; Aprobado: septiembre 2010.

** Directora Académica de Postgrado, Universidad Andrés Bello. Académica Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Email: pzamorano@unab.cl

I. INTRODUCCIÓN.

Parte del proceso de occidentalización que viviera la sociedad americana con la conquista y la colonización se basó en una práctica que se instalara en el mundo cristiano desde el siglo VIII, con el segundo Concilio de Nicea, cual era el culto a las imágenes. Al respecto, la historiografía especialmente mexicana y peruana han puesto el énfasis en las estrategias de evangelización que suponían darles un nuevo valor a las imágenes religiosas, deslindando su significado y “verdad” de las prácticas idolátricas de las poblaciones indígenas, mientras estudios como los de Serge Gruzinski han profundizado en la utilización de la imagen ligada a los procesos de colonización del imaginario¹.

En Chile, como han señalado Alejandra Araya e Isabel Cruz, las imágenes escasean en su expresión material². Al parecer las imágenes no lograron traspasar los siglos, a excepción de algunas colecciones conventuales y privadas. Sin embargo, los testamentos e inventarios abundan en la descripción de silenciosas imágenes sacras.

Mi interés se orienta a relevar una práctica religiosa, cual era la posesión de imágenes, y comprender la relevancia y sentido del recurso a las imágenes de santos, santas y advocaciones cristianas en el imaginario doméstico del siglo XVIII. Para ello, parto de la premisa de que las formas de apropiación de los códigos católicos se materializan en el uso de los objetos religiosos, es decir, en las prácticas domésticas con las imágenes en tanto objetos y formas de representación de dichos códigos.

La mayoría de las imágenes religiosas coloniales tenían en común el ser imitaciones de modelos traídos de Europa³, pero especialmente para los objetivos de este estudio, todas las imágenes estaban también unidas por su condición material, su forma ya no de representar sino de presentarse al mundo, de ser objetos. La materialidad de las imágenes es inherente a su atributo representacional y de ahí las ambigüedades y complejidades en su manera de entenderlas y tratarlas. Este atributo material de las imágenes transita y

1 Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Editorial F.C.E., México, 1994.

2 Véase Alejandra Araya, “Historia del imaginario en la sociedad colonial, lo imaginario de la sociedad colonial y la identidad sin imágenes”, *Dimensión Histórica de Chile*, Año 2002-2003, N° 17-18, pp. 13-35; Isabel Cruz de Amenábar, *Arte y Sociedad en Chile. Santiago*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1986.

3 Según Patricio Estellé todas las imágenes que proliferaban en las casas durante la segunda mitad del siglo XVIII eran copias de los maestros. Patricio Estellé, *Imaginería colonial en Chile*, Ministerio de Educación/Departamento de Extensión Cultural, Santiago, 1984.

atraviesa las prácticas a ellas asociadas, generando tensiones con la Iglesia, en tanto tal ambigüedad espíritu/materia tiende a deslindarse, a separarse. Mientras los fieles funcionalizan cada vez más las imágenes en respuesta a sus personales demandas y necesidades, sociales, económicas y religiosas, la Iglesia seguirá insistiendo en cautelar su decencia, es decir, seguirá entendiéndose como la única garante de una verdad autenticada en la imagen.

En este trabajo abordaré dos aspectos de este tema. Primero, es necesario analizar el proceso que se da desde el Concilio de Trento en el debate sobre la veneración de imágenes y reliquias, para relevar la presión que ejerce el discurso católico con respecto a la práctica de venerar y utilizar los objetos religiosos como ámbitos sagrados, mientras los fieles permean con sus prácticas dichas disposiciones. En segundo lugar analizaré algunas formas de apropiación de estas imágenes en el ámbito doméstico, a través del análisis específico del recurso a los santos y santas, advocaciones presentes en gran cantidad y diversidad en los hogares santiaguinos.

II. CONTROVERSIAS EN TORNO A LA VENERACIÓN A LAS IMÁGENES.

En el siglo XVIII, Juan Interian de Ayala en su tratado sobre los errores que se cometían al pintar y esculpir las imágenes sagradas, entregaba una definición amplia y actualizada con respecto a los debates que el recurso a las imágenes generaba en ese tiempo, señalando que las imágenes sagradas son:

Las que de qualquier modo nos representan á Dios, á los Angeles, á Jesu-Christo, á su Santísima Madre, á los Profetas, á los Apóstoles, á los Mártires, y generalmente á todos los Santos, y Santas”, y agregaba ampliando aún más la definición que podríamos llamar canónica: “por estas dos voces, comprendemos otras muchas, así por lo tocante á los hechos, que se representan, como por lo que respeta á las personas, y demas cosas, que sirven de adorno, y se añaden á las Imágenes Sagradas, que se pintaron, ó esculpieron⁴.

En la definición de Interian se lee el objetivo de estas imágenes, cual era el de servir de apoyo en la formación del cristiano, entendiendo que la “cie-

4 Juan Interian de Ayala, *El pintor christiano, y erudito, ó Tratado de los errores que suelen cometerse freqüentemente en pintar, y esculpir las Imágenes Sagradas*, disponible [on line]: <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/jlv/12365072010145940210213/index.htm>.

ga, é indiscreta imitación” era fuente de errores que redundarían en prácticas y creencias también erróneas.

La historia de la Iglesia, y en especial el discurso teológico, hizo del tema sobre la veneración de las imágenes y las reliquias un tópico fundamental, especialmente con el objeto de justificar una práctica que fuera criticada tanto por los iconoclastas ortodoxos como por los reformadores del siglo XVI.

En el Concilio de Trento los decretos referidos a “la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes” acordados durante el pontificado de Pío IV en la sesión XXV, y redactados como respuesta a la iconoclasia reformista, enfatizaban la funcionalidad mediadora y pedagógica de las imágenes de Cristo, la Virgen, los ángeles y los santos, así como reivindicaban la formalidad representacional y decente -aunque no por ello menos sacra- de las imágenes, aclarando los límites que tal invocación y veneración tenía con la idolatría. En la disposición tridentina se seguía de cerca la definición que del uso de las imágenes hacía Santo Tomás, quien legitimaba su uso a partir del principio de la semejanza, afirmando que: “Es propio de lo humano que llegue a lo inteligible por lo sensible, puesto que nuestro conocer empieza por los sentidos”⁵.

En lo formal, el Concilio ponía especial énfasis en la condición sagrada de los instrumentos de veneración, así como de las prácticas a ellos asociadas. Esto implicaba la absoluta dependencia del dictamen canónico de los prelados y especialmente del Papa en lo que respecta a las formas y objetos de devoción, lo que obligaba a respetar la tradición que constituía norma, sobre todo en la acción representativa.

Las palabras del Concilio con respecto a la forma del culto, fueron las que tuvieron mayor eco en las disposiciones posteriores, especialmente aquellas tendientes a suprimir las expresiones “populares” de religiosidad, así como los llamados cultos idolátricos de los pueblos precolombinos en América⁶. Ese fue el énfasis de los sínodos y concilios celebrados en México, Perú y Chile, que en el siglo XVIII se aplicará a toda la sociedad laica cuyas transgresiones serán significadas a partir de viejos conceptos como el de idolatría, superstición y profanidad.

5 Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Primera parte, disponible [on line]: http://www.dudasytextos.com/clasicos/suma_teologica_1.htm

6 Según la tesis de Gruzinski, la colonización de los imaginarios habría utilizado fundamentalmente las imágenes. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*, Editorial F.C.E., México, 1991, p. 188.

En la normativa colonial, especialmente con el tercer Concilio limense de 1582-1583 que aplicara las disposiciones tridentinas a la realidad americana, se planteó el debate sobre el sentido representacional de las imágenes pues estaba la necesidad de eliminar las prácticas paganas e idolátricas de las poblaciones americanas. El proceso de evangelización implicó el desarrollo de estrategias que evitaran la mezcla de prácticas y con ello la indecencia de cultos que deformaran lo que la Iglesia había ido definiendo.

Sin embargo, la permanente significación y resignificación de los objetos de devoción por parte de los fieles, a través de sus prácticas, fue una fuente de constante tensión con la Iglesia y su ámbito normativo, ámbito en el cual conceptos como sagrado/profano, decente /indecente, desplegarán en América las dualidades que definan lo bueno y lo malo, remitiendo al conflicto subyacente entre espíritu y materia.

El discurso eclesiástico apelaba a la decencia con una connotación religiosa, en tanto, significaba “compostura, aseo, adorno que excita el culto y veneración de las cosas santas y sagradas”; si era decente, era “con mesura, respeto y honestidad”⁷. En el siglo XVIII este concepto derivará en un sentido que podría denominar moderno e individual, en tanto apelaba a aquello que seguía los cánones clásicos del buen gusto y de la razón⁸.

En una de las constituciones del segundo Concilio limense, se vislumbra ese sentido cuando se expresa la preocupación por cuidar la “decencia” de las imágenes, insistiendo sobre manera en la distinción que se debía observar entre la vestidura sagrada de la imagen de la Virgen y los atuendos profanos de las mujeres, aludiendo a la práctica de obsequiar para el ornamento de la advocación preferida las joyas y vestiduras de sus devotas.

La decencia como dispositivo ordenador resultaba un concepto ambiguo, pues además de remitir a lo sagrado, definía en la sociedad colonial toda otra serie de conductas y formas de representación que confundían permanentemente lo decente con lo profano. Así, lo decente se relacionaba con una cierta calidad de las personas que remitía a objetos y formas de cubrir su cuerpo, al igual que lo hacían las imágenes y templos religiosos.

El Concilio de Trento a pesar de su aparente claridad instaló una controversia que forma parte del proceso de evangelización. Las imágenes y ob-

7 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], disponible [on line]: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80250529545703831976613/Diccionario de Covarrubias](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80250529545703831976613/Diccionario%20de%20Covarrubias)

8 Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”* (1492-2019), p. 202.

jetos de culto son sagrados y por ello se les debe tratar con decencia; pero tal decencia se interpreta no sólo en su uso sino también en su materialidad. La materialidad es un atributo fundamental de dichos objetos, materialidad que era sustento y encarnación de las formas de religiosidad prehispánicas. La controversia se instala en la medida que se reinterpretan las dualidades idea/materia, sagrado/profano. La decencia recaerá cada vez más en la dimensión material de los objetos, tendencia que se exagera en la segunda mitad del siglo XVIII, a través del uso y significado social asociado a lo religioso, aspecto en claro proceso de banalización⁹.

En la base de este celo por la decencia que rodeaba a las imágenes sagradas, se encontraba la convicción de la presencia de lo representado, lo que queda más claro al verse la prohibición de mantener o llevar imágenes a las casas que se connotan como espacios profanos. El discurso sobre la decencia apelaba además a definir un campo de acción moral que restringiera la conducta de los cristianos. Decente con su connotación sacra derivó en la decencia civilizada, de tal forma que las dualidades bárbaro/pagano, cristiano/civilizado lograría constituirse en un mecanismo de control, en un dispositivo ordenador.

Decente será también tener imágenes y objetos sagrados, dispositivo que obraría como selector ético y con ello social. Preservar la santidad de las imágenes y reliquias implicará también mantener la “pureza” de su materialidad, una especie de incorruptibilidad a la manera de los cuerpos de los santos. Por ello Fray Jaime Barón y Arín, indicaba, hacia 1717: “Santo y bueno es que las madres los armen [a los niños], con las Cruces, imágenes, y Reliquias; pero es indecencia grande, que las pongan de modo que las llene de babas, de mocos, y otras suciedades, y que queden asquerosas con las sopas, quando los desayunan por las mañanas”¹⁰.

De hecho, el conflicto y tensión que se vislumbra en toda la acción evangelizadora en América, con importantes antecedentes en los procesos de evangelización en Europa y oriente, es la dualidad espíritu/materia. ¿Cómo entender a las imágenes? Por lo que representan, como lo planteaba Trento, o por lo que son y cómo se presentan? Las imágenes instaladas en los distintos soportes que circulaban -lienzos, estampas, bultos, láminas- eran antes que todo objetos de devoción, no sólo por lo que representaban, sino por la eficacia

9 Véase Daniel Roche, *Histoire de choses banales. Naissance de la consommation. XVII^e-XIX^e siècle*, Editorial Fayard, Paris, 1997.

10 Citado por José Luis Sánchez Lora, “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en Carlos Alvarez S., et. al., *La religiosidad popular*, T. II Vida y muerte: la imaginación religiosa, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, p. 136.

que una imagen en particular pudiera tener para realizar milagros o conceder las peticiones que los fieles le hicieran. En ese sentido, lo que se relevaba era su materialidad que se sacralizaba en tanto hacía posible la hierofanía, es decir, la manifestación de lo sagrado. Era esa condición material, la que las corrientes críticas a la Iglesia católica relevaban como una manera de demostrar la falacia de la veneración a las imágenes, ridiculizando en muchos casos estas prácticas. Hacia el siglo XVIII el debate en torno a los atributos representacionales de las imágenes seguía vigente, ahora con un mayor acento en el concepto de lo decente e indecente o profano.

Hacia mediados del s. XVIII el programa imaginario entra en un proceso de tensión con la norma, que se expresa en la disputa por el significado de las imágenes religiosas para la Iglesia y los fieles. En este siglo el discurso eclesástico sobre las imágenes tiende a posicionarlas en su origen, a purificar su objetivo mediante el control de sus efectos en la plebe y el populacho, control que opera connotando de indecentes las juntas, las fiestas y toda acción que profanara y banalizara a la imagen.

Sin embargo, el debate en torno a las imágenes en el siglo XVIII no se sostiene principalmente en la discusión tridentina en torno a la calidad representacional de los originales -aún considerando que ha habido deformaciones, adecuaciones, adaptaciones y semantizaciones que llevarán, por ejemplo, al desarrollo de un arte mestizo- sino que ahora considera las formas personales de apropiación de las imágenes, en tanto su función desbordará lo puramente religioso, para adquirir funciones sociales y económicas.

En los testamentos e inventarios del siglo XVIII se vislumbra cada vez con más claridad dos expresiones en torno al uso privado de las imágenes: aquellas que podría denominar religiosas o devocionales y las profanas o sociales. Entre éstas últimas habría que considerar una suerte de coleccionismo devocional, así como la banalización de las imágenes y de los objetos religiosos, vía mercantilización y posesión.

Antes quisiera detenerme en algunos matices de estos usos de las imágenes para ejemplificar sus complejidades y permanente disputa en cuanto al significado de su materialidad y atributos representacionales.

III. ATRIBUTOS Y FUNCIONES DE LAS IMÁGENES RELIGIOSAS.

La imagen supone antes que todo despertar la vista, por ello es que debemos asociarla con la corporalidad del que la observa, característica que llevara a la Iglesia a evitar y condenar las representaciones de la divinidad, en

los primeros tiempos de su historia¹¹. La divinidad era una entidad que no podía ser representada materialmente, sin ser confundida con la idolatría de los pueblos paganos. Sin embargo, este debate se zanjó en el segundo Concilio de Nicea, de 787, cuando fue reafirmada la práctica ya extendida de la veneración de las imágenes, especialmente por sus atributos representacionales, lo que permitía que el fiel visualizara la naturaleza carnal de los principales misterios guardados y administrados por la Iglesia católica.

Se partía de la premisa que la mayoría de los comportamientos y prácticas como la excitación a la veneración no se daría sin el objeto que representa algo, la imagen de un santo, por ejemplo. De hecho, todo el ritual católico está asociado a la presencia de imágenes, sin ellas perdería su significado hierofánico. En este sentido, la imagen en cuanto presencia alude a lo representado, estimulando los sentidos, especialmente la vista, que trasciende al alma. Ese era el énfasis del arte católico de la contrarreforma, persuadir, impactar los sentidos; conmover al creyente a través de su cuerpo más que de su alma. Este atributo retórico del arte barroco, que destacaba el efecto de la imagen sobre el creyente, más que la recepción que hiciera éste último, fue una herramienta eficaz en el proyecto de recuperar a las “ovejas descarriadas”, por la violencia reformada¹².

Sin embargo, en los testamentos e inventarios, la imagen también se asocia con la escritura. Cobra personalidad y adquiere identidad al ser denominada, y su propia denominación se inscribe en un repertorio de imágenes que no son necesarias de ver. Se podría suponer un conjunto de esquemas

11 D.A. Brading, *Mexican phoenix: our lady of Guadalupe, image and tradition across five centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Editorial Cátedra, Madrid, 1992, p. 83.

12 La política persuasiva del movimiento contrarreformista fue un éxito, al recuperar a muchos antiguos católicos que al comienzo habían visto la Reforma con buenos ojos. Véase de Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, Editorial Taurus, Madrid, 2002; Jean Delumeau, *La Reforma*, Editorial Labor, Barcelona, 1985; Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Barcelona, 1973. Los ejercicios espirituales desarrollados por los misioneros jesuitas se constituyeron en una práctica normada de la veneración de las imágenes y reliquias. En las reglas sexta y octava de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola se indicaba: “Alabar reliquias de sanctos, haciendo veneración a ellas, y oración a ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias”. En la regla octava indicaba: “Alabar ornamentos y edificios de iglesias; asimismo imágenes, y venerarlas según que representan”. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, disponible [on line]: http://www.dudasytextos.com/clasicos/ejercicios_ignacio_loyola.htm

mentales apropiados por el uso y sancionados por la escritura. Ejemplo de esto es la diferencia notoria entre los objetos que son caracterizados en su materialidad y aquellos que lo son en su contenido: una lámina de San José es distinto a decir “un San José”. En la descripción realizada por el tasador o el escribano, la denominación secularizada de los objetos es la que prima. Descripción descarnada de su espiritualidad, especialmente cuando se detallan aspectos de su materialidad como la condición de dorado o no dorado; así como también se prueba su “decencia” en el sentido de “adorno o lucimiento”, aludiendo a sus méritos artísticos o a lo nuevo de la imagen, mientras lo “viejo” y lo “feo” son otras cualidades materiales a destacar que parecieran perturbar la esencia de lo representado, en una suerte de desacralización derivada del uso.

Resuena en los testamentos un eco intimista, un hablar de algo “propio”. La relación con las imágenes y lo que representan en un sentido no sólo espiritual, sino de pertenencia: “para que con sus réditos manden hacer fiesta y misa cantada que mi devoción acostumbra dedicarle en el Santo nombre de su día en la Iglesia y Parroquia de mi Señora Santa Ana”, indicaba en su última voluntad Catalina Ruiz de Aguirre y Abaitúa, agregando el adjetivo posesivo¹³. Nicolasa Caballero iba más allá en su disposición postrera cuando indicaba que:

Es mi voluntad asignar como asigno para la sacratísima virgen María Nuestra Señora [...] en la Iglesia de la Santa Recolección de los descalzos de Nuestro Padre San Francisco un par de zarcillos y dos sortijas de diamantes cuyas alhajas se han de mantener en poder del dicho mi marido y por su falta en el de mi hijo para que en las festividades de Nuestra Señora se pongan estas alhajas para su decencia sin que los prelados síndicos ni otra alguna persona pueda intervenir en ellos ni enajenarlos ni hacer otra disposición alguna porque si lo hiciere o intentaren se han de incorporar en mis bienes revocando para en tal caso este legado¹⁴.

Sigue ese sentido la declaración de María de Núñez Saravia y Núñez cuando declaraba que: “a mucho le di al Glorioso San Nicolás de Bari una cruz de diamantes para pastoral y aunque está en mi poder es por su seguridad

13 Testamento de Catalina Ruiz de Aguirre y Abaitúa, vol. 603, f. 119, E.S., A.N., 1759-64.

14 Testamento de Nicolasa Caballero, vol. 559, f. 62v., E.S., A.N., 1748.

pero no porque yo tenga ningún dominio en ella y así lo declaro para que no se traiga al cuerpo de mis bienes”¹⁵.

Esta intimidad que se observa en las voluntades testamentales está teñida no sólo de devoción sino que forma parte de un acto de reciprocidad entre la imagen y su propietario o devoto. En este acto recíproco la imagen se corporaliza en la capacidad de tener, de poseer lo que le es concedido. Se gesta una comunión de voluntades que fuera objeto de estudio y crítica del teólogo benedictino Fr. Benito Jerónimo de Feijoo, cuando señalaba que:

El modo con que el ignorante vulgo comúnmente explica su Religión hacia las Sagradas Imágenes, significa sin duda algo de idolatría; material digo, porque el error procede de ignorancia, y falta de instrucción, sin que tenga en él parte alguna la voluntad. Aquellas expresiones, válgame nuestra Señora de Guadalupe, nuestra Señora del Pilar se lo pague, la Madre de Dios de Monserrat le oiga, y otras semejantes, dos cosas ofrecen que notar: la primera es la denominación, o como renombre, que se da a nuestra Señora, tomado de éste, o aquel sitio donde se venera alguna Imagen suya; la segunda es la imprecación, o ruego, que suena terminando en la Imagen¹⁶.

Su crítica tomaba forma a partir del antecedente que fijaran las disposiciones del Concilio Rotomagense de 1445, en cuyo canon siete planteaba que: “Mas condena (esta Santa Sínodo) aquellos modos, que parece se introducen por motivo de interés, denominando las Imágenes, como nuestra Señora de el Recobro, nuestra Señora de la Piedad, de la Consolación, de la Gracia etc. porque tales modos de hablar son en muchos ocasión de superstición, como que hay algo más en una Imagen, que en otra. Los que cayeren en este abuso sean reprimidos con pena arbitraria”; y agregaba el fraile español reforzando su argumentación con la validez de la tradición que: “este modo de hablar sólo

15 Testamento de María de Núñez Saravia y Núñez, vol. 567, f. 316, E.S., A.N., 1753.

16 Benito Jerónimo de Feijoo, *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*. Adiciones, Discurso I, Sobre la recta devoción, y adoración de las imágenes [1778], disponible [on line]: <http://www.filosofia.org/bjf/bjfvad1.htm>. De esta misma naturaleza son las críticas del doctor Francisco Baquero, sacerdote de tendencia ilustrada quien escribe *Panoplia Sagrada. Instrucción dogmático-moral sobre la devoción a la Virgen, culto de las sagradas imágenes, y sufragio de las almas santas del Purgatorio*, citado por Ana María Martínez et. al, *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense*, Ediciones Phrisco-Conicet, Buenos Aires, 1996, p. XIX.

tiene tres siglos de antigüedad, por consiguiente fue ignorado en la Iglesia en todos los catorce Siglos y medio antecedentes. Esto basta para desautorizarle”. Para Feijoo las tradiciones ancestrales de la Iglesia, aparecen invisibilizadas por la práctica, lo que obligaría a retomar su antiguo sentido, era imperativo entonces despersonalizarlas¹⁷.

Las imágenes contienen atributos que influyen en la manera de relacionarse con el devoto. Son hermosas, bellas, feas, viejas, “les hablan”, “les dicen”, “les aconsejan”, “les reprenden”, parecen tener vida:

Piense vuestra merced que las monjas no sabemos querer: qué es amor no lo entiendo yo; juzgan que el salir a verlos es quererlos; viven engañados: que somos imágenes que no tenemos más de rostros y manos; ¿no ven las hechuras de armasón?: pues las monjas lo mismo son, y los están engañando, que los cuerpos que les ven son de mármol, y de bronce el pecho: ¿cómo puede haber amor en ellos?¹⁸.

Esta condición animada de las imágenes generaba una interacción personal y afectiva con éstas. Las caricias, las bellas palabras, se trocaban en insultos y violencia, cuando las imágenes eran el blanco de las frustraciones y estados de ánimo furibundos o coléricos de sus devotos. Era el caso de una monja “endemoniada” que declaraba que en “diversas circunstancias había roto una estampa de la Virgen y, después de pisarla y escupirla, la había arrojado en ‘parte indecente’; le había escupido el rostro y dado una bofetada a una imagen del niño Jesús y había azotado a un Santo Cristo”, en una suerte de reproducción del martirio y sacrificio personales y corporales que podía significar el camino a la “santidad”¹⁹. De igual tenor que expresiones como “Mostradme esas bellaquerías”, aludiendo a las imágenes, por las que el canónigo de Quito, Bartolomé Hernández, fue llevado al Santo Oficio, aunque absuelto²⁰. Sentido que adquieren también las palabras del clérigo Diego López de Lisboa, quien según testimonio de testi-

17 Feijoo, *ob. cit.*

18 Úrsula Suárez, *Relación autobiográfica*, [1666-1749]. Recopilación y estudio preliminar de Armando de Ramón, Ediciones Crítica, Concepción, 1984, p. 181.

19 Clara García A. y Manuel Ramos M. (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, V. 1 y 2. Congreso de manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, 1st, Tlaxcala, México, 1991. Centro de Estudios de Historia de México Condumex; INAH, Dirección de Estudios Históricos; Univ. Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1997, p. 134.

20 José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, T. I, Imprenta Gutemberg, Santiago, 1887, p. 48.

gos ante la Inquisición de Lima, habría azotado la imagen de Cristo que tenía debajo del dosel de su cama, acusándole de: “embustero, embaucador, por eso te pusieron a crucificar entre dos ladrones, y sonaban los azotes; y decía más, que si era justo, santo y bueno, hijo de Dios, como se decía, que por qué no se libró de aquella muerte que le dieron”²¹.

En todos estos casos las palabras y las blasfemias proferidas contra las imágenes, canalizaban no la falta de devoción, sino que contrariamente reafirmaban el poder de las mismas como vectores en el destino de los creyentes. La existencia animada de las imágenes les permitía constituirse en receptor, en ese oído que podía escuchar los reclamos tanto como los amores y en esa carne que podía sufrir nuevamente el martirio del azote²².

La acción doctrinal preveía estas actitudes, difundiendo las amenazas que se cernían sobre aquellos que violentaran a las imágenes y reliquias o que dudaran de su efectividad, así como los favores de que se harían mercedores los verdaderos devotos. En 1717, Fray Jaime Barón y Arín publica su *Luz de la Fe, y de la ley, entretenimiento Christiano entre Desiderio y Electo, maestro y discípulos. En diálogo y estilo parabólico. Adornado con varias Historias y moralidades*, donde a través del diálogo entre Desiderio y Electo daba cuenta de la actitud de los fieles hacia las imágenes y reliquias, y las consecuencias que podían significar sus actos:

21 José Toribio Medina, *ob. cit.*, T. II, p. 174. Sobre el delito de blasfemia véase René Millar C., *Inquisición y sociedad en el Virreinato peruano*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998, pp. 274-290. La práctica de blasfemar, explicaba Rolando Mellafe, podía actuar como un mecanismo catártico frente a los esfuerzos por sobrevivir en un medio adverso. Rolando Mellafe, “La interacción entre dos mundos: resultados del encuentro”, *Cuadernos de Historia*, Año 1989, vol. 9, pp. 123-129. Bennisar alude a la violencia contra lo sagrado a partir de la blasfemia de tipo antropomórfica ya que se referían a partes del cuerpo de Dios o a las entrañas de la Virgen. Bartolomé Bennisar, *La España de los Austrias (1516-1700)*, Editorial Crítica, Barcelona, 2001, p. 130.

22 “El 1° de diciembre de 1775, ante el comisario don José Ignacio Rocha, se presentó en Valdivia Manuel José Láinez, casado, natural de Panamá, declarando que un día martes de los años pasados, Antonio Correa, Soldado, portugués, Antonio Becerra, artillero, ya por ese entonces muerto, y Antonio Ribero, lo habían invitado a que fuesen a azotar un crucifijo de bronce, diligencia a que él se había prestado de miedo de que lo mataran. Agregó igualmente que Ribero poseía en Coquimbo un sótano dedicado especialmente “para azotar a Cristo”. Enviada la denuncia a Lima, el Fiscal consideró con excepcional cordura, que todo aquello era insustancial e inverosímil, por lo cual cesó toda ulterior diligencia”. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, p. 627. Véase también lo que plantea Gruzinski con respecto al castigo a las imágenes, Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, pp. 164-165.

Electo.- ¿Ha mostrado Dios que le es agradable el culto, y veneración que a las imágenes damos los católicos?

Desiderio.- Innumerables veces [...] ya castigando a los que las ultrajan, ya favoreciendo a los que con respeto las veneran. En Flandes un pérfido Herege halló en una Iglesia la imagen de S. Antonio, y con furor diabólico la arrojó al suelo [...] No tardó el castigo de tan enorme sacrilegio [...] luego se halló herido del fuego que llaman de S. Antonio y en breve rato se le abrasó todo el cuerpo.

Electo.- ¿Se ofende Dios de que no se veneren como merecen las santas reliquias?

Desiderio.- ¿Quién, siendo Católico, puede dudarlo? Los Hugonotes de Francia abrasaron en Flandes una Iglesia de San Huberto, donde se guardaban sus reliquias [...] quedaron todos ciegos.

Una mujer llevaba ceñido el cordón de San Francisco, y queriendo ordeñar a una vaca, ató con el cordón al ternero, y luego éste cayó muerto [...] atando a otros terneros [...] luego cayeron muertos²³.

Para San Ignacio, la blasfemia formaba parte del quinto ejercicio que consistía en “ver con la vista de la imaginación” el infierno, con el fuego y sufrimiento de los ahí presentes, para posteriormente “oír con las orejas” los llantos, voces y blasfemias contra Cristo y contra todos sus santos²⁴. Como dijo haberlo visto y oído el jesuita Ovalle cuando relataba los azotes que recibiera un santo crucifijo y una imagen de bulto de la Virgen: “las dieron muchos azotes, palos y flechazos, hiriéndoles el cuerpo y los rostros, hasta quebrar un brazo al Santo Cristo, que sin duda quiso que se le cayese por no poder usar del brazo de su justicia o con él quiso dar la mano a sus redimidos para que se librasen del furor de los bárbaros”²⁵.

Los ejemplos se multiplican en las causas presentadas ante la Inquisición, así como en los relatos de los cronistas del siglo XVII. Las imágenes tenían vida y se correspondían incluso con los sufrimientos, temores y odios de sus devotos. Si se las castigaba, tal castigo era en tanto materia esa misma materia visual y auditiva que permitía imaginar, es decir, dar vida a algo. Debía existir entonces una identificación entre quienes miraban las imágenes, las imágenes

23 Citado por José Luis Sánchez Lora, “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en Carlos Alvarez S., et. al., *ob. cit.*, T. II, p. 135.

24 Ignacio de Loyola, *ob. cit.*

25 Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Reyno de Chile*, Imprenta Francisco Caballo, Roma, 1646, p. 335.

mismas y lo que representaban, identificación en la que operaba la imaginación²⁶.

Quedan pocos rastros sobre las formas de recepción de las imágenes entre los fieles del Santiago del siglo XVIII, imágenes que al parecer los fascinaban. Las conservaban en sus casas, les rezaban, les hablaban, las transmitían como patrimonio a sus familiares y en ocasiones las trasladaban al espacio del templo, no sin mediar algo a cambio. Las compraban a precios más cómodos, estaban en todas partes, almacenes y bodegones, donde las comerciaban junto a cruces, rosarios, alfombras y telas. Sus tamaños y formas variaban, al igual que su disposición y descripciones. Los inventarios y testamentos las consignaban con bastantes detalles, aún cuando casi nunca las tasaban; circulaban como dones o herencias; se instalaban en altares y oratorios, salas y pasillos, repletando los espacios. ¿Quiénes las veían? ¿cómo las veían? ¿qué función cumplían en el mundo doméstico?

En ese ámbito doméstico la tensión con la norma se explicaba por su calidad de imágenes sagradas. La Iglesia insistirá en seguir cautelando su decencia, en evitar que fueran profanadas por el roce desacralizador de otros objetos o especialmente por la conducta inmoral de sus moradores y dueños. Las imágenes parecen frágiles seres expuestos permanentemente a la corrupción que se contagia a través de contacto material. Los libros de oración, el catecismo, los ejercicios espirituales, así como los servidores de Dios, serán los encargados de enseñar su utilidad, su función devota, ser intermediarios. No obstante ello, las veremos descarnadas de su sacralidad en los documentos notariales, expuestas en su materialidad a descripciones secularizadas y patrimoniales, convertidas en objetos que visten los muros, que adornan las salas, que expresan la calidad de sus dueños, que se coleccionan, que valen por sus marcos, por su antigüedad o por su arte. El mundo doméstico tiñe con sus colores los lienzos y bultos, mientras las imágenes se constituyen en el soporte de un imaginario cada vez más funcionalizado.

26 Freedberg, *ob. cit.*, p. 23. Covarrubias en su diccionario da el ejemplo de San Agustín en la Ciudad de Dios, para explicar el significado de la palabra “imaginación”. Según San Agustín “una mujer blanca concibiendo de hombre blanco, vino a parir un negro, porque al tiempo de el concebir tenía la imaginación, y vista en la figura de un negro, que un paño de pared estava pintada, y que la criatura le parecia propiamente”.

IV. IMÁGENES DOMÉSTICAS.

La cultura religiosa de los moradores de las casas santiaguinas adquiría diversas facetas. A través de las imágenes se recreaba la función doctrinaria de la Iglesia, la idea de que la propagación de la religión se lograba mediante la imagen que complementa la palabra. Pero estas mismas imágenes servían para perpetuar la memoria de un patronazgo o fundación; permitían recordar los valores que los dueños de casa rescataban de los santos y mártires; protegían el hogar y las acciones que en ella se realizaban; eran el centro de las devociones particulares, festivas y contemplativas, entre otras muchas funciones.

Estas imágenes dispuestas tanto en las paredes como en composiciones de devoción, en nichos, en altares, coloreaban e iluminaban los interiores de las casas. La mayoría de las imágenes estaban impresas en lienzos o en láminas, así como en bultos escultóricos o estampas. Cabe destacar que estas imágenes eran posesiones tanto de la elite como del mundo popular, incluyendo artesanos y castas.

En el escenario doméstico las imágenes ocupaban un espacio que puede ser entendido como una forma de representación. Muros atiborrados de imágenes acompañaban la sociabilidad de sus moradores en las salas y cuadras. Las imágenes eran seleccionadas para ocupar espacios jerarquizados, según el sentido de la devoción y según esquemas de composición que remitían a experiencias sociales de religiosidad. De hecho, gran parte de estas imágenes religiosas eran herencias que se perpetuaban de generación en generación, por lo que tenían también un contenido afectivo y patrimonial. A la materialidad de las imágenes se unía la fidelidad de ésta a su original. En el caso de las imágenes de bulto se procuraba dar vida al material con efectos de luz y color en el rostro, así como en los vestidos, joyas y objetos que los diferenciaban, por ejemplo, un rosario o relicarios en las representaciones marianas.

Todas las casas guardaban en su interior a lo menos una imagen mariana, un Santo Cristo y el santo o santa de su devoción. Si abordamos una descripción cuantitativa, la serie indica que la mayor cantidad de imágenes recordaba a los santos, seguidos de las imágenes marianas, las cristológicas y, por último, las santas. A ello se agregaban otra serie de imágenes con diversas temáticas como las que representaban historias bíblicas, ángeles y serafines, así como las composiciones que combinaban especialmente las imágenes marianas y cristológicas con santos y santas o que retrataban la vida de la Virgen y de Jesús. Se podrían considerar tres esquemas de selección en los espacios domésticos del siglo XVIII: los esquemas de protección, de devoción y de representación.

En el esquema de protección prevalece la figura de Cristo acompañado de un importante número de santos y en menor medida de santas. La presencia de Cristo equivalente en número a la mariana, implica la adscripción al misterio de la Trinidad, y la presencia del martirio y del dolor que todo cristiano debe enfrentar en la vida terrenal, sin embargo, su figura no es la central en los actos devotos, como si es el caso de la Virgen María. Por ello, en el esquema de devoción la figura mariana ocupa un primer lugar en la forma de diversas advocaciones, acompañada de la figura de Cristo, como su madre y especialmente relacionado a eventos de su vida. Frente a la figura de la Virgen se rezaba el rosario, por ejemplo, mientras la figura del Santo Cristo coronaba el aposento en señal de protección. Por último en el esquema de representación, tienen importancia las composiciones y las imágenes que aluden a series con sentido histórico y mensajes morales. La figura de Cristo en su representación barroca, como Santo Cristo, ocupa el centro de las composiciones domésticas, centro que comparte en muchos casos con las advocaciones marianas. Esta es una particularidad de la devoción doméstica urbana en comparación con las devociones rurales, donde la figura de Cristo aparece disminuida frente a la virgen y los santos o donde se releva la imagen del Niño Dios²⁷.

La figura de los santos y santas cobra centralidad en el espacio de la casa, pero nunca deja de estar acompañado de la figura de Cristo crucificado. Algunas santas, especialmente Santa Rosa de Lima son objeto de escenificaciones domésticas, donde se la ve acompañada de otros santos, aunque en general las santas ocupan un lugar más secundario. Las composiciones, numerosas en algunos inventarios, suelen estar acompañadas de imágenes no sacras, como algún retrato de los monarcas o un paisaje o mapa²⁸. Sumado a las imágenes, los objetos con funciones sagradas y devocionales como los rosarios, cruces y relicarios, casi siempre estaban presentes en los inventarios o testamentos.

El esquema de composición espacial que se hace más evidente en los registros era el eclesiástico, materializado en el espacio del templo, así como del convento. Las imágenes expuestas en las iglesias de Santiago eran un modelo a seguir en cuanto a la jerarquía de las imágenes: Cristo y/o la Virgen al centro, santos y santas como sus intercesores. Los oratorios permiten observar estas disposiciones espaciales, más cercano a una réplica del templo. En su

27 Véase Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, Editorial F.C.E., México, 2006, p. 131.

28 Este tipo de imágenes era prácticamente una excepción en los testamentos e inventarios revisados, representando sólo el 3,2 % de un total de 2.341 imágenes registradas.

mayoría el oratorio estaba dedicado a la devoción mariana, lo que se manifiesta en el lugar, disposición y material de la imagen.

Por ejemplo, el oratorio instalado en la casa de María Josefa Lecaros Berroeta y Ovalle, contenía un retablo dorado de Nuestra Señora de los Dolores ubicado en el centro del altar y al costado un retablo dorado del Señor de la Colina, acompañado de dos lienzos de la Virgen, otro de San José y un Santo Cristo de metal²⁹. Por su parte José Miguel Gómez de Silva había montado en su casa una capillita de madera con forma de altar, de alrededor de un metro sesenta de altura, donde rendía culto a la imagen de Nuestra Señora de la Candelaria “con otros santos”, que la acompañaban³⁰.

El testamento de Ignacio de Villagran representa la puesta en escena en una casa de recursos medios donde cada imagen y objeto parece no redundar y ocupar una función con respecto al conjunto. Los espacios se reducen a una salita y un cuarto nuevo:

“Un lienzo de Jesús, María y Joseph de bara y medio poco más o menos con su moldura dorada. Una Nuestra Señora de Mercedes de cinco sexmas [...] Un nuestro Padre San Francisco de dos tercias y un poquito más. Una Nuestra Señora del Carmen de tres quartas [...] otra Nuestra Señora del Carmen de media bara de largo poco más o menos, un santo Christo con su cruz de media bara de bulto. Un niño Jesús [...] que sirve de nacimiento. Un San Juan chiquito de piedra de guamanga que sirve para nacimiento, un San Antonio de más de media bara”³¹.

Por último, en el caso de Juan de Castro Reyes, hermano de la tercera orden de San Francisco, la puesta en escena es íntima y austera. Sólo “un altar de mi cabecera con un señor de bulto de media bara poco mas o menos y otras laminitas”, constituían los bienes de quien se declarara tan pobre que le era imposible dejar una limosna a las mandas forzosas acostumbradas³².

29 Testamento de María Josefa Lecaros Berroeta y Ovalle, vol. 949, f. 1, 62, E.S., A.N., 1800.

30 Testamento de José Miguel Gómez de Silva, vol. 793, f. 171, 251, 267, E.S., A.N., 1784. Testamento e inventario de Dionisio Silva Trincado, vol. 869, f. 126, 209v., E.S., A.N., 1786.

31 Testamento de Ignacio de Villagran, vol. 536, f. 114, E.S., A.N., 1734.

32 Testamento de Juan de Castro Reyes, vol. 683, E.S., A.N., 1722. También señala en su testamento que sólo aportó al matrimonio una cama con sábana y que recibió de sus suegros 530 pesos.

V. LA IMAGEN RELIGIOSA “POR CÓMO SE PRESENTA”.

Como he señalado más arriba, las imágenes tenían varios elementos en común, entre ellos su condición material, su forma no sólo de representar sino de presentarse, de ser objetos. La forma en que se presentaban estas imágenes/objetos era diversa en cuanto a su materialidad, la que era expresada por el escribano, por el oficial encargado del inventario o por el mismo dueño, siguiendo ciertas constantes descriptivas.

La definición mediante la descripción de la imagen vista implicaba un conocimiento previo, una experiencia visual que no siempre era completa, como cuando en el testamento e inventario de Teresa Muñoz del Tejo, el oficial señalaba un lienzo “pequeño con su marco negro que no se colige de que santa sea o a lo menos no se conoce su advocación”³³. Entre las características de las imágenes se destacaban la dimensión, el tipo de tela y de marcos, las condiciones en que se encontraba, y en muy pocas ocasiones su origen y calidad artística. De hecho, de ninguna imagen se señalaba su autor con la gran excepción de unas estampas del “insigne Velasco”, pintor de la corte de Felipe V³⁴. También se indicaba el original aunque con muy pocos detalles, así como la función que cumplían.

Según Fray Juan de la Cruz todo buen devoto debía tener aquellas “imágenes e instrumentos que ayudan a más devoción, por lo cual siempre se han de escoger los que más mueven”³⁵, queriendo decir que la imagen debe sobresalir del plano donde se encuentre y representar lo más fidedignamente posible el original para generar el proceso cognitivo definido por Santo Tomás.

La materialidad de la imagen coadyuvaba en su función representacional, de allí la importancia de sus detalles formales como las dimensiones, el tipo de material y su ubicación. Con respecto a sus dimensiones, ésta era aleatoria, es decir, no se podría asignar una jerarquía a las imágenes a partir de su tamaño. Las más grandes medían alrededor de tres varas por una vara y media, es decir, 2,5 por 1,25 metros, mientras que las más comunes medían alrededor de un metro (poco más de una vara)³⁶. Considerando estas dimensiones muchos inventarios nos dan a conocer la presencia activa de las imágenes en las

33 Testamento e inventario de Teresa Muñoz del Tejo, vol. 701, fs. 128 y 138, E.S., A.N., 1759.

34 Contaduría Mayor 2ª. Serie, vol. 1821, Aduana de Santiago, 1779. Acisclo Antonio Palomino de Castro y Velasco (1655-1726) fue pintor de Cámara durante el reinado de Carlos II y Felipe V.

35 Citado por Ana María Martínez et. al., *ob. cit.*, p. XX.

36 Una vara es equivalente a 83,6 cms.

casas, en tanto podían cubrir más de la mitad de los muros de una sala. Es el caso de la casa del escribano Morales, como de Agustina Rojas, con 19 metros cuadrados de imágenes que podrían cubrir un muro de 4,5 metros de alto por seis metros de largo³⁷.

En cuanto a su materialidad, las imágenes se dividían en de lienzo, lámina, de papel con diversos detalles y de bulto. Lo más común era el lienzo, que en algunos casos era identificado como romano, de realce, apaisado y con adornos como una hoja de laurel dorada, entre otros. Las láminas se presentaban con más variedades, como las láminas de cristal, de concha de perla, con vidrieras, de metal, sobre bronce, de ébano. La imagen que presenta mayor variedad de diseños y materialidad es la del Cristo crucificado, presente en casi todas las casas de la época.

El marco en el caso de los lienzos y láminas era uno de los detalles que se destacaban al momento de describir las imágenes, ya que agregaba valor a la misma³⁸. Lo óptimo era tener marcos dorados, lo que le daba mayor presencia y belleza al enmarque de la imagen, mientras que los marcos de cristal, más escasos, daban mayor delicadeza a lo representado.

Los adjetivos calificativos no eran muy comunes al momento de indicar los objetos presentes en la casa, entre ellos los religiosos. Sin embargo, se encuentran algunas aclaraciones necesarias en orden a valorar lo descrito. Así algunas imágenes se describían como “mal tratadas” o “bien tratadas”; “viejas”, “antiguas” o “nuevas”; y como mayor expresión de valoración el caso de “un cuadro hermoso de dos varas de alto de San Juan Bautista sin marcos y de buena pintura y bien tratados”³⁹. La calidad era un valor agregado a la imagen, como lo señalara Fray Juan de la Cruz, calidad que se destacaba cuando se abundaba en detalles. Era el caso de las pinturas, así denominadas en los documentos notariales, las que siendo menos abundantes, por lo general eran de grandes dimensiones y calificadas de “sobresaliente”, “buena” u “ordinaria”, lo que da cuenta de una cierta experiencia del descriptor en el conocimiento de los cuadros y en su valoración.

El origen y la función de las imágenes también aparece esbozada por descripciones que se podrían considerar típicas. Abundan en este sentido los

37 Inventario de Agustina Rojas, vol. 634, f. 62, E.S., A.N., 1736.

38 Una lámina con marco dorado de una vara costaba 4 pesos; la misma lámina pero ahora de piedra de guamanga con marco dorada era evaluada en 18 pesos, mientras que una lámina sobre bronce con marco negro podía costar 20 pesos. Dote de Nicolasa Díaz Gutiérrez y Arteaga, vol. 552, f. 503, E.S., A.N., 1744; Testamento De Felipe Saldivar e Illacurraga, vol. 530, f. 150, E.S., A.N., 1731.

39 Inventario de Ana Castro, vol. 634, f. 75v., E.S., A.N., 1737.

llamados “lienzos de devoción”, “lámina de oratorio”, “cuadro de misa” y “retrato”, apelativos que dejaban claro el destino común de la pieza, en lo general, religioso. Por su parte, sólo se destacaban las láminas o lienzos romanos, generalmente con marcos de cristal, y los lienzos o pinturas del Cuzco, en este último caso, las series de lienzos de la vida de Santa Rosa de Lima, eran bastante comunes. En uno y otro caso se trataba de una distinción importante, en tanto los lienzos del Cuzco tenían un origen mestizo en cuanto a su fabricación, mientras que el romano indicaba un origen quizás más canónico, aunque menos presente que el primero⁴⁰.

Las imágenes además de presentarse en marcos y molduras se instalaban en una diversidad de soportes que destacaban aún más su carácter religioso. Se trataba especialmente de soportes presentes en templos e iglesias y que tenían una larga tradición arquitectónica y escultórica. Entre la gran diversidad de soportes, se pueden mencionar los nichos, urnas, altares, cajetillas de plata, doseles, retablos y cajones. La costumbre de armar pequeños altares dentro de cajones es lo que más destaca del inventario de objetos analizados. Esta práctica puede haberse relacionado con las disposiciones que ordenaban el ornato y decencia de los oratorios, donde se mandaba que los objetos usados para realizar la misa debían guardarse en un cajón con el objeto de conservar su decencia y evitar el roce profano, cajones que en muchos casos tenían una función portátil⁴¹.

El cajón junto a las cajitas, cofres, baúles y armarios, era el lugar del orden de las cosas en la casa colonial. Todo se contenía en esos espacios a veces cerrados por cerraduras y grandes llaves, otras abiertos para dejar ver su contenido. Al parecer esta era la lógica de las imágenes de cajón, combinar la intimidad sagrada con la vista del devoto. Abrir y cerrar a los santos y vírgenes en una suerte de dinámica funcional que encubría el secreto y con ello la inti-

40 Según Isabel Cruz el arte virreinal durante los siglos XVI y XVII sigue apegado al modelo europeo, de españoles, flamencos e italianos. La expresividad americana emerge hacia 1680: “la aparición de elementos indígenas ocasiona la modificación de la temática y de las formas cristianas y tiende a la creación de una iconografía y de un estilo local”. En el siglo XVIII se expresaría el arte mestizo como una fusión ya madura que se rompería nuevamente con la crítica racionalista de fines del siglo. Isabel Cruz de Amenábar, *ob. cit.*, pp. 27 y 29.

41 Bernardo Carrasco, y Manuel de Alday y Aspee, *Sinodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*, Instituto “Francisco Suárez” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983, Tit. VI, constitución décima, donde se indica quiénes podían usar altar portátil y se restringen los privilegios concedidos por el derecho común, p. 160.

midad de una devoción familiar o doméstica, y que protegía del hurto cuando se trataba de objetos de valor comercial⁴².

De los colores de estas imágenes poco se puede conocer a partir de las descripciones notariales, aunque se nos aparecen escenarios llenos de dorados, de transparencias sutiles, de blancuras perladas; maderas, bronces y platas. La materialidad, sólo alterada por la forma trabajada en los talleres de los artesanos, es la frontera y base de la imagen que descansa en la vista de sus devotos interlocutores.

En este esfuerzo por sintetizar la denominada religiosidad doméstica de los santiaguinos del siglo XVIII y su puesta en escena mediante las imágenes religiosas, no se puede soslayar el hecho de que existan muchos silencios. La religiosidad doméstica no se puede medir sólo por la presencia de objetos religiosos. De hecho, existe un porcentaje -aunque menor- de documentos que no consignan imágenes u objetos sagrados, pero donde el gesto religioso está indudablemente presente a través de la fundación de capellanías, disposiciones con respecto a los funerales, misas o simplemente la presencia de algún religioso entre los integrantes de la familia.

Sin embargo, allí donde los documentos notariales se manifiestan, la relevancia de las imágenes de los santos y santas es indudable. Esta es una de las razones que me animan a indagar en torno al recurso a los santos, dejando de lado el estudio de las manifestaciones marianas y cristológicas que también han recibido un tratamiento en la historiografía nacional⁴³. Una segunda razón de esta elección es el hecho que la imagen del santo y de la santa, ampliamente difundidos por las órdenes religiosas, se constituyó durante la Colonia en un referente cotidiano y tangible para los creyentes de todos los grupos sociales.

42 Existe una “homología entre la geometría del cofrecillo y la psicología del secreto” señala Gastón Bachelar en un bello capítulo dedicado a visualizar las imágenes poéticas que reviven los espacios de intimidad, como “El cajón, los cofres y los armarios”. Véase Gastón Bachelar, *La poética del espacio*, Editorial F.C.E., México, 1993, p. 122.

43 Véase al respecto, Sonia Montecino A., “La Virgen madre: emblema de un destino”, en su *Madres y guachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Editorial Catalonia, Santiago, 2007, pp. 63-89; Maximiliano Salinas, *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*, Ediciones LOM, Santiago, 2005. Juan Guillermo Prado, *María en Chile: Fiestas populares*, Biblioteca Americana/Universidad Andrés Bello, Santiago, 2002. Gabriel Guarda, *Formas de devoción en la edad media de Chile: la Virgen del Rosario de Valdivia*, Historia, Santiago, 1961. Gabriel Guarda, “Iglesias dedicadas a la Santísima Virgen. Chile 1541-1826”, *Cuadernos Monásticos*, año XVIII, vol. 65-66, abril-sept. 1983, pp. 169-183. Juan Uribe E., *Fiesta de la Virgen de la candelaria de Copiapó: las candelarias del Sur*, Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1978. Reinaldo Muñoz Olave, *La Virgen María en la diócesis de Concepción durante la dominación española: 1550-1810*, Editorial Claret, Santiago, 1929.

El santo se aparece como un modelo posible a seguir y se corresponde más materialmente con el devoto, adquiriendo una dimensión transversal en lo social ya que su difusión se concretó especialmente en el mundo rural y en el mundo popular en general, hacia el siglo XIX⁴⁴.

En efecto, en el período que analizo aún se observa una relación entre la capacidad adquisitiva de los fieles y la posesión de imágenes. Las imágenes y objetos religiosos comienzan a proliferar más acentuadamente hacia fines del siglo XVIII, de tal manera que su presencia entre el patrimonio de los grupos de criollos pobres o de las castas es menos evidente en la época anterior, examinada aquí.

Sin embargo, algunos cruces de información permiten entender que aquellos fieles que solicitaban cruz baja durante su funeral por “la cortedad de mis bienes”, no tenían objetos religiosos, y si los tenían habían sido adquiridos por ellos y no como parte de alguna herencia. En estos casos el aprecio por dichos objetos es muy evidente, ya que generalmente los reparten entre sus hijos o los entregan a la parroquia. Es el caso de María de los Dolores Sigorruga, quien declara no haber llevado nada al matrimonio al igual que su esposo, y que: “el nacimiento de Nuestro Señor que tengo, cuyas imágenes, figuras y demas de que se compone han sido dadivas y regalos que han hecho a las dichas mis quatro hijas, el qual ha adelantado mas con el trabajo e industria y por lo tanto mande se les entregue a las quatro sin que por razon de su valor se les haga cargo alguno y asi lo declaro”⁴⁵.

De esta forma, en la medida que empiece a proliferar la producción y venta de imágenes y su valor sea más asequible, se instalará la tendencia a la masificación de la práctica de comprar y poseer imágenes religiosas, como lo reconoce Sol Serrano para su estudio del siglo XIX: “La pertenencia a una cofradía significaba el acceso a la posesión personal de imágenes religiosas en una dimensión antes desconocida [...] Junto con los escapularios se extendieron las imágenes en papel. En 1860, la tercera agustina hizo un ‘retrato fotográfico’ del Señor de la Agonía o Cristo de Mayo que mandaron a Europa para ‘imprimir imágenes de El’. El tiraje llegó a 20.000 en 1893, junto a muchos miles de San Agustín [...] Era el tiempo del impreso que inundó la ciudad y que también llegó al campo”⁴⁶. Progreso técnico que concretó la aspiración

44 Según Salinas las imágenes de los santos eran un objeto muy estimado por los grupos populares hacia el siglo XIX. Salinas, *ob. cit.*, p. 226.

45 Testamento de María de los Dolores Sigorruga, vol. 936, fs. 5, E.S., A.N., 1798.

46 Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Editorial F.C.E., Santiago, 2008, pp. 127-128.

popular, lograda por la élite durante el siglo XVIII, de llevar sus imágenes a las casas o de cubrir su cuerpo con lo “sagrado”. La demanda ya se había instalado como modelo durante el siglo XVIII.

VI. LA PUESTA EN ESCENA: SANTOS Y SANTAS EN LAS CASAS SANTIAGUINAS.

El culto a las imágenes y el incentivo a su devoción, como se ha señalado más arriba, fue objeto de controversias teológicas y políticas que permitieron dibujar el mapa religioso americano. Esas controversias que generaron prácticas y a su vez se vieron estimuladas por las prácticas de la sociedad colonial, adquieren mayor densidad cuando se analiza el tema del recurso a los santos y santas en el imaginario colonial.

La presencia en los hogares santiaguinos del siglo XVIII de un nutrido número de imágenes de santos y santas en distintos formatos, los hacían parte del escenario doméstico, objetos del cotidiano vivir. Eso salta a la vista cuando se revisan documentos notariales, donde al lado de objetos personales como ropas y joyas, muebles y utensilios de cocina, se consignan estampitas, lienzos y bultos de distintas advocaciones.

El culto a los santos y santas en la historia del cristianismo se remonta a los siglos III y IV, período durante el cual todavía el imperio romano emitía edictos persecutorios, que fueron el origen del mártir, fiel que no renunció a su fe y por ello adquirió la calidad de héroe y modelo para toda la cristiandad. El culto a los mártires, que en una primera instancia se realizaba privadamente en las casas de las familias patricias, como el culto a los difuntos fue trasladado, durante el siglo V, a las iglesias especialmente construidas para ello, construcciones que serán sacralizadas con la presencia de las santas reliquias. De ello derivará también la práctica ya no de rogar por ellos, sino de rogar a través de ellos. A los mártires los seguirán los padres de la Iglesia, así llamados por sentar las bases teológicas de la fe, así como los eremitas, obispos y finalmente, hacia el siglo X, laicos que se habían heroificado por su virginidad y ascetismo, entre otros atributos venerables⁴⁷.

En sus orígenes se entendía que los santos y santas cumplían el papel de intermediarios pero también de modelos, como lo señalara Gregorio de Tours en su *Liber Vitae Patrum* de 591: “Para edificar la iglesia [*ecclesiam aedificare*] [porque] la vida de los santos no sólo nos abren sus intenciones

47 Antonio Rubial G., “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en García y Ramos, *ob. cit.*

sino que también excita las mentes de los oyentes para emularlos [*verum etiam auditorium animos incitat ad profectum*]⁴⁸.

Hacia el siglo XIII, su función ejemplarizadora será exaltada a través del sermón y de las hagiografías como modelos de virtud y de piedad. Sus vidas serán relatadas como *exempla* de virtudes y servirán de modelo para la producción artística que se funda y sintetiza en pinturas y esculturas, representaciones del santo, de su religiosidad y especialmente de sus milagros. *La Leyenda dorada* escrita en 1265 por el dominico Jacobo de Voragine, de gran difusión hasta el siglo XVI, recogía la tradición de sistematizar la vida de los santos, siguiendo el orden del calendario, textos que influyeron en los sermones y representaciones artísticas de los mismos y que también circulaban en América⁴⁹. No obstante esta antigua práctica, Roma no editó un santoral de tipo universal, sino hasta 1584, tomando como modelo el Calendario de Usuardo de Saint-Germain, de 865.

En España los calendarios de los santos o santorales recogieron, hasta el siglo XI, los nombres de los mártires hispano-romanos, mozárabes, romanos y de otras iglesias latinas occidentales. Luego de esa fecha se agregaron los monjes, las vírgenes y los confesores. Sin embargo, como lo demuestra el *liber ordinum sacerdotal*, un calendario de fines del siglo X, las adiciones de nuevos santos y santas durante los siglos XI al XIII no tomaron como modelo a la Iglesia romana que recién en el siglo XVI definió un calendario universal, sino que a las tradiciones y modas regionales, hecho que originalmente llevaba a sus héroes religiosos a los altares⁵⁰.

En Chile circularon algunos de estos compendios de vidas de santos, con el título genérico de *Flos Sanctorum*, entre ellos el *Flos Sanctorum. Vida de Cristo, de Nuestra Señora y de todos los santos*, de Francisco Ortiz Lucio,

48 Thomas J. Heffernan, *Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford University Press, U.S.A., 1992, p. 4.

49 Según Alberto Manguel, *La Leyenda dorada* fue el libro más popular de la Edad Media después de la Biblia, lo que se comprueba por la existencia de más de mil manuscritos que han llegado a nuestros días. Alberto Manguel, Prólogo de Santiago de la Voragine, *La leyenda dorada*, Editorial Alianza, Madrid, 2004. Véase para el caso americano Celia Cussen, “The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification”, *Hispanic American Historical Review*, 85: 3, 2005, pp. 417-448.

50 Hasta el siglo XVI la devoción popular a los santos y sus reliquias permitía su acceso a los altares. Sin embargo esta práctica fue reemplazada por una investigación que mediante datos positivos sobre los milagros permitía la declaración de venerable, beato o santo. El Código de Derecho Canónico en el canon 1187 establecía que “Sólo es lícito venerar con culto público a aquellos siervos de Dios que hayan sido incluidos por la autoridad de la Iglesia en el catálogo de los Santos o de los Beatos”.

editado en 1597 y 1605⁵¹. En los inventarios y testamentos del siglo XVIII se consignan además títulos como *La vida de San Francisco de Borja*, *La vida de Ignacio de Loyola*, *Vida de la Madre María la antigua*, el *Martirologio romano*, *Epístolas de San Gerónimo*, *Epístolas de San Agustín*, libro de la Madre Águeda, y la cuarta parte de la crónica seráfica del Padre Cornejo⁵².

En Chile los santos y advocaciones marianas fueron introducidos por los conquistadores junto con las órdenes religiosas. Entre las primeras devociones se encuentra la de Nuestra Señora del Socorro, cuya imagen fuera instalada por Pedro de Valdivia en la ermita que sería la base de la iglesia de San Francisco, así como un conjunto de santos entre los cuales el primero en recibir muestras de devoción fue el Apóstol Santiago⁵³.

Siguiendo la tradición de la confección local de los santorales, los conquistadores rindieron culto primero a los santos y mártires hispanos o que habían iniciado su devoción en territorio peninsular, como era el caso de Santiago Apóstol. El santo como intercesor jugó un papel fundamental en los imaginarios que se construían en torno a la lucha contra el hereje, a la superación de la ausencia de Dios. Sus vidas eran la encarnación de un discurso teológico que pretendió borrar a costa de milagros la eficacia de las imágenes paganas del universo precolombino⁵⁴.

La sociedad colonial se fue forjando al cobijo del recurso a los santos, práctica que hacia el siglo XVIII estaba completamente instalada. Sin embargo, en esta centuria se puede visualizar un cambio con respecto a los siglos precedentes. Se habría producido un lento proceso de “privatización” del recurso a los santos, que llevó a lo que se podría denominar domesticación de las imágenes, comprendiendo con ello el valor de la posesión del intercesor

51 Isabel Cruz, “La cultura escrita en Chile 1650-1820. Libros y bibliotecas”, *Historia* vol. 24, Santiago, 1989, pp. 107-213., 119. La extensión de estos textos en América se expresa en su existencia en bibliotecas privadas. Hacia el siglo XVI circulaban en México y Lima más de cincuenta y cinco ejemplares del *Flos Sanctorum*. Gabriel Guarda, *Los laicos en la cristianización de América*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987, p. 90.

52 Inventario de Gregoria Leiva, vol. 631, f. 197 y 286, E.S., A.N., 1732. Inventario de Ventura Pardo, vol. 646, f. 140, E.S., A.N., 1733. Testamento de José Miguel Gómez de Silva, vol. 793, f. 171, 251, 267, E.S., A.N., 1784. Para un detalle de estos textos véase Gabriel Guarda, *ob. cit.*

53 La fiesta a Santiago Apóstol debió ser la primera en celebrarse en Santiago, según se señala en las Actas del Cabildo del 23 de julio de 1556. Años más tarde, en 1569 se estableció la celebración de Santo Domingo de Guzmán el día 4 de agosto. Isabel Cruz, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1995, pp. 158 y 165.

54 José Luis Sánchez Lora, “Hechura de santo: procesos y hagiografías”, p. 338.

elegido libremente para tomar lugar en el espacio familiar y cotidiano, para integrarse a la familia.

En el centro de esta temática se encuentran los cambios en la sensibilidad religiosa de los laicos; la discusión en torno al recurso directo, privado e íntimo a los santos y advocaciones, síntoma de un rechazo al mundo clerical, adscripción individualista o ¿acogida a formas de espiritualidad renovada? Se trata, en todos los casos, de un fenómeno de permanente debate al interior de la Iglesia, con más fuerza desde el siglo XIII, pues implicaba la legitimidad de su condición de administradora de los sacramentos y mediadora de la divinidad, atributos cuestionados en su proyección terrenal y también trascendente. Según lo plantea Maximiliano Salinas el trasplante de un imaginario hispanomorisco con los conquistadores habría sido un fenómeno de larga duración, que explica un paralelismo no siempre sincrónico entre las normativas eclesíásticas y las manifestaciones y prácticas populares: “las hablas populares sobre la religión en Chile tenían, pues, a mediados del siglo XVIII, un sentido que escapaba con creces a los cánones rígidos del Estado católico y postridentino. ¿Por qué? Porque se alimentaba de la vida cotidiana de un pueblo que había heredado las hablas religiosas de la España popular de los siglos XVI y XVII y del ancestral mundo indígena”⁵⁵.

El discurso regalista y racional se instalaba en un campo de imaginarios anclados en las prácticas, lo que, sin embargo, no significaba que las prácticas se hubieran mantenido intactas en el tiempo. Como veremos para el caso de la ciudad de Santiago, y por tanto de un ámbito urbano, el recurso a los santos siguió siendo fundamental, pero a su valor simbólico se fue sumando una funcionalidad cada vez más personalizada asociada a diversos referentes sociales como también económicos.

Dicho proceso corrió paralelo con los cambios producidos por el traspaso desde el vicariato español al regalismo regio de mediados del siglo XVIII, uno de los cuales fue el control a las formas de devoción, cuyos matices lo expresara en parte la crítica de Fray Jerónimo de Feijoo a las formas populares de religiosidad, antes analizado⁵⁶.

55 Maximiliano Salinas, “Las hablas populares sobre la religión en Chile (1541-1840)”, en R. Sagredo y C. Gazmuri (Dir.), *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional de la Conquista a 1840*, Editorial Taurus/Aguilar, Santiago, 2005, p. 224.

56 El movimiento de la Ilustración católica, que tuvo como indirecto exponente en Chile al jesuita Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801), se planteaba como heredera del jansenismo en su rigorismo moral. “El catolicismo ilustrado favoreció la traducción de la Biblia a lenguas vernaculares; elevó la tradición antigua de la Iglesia en desmedro de la Edad Media y de la escolástica; fue liturgista y hostil a las devociones populares; crítica

En la península tal proceso propendió, por ejemplo, a la búsqueda de los orígenes mozárabes de la Iglesia española⁵⁷, así como al énfasis de la relación entre purificación de las formas e ideal religioso, siguiendo los modelos jansenistas. Según Adolfo de Mingo Lorente y Jorge García Briceño la influencia del pensamiento jansenista proveniente de Francia sí supuso una nueva propuesta estética en torno a la liturgia y las manifestaciones de religiosidad, que reclamaban mayor sobriedad y menos aparato escenográfico al contrario de la tendencia contrarreformista⁵⁸.

¿La fiesta pública expresaba entonces una sensibilidad religiosa de tono barroco, mientras la devoción privada era resultado de un discurso ilustrado? ¿Si el recurso a la imaginería barroca había servido también como una estrategia de autorrepresentación del poder político a los ojos de sus súbditos, cómo se entendería en el siglo XVIII la relación entre poder e imagen? Serge Gruzinski señala al respecto que la Ilustración habría atenuado el uso de las imágenes y el poder habría iniciado una guerra contra éstas, en tanto los excesos habían confundido las verdades autenticadas en las imágenes, cayendo nuevamente en una suerte de idolatría de nuevo cuño⁵⁹.

¿Es dable tal dualidad en el Santiago del siglo XVIII, cuando podemos afirmar que este siglo se caracterizaría por una proliferación y extensión de la imagen como objeto de uso cotidiano? Según Marciano Barrios, entre 1700 y 1845 se habría dado la penetración de las ideas ilustradas, que llevarían a una moderación y transformación de la tradición barroca. Tal afirmación se podría confirmar más con las normas y el discurso que con las prácticas, a la luz de las fuentes coloniales. Si las fiestas del ciclo litúrgico eran administradas preferentemente por el Cabildo secular, siguiendo sus propias disposiciones así como acogiendo las del consejo o el rey, vemos que efectivamente las ex-

en la historiografía eclesiástica; entusiasta de la parroquia y reticente frente a las Órdenes; favorable al poder de los obispos y concilios en menoscabo del Papado; adicta, en fin, a las autoridades seculares y a su intervención en la disciplina interna de la Iglesia". Mario Góngora, "Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)", *Historia* 8 (1969), p. 45.

57 Sobre la sustitución en los reinos españoles de la liturgia hispano-mozárabe por la liturgia romana-franco-germánica-romana en 1071, véase Fr. Antonio Manuel Pérez C. O.S.B., "El ora en la jornada del monje: la liturgia en los monasterios (del rito hispano al romano)", en José Angel García, (Dir.), *Vida y muerte en el monasterio románico*, Aguilar de Campoo: Imprenta Cervantina, España, 2004, pp. 31-61.

58 Adolfo de Mingo Lorente y Jorge García Briceño, "Exaltación de la iconografía local en la segunda mitad del siglo XVIII. La ciudad de Toledo", *Anales de Historia del Arte*, vol. 13, Navarra, 2003, p. 216.

59 Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, pp. 199-204.

presiones de religiosidad fueron el blanco de un ataque, cuya connotación se asoció con la superstición y la ignorancia, fetiches del discurso ilustrado. Sin embargo, al contrario se puede ver que la tendencia en lo particular e íntimo será a una mayor profusión de las devociones domésticas, no necesariamente asociadas, según lo plantea Barrios, a la idolatría y el fetichismo⁶⁰, sino que a un proceso de resignificación de la simbólica católica teñida cada vez más de una materialidad funcional, no menos religiosa.

En efecto, el recurso a las santas y santos no se morigera por los discursos racionales y progresistas del ideario ilustrado, que parece más una resistencia que un modo a seguir. El recurso a los santos se extiende y cobra fuerza en el ámbito local, contrario también a esa unanimidad hispánica de la que hablaba Isabel Cruz. Su persistencia tampoco podría atribuirle a una suerte de idolatría y fetichismo, cargos que otrora la Inquisición lanzara sobre el culto a las imágenes.

En efecto el cambio de paradigma, al igual que lo había hecho la Iglesia tridentina, tildaba de mágica y supersticiosa las prácticas de religiosidad, abogando por el uso de la razón en los actos devocionales. Tal uso de la razón llevaba a una relación intimista, particular, funcional, que demandaba un uso también de ese tipo. Se plantea entonces una suerte de doble discurso. Por una parte barrer con la superchería que la Iglesia había ayudado a establecer, promoviendo una mayor espiritualidad y, por otra parte, constituir a esa nueva espiritualidad en el árbitro, la guía, interviniendo en la íntima relación entre el creyente y los santos y santas de su devoción.

Con todo, la tensión que históricamente definiera la relación de la Iglesia con sus fieles adquiere un cariz diferente. Como ya lo he señalado, las disposiciones sinodales volverán a insistir en la hegemonía del culto por parte del clero y con ello la atención estará puesta justamente en las prácticas de devoción particulares, en las formas de posesión de los objetos religiosos y en la necesidad de cuidar su decencia, evitando la profanidad.

La visión de los santos como mediadores entrañaba un riesgo para la Iglesia, en la medida que las disposiciones que eran muy claras al respecto, fueron superadas por una práctica que atribuía a los santos más que un papel mediador, “reales poderes sobrenaturales autónomos capaces de intervenir directamente en la vida de los hombres”⁶¹.

60 Marciano Barrios, “La religiosidad popular en Chile”, *Teología y vida* XXVIII, 1 - 2 (1987), p. 86.

61 Lebrun menciona varios ejemplos de la Francia del Antiguo Régimen, como el mal de San Antonio o ergotismo, el mal de San Claude o meningitis, entre otros. François Lebrun,

Esta dimensión animista dejaba poco claros los límites entre el orden natural y sobrenatural, haciendo del cuerpo de los creyentes un ámbito donde actuaba el bien y el mal, mezcla de medicina, cristianismo y magia. Así como el santo podía curar un mal, se creía que él también podía haber sido el causante de éste, incluso llegando a denominar con su nombre la enfermedad⁶². También era importante saber a qué santo invocar para la necesidad que se presentaba. La relación material con el santo: besar la imagen, tocar la parte enferma con la imagen, la procesión hacia un santuario o visitar su altar en las iglesias, junto con el patronazgo de las cofradías eran todos actos y gestos que daban cuenta de las prácticas de religiosidad de la población, congruente con una forma de verse en el mundo en relación con el entorno y lo divino⁶³.

Los santos y santas al igual que las advocaciones marianas constituían una suerte de mapa mental, de estructura imaginaria que servía para entender el mundo. El ciclo litúrgico ordenaba el tiempo de la memoria a través de la historia sagrada. Tales hitos temporales constituían en el caso del mundo urbano un repertorio de eventos: nacimiento, bautizo, matrimonio, muerte, que fijaban el tiempo.

Los santos, cuya devoción era estimulada por las órdenes religiosas, tenían una amplia presencia en las capillas e iglesias coloniales. Como lo señala Gómez de Vidaurre, quien ponderaba la devoción de los santiaguinos, la asistencia a misa era diaria y seguía ciertos ordenamientos que dependían de la advocación o veneración a algún santo:

Tiene que trabajar los confesores diariamente; porque quien, devoto particularmente de las ánimas del purgatorio, en sufragio de ellas comulga los mas de los lunes; quien de S. Antonio y en honor de este glorioso santo confiesa y comulga los martes; el que es del Carmen

Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime, Éditions Seuil, Paris, 2001, pp. 150-151. Fray Juan de la Cruz señalaba que los cristianos debían elegir aquellas imágenes que “ayuden a más devoción, por lo cual siempre se han de escoger los que más mueven”. Fray Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, en *Biblioteca de autores españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Escritores del siglo XVI*, M. Rivadeneyra - Impresos - Editor, Madrid, 1862, T. I., lib. 3, cap. 34 y 35. Disponible [on line] <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482407557133764198846/ima0025.htm>.

62 Lebrun, *ob. cit.*, p. 151. En el caso de la devoción a Santa Rosa de Lima, Celia Cussen indica que la mitad de los milagros atribuidos a esta santa se relacionaban con actos de curación. “A House of Miracles: Origins of the Sanctuary of Santa Rosa in Late Seventeenth-Century Lima”, *Colonial Latin American Historical Review*, winter 2005, pp. 1-23.7.

63 Lebrun, *ob. cit.*, p. 154.

los miércoles, el del Sacramento los jueves, el de la Pasión los viernes, y el de la Concepción los sábados, sin que por esto dejen las solemnidades mayores de Nuestro Señor, de la Santísima Virgen, del Señor San José y de muchos otros santos, de modo que se puede decir que es en Chile tal la frecuencia de Sacramentos, que raros de sus ciudadanos se contentan con solo cumplir el anual precepto de la Iglesia⁶⁴.

No podría tildar a Gómez de Vidaurre como menos religioso, pero al igual que lo manifestaba Vicente Carvallo i Goyeneche el tono de su descripción apunta a expresar una cotidianidad en el recurso a los santos, con una notoria intención personal.

La presencia cotidiana de los santos fue una de las características de la sociedad colonial que mayor impacto provocó en los historiadores decimonónicos como Barros Arana, quienes se asomaron a esos siglos con su visión racional e ilustrada. Sin embargo, tal apreciación no era extemporánea ya que indirectamente se hacía eco de las críticas que comenzaron a cundir desde mediados del siglo XVIII en torno a las demostraciones exageradas de religiosidad y que inspiraran una serie de disposiciones reales sobre los excesos, por ejemplo, de las procesiones de los flagelantes durante la Semana Santa:

Todo nos demuestra que los sentimientos religiosos de esa sociedad eran sólo una mezcla de supersticiones inspiradas por el fanatismo más exaltado, y de exterioridades muchas veces chocantes, debajo de las cuales se ocultaba una punible depravación de costumbres y de ordinario una falta casi absoluta de probidad moral. La creencia en los prodigios y milagros atribuidos a tales o cuales santos, que se contaban cada día, la persuasión en que se vivía de la intervención del demonio y de su presencia real en los negocios más ordinarios de la vida, formaban, puede decirse así, la esencia de esos sentimientos⁶⁵.

En un tono más irónico Benjamín Vicuña Mackenna criticaba a través de la lectura de los cronistas y viajeros esta excesiva religiosidad, fundándose también en las disposiciones sinodales así como en su espíritu liberal: “San-

64 Felipe Gómez de Vidaurre, *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, en *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional*, vol. 15, Imprenta Ercilla, Santiago, 1889, T. II, pp. 309-310.

65 Diego Barros Arana, *Historia General de Chile*, T. V, Editorial Universitaria, Santiago, 2000, p. 243.

tiago se veía envuelto permanentemente en una nube de incienso, y no había ciudad de América que consumiese mayor número de marquetas de valiosa cera en toda la cristiandad”⁶⁶.

VI. “AL SANTO DE MI DEVOCIÓN”.

Los testamentos e inventarios del siglo XVIII constituyen una muestra de las devociones realizadas por los habitantes de Santiago entre 1704 a 1800. Se trata del registro de imágenes que poseían y reconocían en su última voluntad. Láminas, lienzos, estampas, bultos, todos objetos en los que se representaban a sus intercesores. Al menos veintiún santas y cincuenta y un santos de diverso origen comprendían el universo de mediadores a los que recurrían los santiaguinos del siglo XVIII.

La inclusión en los testamentos e inventarios de las imágenes de santos y advocaciones tanto marianas como cristológicas, sin dejar de mencionar el repertorio de objetos relacionados directamente con los actos de devoción o sacramentales, no puede dejar indiferentes. Su presencia denota también un signo, un gesto necesario de develar. Se trata de imágenes de santos instaladas en los muros de las casas, así como en las habitaciones, oratorios y capillas; alacenas y cajones; sobre la cama, en el velador, en pasillos y nichos en los patios.

¿Por qué estas imágenes se declaran y guardan? ¿Cuáles son las peculiaridades del recurso a los santos en Chile? pueden ser algunas de las interrogantes. Algunos datos estadísticos nos pueden indicar ciertas tendencias que no son más que una muestra parcial, aunque creo representativa del imaginario religioso del siglo XVIII en Santiago.

De un universo de 362 casas de Santiago, que incluyen a lo que podríamos denominar unidades familiares, en el 54% de dichos espacios domésticos había alguna imagen religiosa. Aquellas en que se registran imágenes de santos corresponden al 47,2%, mientras que un 39% acogía imágenes de una advocación mariana⁶⁷. El recuento de las imágenes señaladas en testamentos e inventarios nos revelan el siguiente cuadro devocional doméstico:

66 Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago desde su fundación hasta nuestros días (1541-1868)*, Editorial Zig Zag, Santiago, 1914-1915, T. I, p. 150.

67 He consignado los resultados sólo de los documentos que representan a una casa o residencia, para evitar cruces con respecto a los objetos. Es importante consignar en este punto que la selección del corpus fue aleatoria por lo que puede indicar efectivamente una tendencia en la ausencia de estas imágenes.

Imágenes de Santos y Santas en Testamentos e inventarios del siglo XVIII

| Santos | | | Santas | |
|--------------------------|-------------------------|---------------------------|---------------------------|--------------------------|
| San Agustín | San Luis | San Estanislao | Santa María Egipcíaca | Santa Margarita |
| San Ambrosio | San Luis Rey de Francia | San Felipe | Santa Clara | Santa Marta ¹ |
| San Andrés | San Matías | San Fernando | Santa Rosa de Lima | Santa Patricia |
| San Antonio | San Diego | Francisco de Paula | Santa Ana | Santa Rosa de Viterbo |
| San Antonio de Padua | Santo Domingo | San Francisco de Asís | Santa Bárbara | Santa Lucía |
| San Bernardo | San Francisco Solano | San Francisco Javier | Santa Catalina | Santa María Magdalena |
| San Carlos | San Pablo | San Gregorio | Santa Rita | Santa Rosa de la Soledad |
| San Cayetano | San Pedro | San Vicente | Santa Rosalía | |
| San Cipriano | San Pedro Alcántara | San Vicente Ferrer | Santa Elena | |
| San Cristóbal | San Pedro Nolasco | Beato San Agustín Novello | Santa Gertrudis | |
| San Martín de Porras | San Ramón | San Antonio Abad | Santa Juliana | |
| San Nicolás. | San Rafael | San Blas | Santa Teresa de Jerusalém | |
| San Nicolás de Tolentino | San Santiago | San Joseph | Santa Teresa de Jesús | |
| San Nicolás de Bari | Santo Tomás de Aquino | San Juan | Santa Justa | |
| San Onofre | San Isidro | San Juan de Dios | Santa Rufina | |
| San Ignacio | San Jacinto | San Juan Bautista | | |
| San Ildefonso | San Gerónimo | San Juan Evangelista | | |
| San Miguel Arcángel | San Joaquín | San Judas Tadeo | | |
| | | San Lorenzo Mártir | | |

1 En los conjuros amorosos de los hechiceros aparece reiteradamente la invocación a Santa Marta. Véase el detalle de las oraciones que se le rezaban en René Millar C., *Inquisición y sociedad en el Virreinato peruano*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998, pp. 240-241.

Fuente: Fondo Escribano de Santiago, A.N., Testamentos e Inventarios siglo XVIII, Santiago.

Los documentos contienen en promedio doce imágenes de santos y santas, sin considerar otras devociones, como las marianas o imágenes de conjunto como las referidas a la vida de Cristo y de María, sacramentos e historias del Antiguo Testamento. Aquellos documentos con más del promedio corresponden al 40%, mientras que los que consignan menos del promedio son el 60%.

Por su parte, para el postrer descanso la elección de la sepultura también consignaba la cercanía del santo o santa de “su devoción”. Por ello se establecía como última voluntad ser enterrado a los pies del santo o cercano a su altar o capilla, como era en los casos de San Francisco de Asís, San Francisco

Solano, San Juan Bautista, San Antonio de Padua, San José, San Pedro, San Cayetano y San Agustín; y en el caso de las santas: Santa Ana, Santa Catalina y Santa Rosa.

La devoción más extendida durante la Colonia y que persistirá en el siglo XVIII es a Santa Rosa de Lima, le siguen San José o San Josef como se señala en los testamentos e inventarios, San Antonio, San Pablo, Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Asís.

La devoción a Santa Rosa fue establecida mediante real cédula del 11 de marzo de 1669, decisión que obligaba a la diócesis de Santiago -como provincia perteneciente al virreinato del Perú-, a reconocerla como patrona. Al parecer tal disposición no se hizo a tiempo lo que llevó a Carlos II a insistir sobre la obligación de rendirle culto el día 30 de agosto mediante una real cédula del 29 de octubre de 1675. El obispo Bernardo de Carrasco en carta al Rey de 1689 manifestaba los detalles del acatamiento a su mandato. No sólo había logrado realizar una celebración con gran solemnidad, sino también había podido reunir a todas las religiones, como una muestra del reconocimiento de su patronato: “Y el pueblo se ha fervorizado de manera en la devoción de esta Santa”⁶⁸.

Hacia fines del siglo XVIII, la casa de María Josefa Mesia, heredera del mayorazgo del conde de Sierra Bella, ubicada en la plaza de armas, tenía como “adorno” de la sala diecinueve lienzos de pintura cuzqueña con la vida de Santa Rosa de Lima, mientras que en su oratorio la imagen de la santa limeña ocupaba un lugar también central, flanqueada por San José y Nuestra Señora de Loreto. Los vestidos de glacé y melania pertenecientes a la santa se guardaban junto con las flores y ramitos que la adornaban, haciendo de esta casa esquina un verdadero altar de la santa peruana, memoria de la pertenencia que el oidor de la Real Audiencia de Lima dejara estampada en la casa santiaguina⁶⁹.

Por su parte, la devoción a San José fue estimulada especialmente por otra importante santa con amplia difusión en América, Santa Teresa de Jesús. En sus escritos la santa manifestaba que San José, a diferencia de otros santos, podía ayudar en todo tipo de problemas; no tenía una “especialidad” como era el caso de San Ramón nonato, por ejemplo, santo invocado por las

68 Carta del obispo dominicano Fr. Bernardo de Carrasco al rey Carlos II, en que le da cuenta del culto rendido a Sta. Rosa de Lima en su diócesis, 28 de febrero de 1689. Elías Lizana, *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago*, Imprenta de Chile, Santiago, 1920, p. 330.

69 Inventario de los bienes del Mayorazgo de doña María Josefa Mesia, vol. 948, f. 142, E.S., A.N., 1799-1800.

parturientas.

En 1679 una Real Cédula declaró a este santo, patrono de las Indias y en Santiago dicha condición, que se equiparaba a la del apóstol Santiago, fue acogida con celebraciones que incluyeron una “misa mayor, sermón y aseo de la iglesia”⁷⁰.

San José era representado en conjuntos como la familia sagrada; en lienzos y láminas denominadas “Jesús, María y José”. También aparece en composiciones con otros santos y advocaciones, como un lienzo de Nuestra Señora de la Concepción de realce con el señor San Joseph y San Francisco de dos varas de alto. También se encuentra presente en oratorios como el de María Josefa Mesia y Aliaga, compuesto de un “altar dorado con sus cuatro columnitas su arco de espejo y su mesa. Y en el una imagen de Nuestra Señora de Loreto a un lado, y al otro el Señor San Josef, y en el del medio Santa Rosa de Lima, todas tres imágenes de bulto, las dos de los lados con su corona y diadema de plata”, y en ese mismo oratorio, “Una bara de azucena del Sr. Sn Josef de plata”. La azucena, flor originaria de Europa, fue la que floreció de la vara de San José durante la elección de María para su futuro desposorio. En América al parecer, fue común cambiar dicha flor por el cardo, originario de México⁷¹.

En su condición de padre y esposo, San José aparece representado en una lámina de piedra de Guamanga denominada “San Joseph y el niño”, y en un lienzo de devoción “El desposorio de San Joseph”. Entre las temáticas asociadas a su vida se destacaban lienzos de “La muerte de San Joseph, acompañado de Jesús y María. Sus denominaciones también variaban. En los inventarios y testamentos lo llamaban “El Glorioso San Joseph”, “nuestro Patriarca” o “nuestro padre San Joseph”, apelativos que enfatizaban la paternidad no sólo del niño Jesús, sino de todo devoto que abogara por su intersección⁷².

San Antonio de Padua es la segunda advocación que destaca en el listado de devociones domésticas. Los inventarios consignan el título de “San Antonio” sin especificar si se trataba de San Antonio Abad o del santo

70 En Chile la devoción a San José se relacionó preferentemente a su condición de “abogado de la buena muerte” así como patrono de carpinteros, ebanistas y talladores. Isabel Cruz de Amenabar, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, p. 145.

71 Inventario de María Josefa Mesia y Aliaga, vol. 948, f. 142v, E.S., A.N., 1799-1800.

72 La humilde figura de San José tenía un lugar de devoción en la Iglesia Catedral, derivado de su condición de patrono. Su capilla era espacio para la sepultura de familias como la de Sebastián Pavón y Oyarzún, padre del canónigo magistral, Francisco Pavón. Testamento de Sebastián Pavón y Oyarzún, vol. 544, 36v, E.S., A.N., 1738.

paduano. Sin embargo la extensión de la devoción al santo italiano nos mueve a pensar que las imágenes inventariadas se refieren a él. Llamado el “santo de los milagros”, su fiesta era celebrada el 13 de junio bajo el patrocinio de la Real Audiencia. A diferencia de San José, era más frecuente su representación en bulto, al igual que su representación con hábito franciscano y el Niño Jesús sentado o de pie sobre un libro, también abundan en las descripciones, y en menor cantidad se cuentan las vestiduras religiosas denominadas como “saya o túnica de San Antonio” o “hábito de San Antonio”.

La imagen de San Antonio, que se consolidara iconográficamente en el siglo XVI era venerada públicamente en una capilla de la iglesia de San Francisco, donde María de Carvajal⁷³, en 1753, pidió ser sepultada, así como privadamente en oratorios como el de Juana de Azúa, donde en su formato de bulto era acompañado por San Francisco, San Jerónimo, San Francisco Javier y Santa Rosa de Lima⁷⁴.

En Buenos Aires al igual que en Santiago, San Antonio de Padua se asociaba a los franciscanos que estimularon el aumento de su devoción, la que cundió principalmente entre las castas, constituyéndose en un culto popular⁷⁵. De hecho, existían dos conventos franciscanos dedicados al santo, el de Valdivia y el de Cauquenes, mientras el hospicio de Valparaíso también veneraba su advocación. En Santiago había una capilla dedicada “al glorioso San Antonio de Padua con su reja para la cárcel donde oyen misa los presos de ella”⁷⁶, mientras la iglesia de la Hermandad de la Caridad también estaba dedicada a San Antonio de Padua⁷⁷. Aunque San Antonio de Padua actuaba como patrono de quienes querían casarse, también aparece asociado al combate contra el demonio, las pestes y enfermedades⁷⁸.

San Francisco de Asís es sin duda el santo con mayor presencia tanto en el cotidiano vivir como en el imaginario de la época. Su figura, su hábito, su vida eran un modelo seguido por toda la sociedad. El arraigo popular de la devoción franciscana, estimulada por la orden desde su llegada a Chile en 1553, se expresaba en las prácticas religiosas que lo tenían como referente. Imágenes, bultos, capillas; la sepultura, la mortaja y la adscripción a la orden terciaria y a

73 Testamento de María de Carvajal, vol. 567, f. 316, E.S., A.N., 1753.

74 Testamento de Juana de Azúa, vol. 658, f. 99, 222 y 234v, E.S., A.N., 1746.

75 Ana María Martínez et. al. *ob. cit.*, pp. XXVII y 25.

76 José Fernández C., *Relación del Obispado de Santiago*, [1744], Editorial Universitaria, Santiago, 1981, p. 68.

77 Carvallo i Goyeneche, *ob. cit.*, 2ª. Parte, p. 50.

78 En Santiago se habría organizado en 1711 una fiesta en su nombre para combatir los turbiones del río Mapocho. Carvallo i Goyeneche, *ob. cit.*, 2ª. Parte, p. 50.

los otros santos venerados por la orden seráfica están presentes profusamente en los testimonios de la época. Cabe destacar que la fiesta pública en honor de San Francisco celebrada cada 4 de octubre, era de aquellas que se habían instalado con la costumbre, de tal manera que fue la devoción popular la que lo colocó junto a otras veneraciones patrocinadas por el cabildo, la Real Audiencia y el Estado español.

Su denominación, generalmente sin el apelativo gentilicio de Asís, implicaba cierta superioridad sobre los otros Francisco: San Francisco Javier, San Francisco de Paula y San Francisco Solano, también venerados en esa época. Su imagen era representada con el Niño Jesús⁷⁹, con Nuestra señora de la Concepción y San José⁸⁰ o como figura de bulto en un nicho.

El 32,1% de las imágenes registradas en los documentos notariales representaban a santos y santas. Entre ellos, diecisiete no estaban presentes entre las devociones públicas⁸¹, de tal manera que su devoción doméstica pudo estar asociada a muchos factores, entre ellos la influencia de las órdenes religiosas que estimulaban ciertas devociones, como los jesuitas con el caso de San Carlos, San Ignacio y San Francisco Javier. También era frecuente asumir el patronazgo familiar de alguna advocación como era el caso del escribano Juan Morales Melgarejo quien bautizó a veintiuno de veintiséis hijos con el nombre de José⁸².

Esta variedad de santos y santas presentes en las casas de los santiaguinos muestra, entre otras cosas, la multiplicidad y riqueza del imaginario religioso de la época, que sobrepasaba los calendarios, fiestas públicas y oficiales, así como la supuesta austeridad que habría caracterizado a las prácticas religiosas durante el siglo XVIII en lo que respecta al recurso a los santos y sus representaciones materiales. Tal diversidad expresa además la adscripción subjetiva y familiar a los santos, santas y demás advocaciones en el ámbito de la casa, como espacio no sólo de reproducción de un imaginario religioso colectivo que diera cuenta del éxito del proceso evangelizador, sino también ámbito privilegiado para la construcción de sentido de lo religioso, ubicando en su verdadera dimensión la religiosidad doméstica que creo

79 Testamento de María Josepha Lecaros Berroeta y Lecaros Ovalle, vol. 949, fs. 1 y 62, E.S., A.N., 1800.

80 Dote de Nicolasa Díaz Gutiérrez y Arteaga, vol. 552, f. 503, E.S., A.N., 1744. Esta imagen debió ser una copia de la pintura al óleo de fines del siglo XVII, de la Inmaculada Concepción con San José y San Francisco, que se encontraba en el convento de San Francisco.

81 Con devociones públicas me refiero a la fiesta, ya que muchas de estas imágenes eran veneradas en las iglesias a donde acudían sus devotos.

82 Testamento de Juan Morales Melgarejo, vol. 745, f. 263, E.S., A.N., 1763.

constituye una de las características del siglo XVIII⁸³.

Difícil resulta establecer las motivaciones que llevaban a elegir un santo en particular, especialmente aquellos ausentes de las listas oficiales. San Antonio Abad, San Luis rey de Francia, San Nicolás, San Nicolás de Bari, San Onofre, San Cayetano, San Cipriano, San Cristóbal, San Francisco Solano, San Estanislao, San Fernando, San Vicente Ferrer, San Jacinto, San Juan Evangelista y el beato San Agustín Novello, todos presentes en los inventarios de la época.

Los santos y santas actuaban como interlocutores en la vida cotidiana, independientemente de su investidura y origen. El relato de Úrsula Suárez ejemplifica la relación familiar de los devotos con sus santos, en una situación cotidiana de reciprocidad. La oración es el vehículo que dispone al santo a actuar sobre el destino del devoto: La tía le dijo a Úrsula que se encomendara a San Agustín para que le enseñara:

Yo todos los días le resaba 3 padrenuestros y avemarías, después de la doctrina, que ya la sabía resar. Y era tan disparatada que cuando daba la lección mal dada, con el santo me enojaba, haciéndole reprensión: Santo bendito, muy mal la has hecho conmigo hoy, que no supe la lección y mi tía se enojó; no lo hagáis así esta tarde: no asierte mi tía a pegarme, que de vos he de quejarme⁸⁴.

El gesto del milagro y la invocación a los santos, parecen dos aspectos íntimamente unidos en la religiosidad de la época. La persistencia de tal relación es estimulada por los sacerdotes y las órdenes religiosas, especialmente asociado al milagro de la sanación⁸⁵. Los santos sanadores así

83 En un intento por definir lo que sería la religiosidad popular, Manuel Mandianes realiza una síntesis que coincide en gran parte con las tendencias que se expresan del análisis de las fuentes notariales en este estudio. Según Mandianes -siguiendo los estudios de Vovelle, Chanaud y van Gennepe- el primer lugar de la jerarquía divina lo ocupa la Virgen; “la ausencia del Crucificado en la religión popular es casi absoluta”; después de la Virgen sigue la devoción a los santos “que casi nunca coinciden con los más litúrgicos o cultos”, ya que elige como intermediarios a aquellos santos que aparecen más cercanos a la vida cotidiana. “Algunos de ellos ni siquiera figuran en el santoral oficial. Los santos oficiales, sin embargo, ocupan los altares principales en las catedrales y en las iglesias importantes, y los populares se ven relegados a lugares secundarios”. Manuel Mandianes C., “Caracterización de la religión popular”, en Alvarez S., et. al. *ob. cit.*, p. 50.

84 Suárez, *ob. cit.*, p. 111.

85 Lebrun, *ob. cit.*, pp. 219-220.

como las prácticas asociadas a dicha mejoría constituyen un recurso que aún no será desarraigado por el conocimiento y prácticas médicas⁸⁶.

Para Úrsula Suárez la relación entre la devoción a los santos y la cura de sus enfermedades fue un tema cotidiano. Relataba en su autobiografía como su madre no dejó santa ni santo a quien “no clamoreara para que sanara”. La llevaba de convento en convento “pagando novenas de misas y dando limosnas a los altares por mi vida”. Sin resultados, la llevó fuera de la ciudad hasta la iglesia de Nuestra Señora de Renca a quien ofreció cera y plata “y como la Madre de Dios no es interesada, volví yo de la misma suerte”. Para Úrsula la mediación de los santos era un hecho, así como los atributos humanos que se les pudiera reconocer, como el supuesto interés o desinterés de la Virgen.

Entendía que la relación con el santo era una transacción que no correspondía. Sin embargo su madre insistió y la llevó al altar de San Nicolás adonde la arrojó y le dijo: “Santo bendito, muerta está; vos me la has de resucitar, y tu santo hábito le tengo que echar, y en sanando lo ha de traer dos años”, le hizo cantar una misa y con eso, relataba Úrsula se fue mejorando⁸⁷.

Algunos santos y santas se mantenían en la familia a través de una tradición que los hacía especiales, personales y efectivos para los moradores de esa casa. Como lo relata Úrsula Suárez, el gesto sanador podía venir de cualquier santo o santa; algunos responderían a los ruegos y promesas, pero otros no, mecanismo simple que en muchos casos pudo definir su devoción.

La fama de los santos y santas se fundaba en una larga memoria de milagros recogidos por los cronistas, especialmente jesuitas como Alonso de Ovalle y Miguel de Olivares, además de los milagros que provenían de España y del Perú. Eran las órdenes religiosas y los sacerdotes los que más influían en la fundación de virtudes milagrosas de uno u otro santo. Para el siglo XVIII tal profusión de historias se había consolidado.

El culto a los santos y santas que tuviera tanto éxito en el proceso de evangelización, ejemplo de lo cual es su presencia en los hogares y templos de Santiago del siglo XVIII, seguirá siendo en esta época objeto de temores y recelos por parte de la autoridad. Así lo manifestaba el obispo Alday en el sínodo de 1763 cuando se refería a los excesos que se cometían durante las

86 Según el estudio de Maximiliano Salinas el aumento de la devoción a San Sebastián hacia fines del siglo XVIII se habría debido a: “La reacción popular ante los caracteres impersonales, autoritarios y represivos de la medicina oficial”. Maximiliano Salinas, *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*, p. 231. Véase también Oreste Plath, *Folclor médico chileno*, Editorial Grijalbo, Santiago, 2000.

87 Suárez, *ob. cit.*, pp. 92-93.

festividades de los santos. Para la autoridad eclesiástica dichos excesos debían ser objeto de “remedio”, los creyentes y la plebe en general debían curarse de tan peligroso mal, pues “siendo estilo, que observaron los Gentiles en las de sus Idolos; de suerte, que pueden llamarse Iniquas estas Juntas; y que por éllas le son molestas à Dios, y aun dignas de su Odio, tales Fiestas”⁸⁸. Las reminiscencias de los originales juicios de los primeros evangelizadores se hacen presente en los argumentos de Alday, cuando al hablar de los gentiles y sus ídolos, tácitamente aludía a la popular devoción a los santos. La tolerancia con respecto a esta práctica estaba en franco retroceso lo que en parte podría explicar la profusión de devociones desarrolladas al interior del hogar, fuera de la vigilancia eclesiástica, aunque no es menor el hecho que el recurso a los santos era uno de los medios que permitía superar los límites de otros saberes como el médico o la misma justicia.

La evangelización demostraba ser un proceso que no había concluido con la instalación de la fe entre los indígenas, sino que continuaba actuando ahora como un agente purificador de un cristianismo mediado por la superstición, al decir de la autoridad eclesiástica.

88 *Sínodo del obispo Alday*, Tít. XII, constitución séptima, 204.

BIBLIOGRAFÍA

Alejandra Araya, “Historia del imaginario en la sociedad colonial, lo imaginario de la sociedad colonial y la identidad sin imágenes”, *Dimensión Histórica de Chile*, Año 2002-2003, N° 17-18.

Gastón Bachelar, *La poética del espacio*, Editorial F.C.E., México, 1993.

Marciano Barrios, “La religiosidad popular en Chile”, *Teología y vida* XXVIII, 1 - 2 (1987).

Diego Barros Arana, *Historia General de Chile*, T. V, Editorial Universitaria, Santiago, 2000.

Bartolomé Bennasar, *La España de los Austrias (1516-1700)*, Editorial Crítica, Barcelona, 2001.

Brading, D.A., *Mexican phoenix: our lady of Guadalupe, image and tradition across five centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Bernardo Carrasco, y Manuel de Alday y Aspee, *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*, Instituto “Francisco Suárez” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], disponible [on line]:

http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/80250529545703831976613/Diccionario_de_Covarrubias

Isabel Cruz A., *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1995.

Isabel Cruz A., “La cultura escrita en Chile 1650-1820. Libros y bibliotecas”, *Historia* vol. 24, Santiago, 1989, pp. 107-213.

Isabel Cruz A., *Arte y Sociedad en Chile. Santiago*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1986.

Celia Cussen, “The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification”, *Hispanic American Historical Review*, 85: 3, 2005, pp. 417-448.

Celia Cussen, “A House of Miracles: Origins of the Sanctuary of Santa Rosa in Late Seventeenth-Century Lima”, *Colonial Latin American Historical Review*, winter 2005, pp. 1-23.

Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, Editorial Taurus, Madrid, 2002.

Jean Delumeau, *La Reforma*, Editorial Labor, Barcelona, 1985

Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Barcelona, 1973.

Patricio Estellé, *Imaginería colonial en Chile*, Ministerio de Educación/Departamento de Extensión Cultural, Santiago, 1984.

Benito Jerónimo de Feijoo, *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*. Adiciones, Discurso I, Sobre la recta devoción, y adoración de las imágenes [1778], disponible [on line]: <http://www.filosofia.org/bjf/bjfvad1.htm>.

José Fernández C., *Relación del Obispado de Santiago*, [1744], Editorial Universitaria, Santiago, 1981.

David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Editorial Cátedra, Madrid, 1992.

Clara García A. y Manuel Ramos M. (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, V. 1 y 2. Congreso de manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, 1st, Tlaxcala, México, 1991. Centro de Estudios de Historia de México Condumex; INAH, Dirección de Estudios Históricos; Univ. Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1997.

Felipe Gómez de Vidaurre, *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, en *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional*, vol. 15, Imprenta Ercilla, Santiago, 1889, T. II.

Mario Góngora, “Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)”, *Historia* 8 (1969).

Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Editorial F.C.E., México, 1994.

Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*, Editorial F.C.E., México, 1991.

Gabriel Guarda, *Los laicos en la cristianización de América*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987.

Gabriel Guarda, “Iglesias dedicadas a la Santísima Virgen. Chile 1541-1826”, *Cuadernos Monásticos*, año XVIII, vol. 65-66, abril-sept. 1983, pp. 169-183.

Gabriel Guarda, *Formas de devoción en la edad media de Chile: la Virgen del Rosario de Valdivia*, Historia, Santiago, 1961.

Thomas J. Heffernan, *Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford University Press, U.S.A., 1992.

Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, disponible [on line]: http://www.dudasytextos.com/clasicos/ejercicios_ignacio_loyola.htm

Juan Interian de Ayala, *El pintor christiano, y erudito, ó Tratado de los errores que suelen cometerse freqüentemente en pintar, y esculpir las Imágenes Sagradas*, disponible [on line]:

<http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/jlv/123650-72010145940210213/index.htm>.

Juan de la Cruz, Fray, *Subida al monte Carmelo*, en *Biblioteca de autores españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Escritores del siglo XVI*, M. Rivadeneyra - Impresos - Editor, Madrid, 1862, T. I., lib. 3, cap. 34 y 35. Disponible [on line]

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482407557133764198846/ima0025.htm>.

François Lebrun, *Croyances et cultures dans la France d’Ancien Régime*, Éditions Seuil, Paris, 2001.

Eliás Lizana, *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago*, Imprenta de Chile, Santiago, 1920.

Manuel Mandianes C., “Caracterización de la religión popular”, en Carlos Alvarez S., et. al., *La religiosidad popular*, T. II Vida y muerte: la imaginación religiosa, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.

Ana María Martínez, et. al, *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense*, Ediciones Phrisco-Conicet, Buenos Aires, 1996.

José Toribio Medina, , *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, T. I, Imprenta Gutemberg, Santiago, 1887.

Rolando Mellafe, , “La interacción entre dos mundos: resultados del encuentro”, *Cuadernos de Historia*, Año 1989, vol. 9, pp. 123-129.

René Millar C., *Inquisición y sociedad en el Virreinato peruano*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998.

Adolfo de Mingo Lorente, , y Jorge García Briceño, “Exaltación de la iconografía local en la segunda mitad del siglo XVIII. La ciudad de Toledo”, *Anales de Historia del Arte*, vol. 13, Navarra, 2003.

Sonia Montecino A., “La Virgen madre: emblema de un destino”, en su *Madres y guachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Editorial Catalonia, Santiago, 2007, pp. 63-89.

Reinaldo Muñoz Olave, *La Virgen María en la diócesis de Concepción durante la dominación española: 1550-1810*, Editorial Claret, Santiago, 1929.

Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Reyno de Chile*, Imprenta Francisco Caballo, Roma, 1646.

Manuel Antonio Pérez C., O.S.B., “El ora en la jornada del monje: la liturgia en los monasterios (del rito hispano al romano)”, en José Angel García, (Dir.), *Vida y muerte en el monasterio románico*, Aguilar de Campoo: Imprenta Cervantina, España, 2004, pp. 31-61.

Oreste Plath, *Folclor médico chileno*, Editorial Grijalbo, Santiago, 2000.

Juan Guillermo Prado, *María en Chile: Fiestas populares*, Biblioteca Americana/Universidad Andrés Bello, Santiago, 2002.

Daniel Roche, *Histoire de choses banales. Naissance de la consommation. XVIIe-XIXe siècle*, Editorial Fayard, Paris, 1997.

Antonio Rubial G. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, Editorial F.C.E., México, 2006.

Antonio Rubial G., “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en García A. Clara, y Manuel Ramos M. (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, V. 1 y 2. Congreso de manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, 1st, Tlaxcala, México, 1991. Centro de Estudios de Historia de México Condumex; INAH, Dirección de Estudios Históricos; Univ. Iberoamericana, Departamento de Historia, México, 1997.

Maximiliano Salinas, *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*, Ediciones LOM, Santiago, 2005.

Maximiliano Salinas, “Las hablas populares sobre la religión en Chile (1541-1840)”, en R. Sagredo y C. Gazmuri (Dir.), *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional de la Conquista a 1840*, Editorial Taurus/Aguilar, Santiago, 2005.

José Luis Sánchez Lora, “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en Carlos Alvarez S., et. al., *La religiosidad popular*, T. II Vida y muerte: la imaginación religiosa, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.

Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Primera parte, disponible [online]:

http://www.dudasytextos.com/clasicos/suma_teologica_1.htm

Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Editorial F.C.E., Santiago, 2008.

Úrsula Suárez, *Relación autobiográfica*, [1666-1749]. Recopilación y estudio preliminar de Armando de Ramón, Ediciones Crítica, Concepción, 1984.

Juan Uribe E., *Fiesta de la Virgen de la candelaria de Copiapó: las candelarias del Sur*, Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1978.

Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago desde su fundación hasta nuestros días (1541-1868)*, Editorial Zig Zag, Santiago, 1914-1915, T. I.

Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Editorial Alianza, Madrid, 2004.

