

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE HISTORIA, GEOGRAFÍA Y CIENCIA POLÍTICA
Instituto de Historia

CARNE, DEMONIO Y MUNDO
PREDICACIÓN Y DISCIPLINAMIENTO EN CHILE
A FINES DEL SIGLO XVIII

Tesis para optar al grado de
Licenciado en Historia

Autor: Sergio L. Riquelme Muñoz.
Prof. Guía: Alfredo Riquelme Segovia.

Santiago
1998

ÍNDICE

CAPÍTULO VI: UN SERMÓN FLURICLASISTA	
<i>El manuscrito</i>	155
<i>Contra los hijos indóciles y sus consecuencias</i>	168
<i>Contra la injusticia de mercaderes, caballeros y autoridades</i>	180
AGRADECIMIENTOS	3
ABREVIATURAS	4
<i>Lista de la época</i>	184
<i>Los pulpitos actuales</i>	187
INTRODUCCIÓN	
<i>Cuando narrar es el terreno de la seducción</i>	6
<i>Los predicadores: persuasión y control</i>	8
BIBLIOGRAFÍA	192
CAPÍTULO I: LA IDEOLOGÍA	
<i>Centralidad de la predicación en la tradición bíblica</i>	15
<i>La predicación: el arma disputada por herejes y santos</i>	19
<i>Trento y sus resonancias temporales</i>	30
CAPÍTULO II: EL ACTOR Y SU DISCURSO	
<i>La Ilustración española: Tradición y Reforma.</i>	40
<i>La reforma de la predicación en el siglo XVIII hispanocolonial</i>	47
<i>El predicador franciscano</i>	61
CAPÍTULO III: EL ESCENARIO	
<i>La jerarquía católica chilena del siglo XVIII</i>	64
<i>Los frailes menores en Chile</i>	67
CAPÍTULO IV: LOS ACTORES EN ESCENA	
<i>La literatura devota</i>	79
<i>El corpus documental</i>	83
<i>Carne, demonio, mundo</i>	91
CAPÍTULO V: LOS ESPECTADORES	
<i>La experiencia religiosa colonial: el problema de la respuesta al predicador</i>	124
<i>La tensión barroca</i>	146

Este trabajo está escrito en tercera persona no por una razón puramente de estilo. Más bien,

CAPÍTULO VI: UN SERMÓN PLURICLASISTA

<i>El manuscrito</i>	155
<i>Contra los lujos indecentes y sus consecuencias</i>	168
<i>Contra la injusticia de mercaderes, caballeros y autoridades</i>	180

Quedo muy agradecido, y dedico esta investigación, en primer lugar a las mujeres de mi

CONCLUSIÓN

<i>El ojo de la época</i>	184
<i>Los púlpitos actuales</i>	187

*de luz y esfuerzo: Gabriela, mi madre que ha sabido esperar y caminar
compañera en el aprendizaje de ser pareja y crítica incisiva, a los amigos de
estudio, de sus ideas, proyectos y escritos; Eugenia, signo de que la palabra y el gesto son armas
potentes para pasar la vida.*

También agradezco a mi padre Sergio J. de la y a Guillermo, por su delicadeza y preocupación.

BIBLIOGRAFÍA

*Gracias por formarme en la libertad responsable, a Claudio Rolón por su
generosidad y delicadeza en todo momento, a Alfredo Riquelme por su disponibilidad inmensa, a
Sergio Villalobos por la amistad, la guía y el compartir de lo pequeño y lo humano, a Luis
Letelier, por su amistad serena y verdadero en todo momento.*

*Por supuesto, gran aprecio y deuda guardo con los frutales menores, especialmente con su
Provincial, Hno. Rigoberto Iturriaga. Gracias por su desconfianza hacia los historiadores y por
tu interés en el pasado de tu orden. Gracias al Hno. Víctor Hugo Jorú, por su delicadeza, amistad
y tiempo.*

*Un agradecimiento infinito al Teller Kairós, en especial a Herminda y Marita por compartir
la vida, las frustraciones y las esperanzas. Fueron un verdadero laboratorio vivo y dinámico, en
que vi resurgir el posuño colonial, pero también la voluntad de la emancipación integral.*

*Gracias a todos los que con su debate y actitud crítica persistente sobre lo que nos toca vivir,
han ido iluminando y renovando mis preguntas al pasado.*

*También debo agradecer a todos quienes desprecian la historia, y ésta en particular, la
colonial, y dedicada a los fenómenos religiosos, porque me confirmaron en la idea de que vale la
pena interrogar al pasado desde nuevas perspectivas, para mirar más serenos el presente y el
futuro.*

*Tampoco podría olvidar a los cómplices de siempre: Lucien Febvre, Mario Góngora, Carlo
Ginzburg, Georges Duby, Jacques Le Goff, entre muchos otros que se han ido sumando a medida
que pasa el tiempo.*

Este trabajo está escrito en tercera persona no por una razón puramente de estilo. Más bien, es por el convencimiento personal de que cualquier acción, incluyendo ésta de la investigación histórica, es una actividad pronunciada y vivida desde el nosotros. Todos los que me han iluminado y alentado son invitados a hablar conmigo a través de estas páginas.

Quedo muy agradecido, y dedico esta investigación, en primer lugar a las mujeres de mi vida: Aida, signo de luz y esfuerzo; Gabriela, mi madre que ha sabido esperar y caminar conmigo; Loredana, compañera en el aprendizaje de ser pareja y crítica incisiva, además de estímulo, de mis ideas, proyectos y escritos; Eugenia, signo de que la palabra y el gesto son armas poderosas para gestar la vida.

También agradezco a mi padre Sergio Iván y a Guillermo, por su delicadeza y preocupación. Gracias a Hugo Rosati por formarme en la libertad responsable, a Claudio Rolle por su generosidad y delicadeza en todo momento, a Alfredo Riquelme por su disponibilidad inmensa, a Sergio Villalobos por la amistad, la guía y el compartir de lo pequeño y lo inmenso; a Luis Letelier, por su amistad serena y verdadera en todo momento.

Por supuesto, gran aprecio y deuda guardo con los frailes menores, especialmente con su Provincial, Hno. Rigoberto Iturriaga. Gracias por su desconfianza hacia los historiadores y por su interés en el pasado de su orden. Gracias al Hno. Victor Hugo Jara, por su delicadeza, amistad y tiempo.

Un agradecimiento infinito al Taller Kairós, en especial a Herminda y Martita por compartir la vida, las frustraciones y las esperanzas. Fueron un verdadero laboratorio vivo y dinámico, en que vi resurgir el pasado colonial, pero también la voluntad de la emancipación integral.

Gracias a todos los que con su debate y actitud crítica persistente sobre lo que nos toca vivir, han ido iluminando y renovando mis preguntas al pasado.

También debo agradecer a todos quienes desprecian la historia, y ésta en particular, la colonial, y dedicada a los fenómenos religiosos, porque me confirmaron en la idea de que vale la pena interrogar al pasado desde nuevas perspectivas, para mirar más serenos el presente y el futuro.

Tampoco podría olvidar a los cómplices de siempre: Lucien Febvre, Mario Góngora, Carlo Ginzburg, Georges Duby, Jacques Le Goff, entre muchos otros que se han ido sumando a medida que pasa el tiempo.

ABREVIATURAS

AFCh	Archivo Franciscano de Chillán
CHCh	Colección de Historiadores de Chile y de Documentos Relativos para la Historia Nacional

Georges Perec

"Evidentemente, en esta historia ni ninguna, dicho sea de paso, es 'objetiva'. Esa es una clase histórica positivista que ni la epistemología más actual, ni la física más de punta, aceptan hoy en día. Ahora bien, que entre nosotros se siga insistiendo en ella, bueno, eso es un problema de quienes la repiten. Qué le vamos a hacer"

Alfredo Jocelyn-Holt, El Chile perplejo.

INTRODUCCIÓN

"Todo hombre es un pequeño archipiélago de imágenes"

"El conocimiento del todo y de sus leyes, del conjunto y de su estructura, no se puede deducir del conocimiento separados de las partes que lo componen: esto significa que podemos estar mirando una pieza de un puzzle tres días seguidos y creer que lo sabemos todo sobre su configuración y su color, sin haber progresado lo más mínimo: sólo cuenta la posibilidad de relacionar esta pieza con otras y, en este sentido, hay algo común entre el arte del puzzle y el arte del go: sólo las piezas que se hayan juntado cobrarán un carácter legible, cobrarán un sentido: considerada aisladamente, una pieza de un puzzle no quiere decir nada; es tan sólo pregunta imposible, reto opaco"

Georges Perec

En La ópera de tres centavos de Bertolt Brecht, uno de los personajes más castifantes

de la obra, es un viejo charrisán que junto a su esposa e hija, pasan sus días usufructuando

de lo que un grupo de músicos, cantantes y bailarines de todo

tipo, logra reunir cada día, junto a sus clientes, para asegurarse el

derecho a vivir, sin salir de

su condición

destruyesen fácilmente. La escena es una rara mezcla de teatralidad, en la que ficción y

realidad se fusionan con el consentimiento de la voluntad de los

espectadores-transcintos. Por algo una actriz, famosa hoy por hoy, ha definido al teatro

como la única instancia en la cual se "miente con la verdad", ya que la existencia humana,

"Evidentemente, ni esta historia ni ninguna, dicho sea de paso, es 'objetiva'. Esa es una añeja historieta positivista que ni la epistemología más actual, ni la física más de punta, aceptan hoy en día. Ahora bien, que entre nosotros se siga insistiendo en ella, bueno, ése es un problema de quienes la reiteran. Qué le vamos a hacer"

Alfredo Jocelyn-Holt, *El Chile perplejo*.

INTRODUCCIÓN

“Todo hombre es un pequeño archivo de imágenes que llegan a ser sagradas... no existen imágenes buenas o malas, sino imágenes y memorias que nos pertenecen o no nos pertenecen... Existe también una vida de las imágenes casi independiente de la manera de verlas”.

Manlio Brusatin, *Historia de las imágenes.*

Cuando narrar es el terreno de la seducción

En *La ópera de tres centavos* de Bertolt Brecht, uno de los personajes más cautivantes de la obra, es un viejo charlatán que junto a su esposa e hija, pasan sus días usufructuando de lo que un grupo de mendigos, desposeídos, tullidos, mancos, cojos y marginales de todo tipo, logra reunir cada día, fruto de la caridad de los transeúntes, a cambio de asegurarse el derecho a mendigar en un sector de la urbe y el sustento básico para sobrevivir, sin salir de su condición de pobreza. Ante el espectáculo de la miseria humana, los peatones se conmueven fácilmente. La escena es una rara mezcla de teatralidad, en la que ficción y realidad se fusionan con el objetivo de producir un quiebre en la voluntad de los espectadores-transeúntes. Por algo una actriz, famosa hoy por hoy, ha definido al teatro como la única instancia en la cual se “miente con la verdad”, ya que la existencia humana,

sus pasiones, sufrimientos, desvelos, alegrías y eventos se ponen en el escenario con un fin catártico y, por ende, transformador del ser íntimo del público.

Volviendo a nuestro charlatán, en uno de sus encendidos e histriónicos discursos ante su tropa de "actores-mendigos", sentencia con la elocuencia de un maestro de la retórica, que el hombre de los tiempos modernos vive sumido en la indiferencia, por lo que es imperativo "inventar algo nuevo para conmoverlo", es decir, literalmente, "agitar, perturbar o mover violentamente" el ánimo del observador, originando en él la emoción de la *compasión*, o sea, la disposición a "padecer con el otro", acogiendo de esta forma el mensaje de fondo que ese otro ha buscado transmitir con el fin de mover la voluntad de su público.

Tanto en el teatro, como en el oficio de mendigo, entre tantos otros posibles ejemplos que nos rondan en la memoria, subyace un principio básico, que pareciera ser elemento integrante de la naturaleza humana, si es que ella existe. Y es lo que tan sencilla y claramente ha definido el filósofo Guy Ladreau, en sus diálogos con Georges Duby, cuando afirmaba que "a las gentes, se piense lo que se piense, les siguen gustando las narraciones, los cuentos, las leyendas; en una palabra, que les narren historias"¹.

Efectivamente, quien se haya quedado embelesado en el relato de algún cuento o historia, entregándose a la seducción del narrador, se deja también atrapar por la seguridad de que es él quien está viviendo una vida que conoce gracias a la permanencia y al poder de la oralidad, a pesar del desarrollo, cada vez más sofisticado, de la tecnología de los diversos medios audiovisuales con que hoy "fijamos" los mensajes, empezando por aquel lejano proceso de la invención de la escritura, todo lo que ha ido afectando de diversas maneras la

¹ Georges Duby, *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Ladreau*, Alianza Editorial, Madrid, 1988. Pág. 11.

creatividad, además de ir dejando en la penumbra, aunque no fuera de juego, el rol de los “contadores de historias” y los “guardadores de memoria”².

El placer de quien es seducido por el relato, radica entonces, en el *efecto de vida* que un narrador logra infundir en su historia.

“Imaginemos. Es lo que siempre están obligados a hacer los historiadores. Su papel es el de recoger los vestigios, las huellas dejadas por los hombres del pasado, establecer, criticar escrupulosamente un testimonio...”

Georges Duby, 1986

Los predicadores: persuasión y control

A la luz de lo anterior, ¿qué sentido relevante para el propio “nuestro tiempo” podría tener un estudio acerca de la predicación en el Chile de fines del siglo XVIII?

El fenómeno aludido parece no necesitar de mayores indagaciones cuando los diccionarios de las religiones nos entregan definiciones tan acotadas y un tanto oscuras del tema: “Es la proclamación pública de la palabra de Dios con la intención de evangelizar,

² Acerca de los efectos que en la memoria y en la creatividad han tenido la invención de la escritura y el desarrollo de las tecnologías audiovisuales, hemos consultado los sugerentes aportes de Rafael Echeverría, *Ontología del lenguaje*, Dolmen Ediciones, Santiago, 1996, 3ª ed. y de Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.

instruir y exhortar. Tarea fundamental de la Iglesia, la realizan los obispos, los sacerdotes y los diáconos”³.

La anterior definición, no permite a observar el fenómeno que nos preocupa, como dotado de diversos niveles de significación. Más bien, contribuye a consolidar una mirada superficial –no ausente del todo en la actualidad de algunos círculos intelectuales e historiográficos- sobre los fenómenos religiosos y el tópico de la evangelización, los que en realidad, ayer y hoy, han tenido importantes influencias e implicancias para la vida social, cultural, política o económica de una época determinada.

Esta forma de entender la *praxis* de las órdenes religiosas, como un fenómeno de escasa significación “real”, ya estaba presente en obras clásicas de nuestra historiografía. Hallamos algunos antecedentes de estas actitudes que estimulan las lecturas superficiales de los fenómenos religiosos, en los criterios ideológicos laicos y liberales de los historiadores decimonónicos como Diego Barros Arana, quien afirma en su *Historia jeneral* que todas las fuentes demuestran que “... la predicación de los misioneros y la implantación de las fiestas y ceremonias religiosas fueron absolutamente ineficaces para acelerar un solo paso la civilización de los indios de servicio”⁴.

De esta forma, para el historiador, la labor evangelizadora, y por ende, la predicación, al menos entre los indígenas, habría sido un completo fracaso. Los relatos acerca de los

³ Piero Petrosillo, *El cristianismo de la A a la Z. Léxico de la fe cristiana*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1996. Pág. 346. La obra de Edgar Royston P., *Diccionario de religiones*, Editorial F.C.E., México, 1994, 1ª ed. tampoco entrega información novedosa respecto del tema.

⁴ Diego Barros Arana, *Historia jeneral de Chile*, Santiago, 1884-1902, vol. III, pág. 136.

logros conseguidos por el clero, eran nada más que “cuentos” que venían a justificar un supuesto apostolado exitoso⁵.

Sin duda, en la mentalidad de Barros Arana, operaba la antigua categoría mental, de origen aristotélico, que percibe a la realidad humana de manera dicotómica, como dividida entre los extremos de “civilización y barbarie”. No deja de sorprendernos que tal principio mental siga hoy plenamente vigente en diversos ámbitos académicos que, más o menos explícitamente, intentan explicar la realidad social, pasada y reciente, apoyados en esta pobre y reduccionista herramienta de interpretación.

En el otro extremo de las interpretaciones y definiciones superficiales y estrechas de los fenómenos en tanto materiales de trabajo para el historiador, nos hemos dejado inspirar por la conceptualización que nos entrega Clifford Geertz cuando afirma que una religión es: “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”⁶.

Para Geertz los fenómenos religiosos son fuentes extrínsecas de información, ya que están “fuera de los organismos individuales y actúan en el mundo intersubjetivo de común comprensión de los seres humanos.

Tales fuentes de información asumen la categoría de verdaderas estructuras culturales (sistemas simbólicos o de “significación de la realidad”) que tienen la virtud de transformarse en modelos para orientar la conducta, a la vez que son modelos “de” la

⁵ Fr. Luis Olivares ofm, *Provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la defensa que hizo de los indios*, Santiago, 1961. Págs. 149-150.

⁶ Clifford Geertz, *La interpretación de los cultivos*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992. Pág. IV.

realidad, o sea, operan como fuente de representaciones o cosmovisiones que un grupo humano maneja y de acuerdo al que ordena su existencia.

Esta definición es particularmente iluminadora para el estudio de los predicadores como persuasores, ya que supone que una religión funciona como un dispositivo ordenador de la existencia, la que se orienta y se adhiere a dicho orden no en virtud de una burda coerción, sino estimulado por “vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos” que son percibidos por los sujetos como dotados de realidad.

De acuerdo a la definición de Geertz, creemos que el monopolio de la palabra y del espacio y del tiempo en que ésta se transmitía, en el caso de los predicadores coloniales, nos pone frente a un potente fenómeno de poder, persuasión y control social, incluso con resonancias en el presente, en el que, según un conocido comunicador social al que siguen las masas por su oratoria desenfadada, “la palabra lo es todo”.

En el presente trabajo analizaremos, por lo tanto, el discurso de los predicadores franciscanos de fines del último siglo colonial, a través de diversos manuscritos que se han conservado en el Archivo de la Curia Provincial y que conformaban el fundamento de los sermones de los frailes de esa orden.

Los fines del siglo XVIII fueron, por lo demás, un momento de notable importancia para la Orden de los frailes menores, por más de un motivo.

En primer lugar, la Orden no cuenta con una historia del siglo XVIII en adelante, aunque recientemente su Provincial en Chile ha impulsado la publicación de variados documentos de valor para la investigación histórica, que se conservan en sus archivos en la Curia Provincial. De hecho el material de los predicadores que este archivo puso a nuestra

⁶ Clifford Geertz., *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992. Pág. 89.

disposición ha sido de incalculable valor para la realización de nuestra investigación, que se ha basado en quince sermones de anónimos frailes que cumplían con el ministerio de predicadores.

Además, la segunda mitad del siglo XVIII, fue testigo de la expulsión de los jesuitas, lo que implicó que los franciscanos asumieran todos los compromisos pastorales a cargo de los jesuitas hasta ese momento.

Y finalmente, durante el siglo XVIII, en el marco de movimientos reformistas de la vida del clero, se desarrollaron intentos de más o menos éxito, por reformar la actividad de los predicadores, en la búsqueda de hacer de esta herramienta una verdadera ayuda para la extensión del mensaje cristiano tanto entre cristianos viejos, como entre los indígenas. Estas reformas son por lo demás, un interesante fenómeno que nos revela las proyecciones temporales del espíritu tridentino que desde el siglo XVI luchó en la Iglesia por recuperar el terreno que ésta había ido perdiendo paulatinamente, ya por el poco compromiso de sus miembros y también por el surgimiento de diversos movimientos disidentes del Magisterio católico, que se vieron estimulados por la Reforma protestante.

Junto a los predicadores de hace doscientos años, hubo también otros personajes dignos de atención: los silenciosos espectadores, controlados en mayor o menor medida, pero controlados al fin, por medio de discursos que pretendían tener el mejor *efecto de vida* en sus oyentes, con el fin de persuadirlos de que *la* verdad –la única e incuestionable-, residía en quien hablaba a nombre de la divinidad y de que debían vivir y morir de acuerdo a dicha propuesta. Los sermones, y los frailes y sus fieles, por extrapolación, estaban “habitados” por una imaginería y ontologías riquísimas que no se pueden dejar de analizar.

En este escenario, los predicadores aparecen como profesionales de la persuasión y, según Lucien Febvre, como “flageladores de los vicios, las corruptelas y como, enderezadores de entuertos”. Sus discursos estaban orientados a “abrir ventanas”, a través de las cuales los hombres y mujeres pudiesen “ver y ser en el mundo”, de acuerdo a la ética subyacente en sus sermones.

En este sentido, podríamos aplicar a los frailes menores, las palabras de David Freedberg acerca de la capacidad de los artistas, de construir e imprimir en el público poderosas interpretaciones y representaciones de realidad (“signos de cognición”) a través de sus obras: “Si valoramos el talento de un artista en función de su capacidad de transmitir la ilusión de realidad, rendimos tributo a dicho talento diciendo que sus obras son tan reales que parecen estar a punto de moverse o hablar, o –mejor aún- que están vivas de verdad. ¿Se trata únicamente de un halago convencional o... lo convencional se ha convertido en un signo de cognición?”⁷.

Pues bien, vista la oralidad, como un fenómeno relevante en el mundo y cosmivisión coloniales, en tanto, “narración significativa” de unos (los predicadores), más el escuchar de otros (los fieles), y convencidos de que el estudio de los fenómenos religiosos, nos permite realizar una hermenéutica de la cultura occidental cristiana en la perspectiva de la larga duración, hemos querido fijar nuestra mirada en un momento y en unos actores bien determinados, con el principio de que los hechos puntuales –el acontecimiento- son reveladores de procesos más densos y de una duración más larga⁸.

⁷ David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de a respuesta*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992. Pág. 332.

⁸ Pedro Morandé sostiene que la oralidad (a la que se asocia íntimamente la “visualidad”) ha jugado un papel decisivo en la formación de la identidad latinoamericana y que es por lo mismo, una clave de lectura de

Con relación al tema de la proyección temporal de ciertos fenómenos de la mentalidad y cultura occidental, el oficio de historiador, guiado por la función social de la disciplina, que busca iluminar el presente por medio del pasado, se orienta en la actualidad, al intento por penetrar en lo que "... esos hombres y esas mujeres creían, sus sentimientos, el modo como se representaban el mundo, el espíritu de una sociedad para la cual lo invisible estaba tan presente, merecía tanto interés, poseía tanta potencia como lo visible. y sobre todo por ello se aparta de la nuestra. Discernir las diferencias, pero también las concordancias entre lo que ellos infundía miedo y lo que nosotros tememos nos puede permitir encarar con mayor lucidez los peligros de hoy"⁹.

Hemos querido interrogar al pasado, haciendo nuestra la idea del oficio de historiador que revelara Georges Duby cuando nos desafiaba: "¿Para qué escribir Historia si no se lo hace para ayudar a nuestros contemporáneos a confiar en el porvenir y encarar mejor armados las dificultades que encuentran día a día? El historiador, por lo tanto, tiene el deber de no encerrarse en el pasado y de reflexionar asiduamente sobre los problemas de su tiempo"¹⁰.

En ese espíritu, nos ha animado la intención de proponer una reflexión acerca del pasado, que sea relevante para el propio presente, estimulándonos a descubrir a los actuales predicadores, a los que escuchamos y seguimos; esos que, sutilmente, nos seducen y nos controlan.

la cultura barroca tradicional. Sin embargo, el "reino de lo oral", propio de las sociedades tradicionales, ha sido avasallado por el desarrollo hegemónico y agresivo de la cultura escrita ilustrada. Cf. Isabel Cruz, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, Ediciones de la Universidad Católica, Santiago, 1995. Pág. 127.

⁹ Georges Duby, *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995. Pág. 9.

¹⁰ Ibid.

LA IDEOLOGÍA

Centralidad de la predicación en la tradición bíblica

¿Qué basamento discursivo podremos hallar a la base de nuestros predicadores de fines del siglo XVIII?, ¿En qué fuente bebieron los valores, el imaginario, los dogmas y el lenguaje que estos seres atractivos e influyentes nos han transmitido desde antiguo? Hay interrogar a las fuentes de la teoría y la *praxis* cristiana, es decir, al corpus de libros que conforman la Biblia, el texto sagrado y con *status* de inspirado para los cristianos. Nos centraremos específicamente en los relatos evangélicos, que contienen los “dichos y hechos” de Jesús: Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Los cuatro evangelios, corazón del Nuevo Testamento, cierran su narración aludiendo a una de las varias apariciones de que los seguidores de Jesús habrían sido testigos privilegiados. En la relatada por Mateo, Jesús -que se presenta como el Cristo glorioso que ejerce un poder ilimitado, tanto en el cielo como en la tierra, por encargo del Padre- les entrega sus últimas instrucciones, además de hacerles una promesa. En este relato está condensada la misión que asumió como propia la Iglesia primitiva, y que consistió en el anuncio de lo que la tradición de la Iglesia, ha designado con el concepto griego de *kerigma* (= proclamación, testimonio), es decir la predicación del núcleo esencial del mensaje evangélico (“Jesús ha muerto y ha resucitado”), con el fin de obtener la conversión de adeptos a la nueva doctrina:

“Jesús se acercó a ellos y les habló así: ‘Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo’”¹¹.

De acuerdo al texto, los discípulos ejercerán pues en su tarea evangelizadora, este poder en nombre de Cristo, el que además les promete permanecer vivo y operante en medio de sus seguidores. La misión es universal, aunque primeramente fuese anunciada al pueblo de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Con la venida de Jesús, este mensaje de conversión universal es para la Iglesia, que se autodefine como nuevo pueblo de Dios, al que están llamados a integrarse todas las naciones, luego de escuchar el mensaje por medio de al predicación apostólica.

A la luz de estos textos, el predicador, aunque es actor de la evangelización, asume también el rol de ser *instrumento* de la divinidad, que es en definitiva la gran protagonista del proceso evangelizador. El relato de Juan es particularmente explícito respecto de esta actitud distintiva del que anuncia el Evangelio, haciéndose instrumento de Dios, poniendo su voluntad y todo su ser a disposición del plan de conversión a la fe cristiana, aún a costa de poner en riesgo la propia existencia. El evangelio de Juan, nos presenta a Jesús resucitado manifestándose a sus apóstoles, refiriéndose al martirio al que sería sometido Pedro, por ser fiel a la proclamación del *kerigma*, testimonio que se suponía se daría no

¹¹ Mateo 28, 18-20. La llamada a proclamar la nueva doctrina a todos los seres humanos, judíos o gentiles, se reitera también en el resto de los evangelios sinópticos: Marcos 16, 16-20 y Lucas 24, 44-53.

sólo a través de la palabra, sino también, con las obras de cada cual, de modo que la propia vida, los actos individuales y colectivos, fuesen también, parafraseando a Georges Duby, “predicar un poco”:

“En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven tú mismo te ceñías, e ibas donde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras’ Con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios. Dicho esto añadió: ‘Sígueme’ ”¹².

Evidentemente estamos ante un conjunto de textos, que más allá de pretender asegurar la historicidad de estas situaciones, persigue mostrar de manera pedagógica y clara, cuál era la misión a la que la Iglesia debería consagrarse de ahí en adelante, a pesar de los obstáculos que pudiere enfrentar, asegurándole a los futuros creyentes y predicadores, que en este desafío estarían avalados y protegidos por el poder de Dios, del que debían ser *signos* vivientes.

Por su parte, Marcos en su relato de esta aparición agrega otros elementos iluminadores para comprender la centralidad e implicancias de la predicación en la *praxis* de la Iglesia católica a lo largo de la historia:

“El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará.

Estas son las señales que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán en lenguas nuevas, agarrarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño, impondrán las

¹² Juan 21, 18-19.

¹³ Marcos 16, 16-18, 20.

manos sobre los enfermos y se pondrán bien... Ellos salieron a predicar por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando la palabra con las señales que les acompañaban”¹³.

Al hagiógrafo le interesa recalcar tanto la importancia, como las consecuencias para la existencia terrena y eterna, de quienes fuesen receptores de la predicación de los cristianos no serían de poca monta. Por el contrario, el no creer aún después de haber recibido el mensaje de conversión de vida, de parte de los directos colaboradores de la divinidad, equivalía a la condenación eterna. Y en el caso de quienes aceptaran el nuevo mensaje, ellos se distinguirían por las señales milagrosas reveladoras del poder divino al que habían abierto su corazón: beber venenos, tomar serpientes, expulsar demonios y transmitir salud a los enfermos. Por medio de tales señas, el texto muestra gráficamente el radical cambio de vida de los convertidos, las dimensiones del poder del Dios de Jesús, actuante en los predicadores y en los neófitos, y las fatales consecuencias para el impío que osaba rechazar la verdad universal del Evangelio.

Así, vemos conformarse ante nuestra mirada, una suerte de *núcleo bíblico* que estaría a la base de la formación doctrinaria de todo cristiano docto, y en especial de los entregados a la predicación y transmisión de un conjunto de artículos de fe asumidos por sus actores como verdad revelada. La tradicional *lectio divina* al interior de las comunidades religiosas, monásticas o no, ha sido desde siempre uno de los puntales centrales de la formación de los miembros de estas familias religiosas, como también del clero secular. Tampoco se puede

¹² Juan 21, 18-19.

¹³ Marcos 16, 16-18 . 20.

olvidar que, el contacto de los religiosos y sacerdotes con el texto aludido se desarrollaba cotidianamente a través de la liturgia de la Iglesia, en sus diferentes ritos y celebraciones, por lo que no cabe duda de que los valores y máximas bíblicas, y evangélicas, lenta e imperceptiblemente, iban siendo internalizadas por sus receptores, moldeando su cosmovisión y las acciones de estos individuos, tanto al interior de sus instituciones, como también en aquéllos espacios en que desarrollaban sus prácticas pastorales, orientadas a la educación religiosa de los fieles de los diversos estratos sociales.

En el siglo XII en la Europa cristiana, utilizarán para difundir sus nuevas interpretaciones del Evangelio, otorgándole a sus postulados al igual que lo hacía la Iglesia romana con su discurso, un status de verdad

La predicación: el arma disputada por herejes y santos

Mucho antes de la reacción de la Iglesia católica al quiebre de la Reforma protestante,

“Muchas veces hay un paso muy breve entre la visión extática y el desenfreno del pecado”, sentenciaba el agudo fraile Guillermo de Baskerville en alguno de los innumerables diálogos de la novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa*, entre Guillermo y uno de los legendarios líderes del franciscanismo, que durante el siglo XIV estuvo en el límite de la heterodoxia y la condenación, dados sus desencuentros y desacuerdos con el gobierno pontificio romano, respecto del estilo de vida de los miembros de la Iglesia, en especial de los pastores y religiosos.

Desde el punto de vista de las categorías braudelianas de la larga duración, estos procesos de lucha y debate, serán de largo alcance en el tiempo –con todos los matices y variaciones epocales que se quiera, pero de largo alcance al fin- y cuya permanencia en el imaginario colectivo y en la vida social de la cultura occidental, no es difícil sondear, ya sea en las esferas propias de la Iglesia, como en el mundo laico, preocupado prácticamente

hasta nuestros días, de debatir temas valóricos y morales, y la competencia y capacidad de decisión que a la Iglesia le puede caber en dichos ámbitos.

La predicación no fue un aspecto menor dentro de estos procesos. Por el contrario, siendo el medio por excelencia a través del cual la Iglesia católica transmitía el conjunto de sus dogmas, los tópicos de la proclamación de la verdad cristiana y el predicador como figura central del mundo generado a través del sermón, serán también objeto de discusión y el arma que los grupos heréticos que proliferaron a partir del siglo XII en la Europa cristiana, utilizarán para difundir sus nuevas interpretaciones del Evangelio, otorgándole a sus postulados, al igual que lo hacía la Iglesia romana con su discurso, un status de verdad revelada.

Mucho antes de la reacción de la Iglesia católica al quiebre de la Reforma protestante, que se materializó en el Concilio de Trento, entre 1545 y 1563, el magisterio pontificio ya se manifestaba preocupado de que las verdades del catolicismo cayeran en manos de individuos y grupos heréticos, que hiciesen una utilización perniciosa de los contenidos de la fe y del medio de la predicación, que se consideraba debía estar subordinada a la fiscalización de la jerarquía eclesiástica.

La predicación, durante mucho tiempo, al menos ya desde el siglo VI se encontraba en una lamentable situación, dada la pésima preparación y falta de celo del clero. A ello se sumaron posteriormente los diversos grupos heréticos, rebeldes a la autoridad romana, que reivindicaron y utilizaron para difundir sus propias doctrinas el recurso de la oratoria, tan a mal traer al interior de la Iglesia. Al menos desde el siglo IX, se hicieron intentos por recuperar el terreno perdido, junto con buscar una renovación en la disciplina del clero, bastante alicaída, sin grandes éxitos, los que sólo lentamente se alcanzarán de forma

gradual, desde el siglo XII en adelante, cuando se prohibió predicar a los heterodoxos. Se intentaba recuperar para el clero, esta herramienta fundamental en la consecución de la conversión de los infieles y la expansión del Evangelio¹⁴.

Los predicadores populares, primeros antecedentes de las órdenes mendicantes, surgen efectivamente en el seno de movimientos pauperísticos que predicaron el retorno a la pobreza y al desprendimiento radical expuesto en los Evangelios, como una respuesta a la situación de poder temporal efectivo de que gozaron los papas a partir de la Reforma gregoriana, que toma su nombre del papa Gregorio VII quien la encabezó en 1073 y que dio origen al conflicto entre el papado y el poder imperial, conocido como *querrela de las investiduras*¹⁵.

Este proceso consistió en una reforma de tipo político-eclesiástica que persiguió principalmente alcanzar la independencia de la Iglesia católica, frente a cualquier tipo de injerencia en sus asuntos por parte del poder temporal. Así fue que se buscó evitar la designación de las sedes episcopales y abadías en manos de laicos poderosos por parte de los reyes, o la compraventa de dignidades eclesiásticas en estas esferas reales. Además, se buscó afirmar la separación de la Iglesia respecto del Estado, aunque se declaraba que, así como el alma dominaba al cuerpo, aquella debía estar por encima de éste.

Al haber alcanzado nuevas cuotas de poder e influencia temporal, los eclesiásticos protagonizaron un paulatino proceso de relajación moral, de lo que no escapó ni siquiera la jerarquía. Como lo afirma el sacerdote Julio Navarro, refiriéndose al surgimiento de estos

movimientos que escapaban al control doctrinario de la Iglesia.

¹⁴ El proceso que sufrió la predicación en manos de herejes, monjes y un clero que buscaba su renovación está claramente expuesto en la obra de Ida Magli, *Gli Uomini della Penitenza*, Muzzio Biblioteca, 1995.

¹⁵ Julio Navarro R., en sus apuntes para el curso *Historia y significación de las distintas formas de vida*.
Piero Petrosillo, op. cit, pág. 372. 1989. Cap. III, pág. 22.

movimientos heterodoxos, "...el punto detonador es el pueblo. Primero porque no recibe la enseñanza y predicación, y sus costumbres se van descristianizando. Segundo porque ven las grandes diferencias existentes entre las clases sociales. Esto da origen a la herejía contra la autoridad de la Iglesia: movimientos populares que denuncian una Iglesia ceñida con la espada, instalada, que trabaja por enriquecerse y que se esfuerza por mantener el poder"¹⁶.

Los predicadores populares inspiraron sus sermones en pasajes bíblicos que entendieron y quisieron cumplir de modo literal. Con este programa recorrieron poblados y ciudades, ganándose el rechazo y la condenación de la jerarquía eclesial y los grandes señores, por lo que fueron perseguidos y hasta obligados a renunciar a su actividad pública. De este modo, en un breve espacio, de hombres de fe con aire de santidad, se convirtieron en herejes.

En medio de estas convulsiones sociales, políticas y religiosas es que se producirá un profundo renacer religioso, que contó entre sus fenómenos más significativos y notables, el nacimiento de las órdenes mendicantes, entre ellas, la de Francisco de Asís, en 1210.

Dado este escenario, es que no será difícil comprender que el papado tempranamente se ocupó de controlar estos movimientos centrífugos -sus acciones, su estilo de vida, sus prácticas y por supuesto su discurso acerca de la fe- los que dieron origen a los diversos movimientos heréticos. Pues bien, como ya dijimos antes, dentro de este marco es que el tópico de la predicación, en tanto medio privilegiado de transmisión del mensaje evangélico, no fue descuidado por la jerarquía católica, ante la proliferación de los movimientos que escapaban al control doctrinario de la Iglesia.

¹⁶ Julio Navarro R. en sus apuntes para el curso *Historia y significado de las distintas formas de vida religiosa*, Centro de Estudios CONFERRÉ, 1989. Cap. III, pág. 22.

La Iglesia se centra no sólo en la regulación de las prácticas, sino también fuertemente, en vigilar y controlar los discursos de los actores sociales y específicamente los religiosos. No en vano, los teólogos han definido al cristianismo como a “la religión del libro”, aludiendo a la Biblia, como cimiento en que se edifica y se sostiene su edificio doctrinal. Y una “religión del libro”, deberá poner la suficiente atención a “la palabra”, su interpretación y su *oralización*, todo lo cual no podría quedar a merced individuos comunes y corrientes, carentes de toda preparación y de la recta conciencia para manipular los contenidos de la fe.

El ser humano, parafraseando a Heidegger, “habita en el lenguaje”, siendo éste, un arma poderosa en tanto generadora de “mundos” en los cuales habitar. Cada ser dotado de esta arma por lo tanto podrá generar su propia esfera ontológica en y desde la cual podrá habitar y *re-significar* la realidad. Desde esta explicación del ser humano no cuesta trabajo comprender las persecuciones a los disidentes de cualquier tipo y tiempo. Más aún cuando al interior de la Iglesia católica que maneja lo que considera una verdad absoluta y por tanto, excluyente de otras posibles, el lenguaje humano se transforma en un arma de doble filo. Como ha dicho Umberto Eco, acerca del discurso que llamamos novela, ella (y su autor por lo tanto) no es más que una máquina de generar interpretaciones. Desde esta definición del discurso literario, que bien se puede aplicar a los predicadores y sus sermones, se comprenderá el esfuerzo del magisterio romano y sus funcionarios a lo largo del mundo y de la historia, por controlar y regular esta producción de discursos. El papado, de ayer y de hoy, sabe bien que entre la santidad y la herejía, a veces “sólo existe un breve paso”.

Documentos del Papa Inocencio III, Profetas de la a Derrida de Heidegger y a sus discípulos

Por ello es que el papa Inocencio III declaró en el siglo XIII, frente al fenómeno herético de los valdenses que:

“Creemos que la predicación es muy necesaria y laudable; pero creemos que ha de ejercerse por autoridad o licencia del Sumo Pontífice o con permiso de los preladados. Mas en todos los lugares donde los herejes manifestamente persisten, y reniegan y blasfeman de Dios y de la fe de la Santa Iglesia Romana, creemos es nuestro deber confundirlos de todos los modos según Dios, disputando y exhortando y, por la palabra del Señor, como contra adversarios de Cristo y de la Iglesia, ir contra ellos con frente libre hasta la muerte. Humildemente alabamos y fielmente veneramos las órdenes eclesiásticas y todo cuanto en la Santa Iglesia Romana, sancionado, se lee o se canta”¹⁷.

Claramente la predicación quedó reservada en esta declaración a quienes gozaban de la autorización de la autoridad pontificia. El arma de la palabra se revela en el límite entre la santidad, es decir lo admitido por la Iglesia, y lo heterodoxo, o sea, todo aquello que no se somete antes a su autoridad y a su venia. Sin embargo, en este decreto, el ejercicio de predicar y el universo del discurso en general es cooptado y rescatado en todo su valor y poder por la jerarquía, en tanto fuese manifestación de quienes hayan sabido guardar la comunión con el magisterio de Roma.

La lectura que jerarquía católica hacía de sus textos sagrados, venía a confirmarle que se enfrentaba a tiempos de crisis y decadencia. Para justificar su lucha sin tregua contra los

¹⁷ Documentos del Papa Inocencio III, *Profesión de fe a Durando de Huesca y a sus compañeros valdenses (1208)*, en Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1955. Pág. 153, N° 426.

herejes, en 1215 el IV Concilio de Letrán se inspiraba en el texto de la segunda epístola de Pablo a Timoteo:

“Ten presente que en los últimos días sobrevendrán momentos difíciles; los hombres serán egoístas, avaros, fanfarrones, soberbios, difamadores, rebeldes a los padres, ingratos, irreligiosos, desnaturalizados, implacables, calumniadores, disolutos, despiadados, enemigos del bien, traidores, temerarios, infatuados, más amantes de los placeres que de Dios, que tendrán la apariencia de piedad, pero desmentirán su eficacia. Guárdate también de ellos”¹⁸.

Establecer un contraste entre los documentos pontificios y los textos bíblicos que los reforzaron, nos podría permitir descubrir, o al menos vislumbrar, cómo leyeron la Biblia estos lejanos y oscuros eclesiásticos. Hay una relación de dinámica circularidad entre estos hombres y sus lecturas, las que sin duda los estimularon en su lucha y defensa de lo que creyeron verdadero y parte de una tradición reservada para ser manipulada sólo por sus mentes y sus bocas, a través de las que debían educar en la fe a los laicos de todos los estratos.

El trozo del apóstol Pablo, destinado a prevenir a los rectos contra los peligros de los últimos tiempos, leído dentro del contexto del surgimiento de diversos grupos heréticos disidentes, llenaba de sentido un escenario percibido por mentes teleológicas, como

Nos interesa, a lo largo de nuestro trabajo, demostrar que estamos ante problemas que son de larga duración en la mentalidad occidental. De ahí que hagamos un análisis de documentos pontificios anteriores al siglo XVI.

¹⁸ 2 Timoteo 3, 1-5.

caótico, decadente y que se apartaba de la voluntad de la Providencia. Eran los poseedores de la revelación por tanto, los encargados de recuperar a la humanidad hacia la vía correcta.

En este empeño, la Iglesia no renunciaba a la palabra como medio de evangelización y salvación para las ovejas descarriadas, sino que por el contrario, condenaba su uso descontrolado por parte de quienes pasaron a ser enfrentados como enemigos de la fe, y contra los que había que poner todos los empeños en anularlos, en tanto, fuente de discursos peligrosos para la unidad de la Iglesia. Así, a la luz de trozos de la Biblia como el citado, los conciliares se preguntaban:

“... ¿Cómo... predicarán, si no son enviados [Rom]. 10,5], todos los que con prohibición o sin misión. osaren usurpar pública o privadamente el oficio de la predicación, sin recibir la autoridad de la Sede Apostólica o del obispo católico del lugar, sean ligados con vínculos de excomunión, y si cuanto antes no se arrepintieren, sean castigados con otra pena competente”¹⁹.

En el siglo XV, la preocupación eclesial por el control de la palabra y los predicadores no había decaído. Por el contrario, la Iglesia condenó uno a uno los enunciados de fe de los denominados por el magisterio como “innovadores”. Fue el caso de Juan Wicleff, reformador religioso inglés que trabajó por disminuir la influencia papal y episcopal en cuestiones políticas, además de desarrollar una sistemática crítica a los abusos eclesiásticos

¹⁹ IV Concilio de Letrán (1215), *De los herejes (valdenses)* [necesidad de una misión canónica] en Enrique Denzinger, op. cit., pág. 157, N° 434.

que se desarrollaban a través de las diversas prácticas sacramentales y de piedad que los clérigos dirigían, como también el rechazo a la práctica de la penitencia. Apeló a la “opinión popular” en asuntos políticos y religiosos, además de organizar a un grupo de “sacerdotes pobres” y dirigir una traducción al inglés de la Biblia. En este espíritu de innovación y rebeldía es que la Iglesia condenó tesis de Wicleff como las siguientes:

“Aquéllos que dejan de predicar o de oír la palabra de Dios por motivo de la excomunión de los hombres, están excomulgados y en el juicio de Dios serán tenidos por traidores a Cristo... Lícito es a un diácono o presbítero predicar la palabra de Dios sin autorización de la sede Apostólica o de un obispo católico”²⁰.

Tampoco fue aceptada su idea acerca de la legítima defensa popular frente a los abusos de sus señores, lo que revela algunos de los motivos contingentes por los que reformadores, como el que nos ocupa, defendieron la restricción del poder temporal de la Iglesia, que defendía un *statu quo* que a todas luces la beneficiaba tanto directa como indirectamente al asegurar por derecho divino los privilegios señoriales de los laicos poderosos:

“El pueblo puede a su arbitrio corregir a los señores que delinquen”²¹.

²⁰ Concilio de Constanza, 1414-1418, *Errores de Juan Wicleff* [condenados en el Concilio y por las bulas *Inter cunctas* e *In eminentis* de 22 de febrero de 1418] en *ibid.*, pág. 191, N° 593 y 594.

²¹ *Íbid.*, N° 597.

Es revelador el desenlace de una vida para comprender el espíritu y los principios mentales que han operado en la mente occidental en la larga duración. La doctrina de Wicleff fue condenada por los tribunales eclesiásticos en 1382, exigiéndosele sólo una cosa, que en el marco de nuestra investigación no es inocente ni menor: debió prometer no predicar jamás. De hecho posterior a este juicio escribió una *Summa* con sus doctrinas, lo que en un primer momento no fue atacado, ya que no tenía el derecho a proclamar tales ideas. Sin embargo, como ellas se difundieron tan intensamente después de su muerte en 1384, el citado concilio las condenó y, además ordenó realizar un acto lleno de significado, tanto para los laicos como para los eclesiásticos: sus restos fueron desenterrados y quemados en 1428²². Esto era un mensaje para otros posibles rebeldes, que vieron así desaparecer todo rastro del condenado; pero también es un gesto revelador de los temores y preocupaciones de la jerarquía de la Iglesia, que temía perder el monopolio de la palabra, y en última instancia, de la verdad.

La proyección e influencia de Wicleff, sin embargo, no acabó con la quema de sus restos. El teólogo de la región de Bohemia Juan Huss y sus seguidores, originaron un movimiento popular, que sería el antecedente del nacionalismo bohemio y considerados como los precursores del ala izquierda de la Reforma. Los sermones de Huss se distinguieron por criticar severamente los abusos del clero de su tiempo. Sus ideas se sintetizan en los *Cuatro artículos de Praga* de 1420, entre los que destacan la opción por la pobreza evangélica del clero, el que debía renunciar a sus bienes y someterse a una estricta disciplina de vida; el rechazo a la confesión auricular y al culto a reliquias, santos e imágenes; la negación del purgatorio y la defensa del derecho de hombres y mujeres a

22

Edgar Royston P., *Diccionario de religiones*, Editorial F.C.E., 1994, 1ª Ed. Pág. 469-470.

predicar, al margen de toda autorización emanada de esferas jerárquicas de la Iglesia²³. El discípulo teólogo y predicador fue quemado vivo ante su empeñada negativa a retractarse. Sus cenizas se esparcieron en el Rin en 1415.

Revisemos una de las proposiciones de Hus, condenadas por el Concilio de Constanza en 1415:

“Los sacerdotes de Cristo que viven según su ley y tienen conocimiento de la Escritura y afecto para edificar al pueblo, deben predicar, no obstante la pretendida excomunión; y si el Papa u otro prelado manda a un sacerdote, así dispuesto, no predicar, el súbdito no debe obedecer... Quienquiera que se acerca al sacerdocio, recibe de mandato el oficio de predicador; y ese mandato ha de cumplirlo, no obstante la pretendida excomunión”²⁴.

El reformador consideraba que el sólo hecho de la ordenación sacerdotal de un individuo, la que en teoría suponía el conocimiento de la Escritura y la vocación de enseñarla a los fieles, lo facultaba y lo obligaba a asumir el rol de predicador, frente a la postura de Roma y las órdenes religiosas que siempre han considerado que junto a una preparación real, se necesita poseer dotes básicas que le permitan a un individuo ejercer este oficio de modo eficaz, es decir, obteniendo la conversión de vida de los fieles y el tránsito a una muerte cristiana.

²³ Piero Petrosillo, op. cit. Pág. 202-203 y Edgar Royston P., op. cit. Pág. 226.

²⁴ Concilio de Constanza, 1414-1418, *Errores de Juan Hus*, Sesión XV del 6 de julio de 1415, en Enrique Denzinger, op. cit., pág. 195, N° 643-644.

Ahora bien, en las interrogaciones que habían de proponerse a los wicleffitas y hussitas, el Concilio de Constanza proponía en su artículo 37, preguntar al hereje:

“... si cree que es lícito a los laicos de uno y otro sexo, es decir, a hombres y mujeres, predicar libremente la palabra de Dios... Asimismo, si cree que cada sacerdote puede lícitamente predicar la palabra de Dios, dondequiera, cuando quiera y a quienes quiera le pareciere bien, aun sin tener misión para ello”²⁵.

Trento y sus resonancias temporales

Vemos así configurarse un cuadro revelador de que la Iglesia católica siempre a lo largo de su historia ha enfrentado intentos de reforma, impulsados por individuos o grupos, fuesen fieles o no a la autoridad romana. Ya hemos aludido antes a la época tardomedieval, en que diversos sectores sintieron y se comprometieron en la tarea de llevar adelante una profunda reforma al interior de la vida eclesial, tanto en la esfera laical como clerical. No obstante, hay que decir que todos estos intentos no fueron fructíferos, incluyendo los intentos de renovación de España e Italia de los siglos XV y XVI. Fue precisamente el quiebre detonado por Martín Lutero, la coyuntura reveladora que dejó al descubierto ante las cúpulas eclesiásticas la profunda necesidad de una reforma, la que se había venido acumulando durante varios siglos. A la luz de la Reforma fue que el papado y la Curia

²⁵ *Íbid.*, *Interrogaciones que han de proponerse a los wicliffitas y a los hussitas*, en *ibid*, pág. 199, N° 687.

romana asumieron su situación y decidieron abandonar, aunque sólo lentamente, la mundanización cada vez más acentuada en que habían vivido el clero y su jerarquía, con el fin de retornar a las fuentes de la tradición cristiana, es decir, a una vida cimentada en el evangelio.

Estamos por tanto, ante un contexto que muestra claramente la preocupación de la Iglesia católica a lo largo del tiempo, por los asuntos vinculados a la predicación del Evangelio, la doctrina cristiana y la vida de sus miembros. El Concilio de Trento es el indicador de un fenómeno mucho más antiguo y amplio que los sucesos de la Reforma de 1520, dirigida por el apasionado fraile agustino Martín Lutero.

La comprensión de Trento y sus resonancias temporales hasta nuestros días, pasa también por revisar sus antecedentes, intentando empujarse en la medida de lo posible, por sobre el muro mental que nos separa de este pasado lejano y sus protagonistas, que eran a la vez tan similares y tan diversos de nosotros. Las declaraciones tridentinas y sus homólogas posteriores, emanadas de nuevas instancias conciliares y papales, y el estudio de la predicación franciscana de dos siglos después en un lugar tan apartado de Europa, como el Chile colonial, se valorarán con más detenimiento teniendo presente estos procesos de largo alcance y las estructuras mentales que interactuaron con ellos.

Desde este marco de larga duración es que una condenación tan breve y sucinta como la siguiente, adquiere toda su vitalidad y significación, ya que con los anteriores antecedentes revisados se puede dimensionar más adecuadamente el problema ante el cual nos enfrentamos:

“Si alguno dijere que todos los cristianos tienen poder en la palabra y en la administración de todos los sacramentos sea anatema”²⁶.

El Concilio de Trento, en términos estrictos, fue la respuesta al quiebre producido en la cristiandad a raíz de la Reforma protestante. Ello puso en marcha un profundo proceso de renovación al interior de la Iglesia católica, que se orientó a lograr una precisión y definición de los dogmas y normativas eclesiásticas, con el fin de restablecer la menoscabada disciplina al interior de la Iglesia.

Ahora bien, desde una óptica más profunda, tanto la Reforma como el Concilio de Trento, fueron fenómenos que son tanto un reflejo, como un gatillante de procesos religiosos, culturales, sociales, económicos y políticos de largo alcance en nuestra cultura. Ambos son hitos reveladores de las corrientes subterráneas de la historia occidental y de sus grandes debates éticos, en los que la cosmivisión cristiana de la existencia ha estado siempre gravitando. Por lo mismo, hay quienes afirman que el proceso de reforma tridentina, en tanto proyección e influencia de un espíritu particular de la Iglesia, se cerró sólo en nuestra centuria, en el pontificado de Pío XII (1938-1958).

El papa Pablo III, no sin largas vacilaciones, convocó a la asamblea conciliar para el 15 de marzo de 1545, en Trento, explicitando sus tres principales tareas: dar una solución a la controversia religiosa entre católicos y protestantes, organizar la reforma general de la Iglesia y comprometerse en la causa de la liberación de los cristianos de la opresión de los musulmanes.

²⁶ Concilio de Trento, sesión VII, 3 de marzo de 1547, *Cánones sobre los sacramentos en general*, en *ibid.*, pág. 242, N° 853, canon 10.

Durante el primer período de sesiones, de 1545 a 1547, los obispos aprobaron importantes definiciones y decretos, como los referidos a la Biblia en tanto palabra inspirada, el pecado original, la justificación, el bautismo y la confirmación. En el segundo período, de 1551 a 1552, se aprobaron las resoluciones acerca de la eucaristía, la penitencia y la extremaunción, además de otros referidos a la reforma. Durante el tercer período de sesiones, de 1562 a 1563, fueron aprobados los decretos acerca de la obligación de residencia de los obispos en su diócesis, el carácter sacrificial de la misa, la consagración sacerdotal, el matrimonio, el purgatorio, la veneración de los santos y de las reliquias, las indulgencias y los seminarios. Además, otros frutos del Concilio, fueron la publicación del *Índice de los libros prohibidos*, la llamada *Confesión de fe tridentina* que incluía la promesa de obediencia a la sede romana y la publicación del *Catecismo*, el *Breviario* y el *Misal* romanos²⁷.

Los frutos del concilio fueron, por lo tanto, la aprobación de un profundo programa de reformas que fue asumido de manera enérgica por los sucesores de Pablo III hasta fines del siglo XVI. Este movimiento que proyectó los ideales tridentinos en el tiempo, la Contrarreforma, reforzó, renovó y purificó el mensaje doctrinario y el aparato administrativo católico, luchó por abolir costumbres y creencias poco ortodoxas, revalorizó los sacramentos como las formas máximas de expresión del culto, además de buscar poner

²⁷ Piero Petrosillo, op. cit., 1996. Pág. 449-450.

Es interesante hacer notar como una muestra de la larga duración del espíritu tridentino en nuestra cultura, que el catecismo y los tradicionales métodos de la enseñanza pastoral basados en el esquema "pregunta-respuesta" (que paradójicamente es de origen protestante) no sufrieron una verdadera renovación, desde el fondo, sino hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), en el que se le dio mayor importancia al contexto antropológico moderno. Producto de este proceso de renovación contemporánea de la Iglesia católica, es que se publicaron diversos catecismos nacionales, siguiendo la idea hoy en boga, de *inculturar la fe*, y sobre todo la publicación del nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, publicado en 1992. Esta

orden en la vida de seculares y regulares, cuya vida disipada y poco piadosa era una de las más fuertes críticas enarboladas por la Reforma protestante.

Los papas que debieron liderar estos esfuerzos durante el siglo XVI, contaron con la decidida colaboración de sacerdotes y obispos empeñados en una renovación y reforzamiento de la actividad pastoral, entre los que se destacaron de modo notable Savonarola, Carlos Borromeo, Felipe Neri, Pedro Canisio, entre otros. Pero también desde el clero regular se manifestó el apoyo a este paso trascendental de la vida de la Iglesia católica. Así las órdenes tradicionales –franciscanos, carmelitas, dominicos, etc.- y las nuevas congregaciones religiosas –jesuitas, capuchinos, oratorianos, etc.- se consagraron a la predicación del evangelio y a testimoniarlo en su vida pública y privada.

Con esta renovada energía, la Iglesia católica, no sólo se concentró en una oposición tenaz al enemigo protestante, sino que también se enfrentó a los nuevos aires del racionalismo del siglo XVII, fenómenos que amenazaron, y a la larga quebraron, el tradicional monopolio de la verdad que la Iglesia había ejercido en Occidente.

En definitiva, la Contrarreforma “... centró su nueva política en torno a la liturgia y a la práctica religiosa colectiva, que debían convertirse en los principales instrumentos de adoctrinamiento y de defensa común frente a los enemigos de la “Verdad”. La magnitud del cambio, sin embargo, no podía contentarse con readecuaciones menores. Era necesario apelar a un estilo nuevo, a un movimiento de formas que diera cuenta del nuevo espíritu “bélico” impreso a la reacción católica: una verdadera cultura estética que jugara con la esencia de la persuasión, manipulando a los hombres a través de sus resortes psicológicos

renovación también afectó al resto de los diversos aspectos teológicos, pastorales y litúrgicos de la Iglesia católica.

más íntimos e irracionales y atrayéndolos por esa vía a mantenerse en el seno de la ortodoxia religiosa y del sistema social vigente; ese será el rol del Barroco”²⁸.

El catolicismo postridentino estuvo dotado de un acentuado énfasis patriarcal. Los contenidos religiosos de la fe, desde la óptica de Trento y la Contrarreforma se proyectaron no solamente en la vivencia de la piedad. Más bien, fruto de la reacción de la Iglesia ante la heterodoxia que estalló de manera definitiva con el quiebre luterano, el catolicismo, estrechamente unido al poder político, se empeñó en plasmar en la realidad un orden religioso y también social –para mayor gloria de Dios, como reza el lema jesuita-, cimentado efectivamente en la figura central del *pater* (fuese éste Dios, el papa, el predicador, el monarca y sus autoridades, el cabeza de la familia, etc.) al que se le debía una obediencia reverencial. Notemos las proyecciones culturales, religiosas, sociales y políticas de esta visión de mundo operante en el mundo cristiano desde el siglo XVI.

A la luz de lo anterior es que podemos afirmar que “la religión se cristalizó en una estructura de poder: el poder de Dios en el mundo, encarnado en el poder de su proyección mundana, el orden clerical. Teólogos y canonistas trabajaron para construir el edificio de la

²⁸ Jaime Valenzuela Márquez, *Aspectos de la devoción barroca en Chile colonial, en Colonial Latin American Historical Review*, Alburquerque, Univ. of New México, 1995. 4:3. Pág. 262.

Para José Antonio Maravall, la cultura del Barroco, que surgió en virtud de la crítica situación social europea, que se dio entre fines del siglo XVI y los dos primeros tercios del siglo siguiente, no fue sino la respuesta que, aproximadamente en el siglo XVII, dieron los grupos activos de la sociedad ante las complejas fluctuaciones de la economía del mismo período. Al respecto ver la obra del citado autor, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, Barcelona, 1998, 7ª ed. Cap. I “La conciencia coetánea de crisis y las tensiones sociales del siglo XVII”, págs. 55 a 128.

Desde esa perspectiva, la cultura del Barroco se nos presenta como un “... conjunto de medios culturales de muy variada clase, reunidos y articulados para operar adecuadamente con los hombres, tal como son entendidos ellos y sus grupos en la época cuyos límites hemos acotado, a fin de acertar prácticamente a conducirlos y a mantenerlos integrados en el sistema social”, afirma Maravall en *ibid*, pág. 132.

Iglesia paternalista y administrativa, comunidad de padres e hijos, de fuertes y débiles, no de hermanos igualmente pobres delante de Dios”²⁹.

No obstante, durante el siglo XVII, los aires de renovación católica fueron paulatinamente decayendo, aunque sin desaparecer por completo los grupos eclesiásticos preocupados de la situación de la Iglesia. El setecientos fue testigo de la estabilización del movimiento de Contrarreforma, y aunque ésta se arraigó en los ideales tridentinos, aminoró su ímpetu inicial, propio de los entusiasmos iniciáticos. Así el espíritu de Trento siguió produciendo sus frutos, aunque con menos brillo. Un ejemplo, fue la proliferación de los clérigos regulares, como la orden de los jesuitas, que se convirtieron en eficaces instrumentos al servicio de la Reforma Católica. La vivencia del cristianismo fue desde este momento una expresión religiosa sólida frente al mundo moderno, que se mostró seria, áspera, austera y sobria, vigilante y autoritario, de modo que la efe inspirara “temor y reverencia” en palabras del san Carlos Borromeo. El discurso en boga afirmará que la existencia centrada en el elemento antropocéntrico, será la perdición del ser humano, orientado según la fe a la trascendencia antes que a la vida mundana.

En esta época, testigo de un catolicismo robustecido y poderoso, pero establecido y en proceso de cristalización por el peso de sus estructuras, “la urgencia de Trento por formar al clero y crear seminarios será uno de los aspectos más importantes y dará origen a movimientos carismáticos del siglo XVIII cuya respuesta fundamental será la formación del clero...”³⁰.

²⁹ El texto corresponde al historiador Albano Biondi, citado por Maximiliano Salinas en *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*, Ediciones Rehue, Santiago, 1987. Pág. 112.

³⁰ Julio Navarro R., op. cit., Cap. VI, pág. 32.

Digamos, que sólo a fines del siglo XIX se desarrolló un nuevo proyecto reformador, liderado por obispos y teólogos, con el fin de recuperar los ideales de los reformadores del siglo XVI y XVII, pero insertos en un nuevo escenario sociocultural: el de la modernidad triunfante³¹.

Respecto de la permanencia del imaginario y del proyecto tridentino en el siglo XVIII, en el corpus documental del magisterio de la Iglesia católica hallamos interesantes indicios de que el espíritu vigilante de la ortodoxia católica no ha desaparecido del todo. El pontificado de Clemente XI condenó en 1713 las ideas de Pascasio Quesnel, ex religioso oratoriano y adhrente al jansenismo, quien murió en 1719, luego de hacer una pública profesión de fe, signo de comunión con la Iglesia católica y de claudicación ante el poder eclesiástico que lo había condenado como herético.

En una de sus tesis condenadas por Roma, Quesnel había declarado que:

“Las verdades han venido a ser como lengua peregrina para la mayoría de los cristianos, y el modo de predicarlas es como un idioma desconocido: tan apartado está de la sencillez de los apóstoles y por encima de la común capacidad de los fieles, y no se advierte bastante que este defecto es uno de los signos más sensibles de la senectud de la

³¹ Nos referimos al movimiento cultural y religioso europeo que se desarrolló durante el pontificado León XIII a fines del siglo XIX, extendiéndose al siglo XX, llamado *modernismo* o *liberalismo teológico* y que intentó conciliar la fe cristiana con las ciencias modernas, además de diversos intentos de renovación de la disciplina eclesiástica, con el fin de poder dar respuestas efectivas al nuevo escenario cultural denominado *modernidad*. Las posturas extremas de esta tendencia eclesial llevaron al papa Pío X a condenar en 1907 a los adherentes al modernismo, como sospechosos de anticlericales y simpatizantes del liberalismo. El Papa declaró en la encíclica *Pascendi* que estas tendencias eran radicalmente opuestas al cristianismo, que era ante todo una fe revelada cuyo fundamento era Dios y la Escritura, en tanto el hombre buscaba crear una religión que evolucionara según las necesidades humanas. Por otro lado, esta actitud a la defensiva le granjeó a la Iglesia la imagen de hostilidad ante los diversos fenómenos de la modernidad. Ver las obras de Piero Petrosillo, op. cit., pág. 279 y Edgar Royston P., op. cit., pág. 323-324.

iglesia y de la ira de Dios sobre sus hijos... Dios permite que todas las potestades sean contrarias a los predicadores de la verdad, a fin de que su victoria sólo pueda atribuirse a la gracia divina”³².

Quesnel denunciaba la mala calidad de la oratoria sagrada, la que se había transformado en “un idioma desconocido” para el pueblo creyente, que así se alejaba de conocer y vivir según la voluntad de Dios, dado que los encargados de develársela habían perdido el carácter más distintivo de un verdadero predicador: la sencillez del discurso, a imitación de la simplicidad del grupo de los apóstoles de Cristo, con el fin de potenciar al máximo la eficacia del sermón, que se mostraba en las conversiones alcanzadas por el orador eclesiástico. Más aún, Quesnel atribuye esta situación de la Iglesia al castigo divino que se cernía sobre ella. Por el contrario, y mostrando su filiación jansenista, todo fruto a favor de la fe, se debía según este autor, nada más que al obrar de la Providencia, del que el predicador pasaba a ser un mero instrumento. Esta postura teológica, confiaba en la absoluta eficacia de la gracia de Dios y percibía al ser humano como condicionado por una debilidad intrínseca, en virtud del pecado original, negándole al individuo toda participación de su voluntad personal en la tarea de su salvación. Digamos de paso que uno de los sermones de las fuentes consultadas, se dedica fundamentalmente a explicar que los

³² Documentos del papa Clemente XI, 1700-1721, *Errores de Pascasio Quesnel* [condenados en 1713], en op. cit., pág. 329, N° 1445-1446.

fieles dependen en última instancia de la gracia divina para su salvación eterna, si bien, también se hace necesaria la voluntad firme por parte del individuo³³

Estamos ante un ataque directo a la situación de la Iglesia y de la predicación, la que atravesaba efectivamente, una profunda crisis durante el siglo XVIII, tanto en Europa como en América. El problema no sólo fue denunciado por los disidentes de Roma, sino también por las altas esferas católicas, que no podían sino reconocer la decadencia de la oratoria religiosa de América. Tales novedades se enfrentaron no siempre pacíficamente con un sistema tradicional hispano católico (sin duda predominantemente por mucho tiempo más), propio de una mentalidad de "Antiguo Régimen". También con la promoción de la "virtud cristiana" se enfrentaron a una mentalidad barroca tardía y de una liturgia postulante, para la que el "entre demonios y mundo" eran los enemigos de la "vida del alma" de los fieles, quienes recargada de figuras y vuelos del lenguaje, descuidando el fondo y el fin último del predicador y sus sermones, que no era otro sino, producir en los fieles un cambio de vida en el *hic et nunc*, para asegurarles la salvación eterna en el más allá.

La oratoria sagrada, de acuerdo a los testimonios de los eclesiásticos de la época, se había reducido a una manifestación de la más pura retórica barroca, originada en el siglo XVI español, ya que, acentuando la forma del discurso, se había vuelto una amalgama de figuras y vuelos del lenguaje, descuidando el fondo y el fin último del predicador y sus sermones, que no era otro sino, producir en los fieles un cambio de vida en el *hic et nunc*, para asegurarles la salvación eterna en el más allá.

Sin embargo, la fusión entre "tradición y reforma" también dio a luz proyectos en los que la Iglesia y la corona se beneficiaron de las ideas ilustradas. Ambas instituciones, unidas en la estructura de poder, aspiraban a reformar y controlar a sus fieles y súbditos, persuadiéndolos de orientar sus vidas hacia la "virtud cristiana", renunciando a todo aquello que se identificaba con el pecado. A la vez, para consolidar este ideal, era evidente que también había que mejorar y reformar todo aquello, que hiciera de la práctica eclesial una acción evangelizadora ineficaz.

³³ Sermón *Dios nuestro Señor...*, Archivo Franciscano de Chillán, vol. I. Desde ahora citado como AFCh. Dado que los sermones no tienen título ni numeración alguna, citaremos de esta forma de ahora en adelante, señalando al sermón con sus primeras frases.

EL ACTOR Y SU DISCURSO

La Ilustración española: tradición y reforma.

Los fines de la centuria son un espacio cultural en que ya se dejaba sentir la llegada y circulación de algunas ideas ilustradas, al menos entre los altos sectores sociales laicos y religiosos de América. Tales novedades se enfrentaron no siempre pacíficamente con un *ethos* tradicional hispano católico (sin duda predominante por mucho tiempo más), propio de una mentalidad de “Antiguo Régimen” y también con la predicación de la época, fiel manifestación de una mentalidad barroca tardía y de una Iglesia posttridentina, para la que “carne, demonio y mundo” eran los enemigos de la “vida del alma” de los fieles, peligros contra los que había que luchar abiertamente³⁴.

Sin embargo, la fusión entre “tradición y reforma” también dio a luz proyectos en los que la Iglesia y la corona se beneficiaron de las ideas ilustradas. Ambas instituciones, unidas en la estructura de poder, aspiraban a reformar y controlar a sus fieles y súbditos, persuadiéndolos de orientar sus vidas hacia la “virtud cristiana”, renunciando a todo aquello que se identificaba con el pecado. A la vez, para consolidar este ideal, era evidente que también había que mejorar y reformar todo aquello, que hiciera de la práctica eclesial una acción evangelizadora ineficaz.

³⁴ Esta idea de una continuidad de larga duración de los ideales tridentinos del siglo XVI en la cultura y *praxis* de la Iglesia latinoamericana ha sido sostenida también por Mario Góngora en Mario Góngora, *Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesial chilena (1770-1814)*, en *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980. Págs. 127 a 158.

La acción de control y persuasión de la Iglesia católica sobre las culturas subalternas, se inserta en el marco general planteado por Peter Burke, quien afirma que: “A finales del siglo XVI y comienzos del XVII, se produjo un intento sistemático liderado por los miembros de la élite –especialmente por el clero, tanto católico como protestante-, dirigido a reformar la cultura del pueblo común”³⁵.

Esta condena de la cultura popular por parte del clero se habría producido desde los primeros momentos del cristianismo, aunque hasta el siglo XVII la cultura popular habría demostrado gran capacidad de resistencia. Sin embargo, comenzó paulatinamente a quebrarse a partir de la segunda mitad del siglo XVII, momento en el que el pueblo comenzó a hacer suyas las nuevas formas culturales, católicas y protestantes, que los reformadores les habían propuesto como sustitutas de las propias. Esta difusión de las nuevas ideas, sin embargo, fue diferenciada según la mayor o menor marginalidad de las zonas en cuestión. Por lo demás hay que hacer notar que la cultura católica reformada estuvo menos diferenciada de la cultura popular que en el caso de la reforma protestante, ya que desde antiguo el mundo católico había adaptado sus ideas al lenguaje y formas del mundo popular en el intento por atraerlo.

En un balance general, habría que decir respecto a España, como a otras zonas de Europa, que los reformadores lograron mucho menos de lo que aspiraban, aunque también en otro sentido lograron más de lo que querían, ya que el movimiento tuvo consecuencias inesperadas o que no se habían propuesto: “La más evidente fue agrandar la separación entre la pequeña y la gran tradición. Los reformadores no buscaban crear una cultura purificada, separada de su entorno; realmente querían atraerse al pueblo, llevarse a todos

³⁵

Peter Burke, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1991. Pág. 331.

con ellos. Sin embargo, en la práctica las cosas sucedieron de otra manera. Las reformas afectaron a la minoría educada más rápida y profundamente que al resto de la sociedad, lo que les separó más y más de las tradiciones populares³⁶.

Por su parte, la corona borbona, desde su ascenso al poder en los albores del setecientos, se aferró fuertemente al derecho de patronato eclesiástico, derivado de la teoría del derecho divino en que se sustentaba el poder real, y que desde antiguo había invocado y utilizado la monarquía hispana para ejercer un control importante sobre la vida y la acción de la Iglesia en su imperio. Sin embargo, con la ascensión de la casa borbona al trono, la actitud de la monarquía frente a los asuntos de la Iglesia, se orientó cada vez más a ejercer un rígido control de la estructura eclesial³⁷.

El regalismo sufrió con los borbones un fuerte acento *galicanista*, tendencia de nacionalismo eclesiástico originada en Francia en el siglo XII, que en el aspecto teológico defendió una amplia autonomía respecto de la centralización absoluta del papado, en tanto en el ámbito político, señaló la resistencia del estado francés a la injerencia papal en sus asuntos³⁸.

El galicanismo se proyectó en la política de la corona hacia sus dominios como una tendencia reformista e ilustrada, que tuvo sus representantes tanto en la metrópoli como en

³⁶ Íbid, pág. 342. Acerca de nuestro país durante la época colonial y en el siglo XIX, se podría afirmar algo similar respecto a los intentos constantes de las elites clericales y laicas, de controlar las manifestaciones de sociabilidad de las culturas subalternas, que a lo largo del tiempo han mostrado mayor o menor resistencia.

³⁷ Acerca del concepto de regalismo, su evolución y su expresión con los borbones, a fines del siglo XVIII, se puede consultar el artículo de Antonio Dougnac Rodríguez, *Algunas manifestaciones del regalismo borbónico a fines del siglo XVIII*, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Años LVIII-LIX- Nº 102, Santiago, 1991-1992. Págs. 46 a 94.

³⁸ Piero Petrosillo, op. cit., pág. 181 y Mario Góngora, *Estudios sobre el galicanismo y la ilustración católica en América Española*, en op. cit, págs. 71 a 125.

los centros más importantes del mundo colonial. Fue un movimiento "... amante de la erudición crítica y profundamente interesado por la educación en todos los niveles"³⁹.

Pues bien, en el siglo XVIII, tanto en España como en América, se desarrolló un movimiento de renovación pastoral (incluida la predicación) y de la disciplina eclesiástica - heredero en la larga duración, del espíritu de renovación tridentino, pero también permeado por las novedosas ideas de corte ilustrado- que fue dirigido por intelectuales y altos dirigentes tanto de la corona, como de la jerarquía eclesiástica, y que alcanzó su culmen a partir de la segunda mitad del siglo.

Respecto de las bases ideológicas de este reformismo católico, el movimiento "... se alimentó de las corrientes erasmistas y humanistas del siglo XVI español... España no fue nunca monolítica en cuanto a tendencias ideológicas, y tan tradicionales eran en su historia los escolásticos, como los renovadores. La tradición abierta y 'progresista'..., estuvo siempre viva, sobre todo en las esferas del alto clero y de la intelectualidad españolas"⁴⁰.

En la cultura española, el movimiento fue encabezado por el benedictino Benito Jerónimo Feijoo, quien a través de su obra *Teatro crítico* (1748) y como el representante por excelencia del movimiento reformista ilustrado, denunció los errores, en especial los del pueblo común ("plebe", "multitud", "vulgo" en sus palabras), arremetiendo contra la adivinación, los curanderos populares, los pseudomilagros y las tradiciones populares en general, a todo lo que calificó sin más como simples irracionalidades, credulidades y

³⁹ Josep M. Barnadas, op. cit., pág. 204.

⁴⁰ Gabriela Zayas de Lille, *Luis de Granada y la reforma de la predicación en el siglo XVIII*. Gregorio Máyans en España y Antonio Sánchez Valverde en América, en *Fray Luis de Granada. Una visión espiritual y estética de la armonía del Universo*, Documentos A, Editorial Anthropos, Barcelona, Nº 4, 1992. Pág. 71.

extravagancias⁴¹. En definitiva, la reflexión de Feijoo se puede sintetizar como una crítica a las supersticiones, en el marco de la crítica ilustrada a las ideologías, denunciadas como falsas creencias y erróneas vías de conocimiento, a la vez que como armas de manipulación.

Feijoo, en la cultura española del siglo XVIII representó un hombre de transición entre el “Antiguo Régimen” y la Modernidad. Es la encarnación de una mentalidad que comparte la cultura religiosa, los valores trascendentes y las creencias tradicionales del cristianismo, pero a la vez se abre a una concepción secular de la sociedad y la cultura moderna o ilustrada. De esta forma, el benedictino jugó un papel protagónico en la transformación de la sociedad española que se desarrolla durante el setecientos: “Feijoo, como exponente crítico de la cultura española, frente al pasado como frente al porvenir”⁴².

No hay que olvidar, sin embargo, que, como se ha afirmado, Feijoo es un hombre de transición entre el mundo tradicional y el moderno (y en esto es fiel representante de los reformadores católicos del siglo XVIII español, matices más, matices menos). Por lo tanto, para una adecuada valoración de su obra, que se orienta en pos de la racionalización de la cultura en el marco de los paradigmas de la filosofía empirista, habrá que situarla en el contexto al que corresponde. Es así que, el carácter revolucionario de esta obra no tiene tanto que ver con el contenido intrínseco del pensamiento feijoniano, como con el escenario cultural español. Es decir, en palabras de Eduardo Subirats: “No existe, así, en la obra de Feijoo una dimensión ilustrada profunda como la que puede desprenderse de la obra de Bacon, de Locke o de Descartes... Y no obstante, debe reconocerse necesariamente el

⁴¹ Peter Burke, op. cit., pág. 341 a 342.

carácter profundamente reformador de su pensamiento. ‘Si esta lucha –escribe Arturo Ardao en el mencionado ensayo, refiriéndose a la crítica feijoniana- tuvo tanto de novedad y de rebeldía fue por el sensible retraso cultural en que se encontraba España con relación a los países dirigentes de Europa’⁴³.

Fue en este contexto reformista que “... los dirigentes de la monarquía, en 1768-69, poco después de la expulsión de la Compañía de Jesús, se decidieron a promover una reforma general de la Iglesia en Indias, y a ello obedece la Cédula impresa de 13 de noviembre de 1768 (el Tomo Regio) y la Instrucción para restablecer la disciplina monástica, adjunta a la Cédula también impresa, enviada a todos los arzobispos de Indias”⁴⁴.

El Tomo Regio concentró sus disposiciones en los concilios provinciales y en los miembros del clero secular. En tanto, las *Instrucciones* se remitieron exclusivamente a las órdenes, con el fin de lograr una depuración moral de las mismas, en consonancia con el espíritu reformista del siglo XVI en boga. El punto que marcó la diferencia en el siglo XVIII, respecto de la época de Trento, fue el rol del Estado como impulsor de esta reforma, manifestación del regalismo imperante en el mundo hispanocolonial.

Digamos de paso que los regalistas españoles, reformadores ilustrados, desconfiaron de la Compañía de Jesús –y lucharon contra ella hasta neutralizarla-, precisamente por su apego al papado, lo que era un obstáculo para la consolidación efectiva del poder político por sobre el de la Iglesia. La campaña antijesuítica tuvo su culmen en 1767, cuando se

⁴² Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico. Ensayos filosóficos*, Ediciones Anthropos, Barcelona, 1985. Pág. 8. La cita, es de Eduardo Subirats, quien estuvo a cargo de la introducción y selección de los textos.

⁴³ *Ibid*, págs. 11 a 12. El ensayo citado es de Arturo Ardao, *La filosofía polémica de Feijoo*, Buenos Aires, 1962.

decretó la expulsión de la Orden de todos los dominios del imperio de Carlos III, tanto europeos como americanos. Tal decisión ha sido interpretada por los historiadores como una verdadera derrota para la autonomía de la Iglesia frente a esta nueva versión del regalismo encabezado por la corona borbónica. En este sentido: "... la derrota de los jesuitas fue la derrota de una de las fuerzas de la iglesia que mejor podía luchar contra las aspiraciones autoritarias del nuevo regalismo. Sin los jesuitas, la Iglesia se quedaba prácticamente indefensa ante el estado e ingresaba desarmada a la etapa preindependentista"⁴⁵.

Carlos III prohibió la enseñanza y la defensa de la doctrina jesuítica, que atentaba sin duda contra el regalismo borbón. Como muestra, sólo basta recordar que los jesuitas en su profesión religiosa, junto a los votos de pobreza, castidad y obediencia que formulaban los profesos de toda orden, realizaban una cuarta promesa de obediencia irrestricta al papa.

Así, dentro de este intento reformista y de supresión de la influencia jesuita en América, entre 1768 y 1769 se ordenó la realización de concilios provinciales con el fin de: "exterminar las doctrinas relajadas y nuevas, sustituyendo las antiguas y sanas"⁴⁶.

Entre 1771 y 1774 se celebraron cuatro de estos encuentros episcopales americanos en los diferentes virreinos del continente, aunque sin consecuencias importantes para la doctrina regalista e ilustrada de la corona. A lo más se desarrollaron intentos de reforma

⁴⁴ Mario Góngora, *Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)*, op. cit., pág. 130.

⁴⁵ Josep M. Barnadas, *La Iglesia católica en Hispanoamérica colonial*, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, Editorial Crítica, Barcelona, 1990. Pág. 205.

del clero regular y secular las que no tuvieron honda repercusión. Por su parte la corona se desinteresó de los resultados al comprobar que la Iglesia americana no había asumido con el compromiso esperado el ataque a las doctrinas jesuitas.

En 1760 la obra fue prohibida. Sin embargo, estas disposiciones no pudieron impedir que la cómica historia de fray Gerundio, tuviese sus defensores en el mundo religioso ni que se leyese.

La reforma de la predicación en el siglo XVIII hispanocolonial antes de la aparición de la novela, calificó la obra de "... malsonante, poligrusa, temeraria, arrogante, irreverente,

La predicación era, sin duda, un arma privilegiada que la Iglesia postridentina esgrimió con fuerza ante el mundo que se sentía llamada a cristianizar y reformar. Por lo mismo, a partir del siglo XVI con el Concilio de Trento, se reivindicará este medio evangelizador en una de las primeras sesiones tridentinas en 1546, a la vez que en 1563, en el crepúsculo del concilio, se declaró que los pastores debían enseñar "... lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las verdades que deben practicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad"⁴⁷.

Al interior del movimiento de reforma de la predicación, se desarrollaron también debates en cuanto a los medios, a través de los cuales, debía operarse esta recuperación de la palabra en pos del mandato evangélico. En España, en 1758 vio la luz la obra del jesuita José Francisco de Isla *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, que por medio de la sátira, con un predicador extravagante y bastante alejado de los

⁴⁶ Declaración de la corona citada en *ibid.*, pág. 205.

⁴⁷ Canon IV del *Decretum de reformatione*, sesión XXIV del Concilio de Trento, 1563. Citado por Manuel Morán y José Andrés Gallego en *El predicador*, artículo que integra la obra dirigida por Rosario Villari, *El hombre barroco*, Alianza Editorial, Madrid, 1992. Págs. 166 a 167.

ideales de la vida de un fraile como protagonista, intentó denunciar los vicios de los malos predicadores. Tuvo una amplia y entusiasta recepción en el público, lo que provocó la reacción de las autoridades eclesiásticas y de frailes que se sintieron aludidos directamente. En 1760 la obra fue prohibida. Sin embargo, estas disposiciones no pudieron impedir que la cómica historia de fray Gerundio, tuviese sus defensores en el mundo religioso ni que se leyera en casa particulares y en las tertulias de la época. Un mercedario ante la aparición de la novela, calificó la obra de “... malsonante, peligrosa, temeraria, arrogante, irreverente, escandalosa, impía, maldiciente, detractiva y denigrativa de las sagradas religiones [y] de los ministros de la Iglesia”⁴⁸.

Por su parte, Gregorio Máyans, otro de los reformadores de la predicación en el siglo XVIII, consideró que la obra de Isla era blasfema y abominable al utilizar “los ‘testimonios divinos... digo sin pasión alguna y con sinceridad cristiana que en nuestros días no se ha impreso libro español igualmente detestable...”⁴⁹.

Vemos así la reacción de los mismos reformadores, ante la sátira y la risa como herramienta pedagógica, a la que Isla no tardó en suscribir como un arma legítima para reformar y enseñar a los lectores, a quienes quería denunciar a los pseudopredicadores, mostrar lo ridículo del estilo de la oratoria de la época y gatillar en los predicadores el cambio, al verse caricaturizados en fray Gerundio. Isla declaraba estar convencido de que:

“... muchas veces, o las más, ha sido más poderoso para corregir las costumbres el medio festivo y chufletero de hacerlas ridículas, que el

⁴⁸ Citado en la “Introducción” de Joaquín Álvarez Barrientos a la obra de José Francisco de Isla, *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, Editorial Planeta, Barcelona, 1991. Pág. XI.

⁴⁹ Citado por Joaquín Álvarez Barrientos en *ibid*, pág. XXI.

entonado y grave de convencerlas disonantes: echaron por este camino y lograron su intento con felicidad; y por lo mismo, dice un sabio académico de París, hizo Molière más fruto en Francia con sus *Preciosas ridículas*, con su *Tartufa*, con su *Paisano caballero*, con su *Enfermo imaginario*, que cuantos libros se escribieron y cuantas declamaciones se gritaron contra los vicios, ya morales, ya intelectuales y ya políticos que se satirizaban en estas graciosas comedias”⁵⁰.

Isla, justificó su crítica, agregando que se había cuidado de no aludir a nadie de manera explícita. En este caso:

“... cada pobrete puede decir con libertad lo que siente, dentro de los términos de la religión, la urbanidad y de la modestia. Como no se toque a la persona del autor en el pelo de la ropa, que esto no es lícito sino cuando se trata de defender la religión, por el parentesco que ésta tiene con las costumbres; por lo que toca a la obra, cada uno puede repelarla, si hay motivo para ello, citándola con sus pelos y señales y llamando a juicio al padre que la engendró, con su nombre y apellido, dictados,

⁵⁰ José Francisco de Isla, *ibid.*, pág. 31, párrafo 38.

Este asunto nos pone en la pista de las actitudes que ante la risa manifestaron las culturas dominantes durante los siglos XVII y XVIII. La verdad es que Isla no se sale de los marcos tradicionalmente aceptados en la época, que consideraban que la risa sólo podía expresar aspectos parciales de la vida social, y específicamente aspectos negativos. Por tanto, según lo expresado por Mijail Bajtin, en *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Ediciones Barral, Barcelona, 1974, pág. 65, se entiende que “... el dominio de lo cómico es restringido y específico (vicios de los individuos y de la sociedad); no es posible expresar por el lenguaje de la risa la verdad primordial sobre el mundo y el hombre...; de allí que la risa ocupe en la literatura un rango inferior, como un género menor que describe la vida de los individuos aislados...; la risa es una diversión ligera o una especie de catálogo útil que la sociedad aplica a ciertos seres inferiores y corrompidos. Ésta es, esquemáticamente, la actitud de los siglos XVII y XVIII ante la risa”. En este sentido el

campanillas y cascabeles. En medio de esta facultad que tienen todos por tácita concesión de los autores, en nuestra historia se observa una circunspección exquisita para que ninguno se dé justamente por ofendido. Censúranse en ella muchos sermones y no sermones de regulares y de no regulares, según las ocasiones que salen al encuentro, pero a ningún autor se nombra. Pónese el título del sermón, de la obra o de lo que fuere, dícese a lo más o se apunta la profesión genérica del autor, pero en llegando al instituto particular que profesa, y especialmente a su nombre, chitón, altísimo silencio...»⁵¹.

No obstante, a pesar de estas diferencias al interior del grupo de los reformadores católicos ilustrados, su acción tiene su punto de encuentro, en tanto, todos buscaron recuperar el legado, ya olvidado, de los maestros del siglo XVI, especialmente del dominico español Fray Luis de Granada, quien sentó las bases retóricas de la predicación. El clero adolecía de una mediocre formación teológica, bíblica y pastoral, lo que influía directamente en la ineficacia de la predicación (notemos que los reformistas denuncian la “decadencia de la oratoria” como un grave mal de la Iglesia de la época), que a su vez no producía los frutos esperados: la conversión de los fieles.

Las *Instrucciones* fueron en última instancia una reacción a todo lo que de “barroco y medieval” había en la vida religiosa de la época y un intento por recuperar como inspiración de la vida de la Iglesia la Antigüedad Cristiana, esto es, una revalorización y

mismo fray Gerundio sería un ser “inferior y corrompido” por la mala educación, lo que le sirve al autor para sus propósitos centrales de reforma de la predicación.

una vuelta a las fuentes de la tradición católica: la Biblia, los padres de la Iglesia y los concilios como origen de la verdad.

En su artículo 7º, establecían que, posterior a una previa reforma de los estudios de los miembros de las órdenes religiosas, se impusiese:

“... el buen uso de la Oratoria Christiana, y predicación, de suerte que los sermones se reduzcan a la moral chistiana para reprehender los vicios, al Dogma para enseñar la Doctrina, y principio de nuestra Sagrada Religión, y a la imitación de los santos, depuestas alegorías y comparaciones odiosas que no estén fundadas en la verdad; y en fin todo aquello que se llama circunstancias, y suele reducirse a un juego de palabras, vacías de sentido”⁵².

El sermón y la predicación fueron redefinidos, al menos en la teoría del intento reformista, más allá de los marcos puramente retóricos - a lo que Luis de Granada dio máxima importancia-, en tanto estos medios de evangelización se visualizaron en el siglo XVIII como instrumentos pedagógicos para tocar el corazón de los “indiferentes” y los “tibios”. En palabras de uno de estos reformadores ilustrados, el sermón debía servir “... para sacar a los pueblos de la superstición e iniciarlos en una visión realista de la vida”⁵³.

Notemos, que “una visión realista de la vida” se opone en nuestra cita a “la superstición”. El realismo no está entendido, por tanto, como una concepción *inmanentista*

⁵¹ *Ibid.*, págs. 17 a 18, párrafo 20.

⁵² *Instrucción para restablecer la disciplina monástica (1768)*, artículo 7º, citado por Vicente Rodríguez Casado en *Notas sobre las relaciones de la Iglesia y el estado en Indias en el reinado de Carlos III*, en *Revista de Indias*, N°s 43-44, enero-junio de 1951. Págs. 95-96.

de la realidad. Por el contrario, *la realidad*, como veremos al analizar las fuentes que motivaron nuestro trabajo, es concebida como la unión de los dos mundos en que se desarrolla la vida del cristiano: la temporalidad del siglo y la eterna. Es el caso de uno de nuestros sermones, que se dirige insistentemente a demostrar y convencer a su público, de que el infierno y la gloria son tan reales como la vida cotidiana de cada uno de los fieles presentes⁵⁴.

Ahora bien, el perfil ideal del predicador estaba directamente relacionado al éxito de esta empresa de salvación eterna y de transformación de las costumbres cotidianas: formación bíblica, retórica y teológica, virtud por sobre los vicios (en especial la vanidad y el afán de lucro), caridad, vida orante y finalmente predicar no sólo con palabras, sino también con el ejemplo de su propia conducta⁵⁵.

En virtud de lo anterior es que Luis de Granada afirmara que:

“... instruir a otros y atraerlos al amor de la virtud es de perfectos, y de aquellos que echaron ya hondas raíces en la virtud... Por lo que importa que esté ya experimentada y fortalecida la virtud que debe engendrar virtud en los otros. Y por consiguiente dice San Bernardo, hablando con el predicador: ‘Darás a tu voz, voz de virtud, si efectivamente practicares lo mismo que aconsejas; porque la voz de la obra es más eficaz que la de la boca’”⁵⁶.

⁵³ *Íbid.*, p. 73.

⁵⁴ *Sermón Ay de vosotras...*, AFCh, vol I, que analizaremos en un subcapítulo especial.

⁵⁵ Fray Luis de Granada citado por Gabriela Zayas de Lille, op. cit., pág. 72.

Íbid., Cap. XIV, pág. 640.

Los predicadores, en definitiva, debían transformarse, de acuerdo a lo estipulado por otro maestro de la oratoria sagrada del siglo XVI, en "... voces de Dios, instrumentos de la bondad divina y trompetas de Cristo...". El predicador debía, olvidar sus pequeños intereses para entregarse por entero, en cuerpo y alma a una obra de la más alta dignidad e importancia.

El ánimo de quien ejercía el cargo de predicador no era cuestión menor. Por el contrario, el estado anímico del individuo, fue tema de meticulosas recomendaciones por parte de fray Luis. La víspera de un sermón, el predicador debía entregarse a la oración, que sería ideal si se hacía "no sólo con muchas lágrimas, sino también con muy rigurosas disciplinas", pidiendo a Dios para sí "pureza de intención, y a nuestros oyentes el deseo de aprovechar". Al día siguiente recomendaba celebrar la eucaristía con la mayor devoción, la que debía proyectar al momento del sermón "porque esto mismo le ayudará sumamente a predicar bien"⁵⁷.

Finalmente, el dominico aconsejaba que:

"... antes de comenzar a predicar, dirija cuanto ha de decir a la gloria del común Señor, y a la salud de las almas, y pida humildemente al mismo Padre de las misericordias, que nada se le ponga ante los ojos, sino solamente su gloria. Porque realmente es cosa indignísima, que donde se versan negocios de tanta importancia, y donde el mismo Dios,

⁵⁶ Fr. Luis de Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, en la obra a cargo de José Joaquín de Mora, *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1929. Libro VI, Cap. XI sobre, pág. 630.

⁵⁷ *Ibid.*, Cap. XIV, pág. 640.

cuya causa se trata, se halla presente, se vuelvan los ojos al vano aplauso del aura popular, posponiendo a Dios, juez del mundo”⁵⁸.

Tales disposiciones que apuntaban a una verdadera metamorfosis de los mensajeros de la palabra de Dios, creemos que se conectan directamente con la tradición bíblica de la Iglesia católica, fuente esencial para conocer la mentalidad y ética de sacerdotes, religiosos y monjas. Así es que, textos como los siguientes, nos parece que están a la base de un sermón y su predicador, como puede ser el caso de nuestras fuentes:

“Grita con fuerza y sin miedo.

Levanta tu voz como trompeta,

y denuncia a mi pueblo sus pecados...”⁵⁹

“Inclina mi corazón hacia tus dictámenes

y no a ganancia injusta...

Mantén a tu siervo tu promesa,

que conduce a tu temor...

De tus dictámenes hablaré ante los reyes,

y no tendré que avergonzarme...”⁶⁰

Estas tendencias reformistas-regalistas, no fueron sin embargo, todo lo exitosas que las elites hubiesen deseado en el ámbito del clero regular. Las ya citadas *Instrucciones*

⁵⁸ *Íbid*, pág. 640.

⁵⁹ Isaías 58, 1

determinaron que se designarían “visitadores reformadores” nombrados por las autoridades superiores de cada orden religiosa, los cuales, excepto en el caso de los frailes menores en que actuaría el llamado Comisario General de Indias, fueron todos españoles peninsulares y, por lo tanto, ajenos al mundo criollo de las colonias. Tal detalle tenía el sentido de conseguir que las visitas y orientaciones que se diesen fuesen efectivamente guiadas por la severidad y fidelidad al espíritu de la reforma, a la vez, que por la independencia respecto de los intereses de los religiosos locales. No obstante, como las órdenes religiosas de América, tanto masculinas como femeninas, habían experimentado un acentuado proceso de criollización, los intentos reformistas consiguieron éxitos sólo parciales, ya que las comunidades religiosas se manifestaron celosas de su independencia y estilo de vida.

Para el caso que nos interesa, la comunidad franciscana “... tenía en Indias, desde los tiempos de Felipe II, un dignatario que no existía en otros institutos regulares, el Comisario General. Él fue quien se encargó de dilatar el nombramiento de Visitadores Reformadores extraordinarios, y finalmente de suspender del todo la aplicación de las *Instrucciones* de 1769; en cambio, en la década de 1780, el Comisario fray Manuel María Trujillo procuró reaflorar una reforma a través de Visitadores designados por él mismo”⁶¹.

En Chile el visitador fue fray Tomás de Torricos, fraile de Chillán, durante 1789 y 1790. Tenía la misión encargada por el Comisario, de fiscalizar que se observaran normas como las pruebas de limpieza de sangre en los candidatos a ingresar a la Orden, además de evitar el exceso de novicios y profesiones religiosas, el conocimiento del latín, además de ordenar una eficaz organización de los estudios y la vigilancia del maestro de novicios, así

⁶⁰ Salmo 119 (118), 36. 38. 46.

como atacar el afán de lucro y propiedad, la vagancia, la negligencia en la asistencia a la liturgia de las horas o al estudio.

En 1789, se aprobaron varios puntos importantes propuestos por el Visitador, como fue, el sistema de alternancia entre criollos y europeos en los cargos de poder, disminuir la cantidad de “niños de servicio” que podían tener los religiosos, ya que ello perturbaba la disciplina conventual, crear y mantener escuelas de niños en todos los conventos y que se mantuviese un censo de los religiosos de la Provincia chilena para establecer cuántos frailes podía efectivamente mantener⁶².

No obstante todo lo anterior, el Superior Provincial de la Orden en Chile se lamentaba en 1808 de “... la decadencia de los estudios, y relajación de las costumbres en que se halla la provincia”⁶³. En 1810, un nuevo visitador enviado por el Comisario, reiteró todas las medidas de disciplina antes mencionadas. Baste decir sólo que estas mismas medidas volvieron a plantearse después de la Independencia...

Ahora bien, el que los intentos reformadores del regalismo borbón no se hayan podido imponer de forma eficaz sobre la Iglesia de las colonias, no significa que el espíritu tridentino haya estado ausente en lo concerniente a la práctica pastoral desarrollada por estas comunidades religiosas. Los ideales tridentinos eran un fenómeno de larga duración,

⁶¹ Mario Góngora, *Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)*, op. cit., pág. 138.

⁶² En 1792 la Provincia chilena de los franciscanos estaba atestada de frailes: cerca de trescientos distribuidos entre dieciséis conventos y cuatro recoletas. Mario Góngora, *ibid.*, pág. 143.

Una “recoleta” o “recolectión” era una especie de convento “de retiro” en el que la Regla franciscana se observa con mayor estrictez. Tenían estatutos particulares y se distinguían en su hábito del resto de los demás frailes. En los documentos también se habla de “santa recolectión”, “recoletos” o “descalzos”. En el artículo de Hugo Rodolfo Ramírez R., *Ensayo de un diccionario seráfico: Glosario histórico-jurídico para la lectura y comprensión de documentos franciscanos antiguos*, en *Boletín de historia y geografía*, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, N° 9, 1992, pág. 155.

⁶³ Citado en *ibid.*, pág. 143.

propios de la mentalidad del clero y el mundo religioso, preexistente a los proyectos de control de la Iglesia por parte del poder monárquico: Trento y la Contrarreforma, apoyados de forma sustancial por la estética barroca, eran hitos que desde hacía más de doscientos años, estaban formando parte de la vivencia primordial del cristianismo del clero español y americano.

Como hemos afirmado antes, en el discurso de la Iglesia del último siglo colonial –es el caso de los sermones de nuestros predicadores, por ejemplo-, como también en el siglo XIX, aún se encontraban operantes los ideales de la Contrarreforma. América, que había sido sometida por medio de la cruz y la espada, en el siglo XVII ya se encontraba en franco proceso de incorporación a la civilización occidental, permitiendo así la expansión de la fe contrarreformista y de la estética barroca (su medio privilegiado de expresión).

En estas condiciones favorables, el Barroco, como herramienta de expresión de la fe tridentina: “... asumió en América una intensidad especial, derivada de la exigencia de consolidar la religión en tierras de incorporación reciente. El dramatismo de la estética barroca, además, permitía atraer con mayor facilidad a las masas indígenas, impresionándolas por medio de visiones espectaculares y con rituales procesionales donde se daba pábulo a toda suerte de delirios colectivos propio del carácter expresivo y público del nuevo estilo católico... En Chile, la llegada de la estética ritual barroca coincidirá con un período de apaciguamiento relativo del enfrentamiento bélico en el sur, con lo cual la estrategia misional fue adquiriendo un implante cada vez más intenso y seguro...”⁶⁴.

Para el contexto urbano, en el caso de Santiago, nos enfrentamos a una modesta capital aún inacabada. A pesar de estar alejada de centros como Lima y México, los elementos de

⁶⁴ Jaime Valenzuela Márquez, *op. cit.*, 265 y 266.

⁶⁵ Maximiliano Salinas, *op. cit.*, Pág. 121.

la estética barroca marcaron radicalmente las expresiones colectivas de la fe, siendo las procesiones –que funcionaron, según lo afirma Jaime Valenzuela Márquez, como vehículos de ligazón social a la Iglesia y al sistema de poder dominante- la muestra más clara de esta “religión volcada al espacio público”. Ello permitía que se mostraran todos los actores políticos y los estamentos sociales y profesionales, incluyendo a las masas indígenas, los negros y los mestizos.

Esta pastoral, desarrollada a través de la celebración de los sacramentos, las misiones populares y la educación, se proyectó durante el siglo XVIII, y aún en el XIX, de forma vigorosa, siendo “... un instrumento de gran efectividad política para la sociedad y el Estado oligárquico (el Estado portaliano acogía con evidentes muestras de simpatía esta Iglesia ‘moralizadora’ de la plebe, de allí que el mismo Portales dijera que ‘no creía en Dios, pero sí en los curas’)”⁶⁵.

Hay que decir que, la marca de la estética barroca, fundamento de la religiosidad colonial, se ha proyectado en el tiempo, incluso más allá del siglo XIX, ya que hasta el presente se puede descubrir operando en las diversas expresiones de la religiosidad latinoamericana.

De esta manera, adentrarse en los sermones y sus predicadores, es contar parte de una larga historia de la cultura occidental, acerca de la represión y el control de la voluntad, los afectos, el cuerpo y sus expresiones. El mismo Fray Luis de Granada lo deja en claro cuando afirma que:

⁶⁴ Jaime Valenzuela Márquez, op. cit., 265 y 266.

⁶⁵ Maximiliano Salinas, op. cit. Pág. 121. Galligo, op. cit. p. 149.

“... la ruda y necia muchedumbre ha de ganarse con largas oraciones: pues, para que ella no sólo sepa y entienda, sino que haga lo que queremos, importa aterrarla y conmoverta, no solamente con silogismos, sino también con afectos y con un gran golpe de elocuencia: la cual pide, no un razonamiento breve y angosto, sino acre, vehemente y copioso”⁶⁶.

Por su parte, los frailes menores de Chile a fines del siglo XVIII fueron fieles exponentes de este espíritu barroco y contrarreformista, que utilizaba cualquier medio para luchar contra los enemigos de la moral y religiosidad católica.

Uno de nuestros oradores es tremendamente expresivo y elocuente al manifestarle a su auditorio, el dolor que le provoca a su persona el pecado reinante en la sociedad de la época:

“Pues cathólicos no causa horror ver a la Justicia del Señor despreciada por una vil e infame criatura? No causa horror ver la divina gracia pisada por la culpa?

“Este pues rabioso horror y esta rabia horrorosa, que al mismo tiempo mi alma desfallece, es la que me trae por estos caminos para vengar a costa de mi vida los agravios de mi Dios. Este desmayo que me causa el ver tan despreciado el Hijo de Dios vivo, es el que me hace

⁶⁶ Citado en Manuel Morán y José Andrés Gallego, *op. cit.*, p. 169.

consagrar la vida a las iras del Demonio, porque siente mucho le quiten de sus garras las almas de que ya tiene posesión”⁶⁷.

A la vez, otro franciscano, no se quedaba atrás en la expresividad de su narración, al intentar sembrar el temor y describir de manera convincente el infierno que se prometía a los que vivían alejados de la Iglesia y sus normas:

“Sobre el sumo mal nunca entendí yo que pudiera haber otra cossa que más temer. Es el Infierno hermanos míos centro [ilegible] de todas las desdichas, junta sin unión de todas las desventuras, extremo sin fin de todos los tormentos. Pues que cossa puede haber, que en comparación del infierno sea más temible”⁶⁸.

El dramatismo que estos predicadores inyectaron a su mensaje fue tremendo. No cuesta trabajo imaginar los rostros desencajados, el tono de la voz que subía y bajaba según fuese necesario para impresionar al auditorio, los brazos agitándose al ritmo del relato. En fin, todo su ser puesto en un solo objetivo: que la muchedumbre, conmovida y aterrada “haga lo que queremos”.

⁶⁷ *Sermón Hermanos míos de mi corazón, aunque es verdad que desfallece mi alma al ver el grande imperio que el Demonio tiene en el mundo...*, AFCh, vol I.

⁶⁸ *Doctrina 21ª del el octavo mandamiento*, AFCh, vol. II.

El predicador franciscano evitar errores ni escandalos, ni fábulas de poetas, y de no citar demasiado los Autores Gentiles, ni menos repetir en los

¿Quiénes eran los frailes que podían dedicar parte de su tiempo y de sus energías al ministerio de la palabra? De partida digamos que no todo miembro de una orden religiosa era autorizado para tales oficios, ni todos los predicadores pertenecían a una misma categoría. Precisemos, por lo tanto, brevemente algunos conceptos.

El concepto general de “predicador” en la orden franciscana se aplicó a un religioso sacerdote (situación que en el presente es relativa) encargado del sermón. Los estudios que requería tal oficio eran los cursos de Teología y Artes dictados por los mismos frailes de la Orden encargados de la formación intelectual de los religiosos. Los encargados de nombrar predicador a un sacerdote eran el superior general o el superior provincial, ambos asesorados por el *venerable defensorio*, que hacía las veces de consejo de gobierno de la orden en cada región en la que se encontraba establecida.

Los candidatos al oficio de predicador debían ser los más elocuentes y doctos. Previo a comenzar su trabajo debían rentarse ante el obispo de la zona para recibir su bendición. Además les estaba prohibido recibir pago por sus oficios, aunque fuese por concepto de limosna.

Algunas de las normas que regían su actividad eran:

“... guardarse de reprehender, vituperar ni afrentar a los preladados de la comunidad. ... predicar la Iglesia [esforzándose siempre en] instruir a los oyentes en los artículos de la Fe, en los Sacramentos y ceremonias Eclesiásticas, aprovechándose de las historias verdaderas de Mártires y Santos de sus ejemplos [siendo

cuidadosos] de no predicar errores ni escándalos, ni fábulas de poetas, y de no citar demasiado los Autores Gentiles, ni menos reiterar en los pulpitos herejías, ni fundamentos de ellas, porque no se dé ocasión a los pequeños de dudar; y no defiendan opiniones peregrinas y singulares, ni menos traten cuestiones difíciles e intrincadas: procurando (en cambio) predicar los vicios y las virtudes, la pena y la gloria con brevedad de palabra⁶⁹.

Como se puede apreciar las disposiciones son meticulosas en lo tocante a la difusión de las ideas en el sermón. Notemos que la acción de prohibir, revela que en algún momento las conductas censuradas en el predicador deben haberse producido. Tales normas se podrían resumir en el imperativo de no ocasionar la duda, en especial de “los pequeños” que son los que, en opinión de la época, gozaban de “menos entendimiento”. Además se les prohíbe exponer y tomar parte en planteamientos “peregrinos y singulares”, que en definitiva no estén aprobados por el magisterio eclesial y que por tanto, no representen el pensamiento oficial y corporativo de la Iglesia, emanado desde sus jerarquías a toda la institución.

El *predicador conventual* fue un religioso sacerdote encargado del sermón dirigido a la comunidad de un convento. En conventos grandes debía haber por lo menos dos predicadores, uno llamado predicador mayor –que hacía las veces de jefe de los otros

⁶⁹ Hugo Rodolfo Ramírez R., op. cit, pág. 153.

predicadores- y el otro, predicador menor⁷⁰. El fraile que completara los seis años como predicador mayor asumía la categoría de *predicador general* que era concedida por el Comisario General desde Perú.

Existía también la categoría de *predicador principal*, fraile encargado de los sermones en el convento más importante de una provincia franciscana o de una ciudad principal de la misma. Estaban encargados de predicar en actos oficiales o en las catedrales cuando se los solicitaba el obispo de la diócesis⁷¹.

Al cumplir quince años desempeñando el ministerio de la palabra, el fraile en cuestión se transformaba en *predicador jubilado*.

⁷⁰ Sabemos que en el Archivo de la Curia Provincial de la Orden en Chile, hay sermones de predicadores conventuales. Lamentablemente no estaban aún a disposición de los investigadores, ya que hubiese sido interesante contrastar el sermón dirigido a un grupo de laicos con el discurso a una comunidad de frailes.

⁷¹ Una provincia es la jurisdicción territorial en que están divididos los institutos religiosos. Íbid, pág. 155.

EL ESCENARIO

La jerarquía católica chilena del siglo XVIII

Los hombres y mujeres del siglo XVIII fueron testigos del desarrollo de una nueva etapa en la vida de la cristiandad chilena. El proceso que la precedió, y que correspondió al de implantación de la nueva fe en medio de las culturas americanas, fue un verdadero y violento choque cultural en que hubo dominadores y vencidos. La Iglesia católica se movió entre dos actitudes diversas frente al trauma de la conquista española: caminó tanto como una aliada de la espada y la violencia del conquistador, que vio ante sus ojos un mundo nuevo, lleno de infieles a los cuales había que dominar y convertir por cualquier medio. Pero también la Iglesia encabezó en diversos lugares del continente, la defensa de los indígenas ante los muchos abusos de que fueron víctimas seculares por parte de los colonos.

La Iglesia del último siglo colonial fue fiel heredera de la cosmovisión de sus dirigentes de los siglos anteriores: lo religioso se comprendió y articuló su *praxis* a partir de la oposición agustiniana entre la “ciudad de Dios” y la “ciudad del diablo”. En esta oposición de ideal cristiano y vida pecaminosa, apareció un nuevo actor social: el mundo mestizo, asociado por los jefes espirituales a la ignorancia, la superstición, los vicios, la inmoralidad, el pecado y el desenfreno. Frente a este mundo en que el mestizaje bien puede ser una clave de lectura de la historia americana, fue que la Iglesia católica chilena intentó implantar la doctrina postridentina, considerando que el mundo letrado y de noble origen,

tenía el deber y el derecho de evangelizar tanto a este bajo pueblo, como también a los sectores altos de la sociedad colonial, que a pesar de poseer características diferentes del mundo popular, no se encontraban, en la visión de la Iglesia, marginados de participar de las realidades de pecado que se debía extirpar y reformar.

Efectivamente la visión que el clero tiene de “lo otro”, aquello que es radicalmente diverso de lo aceptado por las elites, es la de un mundo caótico y fuente de pecado. Durante la primera década del siglo XVIII, un alto prelado afirmaba que los habitantes del territorio “se crían por lo general en este reino sin ley, sin doctrina ni política, con gran peligro de su salvación y gran trabajo de los curas y continua congoja de los Prelados”⁷²

El testimonio deja claramente establecida la ausencia del orden social y moral, sin el cual una vida mundana dispersa, ponía en peligro lo más esencial de la existencia: el destino eterno de cada individuo, que se veía en peligro más aún cuando se trataba del mundo mestizo, conformado por “gente ruda y de pocos alcances”, en palabras del Sínodo de Concepción de 1744. Casi veinte años más tarde, el Obispo Alday hacía notar la tremenda falta de educación religiosa y moral de la “ínfima plebe” o “gente vulgar”, en especial entre los “adultos” y los indígenas, refiriéndose al mundo campesino, asociado directamente con sus raíces indígenas, a las cuales se atribuían los vicios de que eran constantemente acusados⁷³.

Descubrimos en esta tarea particular, la unión estrecha entre Estado e Iglesia, guiados ambos por un afán disciplinador y ordenador de las conductas, en la búsqueda de la

Este clero aristocrático colonial, fue formado en los moldes de la cultura barroca y del

⁷² Maximiliano Salinas, op. cit., pág. 106.

⁷³ Respecto de las diversas declaraciones de los Sínodos y obispos de la época respecto de la visión del mundo mestizo y rural, se puede consultar la obra de Maximiliano Salinas ya citada, especialmente la parte denominada “II época”. Págs. 99 a 188.

homogeneización de la vida social e individual bajo los principios normativos de la moral cristiana. Incluso a fines del siglo XVIII hallaremos que los reformadores eclesiásticos de la predicación, tanto en América como en España, establecieron que el arma de los predicadores tenía la función no sólo de convertir a la fe, sino además la de *civilizar* a los fieles, que se revelaban aún presas de la superstición, alejada del sentido común y de los dogmas de la ortodoxia católica. Lentamente se insinúan los indicios de las ideas innovadoras de la Ilustración, que fueron permeando la mentalidad de las elites eclesiásticas, aunque no el discurso de los predicadores. De esta forma, la dicotomía *civilización-barbarie*, se complementaba de manera eficiente con la de *vida cristiana-pecado*. Las relaciones entre evangelizadores y evangelizados, estuvieron desde antiguo marcadas por la desconfianza de unos respecto de los otros, en tanto, se los vio como fuente del desorden moral y religioso. En virtud de esta actitud frente al “otro” es que la cultura eclesiástica dominante, aristocrática y letrada de los siglos XVIII y XIX no aceptó a la cultura popular mestiza en pleno desarrollo.

Hay que decir que el clero dirigente del siglo XVIII y XIX chileno, perteneció fundamentalmente a la nobleza criolla, que reunía en sus personas los requisitos de ser individuos letrados y de alto origen social. Así dentro de este conjunto de familias de notables “se destaca al respecto la familia Irarrázaval, que desde inicios del siglo XVIII ocupó cargos de importancia en la Iglesia de Santiago, y que durante el XIX, fue decisiva para designar a la autoridad arzobispal”⁷⁴.

Este clero aristocrático colonial, fue formado en los moldes de la cultura barroca y del Concilio de Trento y la Contrarreforma, a lo que contribuyó sin duda desde 1756, la

Universidad de San Felipe que dio a la Iglesia una buena cantidad de doctores en teología. El Convictorio de San Francisco Javier, por parte de los jesuitas, también realizó una intensa labor educativa de la elite clerical y laica chilena, que después de la Independencia fue continuada a través de instituciones que fueron fusionando los marcos del *ethos* cristiano colonial con las nuevas ideas ilustradas en boga.

El desafío tridentino de una adecuada instrucción del clero –otro fenómeno de larga permanencia en la historia- no sólo fue asumido por medio de estas instancias de educación “formal”, sino también por medio de ciclos de charlas que pretendían desarrollar el discernimiento de la conciencia moral del clero. Fueron las llamadas “Conferencias morales de casos de conciencia”, estimuladas por el Sínodo de Concepción de 1744 ya citado, así como también por sus homólogos de Santiago en 1763 y Ancud en 1851.

Más aún, el estudio de la predicación popular adquiere más relevancia, cuando se la enmarca dentro del movimiento ya aludido, de reforma de la oratoria sagrada y de la vida religiosa en general, que se dio tanto en España como en América durante el siglo XVIII.

que significaba para la Iglesia y la corona, el llevar adelante la difusión de la doctrina y la moral cristiana en América, ya que la orden “... había conseguido en los últimos años de siglo una unidad jurídica de mundo y de espíritu... era la más numerosa de España y... esa unidad les hacía muy aptos para la gran empresa misionera de

Los frailes menores en Chile

Los primeros frailes menores llegaron a Chile en 1553⁷⁴, procedentes del Perú, a raíz de la escasez de sacerdotes que afectaba a la colonia. Fue específicamente de Valdivia – zona que también está dentro del área de acción de los predicadores cuyos sermones hemos

⁷⁴ Maximiliano Salinas, op. cit., pág. 103.

Artalán Abad Pérez, *Los franciscanos en América*. Editorial MAPFRE, Madrid, 1992. Pág. 83.

analizado- desde donde el Rey recibió constantes misivas demandando el envío de misioneros a la zona, petición que fue atendida en 1551 por Felipe de Austria, quien dirigió cédulas reales a los superiores de la orden franciscana y dominica de Perú a través de las cuales ordenaba el envío de frailes al lejano Chile. El príncipe, a través de sus documentos "... da a conocer la gran necesidad espiritual en que se hallaba Valdivia y sus soldados y el gran bien que se seguiría para la conversión de los indios con el envío de algunos sacerdotes misioneros"⁷⁶.

De esta forma se inició la aventura de la predicación franciscana en Chile, con el envío de cinco frailes menores, que entre sus muchos deberes y ministerios, sin lugar a dudas, dedicaron parte importante de su tiempo, a la "predicación de la palabra", luchando por extirpar pecados, reformar malas costumbres y anunciar la vida eterna, con el fin de conquistar nuevas almas, españolas o indígenas, para la otra vida.

Digamos de paso que, en la opinión de un historiador de la orden, la familia franciscana era una institución idónea para asumir todo lo que suponía el tremendo desafío que significaba para la Iglesia y la corona, el llevar adelante la difusión de la doctrina y la moral cristiana en América, ya que la orden "...había conseguido en los últimos años de siglo XV y primeros del XVI su unidad jurídica de mando y de espíritu... era la más numerosa de España y... esa unidad les hacía muy aptos para la gran empresa misionera de Ultramar"⁷⁷.

⁷⁵ La Orden se implantó en América en el año 1500, en la isla La Española, en donde comenzaron su trabajo misionero.

⁷⁶ *Acción franciscana en Chile. Líneas de un proceso espiritual y evangelizador*. Pág. 87. Este documento es una separata sin fecha ni nombre de su autor. Aparentemente sería obra del ya nombrado fr. Luis Olivares.

⁷⁷ Antolín Abad Pérez, *Los franciscanos en América*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992. Pág. 83.

Examineos ahora, dos precisiones que nos servirán para contextualizar a la Orden en nuestro país.

La comunidad franciscana ha sido a lo largo de la historia latinoamericana, la más numerosa. A comienzos del siglo XVIII, época que nos interesa, eran en América unos 5.000, en tanto durante los movimientos emancipatorios alcanzaron los 6.000, es decir, un 50% de todos los religiosos de la época, teniendo presente que los jesuitas ya habían sido expulsados, los que de todas formas eran algo menos que la mitad de los hermanos menores⁷⁸. Recordemos que en 1792 la Orden en Chile contaba con cerca de trescientos frailes distribuidos en veinte casas⁷⁹.

Respecto de sus posiciones ideológicas como cuerpo, la Orden siempre adoptó una actitud de aceptación del *statu quo*, "... sin propuestas proféticas o de ruptura —comola de ciertos dominicos o jesuitas—, pero de un fiel servicio al pueblo en sus cualidades y aun en sus defectos. Es explicable que el Patronato pida a los franciscanos que reemplacen a los jesuitas expulsados en la segunda parte del siglo XVIII, y que los franciscanos acepten sin hacerse problemas de conciencia⁸⁰.

Los años de la segunda mitad del setecientos, fueron particularmente significativos para la actividad de los predicadores de la orden en América. Por lo demás, el precisar nuestra mirada en una orden religiosa en especial, nos ha permitido un análisis más rico y *denso* de los materiales que fueron el sostén de la oratoria de los frailes menores de esa época. Esta opción metodológica nos ha hecho posible establecer por ejemplo, relaciones

⁷⁸ Enrique D. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983. Tomo I/1. Pág. 552.

⁷⁹ Mario Góngora, *Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)*, op. cit., pág. 143.

probables entre la retórica de los frailes y el conjunto de doctrinas, principios y valores que conforman la espiritualidad de los seguidores de Francisco de Asís.

La orden franciscana, agrupada en Chile bajo el nombre de Provincia de la Santísima Trinidad y ligada por tradición a los orígenes de la predicación popular, recibió a su cargo todos los centros de evangelización que atendía la Compañía de Jesús en Chile hasta el momento de su expulsión del país en la segunda mitad del siglo XVIII. Así, además de las obras pastorales ya asumidas con anterioridad, a fines del siglo XVIII la orden se había hecho cargo de nuevos ministerios, lo que de acuerdo a los historiadores chilenos de la orden, fue un aliciente para que las labores pastorales franciscanas, incluyendo la predicación, experimentaran un notable y particular auge, desconocido en los tiempos precedentes. Hay que destacar que junto a este renacer pastoral franciscano, también se produjo una importante participación de los frailes en las labores docentes de la Universidad de San Felipe.

De este modo, nos encontramos con que a fines del siglo XVIII, los hermanos menores se hallaban presentes a lo largo de todo el territorio chileno, desde Copiapó hasta Castro.

La orden asumió desde los inicios de la invasión española a América, la predicación y la confesión en estancias y encomiendas, desarrollando su ministerio no sólo entre criollos y españoles, sino también entre los indígenas, para lo cual fundaron sus “Colegios de Misiones”, en Chillán y Castro, para preparar adecuadamente a los frailes para realizar su servicio pastoral entre los aborígenes⁸¹.

⁸⁰ Enrique D. Dussel, op cit., pág. 553.

⁸¹ Fr. Luis Olivares ofm, op. cit. Pág. 28 y Cap. IV. Pág. 147' ss.

Así fue que el mensaje de los predicadores franciscanos, al igual que el de sus homólogos de otras órdenes y del clero secular, llegó por tanto no sólo a los “cristianos viejos”, sino también a los neófitos americanos, mundo que por su complejidad y extensión correspondería a los marcos de otra investigación dedicada sólo a las misiones entre indígenas.

Como un modo de abarcar eficazmente este mundo diverso y complejo, la organización de la Iglesia católica en América, de la que los frailes menores participaron activamente, se sustentó desde el siglo XVI, en un pilar básico, que fue “... la *parroquia indiana*, institución que fue una copia fiel de la parroquia española estando siempre establecida sólo en los pueblos de mayor importancia y cuya población estaba compuesta casi exclusivamente por españoles. A ella se equiparaba la *doctrina* (o cuasi-parroquia), institución característica de Indias, la cual abarcaba las poblaciones de indios reducidos a vida común por los conquistadores y misioneros, cuyo centro era la iglesia y casa de los doctrineros seculares o religiosos encargados del cuidado espiritual de sus habitantes. Venía por último la *conversión* o *misión* propiamente dicha, en la cual ni la población tenía un carácter estable ni el proceso de la instrucción religiosa de sus habitantes había adquirido un grado de avance mayor”⁸².

Es interesante destacar que estas unidades de acción de los predicadores y misioneros entre los aborígenes, fueron posteriormente, en muchos casos, el punto de origen de parroquias “para españoles”, lo que vino a diversificar aún más el alcance del discurso de los frailes menores. Ya en 1621, la Tasa de Esquilache ordenó en su capítulo X, que a las doctrinas se sumasen las estancias comarcanas en las cuales debería dotarse capillas

funcionales a los diversos oficios religiosos. En caso de estar los predios, muy distantes de las doctrinas, la norma determinó que se fundasen parroquias que satisficieran las necesidades religiosas de la zona⁸³.

No obstante lo dicho, era el *convento*, unidad básica en que vivía una comunidad de religiosos, el espacio por excelencia en el que los frailes se formaban y se preparaban para desarrollar luego en el exterior, su acción pastoral tendiente a conseguir nuevos adeptos a la fe cristiana⁸⁴.

En este sentido es que un cronista de la orden en 1805, rememoraba las diversas fundaciones de conventos franciscanos a partir de 1565, año en que la familia de los frailes menores de Chile, por decisión del capítulo general de la orden celebrado en Valladolid, y con la aprobación de Pío V, fue elevada a la categoría de Provincia, lo que significó en la práctica, obtener su independencia de su homóloga de Perú⁸⁵:

“Todos los conventos fundados en esta primitiva capital, y en su territorio, a saber el de Chiloé, el de Osorno, Valdivia, Villa Rica, Angol, o los Confines, Colue, Millapoa, Cañete, Concepción y Chillán (para cerrar el círculo) se me figuran a mí en lo primitivo como otros tantos seminarios de Propaganda Fide, y fecundas matrices de numerosas

⁸² Íbid, pág 152 a 153.

⁸³ Gabriel Guarda G. O.S.B., *Centros de evangelización en Chile. 1541-1826*, en *Anales de la Facultad de Teología*, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. XXXV, 1984. Pág. 33.

⁸⁴ Según apunta Gabriel Guarda en op. cit., pág. 21 y 31, anexos a estas casas religiosas, algunas órdenes poseían fundos, por concepto de compra o donación de algún bienhechor que buscaba arreglar sus cuentas espirituales o promover su buen recuerdo entre los vivos asegurando la asistencia espiritual para los habitantes del lugar. Con la producción de estas tierras, se abastecía a la comunidad religiosa, además de financiar en algunos casos, como el de los jesuitas, algunas obras apostólicas. En tales predios, las órdenes erigían también capillas atendidas por un religioso. La Compañía de Jesús llegó a contar con 135 capillas en sus predios agrícolas, en contraposición a sólo 2 de los frailes menores, quienes por mandato de sus reglamentos tenían prohibición de poseer estos fundos.

⁸⁵ *Acción franciscana en Chile. Líneas de un proceso espiritual y evangelizador*. Pág. 90.

missiones fijas, conversiones vivas, doctrinas regulares, y colonias seráficas, dotadas por la real beneficencia, criadas y cultivadas por los primitivos operarios que dijimos, y los que trajo consigo el ilustrísimo don fray Antonio de San Miguel, cuando erigió la silla imperial, que fue por los mismos tiempos en que se elevó a provincia ésta de la Santísima Trinidad de Chile⁸⁶.

Es revelador agregar que en el siglo XVIII, la orden de los frailes menores contaba, ni más ni menos, que con 263 centros, fuesen éstos conventos o centros de evangelización a cargo de la orden. Tal número fue superado en la época, sólo por los jesuitas que contaban 305 centros⁸⁷.

Aunque para muchos estudiosos del franciscanismo en América y Chile, pareciera que en la labor entre los indígenas, especialmente la desarrollada luego de la expulsión de la Compañía para el caso de Chile, ha radicado el centro de interés de sus investigaciones, nuestro corpus documental de sermones, nos sugiere que los frailes se entregaron a un trabajo intenso, tanto entre los aborígenes, como también entre mestizos, españoles y criollos, más aún, durante el siglo XVIII en que el fenómeno del mestizaje había generado ya, una población considerable al interior y en torno a las haciendas. Nuestras fuentes, nos invitan precisamente, a descubrir tras las palabras del predicador al silencioso auditorio colonial.

⁸⁶ Fr. Francisco Xavier Ramírez, *Coronación Sacro-Imperial de Chile*, Libro segundo, Cap. Nono. Pág. 107. Transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez, Fuentes para el estudio de la Colonia, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, 1994.

⁸⁷ Gabriel Guarda G. O.S.B., op. cit., pág. 19.

Precisemos un poco más este asunto.

En primer lugar, la actividad educacional franciscana, también los llevó a encargarse de la formación de los hijos de caciques, así como de niños de alto sector social. Fue el caso del hijo natural de Ambrosio O'Higgins, quien se educó desde pequeño con los frailes menores del Colegio de Chillán⁸⁸.

La pastoral rural fue un aspecto importante de las tareas de adoctrinamiento que asumió la Iglesia, y para nuestro caso, la orden franciscana durante los siglos coloniales. Esta pastoral en el mundo del campo "...varió en las distintas zonas geográficas del territorio, según se tratase de la atención de los indígenas o de los españoles y 'criollos'. En el primer caso, además, difiere claramente en las regiones fácilmente pacificadas respecto a las de guerra; esto es, la comprendida en el citado Estado de Arauco y sus aledaños. Chiloé constituye un caso particular de este tipo de misión rural, determinado por su insularidad... En cuanto a la evangelización de los naturales, saltaban a la vista como células primarias de catequesis, las encomiendas y sus respectivas doctrinas"⁸⁹.

De acuerdo a lo anterior, los aborígenes también fueron objeto de la oratoria franciscana. Los frailes actuaron no sólo en las zonas llamadas de paz, al interior de los pueblos de indios, sino también en la zona de guerra, que comprendió desde el Biobío hasta el canal de Chacao. En estas áreas no dominadas por los españoles, los indígenas evangelizados se agruparon en reducciones, pueblos de indios y villas de indios⁹⁰.

⁸⁸ Así lo consigna Jaime Valenzuela Márquez en su estudio preliminar del *Coronación...*, op. cit., pág. 33.

⁸⁹ Gabriel Guarda G. O.S.B., op. cit., pág. 29.

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 37. El autor distingue tres núcleos de evangelización diferentes entre los indígenas: los pueblos de indios (fruto del intento español por reducir a los aborígenes a la vida occidental), villas de indios (pueblos que fueron fruto del acuerdo logrado con los indígenas en 1765, aunque fueron de corta vida, ya que

La acción pastoral de los frailes entre indígenas también se hizo realidad en las llamadas *misiones*, que fueron establecimientos fijos, dotados de grandes templos y edificios anexos destinados para otras funciones como salones de reuniones, talleres de oficios manuales, residencia de los misioneros, establos, bodegas y hasta un cementerio. Estos centros se ubicaron fundamentalmente en las zonas de Concepción, Arauco, Valdivia y Chiloé, y como ya hemos indicado, estuvieron a cargo de los jesuitas desde los albores del setecientos, hasta 1767, año de la expulsión de la Compañía, en que pasaron a manos de los frailes menores.

Respecto de las zonas de paz agreguemos que, sembradas de conventos y capillas rurales, pertenecientes a las diferentes órdenes religiosas, también fueron afectadas por la predicación y la pastoral franciscana. El objetivo de estos centros y casas de religiosos fue cubrir las necesidades espirituales de campesinos dispersos en espacios que antes habían carecido de atención por parte del clero.

Así por ejemplo, respecto del convento de franciscanos recoletos de Huiguerillas en Coquimbo, "...la *Historia Geográfica e Hidrográfica*, de Amat precisa que 'se fundó para el pasto espiritual de los habitantes de las campañas vecinas de Rapel y Samo'. Se trata, más que de la asistencia de los naturales —que, desde luego, no la excluyen—, de la de los llamados españoles, esparcidos en estancias y chacras, como de las poblaciones mestizas que se han ido generando progresivamente en las zonas norte y central, cuyas costumbres y hábitos de vida se asimilan más a los usos propios de los españoles"⁹¹.

fueron destruidos en el alzamiento de 1766) y las reducciones (parcialidades de indígenas, generalmente dispersos, con algún grado de agrupación y dependientes de la autoridad de algún cacique principal).

⁹¹ *Ibid.*, págs. 30-31.

Según afirma Tomás Guevara, muchas de las fundaciones españolas en Chile se realizaron en las cercanías de algún templo o convento establecido previamente. Es el caso de Curicó, donde la presencia de los religiosos fue un aliciente para la fundación de la ciudad en 1747. Originalmente fue una zona de bosques y pantanos a la que llegaron los franciscanos en 1734, en donde sólo existían tres oratorios particulares. En 1735 el convento ya estaba construido, por lo que comenzó a prestar sus servicios espirituales a los cuatro mil habitantes del área, que dependían de la parroquia de Chimbarongo cuyos curas no alcanzaban a cubrir efectivamente dicha zona, dados sus dilatados límites. Pues bien, sucedió que en 1743 “... esta reducida agrupación de modestas viviendas acrecentó con el establecimiento de la iglesia de recoletos franciscanos y fue el sitio elegido poco más tarde por [el gobernador] Manso para fundar una villa... con el nombre de San José de Buena Vista de Curicó”⁹². La ciudad se ubicó en su emplazamiento definitivo, en los terrenos inmediatos a la villa inicial, en 1747.

Las haciendas y chacras, que se fortalecieron paulatinamente desde el siglo XVII, a la par que decaían las encomiendas, también hizo un lugar a la *praxis* evangelizadora de los frailes menores. Ya aludimos a la norma que decretó en el siglo XVII la fundación de capillas al interior de las haciendas, con el fin de otorgar a los lugareños una asistencia religiosa más regular. Más aún, ello fue razón suficiente para que los habitantes de las haciendas no tuviesen excusa para marginarse por algún motivo justificado o no, de sus deberes religiosos. Así, por ejemplo, debían asistir a “misiones anuales [que] los ponían cíclicamente en contacto con los sacramentos, la catequesis y la predicación de la palabra, mientras que, habitualmente, se les ofrecían como el lugar adecuado para la oración

92

Tomás Guevara, *Historia de Curicó*, Editorial Andujar, Santiago, 1997. Págs. 50 a 51.

cotidiana, rezo del santo rosario, veneración de los santos, múltiples prácticas de piedad, lugar de oración comunitaria y personal”⁹³.

Notemos cómo en la cita de Gabriel Guarda, se destaca de manera específica “la predicación de la palabra”, como una de las partes constitutivas de la acción pastoral de la Iglesia. Es el sustrato evangélico del “envío a la misión”, que tenía a la proclamación del Evangelio como elemento básico y que asumió la Iglesia primitiva como una de las razones de su ser, lo que, a pesar de los siglos, descubrimos aún permaneciendo vigente como desafío para el clero de la época, que para el caso se transforma en el dueño del mensaje, de la palabra, el lenguaje y en definitiva de la verdad acerca de la existencia humana.

La cobertura religiosa ofrecida por las órdenes religiosas, buscó por tanto, poder ofrecer una asistencia religiosa más regular a los habitantes del lugar, como también, asegurar una internalización más profunda y eficiente por parte de los fieles, de las normas de la moral cristiana, de modo de poder controlar y extirpar toda transgresión al “deber ser”, según fuese el status de cada individuo al interior del cuerpo social, implantando de esta forma, victoriosos, una vida recta, obediente a Dios, al clero y orientada al mundo de lo invisible.

En definitiva, el público al cual se dirigieron los predicadores que hemos estudiado, era amplio, ya que su pastoral y sus sermones se dirigieron por igual a fieles de los diversos estratos sociales y étnicos:

“¿Qué servicios pues no se habrían hecho ya al Estado y a la religión para merecer esta exaltación, y engrandecimiento? ¿Qué ejemplos de

santidad, de celo y de sabiduría no habrían dado aquellos varones apostólicos? ¿Cuántos millares de millares de indios ganarían y convertirían con su caridad, y paciencia evangélica? ¿Cuántos milagros obrarían para confirmar la fe, y la doctrina que predicaban a los pueblos?

Una Iglesia tan floreciente, y magnífica fundada con sus sudores y fatigas, mantenida con sus instrucciones, y cuidados, extendida tan maravillosamente por más de 400. leguas por sus desvelos, y solicitudes, y una infinidad de almas así de indios, como de españoles convertidas a Dios, y llevadas al cielo por el ministerio de aquellos ángeles de paz, me parece que de justicia deben tener un lugar muy distinguido en la crónica de la provincia y en la historia de nuestras misiones”⁹⁴.

⁹⁴ Nos referimos a la obra dirigida por el profesor Juan Novoa C. y preparada por varios autores, *Historia del pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio*, Anales de la Facultad de Teología, Universidad de Chile, Vol. XXVII, Santiago, 1978, p. 108.

LOS ACTORES EN ESCENA

La literatura devota

Hace dos décadas atrás, un grupo de teólogos se preocupó del estudio de lo que denominaron el “pensamiento teológico” chileno, con el objetivo de escribir la historia de dicho pensamiento. La investigación se desarrolla a lo largo de tres tomos, en los que se abarca desde la época de la Independencia (1810-1840) hasta los tiempos actuales⁹⁵.

Nos ha parecido de interés conocer la opinión de los teólogos, respecto de las fuentes de la piedad y religiosidad de la época del período 1810 a 1840. Así, bajo el nombre de “literatura devota”, José Manuel de Ferrari agrupa y describe todas “... aquellas obras destinadas a fundamentar, promover y guiar diversas devociones de los fieles”⁹⁶. Se refiere a obras publicadas, entre las que se cuentan sermones, que circularon entre quienes podían adquirirlas y utilizarlas para sus prácticas de piedad.

Nuestro estudio, centrado en los finales del siglo XVIII, bien puede apoyarse, e incluso proyectarse como investigación, si nuestras fuentes lo permiten, a la luz de las características de esta literatura devota que abarca la primera mitad del siglo XIX, en tanto, el *ethos* colonial que se percibe en los sermones franciscanos, prevalecerá en la gran masa de la población hasta bien entrada el siglo pasado. De hecho las ideas ilustradas, distintivas de los tiempos modernos, sólo paulatinamente irán permeando a los grupos dirigentes de la

⁹⁵ Nos referimos a la obra dirigida por el profesor Juan Noemi C. y preparada por varios autores, titulada *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio*, Anales de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Vol. XXVII, Santiago, 1978, 3 tomos.

sociedad chilena, e incluso ellos, seguirán siendo una extraña mezcla de “tradición y reforma”, en los que las categorías mentales y la moral del cristianismo tendrán un peso importante. En este sentido es que podemos sostener que la sensibilidad religiosa postridentina que hemos descubierto subyacente en la predicación de los frailes menores, se puede interpretar como un fenómeno que ha permanecido en la mentalidad colectiva, a pesar de las nuevas ideas que gradualmente se comenzaban a imponer en las colonias, a lo largo de buena parte del siglo XIX y en alguna medida, también durante el siglo XX⁹⁷.

Recordemos que nuestras fuentes son sermones manuscritos de frailes menores, cuya utilización quedaba reservada a su autor, o quizás a lo más a otros religiosos de la Orden, como un material que les permitía desarrollar la pastoral de la predicación. No estamos ante sermones preparados para su publicación y difusión entre los devotos en forma de manuales para la meditación personal. No obstante, los sermones de la literatura devota, y las otras obras piadosas de la época de la Independencia, elaborados y preparados para una lectura directa por parte de los fieles, y en razón de lo expuesto, bien pueden ser un luminoso indicio que nos permita un acercamiento más profundo y clarificador a nuestras fuentes franciscanas.

Precisemos algunos aspectos acerca de la citada literatura.

⁹⁶ José Manuel de Ferrari F., *La literatura devota*, en Juan Noemi C. (dir) et al, *op. cit.*, p, 72.

⁹⁷ Respecto de este tema fundamental para la comprensión del *ethos* chileno, sólo mencionaremos dos obras, entre muchos otros estudios relevantes, que nos parecen iluminadoras y que por su distancia en el tiempo de su publicación, muestran la veta no agotada de la temática, a la vez, que las diversas nuevas miradas posibles que se pueden ensayar sobre ella. Está el estudio clásico de Sergio Villalobos R., *Tradición y Reforma en 1810*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1961. Recientemente, Alfredo Jocelyn-Holt L. nos ha entregado *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*, Editorial Ariel, Santiago, 1997.

Ahora bien, el profesor Villalobos, en un artículo posterior, enmienda su idea original acerca de un aislamiento de los dominios americanos, más acentuado de lo que en verdad fue. Por eso precisa que “El contrabando de las ideas fue más intenso de lo que se ha imaginado, porque siendo el pensamiento una

Cristián Gazdani (ed.), *La Revolución Francesa y Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, Pág. 139

Bajo esta denominación, los teólogos han considerado dos grandes conjuntos de obras: las destinadas a los fieles católicos con el fin de dirigir las oraciones y meditaciones de su devoción durante períodos litúrgicos determinados (triduos, septenarios, octavarios y novenarios).

En segundo lugar, la literatura devota incluye las obras orientadas a la motivación y explicación de alguna devoción o actitudes piadosas, con el fin de hacerlas habituales en las prácticas del individuo. Es en este segundo grupo que se incluyen las deprecaciones, reflexiones y los sermones (tópico central de nuestro trabajo). Este conjunto de obras religiosas se caracterizarían fundamentalmente, por ser una transcripción de discursos orales por lo que el estilo literario es el que corresponde a quien se dirige a un auditorio. El lector asumía en este sentido, la actitud de receptor de un mensaje que no le pertenecía. Además, tales escritos no poseían una secuencia para ser seguida durante varios días, sino que estaban dispuestas como una meditación cuyo fin es ser leída y reflexionada como un todo.

Respecto de las temáticas sobre las que dichas obras de devoción versaban, eran variadas. Esencialmente se orientaron hacia tres grandes temas de la devoción cristiana: Jesucristo, la Virgen y los santos. Y la reflexión desarrollada en torno a ellos revela a su vez, tres intereses centrales de sus autores: cristológico-trinitarios, marianos y antropológicos. Esta precisión nos será de gran utilidad al momento de examinar los sermones de los frailes menores, que también están empapados de tales preocupaciones.

Lo humano y lo divino se juntan, por lo tanto, como preocupación de los encargados del adoctrinamiento de los fieles, ya que la otra vida, la esfera de lo invisible, estaba directamente relacionada con la calidad de la existencia que cada individuo llevase en su vida terrena. En una palabra, el destino eterno –la salvación o la condenación- dependía de la vida concreta de los fieles. De ahí que se pueda afirmar que los temas antropológicos subyacen de alguna manera en toda la literatura devota, que en su conjunto se ocupa del ser humano en su vida individual, aunque también de las relaciones de éste con el resto de la sociedad, y entre el individuo, en tanto criatura, y la divinidad.

Tanto los lectores de estas obras, como el público de nuestros predicadores populares, fue enfrentado por los ministros de la Iglesia, a partir de la categoría de la *naturaleza caída*, es decir, doblegada ante el pecado, y por ende, dependiente de la gracia de Dios. Para el clero de la época, “... el hombre es pecador, tibio, pobre, indigno e incapaz de alcanzar por sí mismo a Dios; por eso tiene necesidad de recibir dones de salvación, fundamentalmente la misericordia, el perdón y la salvación por la obra de Jesucristo... Los dones de salvación suponen una disposición del que los recibe. Esta se consigue con tres actitudes sucesivas: el arrepentimiento, la contrición y la penitencia”⁹⁸.

Baste como muestra el texto de los actos de contrición en uso durante 1837:

“Señor mío Jesucristo, mi Dios, mi Redentor, Padre de mi alma, y Señor de mi corazón, a quien tanto ofendí sin disculpa, sin juicio y sin temor... Creo Señor que tu clemencia es más que la miseria humana: espero salvarme en vuestra santísima Pasión y muerte... aumentad Señor

mi arrepentimiento y muera de dolor de haberos ofendido... os ruego para mi muerte una final penitencia para morir en vuestra gracia y alabar eternamente vuestra misericordia”⁹⁹.

El corpus documental

Hemos dicho ya que nos interesaba alcanzar una comprensión del fenómeno de la predicación en toda su *densidad*. Así fue que, para ello, optamos por la vía de un estudio pormenorizado del material de fines del siglo XVIII, de los predicadores de una orden en particular establecida en Chile, la franciscana, que históricamente ha estado asociada al tema de la predicación popular desde sus orígenes en el siglo XIII.

⁹⁸ José Manuel de Ferari F., op. cit., pág. 81.

⁹⁹ El texto corresponde a parte de la *Novena de la Santísima Virgen de los Dolores*, citada en *ibid.*, pág. 82.

Es interesante, por otra parte, comprobar cómo estas oraciones son la expresión de una sensibilidad religiosa tradicional, que encarnan la piedad tridentina plenamente, y que revelan al cristianismo y sus prácticas diversas, como un conjunto de principios mentales de larga permanencia en la mentalidad occidental. Es así que, oraciones como la precedente, aún hoy están resonando en los templos, al menos en los labios de católicos de una piedad más bien tradicional o en algunos de los creyentes que pertenecen a las generaciones más ancianas.

Simultáneamente es sorprendente hallar tales ideas aún impresas en manuales cristianos actuales. Por ejemplo, en la obra del jesuita español Jorge Loring, *Para salvarte. Compendio de las verdades fundamentales de la religión católica y normas para vivirlas* (1986) -y que cuenta ni más ni menos que con una edición número 42, y que tiene versiones separadas para varones y mujeres- de indudable corte tradicionalista, en el capítulo referido a la confesión, se sugiere el siguiente acto de constrictión:

“Señor mío Jesucristo, Dios y hombre verdadero, Creador, Padre y Redentor mío; por ser tú quien eres, Bondad infinita, y porque te amo sobre todas las cosas, me pesa (golpéate el pecho) de todo corazón de haberte ofendido; también me pesa porque puedes castigarme con las penas del infierno.

“Ayudado de tu divina gracia, propongo firmemente nunca más pecar, confesarme y cumplir la penitencia que me fuera impuesta. Amén”.

El corpus de fuentes que hemos utilizado para construir nuestra reflexión se compone de quince sermones manuscritos que el Archivo Provincial Franciscano ha puesto a nuestra disposición.

Los sermones se encuentran agrupados en volúmenes denominados simplemente “Sermones. Archivo Franciscano de Chillán”, sin un criterio ordenador único. Por lo menos el cronológico no lo es. A veces el estilo de la escritura pareciera agruparlos. Da la impresión que fueron tomados en fajos de manera rápida, urgente casi, como para conservarlos de posible deterioros que los amenazaban. Efectivamente no es raro ver en las esquinas de sus hojas huellas de fuego o del daño de las ratas. Al abrir los volúmenes empastados se puede intuir que se está ante vestigios de la vida pasada, nunca antes consultados, al menos por los investigadores y en fechas recientes.

Cada sermón tiene una extensión aproximada entre cinco y cuarenta carillas manuscritas, tocando por lo general diversos temas, que se pueden englobar finalmente en el gran mensaje de los predicadores: terminar en la vida personal y colectiva, con toda transgresión moral que se defina como pecaminosa ante Dios y sus ministros. Estos discursos no siempre se encuentran completos, lo que los convierte en un enigma tanto más interesante de descifrar, ya que sólo en unas pocas carillas se encuentran las huellas de una vida.

Por lo general, nuestras fuentes no indican su autor ni su fecha de composición. Por el contrario, prevalece el anonimato. Los menos indican la fecha en que fueron creados y el lugar en que fueron predicados. Aquéllos en que su autor se preocupó de indicar tales datos,

Prácticamente idéntico es el texto ofrecido bajo el título de “Señor mío Jesucristo” en la pág. 22 de un manual que ha tenido amplia difusión parroquial en nuestro país desde los años '80, titulado *Jesús*

nos han servido como modelo para establecer con más o menos certeza que corresponden al período que va entre los del siglo XVIII y los comienzos del ochocientos, de acuerdo a los estilos de la caligrafía. Los manuscritos se encuentran en ocasiones, regados de notas marginales, referencias bíblicas, a los concilios o a los Padres de la Iglesia, las más de las veces en latín, como si el fraile que le escribió no quisiese que los ojos de algún curioso y poco respetuoso observador llegasen a una verdadera comprensión del mensaje contenido en sus papeles, lo que no es de extrañar, en tanto, a través de estos materiales el predicador se consagraba y daba cumplimiento a uno de sus deberes más sagrados, como el de anunciar la voluntad de la divinidad a sus fieles.

Al descubrir algunas afinidades en la caligrafía de los sermones, se podría tener incluso la tentación de intentar reconstruir la vida de un posible predicador, aunque el peligro de engañarse por estilos similares de manos diversas pueda ser grande.

Ya dijimos que, por lo general, nuestros documentos no indican dónde fueron predicados, con excepción de unos pocos. No obstante, sabemos que en el pasado estos escritos pertenecieron al convento franciscano de Chillán, lo que es un indicio de que al menos, podrían haber sido utilizados en ese sector o en las cercanías de los conventos del sur.

Por ejemplo, una de estas piezas de oratoria sagrada se titula: “Sermón predicado en la plaza de Valdivia en la proclamación de Nuestro monarca Señor Carlos cuarto el 26 de diciembre de 1789”. Esta información, que como ya indicamos es muy excepcional, es de un gran valor para nuestra pesquisa de los predicadores. Así, un sermón que se encontraba en Chillán fue predicado en Valdivia, lo que es ya un dato revelador de la posibilidad de

que los materiales contenidos en el pasado en el archivo chillanejo, hayan tenido una “movilidad” a lo largo de todo el sur de Chile, zona en que efectivamente los frailes menores tuvieron una activa participación en el proceso evangelizador, más aún durante la segunda mitad del siglo XVIII, a raíz de la expulsión de los jesuitas.

Respecto de los destinatarios de estos discursos, sin duda nos enfrentamos a fuentes en las que ese auditorio es silencioso y anónimo. Sin embargo, a través de los sermones se puede al menos intentar aguzar el oído para escuchar las débiles voces de los fieles que se acercaban al púlpito o a un tablado en medio del campo. Ya sea por alusiones a los grupos sociales a los que se dirige el discurso, o por los temas a que se refiere, aludiendo a costumbres propias de tal o cual estrato social, e incluso por palabras utilizadas, que descubren que el auditorio se compone de indígenas, señoras del alto sector, miembros femeninos o masculinos de alguna orden religiosa, representantes de las autoridades civiles, etc.

No obstante lo anterior, no se puede olvidar que intentamos escuchar las lejanas voces de un auditorio, fundamentalmente a través de un filtro bien determinado: la voz de quien monopolizaba la palabra, lo que tendrá necesariamente un efecto deformante sobre la información que el predicador nos entregue, directa o indirectamente, acerca de sus fieles. Sin embargo, creemos que el esfuerzo vale la pena, en tanto es un ejercicio que obliga a desarrollar un análisis riguroso y profundo de la documentación disponible, la que a medida que se avanza en la lectura y relectura de las fuentes, se va mostrando constituida por diversos niveles de significación, los que en un encuentro superficial con la documentación

no se advierten, y que son indicativos de la cosmovisión y las representaciones, imaginarias o reales, que de su época, de sus situaciones y de su gente manejaron los predicadores¹⁰⁰.

Captar a un auditorio silencioso tiene que ver con lo que Jacques Le Goff y otros historiadores han llamado “los silencios de la historia”, en tanto ellos pueden ser interesantes herramientas para la interpretación del pasado, ya que un sistema histórico, como la sociedad colonial americana por ejemplo, funciona justamente —en parte al menos— a través sus silencios, de lo que se oculta, se calla o se reprime.

En esta pesquisa, en medio de sermones que expresan la voz de una elite que maneja la palabra y que en tanto documentos, se nos revelan como discursos llenos de lugares comunes, poco originales cuando se los compara con prédicas editadas, sermones de los santos y padres de la Iglesia, o con meditaciones de la “literatura devota”, de la que hemos hablado antes, seguimos huellas tenues, por lo que para entrar en los niveles de significación ocultos de tales fuentes, se hace necesario “... dejar de lado lo más visible, para interesarse por lo oculto, lo fugitivo, lo no dicho, lo ocultado... Entre lo que nos ha quedado de la vida de los hombres del pasado, hay discursos, escritos o expresados mediante figuras. Así que yo pienso que los descubrimientos que más conmoción pueden producirnos se darán al intentar detectar aquello que, voluntaria o involuntariamente, callaban estos discursos; aquello que, consciente o inconscientemente, quedaba oculto... Así pues, ha que forjar los instrumentos de una nueva erudición, aquéllos que sean más capaces de hacer aparecer el negativo de lo que se nos muestra, lo que nos es

¹⁰⁰ Por lo demás, la constatación de estos filtros a través de los que accedemos a la realidad, más aún la que está más lejana de nuestro tiempo y de la que conservamos sólo restos —y aunque nos parezca de perogrullo afirmarlo— nos lleva al convencimiento de que no hay historia sin filtros, es decir, no existe historiografía al estilo de Ranke, y que es la que muchos aún pretenden estar escribiendo.

voluntariamente ocultado por los hombres, que a veces surge bruscamente, de forma totalmente accidental, pero que la mayoría de las veces hay que descifrar de los intersticios de lo que se dice”¹⁰¹.

Seguimos huellas, jirones de vida y de muerte, restos. Nada más. Y ante ello sólo cabe ser capaces de imaginar a la luz de los datos, muchos o pocos, que surjan de las fuentes, sean éstos imágenes o escritos.

Finalmente, precisemos la estructura básica de un sermón según ejemplo de un discurso concreto. Dentro de nuestro conjunto de fuentes están las que hemos agrupado como “Apuntaciones González, 1789-1792”, ya que tales escritos que suman ocho carillas, en que se revelaría una misma mano y un mismo autor, se encuentran precedidos de una hoja en la que se señala: “Apuntaciones para algunos asuntos. González. Año de 1789 [y más abajo se agrega], Año de 1792 a 2 de mayo [se agrega una lista que sugiere el número de reflexiones acerca de diversos temas] Pecado...2; [dos temas no legibles]; Escándalo...7; obstinación...1”.

Como vemos ya esta sola hoja manuscrita nos presenta un dilema que quizás nunca descifraremos satisfactoriamente. ¿Quién es el autor?, ¿acaso un tal fraile de apellido González?, ¿por qué aparecen dos años diferentes?, ¿corresponden al tiempo de composición y predicación respectivamente?, ¿por qué el orden dado a los temas? El pecado parece englobar como categoría más general al resto de las faltas a la moral cristiana.

¹⁰¹ Georges Duby, *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Ladreau*, op. cit., pág. 89. Además, sobre este y otros variados aspectos que dicen relación con la posibilidad de una antropología histórica, que es a lo que pretendemos acercarnos en este trabajo, están los aportes del citado historiador: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Editorial Taurus, Madrid, 1983 y la entrevista de

Lo que ha llegado hasta nosotros, es un escrito acerca del pecado y la gracia de Dios que salva al hombre de su condenación eterna. Examinemos la estructura del discurso:

1.- Exhordio: Corresponde a la justificación del tema tocado y a su introducción. El predicador fundamenta sus argumentos citando narraciones y alegorías bíblicas:

“Dios nro. Señor cuya naturaleza es bondad cuya bondad es amor, y cuyas obras todas son pura misericordia, que hizo en otros tiempos se viere nacer luz de en medio de las tinieblas, se ha dignado en los presentes iluminan nuestros entendimientos dice S, Pablo... La justicia original dones y virtudes con que... fueron enriquecidos nuestros primeros PP. Adán y Eva... las bendiciones dadas y promesas hechas a Abraham repetidas en Isaac y confirmadas en Jacob... y muchos más [ejemplos] que en la sagrada Historia se nos propone son otros tantas alegorías que nos descifran bien claro esta verdad católica”¹⁰².

2.- Ejemplos: Acerca de los tiempos presentes en que se descubren realidades de pecado y que por lo tanto, justifican la labor del predicador. En virtud de la cruz de Cristo es que una mujer alejada de Dios por sus pecados, fue atraída por la gracia divina a una existencia virtuosa. Así fue que:

“... se decretó aquél fuerte auxilio, que después había de sacar del cieno de sus horrendas iniquidades a S.N [sic] y se la preparó la gracia

abundante, y poderosa que la condujo posteriormente a una consumadísima perfección...»¹⁰³.

3.- Doctrina: Se explica un punto de la doctrina católica en que se fundamenta el sermón. Para el caso, se alude a la gracia, por medio de un razonamiento ordenado, en que se desglosan los tipos de gracia, a la que define como:

“...cualidad espiritual sobrenatural que nos hace felices en esta, y para la otra vida... Se divide en: auxiliante... santificante... y decorante...”¹⁰⁴.

4.- Invocación a la Virgen María: El predicador implora luz y ayuda sobrenatural, para que el sermón produzca sus frutos, es decir, la conversión de los fieles, en medio de:

“...Las aflicciones que padecemos, las necesidades en que nos hallamos, y los males que nos rodean; ruega por nosotros y alcánzanos del todopoderosos la paciencia que necesitamos, el remedio que nos convenga, y el bien que más fuere de su divino agrado... socorre a los miserables... [y termina pidiendo la intercesión de la Virgen para su persona] Suplid Señora con otro poder lo que falta a mis palabras, a mi tibieza y a mi celo”¹⁰⁵.

¹⁰² Sermón Dios nuestro Señor..., AFCh, vol. I.

¹⁰³ Íbid.

¹⁰⁴ Íbid.

¹⁰⁵ Íbid.

Carne, demonio, mundo

Será interesante presentar un análisis discursivo y temático de los discursos de los predicadores, intentando construir una *morfología de los sermones*, según la propuesta de Vladimir Propp¹⁰⁶.

Respecto de los temas desarrollados en los sermones, fray Luis de Granada en su *Retórica* establece los tópicos que no pueden estar ausentes de la oratoria sagrada. Los predicadores, deberán tener claridad respecto a que:

“... en todos los sermones, ya sean de santos, ya de los beneficios de nuestra redención, o ya se versen en la declaración de los Evangelios y demás libros sagrados, debemos proponernos por blanco de todo el sermón y de cada parte de él, exhortar a los hombres a la piedad y la justicia, y hacerlos concebir horror a los vicios, que es lo que a este género pertenece. Porque a esto se ha de ordenar siempre toda nuestra oración”¹⁰⁷.

Hecha esta precisión, examinemos algunos de los tópicos desarrollados a lo largo de nuestras fuentes franciscanas.

¹⁰⁶ El citado autor, presenta su método de análisis de los cuentos infantiles en su obra, ya clásica, *Morfología del cuento*, Editorial Fundamentos, Caracas, 1981, 7ª Ed.

¹⁰⁷ Fr. Luis de Granada, *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, en la obra a cargo de José Joaquín de Mora, *Obras del V.P.M Fray Luis de Granada*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1929. Libro IV, Cap. II, pág. 559.

Fe y política. Nada queda fuera del discurso de los predicadores, que no en vano hemos asociado, a medida que recorriamos las carillas de sus sermones, a los actuales comunicadores de los medios de masas, a los que tampoco nada escapa, en una actitud opinante constante y abarcadora.

Uno de los predicadores de nuestra investigación a través de su discurso, se muestra no sólo como pastor enviado por Dios, sino también como mensajero del monarca, cuya figura estaba rodeada de una áurea divina:

“Ya gracias a Dios dio principio la misión en la Plaza de Valdivia: O quiera su divina Magestad que se consiga el fruto que deseamos y que sus visitadores hagan de esta visita el debido aprecio!. Esta palabra misión hermanos míos se deriva de esta otra misus, que significa enviado: embajadores y enviados somos los padres misioneros del más supremo emperador. Legado somos del mayor monarca a cuyo imperio doblan la rodilla los poderíos del Cielo y los Príncipes del Infierno”¹⁰⁸.

El fruto que perseguía el fraile no era sólo imponer los preceptos de la moral cristiana, sino además conseguir la fidelidad de la comunidad local al lejano monarca, que se veía, en las palabras de su embajador, asociado a la Providencia y dotado de un poder sobrenatural. Parece interesante que en Valdivia los predicadores hayan insistido en tal forma en que un buen cristiano era a la vez e inseparablemente un buen súbdito de la corona. Efectivamente fue una zona alejada, que vivió durante los siglos coloniales sumida en el temor a los ataques de indígenas y piratas, a la vez que por su lejanía de los grandes

¹⁰⁸ Sermon predicado en la plaza de Valdivia en la presentación de N.º Monarca el Sr. Carlos cuarto el 26 de diciembre del año 1789, A.C.S., vol. I.

centros se encontraba más a merced de epidemias y catástrofes naturales. También hay que tomar en cuenta que esta lejanía permitía más aún, que las costumbres de la población se relajaran en lo tocante a las normas morales. En este contexto no es extraño que los tópicos de la fidelidad y el deber ser, religioso y civil, de los súbditos haya sido habitual en la boca de los sacerdotes.

Pues bien, la unión entre fe y la política, dos caras de una misma moneda en el “Antiguo Régimen”, se nos ha mostrado claramente en nuestras fuentes. Fue con motivo de la coronación de Carlos IV que en 1789, en Valdivia, uno de nuestros predicadores dedicó su discurso al notable acontecimiento:

“Si habéis reparado bien señores míos, en todas las circunstancias de la sublime exaltación al Real trono de los Españoles y soberana coronación de Ntro. nuevo Monarca y amantísimo Rey el Señor Carlos cuarto, habéis de confesar aunque no queráis que la coronación de Ntro. nuevo monarca ha sido muy de la voluntad de Dios”¹⁰⁹.

Todo el esfuerzo del fraile se orientará a convencer a los fieles e incluso, si como él supone en la cita anterior, su auditorio se muestra dominado por la incredulidad- de que la entronización del nuevo soberano es exclusivo signo de la voluntad divina. La fe refuerza en este caso al poder político, que se ve explicado y legitimado como necesario en tanto se origina en la voluntad de Dios. Llama la atención la actitud de imposición del orador a su

¹⁰⁸ Sermón *Ya gracias a Dios dio principio la misión en la Plaza de Valdivia...*, AFCh, vol. II.
¹⁰⁹ Sermón *predicado en la plaza de Valdivia en la proclamación de N° Monarca el Sr. Carlos cuarto el 26 de diciembre del año 1789*, AFCh, vol I.

auditorio, ante la posible reticencia a aceptar la idea de que la política y el poder son cosas que se deciden en la esfera de lo invisible. “habéis de confesar aunque no queráis...”.

El predicador dedica largas reflexiones a demostrar la consonancia entre la historia sagrada y el poder del nuevo soberano: Cristo por su filiación con Dios, ostentaba el derecho natural al “supremo pontificado”. No obstante, aceptó la corona del reino de Israel, que prefigura a la Iglesia, ya que:

“... la corona y el Reyno de David que se le daba, se le daba por los méritos, y por las maravillas que en él había de obrar”¹¹⁰.

De la misma forma, Carlos IV tenía derecho hereditario sobre el reino de Nápoles, pero:

“... es exaltado y sublimado al excelso y real trono de las Españas...”

[que] se lo da nuestro amantísimo Dios por su especial providencia por los méritos, y por las hazañas, que en estos sus escogidos reinos ha de obrar...”¹¹¹.

El nuevo monarca era segundón, pero nuevamente la doctrina religiosa apoyada en la Biblia, específicamente en el libro del Génesis, vino a justificar la nueva situación. Carlos IV, a pesar de esa condición fue “primero en la lección de nuestro amantísimo Dios” sentencia de manera definitiva el fraile, quien asimila a la situación política de su época, la

¹¹⁰ Íbid. El providencialismo en la ascensión al trono de Carlos IV es reforzado además por parte de nuestro fraile, con la cita del Salmo 5, en que se alude al tema de la coronación de un monarca por voluntad divina.

¹¹¹ Íbid. *Discurso de las teologías políticas, se puede consultar la obra de Francisco Salinas, op. cit., pág. 190.*

historia de Isaac, Esa y Jacob. Éste, aunque segundón, por voluntad de Dios se convirtió en el heredero legítimo de Isaac, al comprarle por un plato de lentejas la primogenitura, a su hermano Esaú¹¹²:

“En la casa de Jacob dice el texto sagrado, que es el reinado de Christo, no en la casa de Abraham, no en la casa de Isaac no! en la casa de Jacob ha de ser... porque la casa de Jacob era por antonomasia el Reyno Catholico, todos los doce hijos de Jacob fueron fieles y cathólicos, en la casa de Abraham no faltó un Ismael idólatra..... La de Isaac un Esaú pagano. Era también Jacob el hijo segundo, pero el primero en la elección de Dios para la Real ascendencia y reinado de Jesuchristo...”¹¹³

El discurso del predicador nos pone en la pista de las llamadas “teologías políticas” que se habrían desarrollado en la historia colonial y republicana de América y Chile. Estamos en presencia de los argumentos de la teología *monarquista* que defendió la legitimidad del imperio español, y que intentaremos mostrar a través del discurso de nuestro predicador¹¹⁴.

Efectivamente hay un paralelo entre el Cristo Rey y el “divino monarca”, así como entre la “corte” de Jesús (Nazaret) y “la monarquía d las Españas” que:

¹¹² Génesis 25-27.

¹¹³ *Sermón predicado en la plaza de Baldivia en la proclamación de N^o Monarca el Sr. Carlos quarto el 26 de diciembre del año 1789*, AFCh, vol I.

¹¹⁴ Respecto de las teologías políticas, se puede consultar la obra Maximiliano Salinas, op. cit., pág. 150.

“Es también el dichoso Nazaret de la Coronación del Monarca más
cathólico nro. soberano y amantísimo Rey el Señor Carlos quarto”¹¹⁵.

En virtud de lo anterior, como otra nota distintiva de la teología monarquista, es que podemos entender los sermones como una pedagogía del “deber ser” del vasallo, cuya mente, emociones y cuerpo, se transforman en un verdadero objeto de control por parte del predicador. El fraile basó sus argumentos en las narraciones del libro primero de los Reyes en el Antiguo Testamento¹¹⁶.

Tomando la historia de Saúl como rey ungido por Dios y proclamado al pueblo por Samuel, el predicador expone que hay tres tipos de vasallos:

“Unos malos hijos... de maldición, duros, contumaces, atrevidos,
sediciosos, traidores, fáciles a turbar la paz y cobardes para la pelea...

Otros vasallos hay que en la realidad no hacen más que bulto... que huyen el cuerpo a la fatiga, y muy amigos de la sosiega sólo cuidan de sí mismos, de sus intereses, y de sus casas...Otros en fin son aquellos buenos vasallos que siguen a los Reyes con fineza, y también los sirven con lealtad... De modo que, así como la fe es la cabeza de todas las virtudes teologales...; así también es la fidelidad y la lealtad en lo político; ella es la madre de todas las virtudes de un buen vasallo...”¹¹⁷.

¹¹⁵ Íbid. El tema de Cristo Rey, típico de la teología monarquista, se ha inspirado tradicionalmente en Mateo 27., en tanto la idea de que no existe antagonismo entre Cristo y el poder político, del rey en este caso, se ha sustentado en el texto de Mateo 22.

¹¹⁶ 1Reyes 10.

El pecado es en este caso señalado como la desobediencia, la falta de disposición y poca fidelidad en seguir al monarca en todos los trabajos que requieran los intereses de la corona¹¹⁸. Por lo mismo el discurso del fraile se orienta a hacer que la ley del rey sea obedecida y respetada, lo que nos pone ante un indicio de que la frase de la época “Dios y el rey están muy lejos” se fundaba en actos de los vasallos que realmente estaban fuera de los marcos legales.

Cuando la fidelidad a la corona se quiebra por cualquier motivo, son los males de todo orden los que se ciernen sobre la sociedad, tanto espirituales como terrenos. ¿Es que acaso en regiones tan alejadas y sufridas como Valdivia, se dejaban sentir reclamos y actitudes poco ortodoxas en lo religioso y político por parte de sus habitantes?

El asunto es que el predicador busca infundir el temor religioso y misterico a quienes se atravesen a transgredir los deberes vasalláticos:

“... no hay motivo alguno que conste y justifique perder la lealtad.

Vengan trabajos, vengan tributaciones vengan guerras vengan pensiones,

vengan donativos, gavelas, tributos, y Alcabalas, que todos estos trabajos

son ligeras penalidades, habiendo fidelidad y lealtad; todos estos que

llamáis males, son necesarios, y comunes en todos los Reynos... como lo

son en el cuerpo humano las enfermedades. Los que son verdaderos

trabajos y mayores males, que todos son los que vienen, y suceden a los

Reynos, cuando se pierde la lealtad y fidelidad, que a los soberanos se les

¹¹⁷ *Sermón predicado en la plaza de Baldivia en la proclamación de N^o Monarca el Sr. Carlos quarto el 26 de diciembre del año 1789, AFCh, vol I.*

¹¹⁸ *Sermón predicado en la plaza de Baldivia en la proclamación de N^o Monarca el Sr. Carlos quarto el 26 de diciembre del año 1789, AFCh, vol I.*

debe: así son las rapiñas, los incendios, las violencias, los robos, los sacrilegios, fuego, sangre, buenos oprimidos, malos ensalzados, justos castigados, los violentos favorecidos, pisada la honestidad, despreciada la nobleza, insolente el Pueblo, disolución y acabamiento de normas, de vidas, y de haciendas; riesgo de la fe y de la religión, olvido de Dios y de lo eterno, desprecio de la virtud, y la ruina, y asolación de las ciudades, de las Provincias y de los Reynos enteros...¹¹⁹

Tan larga cita se justifica por lo revelador del discurso. el temor al quiebre de la fidelidad, se ve asociado al temor ante un quiebre del orden existencial y cósmico de una comunidad, que ve no sólo el triunfo de la injusticia y la violencia, del “fuego y la sangre”, sino que es uno de los pilares centrales de la ontología que sustentaba al mundo colonial –la fe- el que se vería amenazado por medio del olvido de lo santo y de aquello que aseguraba un orden del mundo, de acuerdo a las normas divinas, en tanto, mantenía presente y vivo entre los seres humanos, ya fuese como amenaza o promesa, la idea de lo eterno.

Los delitos económicos, que atentan contra la hacienda real no escapan a la oratoria encendida del fraile. El no pago del tributo, los negocios torcidos y el robo a lo que le pertenece al rey, es señalado por el predicador como grave falta, que pone en juego precisamente el destino eterno de los vasallos, ya que:

¹¹⁸ La desobediencia es un tema fundamental en la tradición bíblica y en la mentalidad cristiana, en tanto es el origen por excelencia del pecado y del rompimiento de la armonía con Dios. Cf. Gn. 3, relato de Eva y la serpiente.

¹¹⁹ *Sermón predicado en la plaza de Baldivia en la proclamación de N^o Monarca el Sr. Carlos quarto el 26 de diciembre del año 1789*, AFCh, vol I.

Temor “... pecan mortalmente todos aquellos, que por no pagar los derechos acostumbrados entran o sacan a escondidas, y por alto, sus géneros o mercancías, como también... todos aquellos que por oficio deben impedir los contrabandos si permiten semejantes fraudes. y no tienen más remedio los que en esto hubieren faltado, si se quisieren salvar, que pagar [sic], y restituir al Rey lo que hasta ahora le hubiesen robado. esta es la pura verdad. Dejémosnos de opiniones. Esto lo dice el mismo Jesucristo [cita en latín]: lo que es del César dadlo al César, que es obligación de justicia, obligación de los buenos vasallos...”¹²⁰.

Notemos cómo en esta cita se verifica lo ya indicado antes, respecto de que entre Cristo y el poder político no existe antagonismo, lo que se afirmaba en la época, por una interpretación acorde a esa mentalidad de los textos de Mateo 22 que se refieren a Dios y César.

Digamos para concluir, que lo que agradaba a Dios, según lo afirmado antes, era sin duda la sumisión a voluntad de Dios, lo que en concreto significaba, sumisión a las normas de la Iglesia y fidelidad irrestricta al monarca, al que se le debe “el amor, la obediencia, la fidelidad, y la lealtad...”.

¹²⁰ Florio Petrosella, op. cit., pág. 435.

Temor de Dios. Para la Iglesia es uno de los siete dones del Espíritu Santo. Y se supone que “infunde en el hombre un sentimiento de devoción y piedad filial hacia Dios”¹²¹.

El nuevo *Catecismo* agrega que quienes reciben tales dones se vuelven “dóciles para obedecer con prontitud a las inspiraciones divinas”¹²². Creemos que la consulta a una fuente reciente, acerca de este tema específico, es particularmente luminosa al momento de comprender el significado que los predicadores que nos ocupan, dieron a esta expresión.

En el discurso de los frailes menores queda grabada la tradicional oposición platónica entre lo espiritual y lo material, es decir, lo puro y correcto enfrentado a lo que es corrupto y enemigo del alma del individuo. Así, en uno de los sermones, a la luz del texto de Juan 6, 27 (acerca del aferrarse a los bienes que perecen), el orador denuncia que vivir inmerso en las costumbres mundanas era peligroso y pecaminoso, ya que:

“... Ah! eso sería anteponer la luz a las tinieblas, la tierra al cielo, y el amor o voluntad propia, al temor de Dios, y observancia de sus leyes. ¿Qué es el mundo en que os halláis sino un enemigo de unas almas que con sus máximas perversas, leyes depravadas, perniciosos estilos os separan de Dios, os induce al pecado, y os lleva a la perdición...?”¹²³

Por el contrario, el predicador impele a su auditorio, seguramente utilizando no sólo su voz, sino todos sus ademanes y haciendo visible en su rostro, la necesidad de entregarse a una vida obediente a Dios, austera, retirada, llena de piedad y silencio, antes que a los

¹²¹ Piero Petrosillo, op. cit., pág. 435.

¹²² *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992. N° 1831, pág. 467.

propios afectos e intereses que llevarían al individuo justamente, a elegir la propia voluntad antes que el *temor de Dios*, aquélla actitud ante el misterio y la omnipotencia divinas, que generaba en los fieles la reverencia y la disposición a cumplir sumisamente lo que el creador había dispuesto para cada uno.

Ahora bien, la clave creemos que se encuentra precisamente en la definición que nos aporta el *Catecismo*, que afirma que quienes posean y vivan, entre otras virtudes, en el consabido temor, serán *dóciles* a la voluntad divina, la que se hacía manifiesta a través de los predicadores, confesores y clérigos en general. Así, nuevamente la preocupación por el control social e individual ante las amenazas mundanas a la ética y los deberes cristianos, al que había que persuadir a los fieles, aparece como un tema central que subyace y motiva el discurso de los frailes.

Atender de forma excesiva las necesidades y gustos humanos era en otras palabras desatender el camino al destino eterno del que cada individuo era responsable y perder este reverencial temor de Dios que garantizaba la docilidad a la voluntad divina. La esfera de lo visible era perecedera, a diferencia de la vida después de la muerte, pero para el fraile, los cristianos se dejan guiar más por sus inclinaciones sensuales, que por los preceptos de la fe. En este sentido el predicador homologaba esta actitud al pecado original de Adán:

“... olvidados los christianos de la suma felicidad y honra de su estado se hacen por la mayor parte a imitación de su primer Padre Adán semejantes a los jumentos insipientes, afanándose como éstos días y noche por conservar la vida animal del cuerpo, siéndoles esto imposible,

a lo menos por mucho tiempo, y no cuidando de inmortalizar la vida del alma estando en su mano y elección”¹²⁴.

Como Adán, en el relato del Génesis, el ser humano carnal se ve despojado de todos los dones y privilegios de que estaba adornado, sujeto a la muerte y esclavo del mismo pecado que le acompaña durante todo su peregrinar terreno.

En este contexto es por consiguiente que los creyentes desatienden “... la vida invisible del alma por atender a la vida más visible del cuerpo...”, lo que ocasiona la ruptura del orden natural querido por Dios y que se sintetiza en la idea de orientar toda la existencia, sus opciones y renunciaciones a un más allá que llegará fatalmente.

La razón que justificaba la renuncia a lo mundano, era en definitiva, la eternidad enfrentada como amenaza de condenación eterna. Todos, pobres y ricos, mujeres y hombres, religiosos y laicos, honestos y deshonestos, reyes y vasallos deberían pasar al tribunal de Dios. En este mensaje surge una suerte de esperanza igualadora de los individuos, ante los ojos de Dios. Estar ante el “dios-juez” que habitaba en la mente de los predicadores era una experiencia terrible, que de sólo emularla debería mover a la conversión a la virtud, ya que:

¹²⁴ Sermón *Felicísimo Estado era del Hombre antes del pecado*, AFCh, vol. III. El manuscrito está encabezado por una hoja que lleva bajo una cruz, una cita en latín: “Ora pro nobis Beate Antoni Ut digni efficiamur promissionibus Christi”. Bajo ella está escrito “Sermones” que con toda seguridad es muy posterior a la época del manuscrito. Es un largo escrito de 40 carillas, dedicado a la memoria de Antonio de Padua, fraile franciscano portugués del siglo XII-XIII que predicó con gran éxito en Francia e Italia. No queda claro si estos manuscritos forman parte de un solo sermón, o son notas que se utilizaron en diversas ocasiones durante algún tiempo dedicado al santo.

Antes del sermón citado hay una hoja escrita por la misma mano que no tiene continuación, y que refiere una historia con una orientación moralizadora sobre la justicia de un comerciante y las penalidades que debió sufrir en esta vida a pesar de su honestidad.

“A su vista cuando comparezcamos ante el Divino Tribunal, apareceremos reprobables por una omisión culpables por una tibieza, y dignos por una relajación de los castigos más enormes, tal habría de sucedernos si no quitamos los impedimentos para la virtud, o no la ejercitamos con la verdad que corresponde”¹²⁵.

Tales ideas llevaron a los frailes, como un engranaje más de la mentalidad postridentina de larga duración en el tiempo y en las mentes, a afirmar otro de los temas que surge con fuerza, como preocupación de los predicadores: los enemigos del ser virtuoso y de su alma, como se afirma en el sermón en cuestión, eran sin más **el mundo, el demonio y la carne**.

Son tres aspectos que se mantendrán indisolublemente unidos en el fondo de estos mensajes y que son indicativos de una categoría mental que ha permanecido en el *ethos* occidental: lo quieto es lo virtuoso, en tanto lo dinámico y movedido es asociado con el caos, el desorden y la inestabilidad. Baste sólo mirar a las aulas de clases, los métodos de enseñanza aún en uso o las reprobaciones de un profesor a sus estudiantes. Siempre ellos tienen que ver con el movimiento de los cuerpos, en tanto la solución tiene que ver con la represión y control de tal desorden. No hay mucha diferencia con las condenas a los “manoseos y amistades torpes” de las mujeres que oían a uno de nuestros frailes menores.

Lo demoníaco, es decir, lo que es aborrecido por Dios y por tanto, alejado eternamente de su presencia, es todo aquello que se ha entregado a las leyes del mundo, olvidando las de la fe:

¹²⁵

Sermón *Dios nuestro Señor...*, AFCh, vol. I.

“Un alma pecadora dominada de sus pasiones, arrastrada de sus apetitos y encerragada [sic] en los vicios, que corre como caballo desbocado al precipicio de su eterna perdición...”¹²⁶.

Ante estas condenas a los que se entregaban “al mundo”, es decir, al placer, las pasiones, las diversiones frenéticas, los predicadores exigían respuestas inmediatas. La muerte no avisa y nadie sabe el día ni la hora en que el género humano debería comparecer ante el tribunal divino. Por eso, la festividad de San Francisco de Asís, era una buena ocasión para invitar al cambio de vida:

“Qué decís cristianos que me oís? Responded; determinad desde luego sin deternos en más preámbulos. O Jesucristo es el Dios verdadero, o el mundo. Si Jesucristo seguidlo de una vez y no al mundo, y si el mundo seguidlo y no a Cristo. Para que andar claudicando, y volcar la cara ya a uno, ya a otro, es menester resolver desde este día en que J.N.M [¿Jesús Nuestro Maestro?] nos pone a la vista un seguidor de Cristo tan constante y cabal como es mi Seráfico Padre San Francisco, miradlo atentamente y lo veréis nacido en un establo..., miradlo atentamente y lo veréis tan conforme a Jesucristo que apenas los distinguirán vuestros sentidos...”¹²⁷.

126

Íbid.

127

Sermón *A los que Dios eligió para la gloria*, AFCh, vol. II.

El orador, inteligentemente y sólo en apariencia, deja la opción entre Dios y el mundo en manos de su auditorio. Claro que los fieles sabían el destino de una y otra decisión, en las que creían firmemente: la vida eterna en el paraíso o la condenación en el infierno que nunca acaba. Para un mundo religioso, no parece difícil adivinar por dónde se encaminarían las voluntades de los más cercanos a la Iglesia. Y los menos practicantes, en algún momento, impulsados por el temor, también se acercarían al confesor, buscando el camino señalado como correcto por los pastores. Digamos finalmente, que es interesante cómo el predicador utilizaba su oratoria para apurar la conversión de quienes le observan: proponiendo a Francisco de Asís como modelo del seguidor de Cristo, repite una y otra vez “miradlo” a la vez que los ojos de los asistentes, deben haberse dirigido a alguna imagen de Francisco.

Ahora, se insiste de manera testaruda en que, junto a la decisión personal de cambiar de vida, alejándose de los apetitos personales, renunciando a la propia voluntad, debe actuar la voluntad de Dios, que es la que en definitiva bajo la forma de la “gracia” transforma el alma de los fieles y los hace dignos de “... el perdón general de sus execrables pecados”.

Ahora, los predicadores advierten que, otro de los obstáculos que deberá asumir en su vida un cristiano que se esfuerza en alcanzar la virtud, es el medio social que lo rodea, con sus intrigas, chismes, incomprensiones y críticas:

“No hay para los buenos christianos seguidores de la virtud trabajo má sensible, más doloroso que las contradicciones, y opossicines que tienen que sufrir de la insolencia de los malos; y se aumenta este dolor al considerar imposible seguir a Christo, y vivir de otro modo. Si hay un Isaac bueno, no falta un Ismael malo para persguirlo..., una Ana virtuosa

tiene por contraria a una Ferrena insolente que la murmura y hace burla de ella, un David manso tiene por contrario a un Serney [?] atrevido que le maldice... Y lo que pasó con estos pasa con cualquier christiano dado a la virtud. Si oye misa por la mañana no faltará quien diga que se quita la salud con levantarse tan temprano, dirá otro que oye misa para salir a la calle, y andarse paseando, y que mejor estaría en casa que en la Iglesia: si frecuenta los sacramentos por devoción, no faltará quien diga que los frecuenta por hipocresía: si se abstiene de las bebidas y banquetes por templanza, no faltará quien diga que es por no gastar, y lo mismo dirán si lo ven ayunar. Si vive retirado en casa, y no concurre a los bailes, tertulias, y otros divertimentos mundanos, dirán luego que es un sujeto intratable, enemigo de la sociedad... si persona a sus enemigos porque así lo manda Christo, dirán que los perdona por cobardía...»¹²⁸.

Se busca denunciar a todos los elementos de la sociedad rebeldes al deber ser, que complotan contra la armoniosa marcha tanto espiritual como temporal de la comunidad. El predicador denuncia que tales sujetos, que contradicen el plan de Dios, son los que llama “juradores” (quienes juran en falso), los profanadores de los templos y días de fiesta (seguramente quienes no respetaban el decoro, el silencio y las normas de los ritos al interior del templo y peor aún quienes no asistían a las festividades religiosas marcadas

¹²⁸ Sermón *Véis aquí que este Niño Jesús está puesto para ruina y resurrección de muchos...*, AFCh, vol. I. Estamos ante un sermón de Cuaresma ya que su autor afirma que “para hablar de todos los que contradicen a [Nuestro Señor] bien véis que eran menester tantos sermones como días tiene la quaresma, y aun sería poco”.

como obligatorias en el calendario), los que pierden el respeto y veneración a los sacerdotes (ladrones, jugadores y blasfemos), los bebedores y deshonestos y finalmente los taberneros y comerciantes de chicha.

Condenas al lucro de los comerciantes. Nuevamente Valdivia es aludida en algunos de los sermones que rechazan el lucro. El religioso en cuestión denuncia el doble *standard* de los habitantes de la ciudad, que se confiesan fieles creyentes, en tanto sus costumbres están alejadas de la moral dominante:

“Esta catholica doctrina intima la Sta. Iglesia a todos sus fieles, éstos la oyen, la creen y la confiesan, y sin embargo, que conformidad demuestran las costumbres con tan terribles, e irrefragables [sic] sentencias a la verdad pues muy poca o ninguna. Apenas se ve uno u otro cristiano que viva una vida que pueda llamarse verdaderamente cathólica, los más siguen el camino de la maldad y del Infierno”¹²⁹.

Luego de esta condena general, se conmina a los comerciantes que buscan ganancias injustas por la venta de sus productos, a devolver lo habido ilícitamente, pero a la vez a adoptar una vida austera, marcada por la penitencia, que debía ser un testimonio público de conversión a las normas de la doctrina cristiana:

“Volved los ojos... y veréis que los más andan tan sincamino en Valdivia en el christianismo, que parece no tienen más de catholicos, que sólo el nombre; toda su atención se les lleva a unos el ineterés de la plata,

¹²⁹ Sermón *El Apocalipsis de J.C.*, AFCh, vol II. El manuscrito está precedido de una hoja en que está la fecha de 1788 y bajo ella la inscripción “San Pascual”.

La y no por caminos lícitos, prohibidos sí por la ley Sta. De Dios. Como lo hacen los que caminan llevando de ganancias al fiado, sea al empeño, sea de contado lo que se les antoja, tengan entendido que llevan de ganancia... que exceda un veinte y cinco por ciento lo deben restituir, y además los que se hubieren excedido deben hacer penitencia de semejante pecado”¹³⁰

Fray Joaquín —él mismo detalla su nombre en sus escritos- habla a un auditorio como el de Valdivia, ciudad estratégica e importante, pero también siempre sumida en la incertidumbre de la ayuda de la Zona Central. La crítica situación de la ciudad se desató desde las incursiones de los holandeses que a mediados del siglo XVII consternaron a la población, por lo que el virrey Mancera decidió fortificar y repoblar la zona en 1645. Fue así que, la ciudad, llamada el “antemural del Pacífico”, se constituyó en una pesada carga para el tesoro real, que debía costear los víveres y enviarlos por vía marítima desde Valparaíso. A este problema se unieron lo oneroso del transporte y la demora y riesgo de los envíos anuales, que de faltar, dejarían a la ciudad desprovista de todo recurso de subsistencia. Pues bien, en torno a la remesa de víveres “... se movían grandes intereses económicos de los hacenddos de la Zona Central, ya que por merced del virrey Marqués e mancera, la provisión de víveres debía hacerse desde Santiago”¹³¹.

¹³⁰ *Íbid.*

¹³¹ Luis Alberto Carreño Palma, *la repoblación de Osorno: Un aporte a la autonomía económica de la región*, en Sergio Villalobos et. Al., *Araucanía, temas de historia fronteriza*, Ediciones de la Universidad de la Frontera, Temuco, 1989. Pág. 84.

La situación de la ciudad no varió sustancialmente durante el siglo XVIII, a pesar del intento de las autoridades, de fomentar la agricultura y ganadería de la región, ya que carecía de los recursos necesarios para

La embriaguez. Era un problema de repercusión social y espiritual, que conducía a la transgresión del rígido orden que en teoría debía imperar en los espacios públicos. Además, los predicadores se lamentaban que el alcoholismo les arrebatara fieles de sus filas militantes.

Uno de nuestros frailes, al que no es difícil imaginar gesticlando con bríos sus denuncias y reclamos, dijo a su auditorio:

“Oid, oid estas maldiciones fulminadas por el Espíritu Santo y después de cada una de ellas responderéis todos Amén...”¹³².

Interesante es el recurso utilizado por el predicador, quien buscó interactuar con su auditorio, al que con inteligencia, quiso comprometer públicamente a abandonar el vicio y rechazar el comercio de la chicha. Cada uno de los que asistieron a escuchar a este franciscano, se convirtieron por lo demás, en testigos y potenciales jueces de sus pares, ya que ante la ruptura de estas promesas selladas con un “amén”, serían fácil presa de la crítica social y de la condena de la Iglesia.

Vemos así como la liturgia y las dinámicas de la evangelización, se fundamentaban en una devoción con un fuerte acento público, lo que le permitía a la Iglesia, integrar a todos los estratos sociales a una misma moral. El rol socializador del predicador se pone aquí sobradamente de manifiesto.

Algunas de las “maldiciones” fueron las siguientes:

ello. Sólo a fines del siglo, con la repoblación y abastecimiento de Osorno, Valdivia dejó de recibir el real situado en víveres.

¹³² Maldiciones que forman parte del sermón citado. Lo citaremos como *Oid, oid estas maldiciones...*, AFCh, vol. III.

“Malditos sean los que con sus toneles de chicha destruyen la subordinación, y respeto debido a los Padres y Madres y demás superiores. Amén.

“Malditos los que con su comercio de chicha destruyen la paz y la concordia, y aun el yugo matrimonial, y hacen abandonar la instrucción y bien gobierno de las familias, llenándolas de escándalos. Amén.

“Malditos sean los que con sus toneles de chicha destruyen la justicia de los pobres y desvalidos. Amén.

“Malditos sean los que con sus toneles de chicha roen y secan las plantas recién plantadas de estos nuevos christianos. Amén.

“Malditos sean los que con su comercio de chicha desnudan a los nacionales del rubor, y vergüenza natural, llegando a mezclar con espanto del cielo y de la tierra la sangre más próxima de los padres con los hermanos, de los hermanos con las hermanas, y la sangre más remota de las bestias con los hombres, pareciendo ya todo el Pueblo un lugar de prostitución. Amén.

“Malditos sean los que con sus toneles y comercio de chicha utilizan la sangre de JC. Y todos los trabajos, y sudores de los Ministros del Evangelio. Amén.

“Maldito y excomulgado sea cualquiera que predique otro Evangelio que el que os hemos predicado Amén”¹³³.

Estas maldiciones caerían, según el predicador, sobre las espaldas de tales comerciantes y las de sus hijos, sufriendo todos ellos la última y peor maldición en el momento del juicio final: la condenación eterna. ¿Cómo habrá sido el tono de la respuesta de los asistentes? ¿Cuánto de temor, de culpabilidad, de arrepentimiento o incluso, de incredulidad habrá habido en cada uno de los espectadores? ¿Cuántos no se atrevieron a responder ante la conciencia de que nos serían capaces de cumplir, o cuántos se negaron voluntariamente al no querer abandonar un lucrativo negocio? En ese punto se pierden las huellas que este fraile dejó para nosotros.

Agreguemos que ante los vicios de la embriaguez (sea con “vino, chicha o aguardiente”) y las relaciones ilícitas con mujeres, ni siquiera los más despiertos e iluminados se salvan, afirma otro predicador.

sustentándose en las palabras de Pablo de Tarso 1co6,10:.

Se puede observar la visión peyorativa que de la mujer ha manejado desde antiguo la cultura occidental, al asociarla a los vicios:

“El vino y las mujeres dice la Sagrada Escritura que hacen apostatar a los sabios, y ponen en peligro de perderse aún a los más cautos y advertidos. Que los sabios, y entendidos dejen a Dios y eternamente se pierdan por darse a las mujeres”¹³⁴.

El mensaje es claro y directo, y aunque estaba dirigido a un contexto determinado, con problemas determinados, el discurso tiene significaciones que nos permiten ver conceptos

133

Íbid.

134

Doctrina 15ª de la embriaguez, AFCh, vol. II.

de fondo que sustentaban la religiosidad de la época colonial. Salvarse en la mentalidad de la época, implicaba renunciar a los placeres más apetecidos por el ser humano, señalados en este sermón en la bebida (simbolizando el descontrol de las pasiones) y en la mujer (que simbolizaba el placer sexual).

Sus condenas las fundamentó el fraile apelando a las cartas de Pablo:

“¡No os engañéis! Ni los imopuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los varos, ni los borrachos, ni os ulktrajadores, ni losraoaces heredarán el Reino de Dios”¹³⁵

El aspecto de transgresión y de festividad desbordante, lo profano y carnal no tenían justificación en el mensaje de la Iglesia. Por el contrario, quienes insistieran en no dejar sus pasiones mundanas, eran amenazados con “perder eternamente sus Almas”.

Pecados de la lengua. Con ella se puede dar muerte a un ser humano o producir el más bello de los lenguajes. Con la lengua se blasfema y se alaba. En fin, parece que desde siempre este órgano ha sido considerado como un “arma de doble filo” y su potencial pecaminoso no fue descuidado por la crítica de estos verdaderos analistas sociales que fueron los predicadores. Se afirma en uno de nuestros sermones que:

“... una mala lengua dice la Sgda. Escritura... es rueda de navajas que al revolverse en la boca, despedaza la fama, rasga la reputación y desmenuza la honra”¹³⁶.

¹³⁵ 1 Corintios 6, 9-10.

¹³⁶ *Doctrina 21ª del el octavo mandamiento*, AFCh, vol. II.

Por otra parte, en el libro del profeta Zacarías, en el Antiguo Testamento, se declara que Dios atacará con una plaga terrible a los pueblos que amenzaren su ciudad santa, Jerusalén:

“... pudrirá su carne estando ellos todavía en pie, sus ojos se pudrirán en sus cuencas y su lengua se pudrirá en su boca”¹³⁷.

Tal vez con esta imagen de la corrupción de los que atentan contra lo sagrado en la mente, es que los frailes menores dedicaron parte importante de su oratoria a denunciar los pecados de la lengua.

Entre los numerosos relatos legendarios y milagrosos acerca de los santos de la Orden, está aquél de Antonio de Padua, famoso predicador portugués que recorrió Francia e Italia durante los siglos XII y XIII ejerciendo su oficio de la palabra. Pues bien, uno de nuestros predicadores relataba a su audiencia que, durante un traslado de los restos del santo a un nuevo sepulcro, se descubrió el admirable suceso de que su lengua se había mantenido incorrupta a pesar del tiempo que llevaba muerto. El predicador ante tal suceso milagroso supuestamente real, sin embargo, se desconcierta porque:

“... aunque pensando en esta suma honra de Antonio me lleno de gozo, este gozo se me convierte en llanto, y amarga luego que hago reflexión sobre muchos christianos. Y ved si tengo razón: Antonio no se salió de su lengua sino para bendecir siempre al Sr. Y la mayor parte de

137

Zacarías 14, 12.

los christianos en qué la emplean?, en maldecirlo, en injuriarlo, en blasfemarlo”¹³⁸.

Por medio de este inocente relato digno de las *Floreillas*, el orador intenta dejarle a sus auditores una enseñanza tendiente a sentirse responsables de sus actos ante la colectividad. Nuevamente el acento de la vivencia de la religiosidad está puesto en lo público y colectivo, que durante la época colonial es el lugar por excelencia en el que la vida de cada sujeto se desarrolla con la conciencia de ser parte de un solo cuerpo, aunque separados por criterios étnicos y de status.

Efectivamente, los diez mandamientos de la ley mosaica, eran normas que la Iglesia católica seguía proponiendo y sembrando en la memoria colectiva, cumpliendo la función de verdaderas pautas conductuales que orientaban las relaciones interpersonales, entre los seres humanos consigo mismos y entre éstos y la divinidad. En este marco, los hermanos menores fueron duros críticos de la hipocresía de quienes llevaban una doble vida –como ya vimos en el caso de los comerciantes deshonestos-, confesando piedad, pero llevando una vida absolutamente olvidada de tales principios:

“Verdad es que muchos de vosotros oirán misa, rezarán el rosario, ayunarán alguna vez, darán a un pobre alguna limosna, se asentarán en alguna cofradía, y harán otras cosas buenas: mas veamos la lengua, qué aspecto presenta? Cuando en algún calenturiento se nota la lengua negra como un carbón apagado y ardiente, como un carbón encendido, aunque el pulso parezca por otra parte arreglado y bueno no le creáis, creed en

todo caso a la lengua, y apercibid la mortaja y el funeral porque el enfermo está de muerte, morirá sin remedio, está de una vez desausiado; lo mismo digo de vuestras almas; aunque tomándolas el pulso me parece arreglado con algunas devociones y obras buenas... por otra parte noto que tienen la lengua inflamada con el vicio tan común de murmurar y enrojecida con el de llevar cuentos, y chismes inquietando los ánimos, y poniendo guerra donde había paz. Hagan lo que quieran estas almas infelices. Están desausiadas si no ponen freno a su lengua. Esta sola enfermedad es sufficientissima para matarlas y condenarlas eternamente”¹³⁹

Es interesante notar el uso de las analogías del cuerpo con la situación espiritual de los fieles que participaban en las expresiones litúrgicas. Siempre el espacio de lo corporal queda subordinado a la esfera de lo invisible y trascendente. El mensaje, como en casos anteriores ya revisados, es en última instancia, el controlar al cuerpo y sus tendencias, que si se mueve libremente, sin el freno de Dios como principio moralizador, se torna, como en el caso de la lengua, en fuente de un desorden tal que sólo consigue poner en peligro el futuro eterno del alma.

Acerca de los deberes de los amos y superiores para con sus subalternos. Estamos ante otro aspecto propio del funcionamiento de la estructura social, la que se legitimaba como un orden querido por Dios a través del discurso de los predicadores. De ahí que ellos

fuesen los adecuados encargados de vigilar que los roles sociales establecidos entre la cultura dominante (los “amos y superiores”) y el mundo subalterno (los criados, esclavos e “inferiores”) se cumplieran a cabalidad.

De ello depende la conservación misma de la sociedad a la que se pertenece. Y en razón de la gravedad del asunto del que se trata, es que los frailes no dudaban en condenar como terrible pecado, el que los superiores abandonasen su responsabilidad para con los estratos dominados, que servían y mantenían a la elites. El orador afirma que:

“... a los que no cumplen con ella, por descuido o negligencia, los reputa Dios nuestro Sr. Como hombres que negaron la fe, más bárbaros que los Infieles...”¹⁴⁰.

Y a continuación, el discurso se concentra en enumerar detalladamente cuándo los “amos y señoras” pecaban mortalmente en la relación con sus servidores:

“Pecan mortalmente los Amos y Sras. De familia que a sus criados y criadas, por sí, o por otros no les enseñan las cosas necesarias para conseguir la salvación, como son los misterios, y oraciones, que manda saber a todo fiel christiano Ntra. Sta. Madre la Iglesia...

“Pero cuidado, qué corrección y enseñanza darán a sus criados y criadas aquellos malos amos y Sras. Que hacen de servir de Alcahuetes, y coberteras [sic] de sus maldades... Cuantos Amos hay... que actualmente están Amancebados con sus propias criadas! A lobos carniceros, peones

¹⁴⁰ *Doctrina 12ª de las obligaciones de los Amos y señores en orden a sus esclavos, criados y domésticos y también de las obligaciones de los padres de la República y demás superiores, AFCh, vol. II.*

que los mismos demonios, Dios Ntro. Sr. ha puesto a vuestro cuidado esa pobre criada para que con vuestra instrucción, y enseñanza se salve, y vosotros sois los primeros que arrojáis a vuestras criadas a los Infiernos.

“Deben también los Amos de familia, dar el sustento y vestido necesario a sus criados y criadas... también advierto que los Amos y Sras. no pueden impedir a sus criados y criadas el que se casen por el motivo de que les sirvan más tiempo”¹⁴¹.

Finalmente hagamos notar que estos deberes para con los criados también se referían a quienes ostentaban altos cargos religiosos y civiles que implicaran la subordinación de otras personas, a las que el superior debía ante todo servir de modelo de virtud y piedad:

“... y así digo lo primero que todo superior ora sea eclesiástico, ora secular está obligado *ex officio*, no sólo a amonestar, y corregir a sus súbditos, e Inferiores, sino también a darles buen ejemplo y siempre que en estas cosas fuesen notablemente omisos sepan que pecan mortalmente...”¹⁴².

Los “patrones” y superiores debían ocuparse de la mantención de sus subalternos, así como de su instrucción, fundamentalmente religiosa, en lo tocante a la piedad y las costumbres socialmente aceptadas. Por otra parte, no debían hacer cómplices a los criados y criadas de sus asuntos oscuros y reñidos con la moral hegemónica, ya que arriesgaban la

141

Íbid.

142

Íbid.

salvación eterna de los sirvientes, a la vez que a tales amos, más les valdría no haber nacido por el castigo que se les reservaba al momento de traspasar el umbral de la vida terrena.

Las elites coloniales fueron bien adoctrinadas en su “deber ser”. El temor que el predicador les infundió a los castigos divinos, que no tienen fin, fue un factor que en una época eminentemente creyente, debe haber conmovido los ánimos en mayor o menor medida. Así, después de acabar el predicador su discurso, los “amos y señoras” que hayan quedado perturbados e inquietos ante sus deberes para con la conservación y el reforzamiento de las estructuras de dominación, en que se cimentaba esa sociedad, seguramente orientaban su voluntad hacia las directrices recibidas.

Los sacramentos. Uno de los temas centrales que el movimiento contrarreformista quiso recuperar como núcleo de la vivencia de la religiosidad, fue el de los sacramentos, de los cuales, la Eucaristía se encontraba en el corazón de la doctrina y las prácticas rituales de los creyentes. Por lo mismo, se comprende que parte de la oratoria de los predicadores se basara en justificar la verdad incuestionable y la necesidad vital de los sacramentos, como medios eficaces de encaminar el alma a la salvación eterna.

La Eucaristía consistía en que el pan y el vino utilizados en la celebración de la misa, se convertían en el cuerpo y la sangre de Cristo, durante los ritos presididos por un sacerdote. Uno de nuestros frailes afirmó que:

“Todos los christianos pueden reducirse a dos clases, unos Amigos de Christo Sr. Ntro, y otros enemigos. A unos y otros digo que hizo el Sr.

Un grandíssimo beneficio queriendo estar oculto en el Santísimo

Sacramento, y no descubierto y visible. Por lo que toca a los enemigos, si éstos llegasen a ver el rostro de Jesucristo como podrían verle, siendo sus enemigos, sino airado contra ellos? Cómo sería posible que le viesen y no pereciesen de espanto y temor?...»¹⁴³.

El predicador no sólo quiere fustigar a los “enemigos de la fe y de la Iglesia”. El discurso también está orientado a justificar el sacramento como verdadero, seguramente ante sujetos incrédulos o poco piadosos. La Iglesia exigía a sus fieles dar fe absoluta de la presencia de Cristo, invisible a los ojos humanos, en las especies. Por tanto, qué mejor ocasión que un sermón para explicar de manera sencilla, que Cristo mismo es el que prefiere mantenerse oculto a los ojos de los humanos que por sus pecados, no serían capaces de resistir la visión directa de la divinidad.

Ni siquiera los llamados “Amigos de Cristo” tenían tal posibilidad, ya que: “... si el Señor ha querido quedarse en el sacramento escondido, lo ha hecho sólo por su amor. Porque aunque estos como amigos no viniesen a caerse muertos de espanto y temor como los enemigos al verle la cara aunque no airada sino benigna, cuán posible era que muriesen de admiración al ver en su rostro tanta gloria y hermosura...”¹⁴⁴.

Una argumentación tan sencilla e inocente era funcional a la mentalidad y religiosidad de la época, en la que quizás nadie negaba la existencia de un ser superior, creador del

¹⁴³ Sermón *Sabiendo Jesús que era llegada su hora...*, AFCh, vol. II.

¹⁴⁴ *Ibid.*

mundo. Sin embargo, ello no obstaba para que los menos piadosos cuestionaran a la Iglesia, atacando precisamente los ritos y dogmas que el clero consideraba más sagrados y por medio de los cuales, mantenía y reforzaba su poder sobre la masa de creyentes.

El sermón muestra además, el convencimiento interno de los clérigos de que los dogmas que sustentaban, eran verdades de hecho e incuestionables, ante las cuales siempre la mejor explicación, para una sociedad que creía en la divinidad, era “las cosas son así por la voluntad de Dios”.

El saber y el conocimiento. Se manifiesta por parte de los predicadores una fuerte repulsa a lo que llaman afanarse por “los bienes que perecen”, propios de un mundo gobernado por “perversas y depravadas leyes”.

Hay de parte de la Iglesia un rechazo, que esconde el temor, a quienes puedan disputarle el monopolio del saber y el conocimiento. Más aún en los albores del siglo XIX, ya se dejaban sentir de cuando en cuando, al menos entre las elites, algunos ecos lejanos y ambiguos, pero no por eso menos intranquilizantes, de las nuevas ideas ilustradas del racionalismo, que venían a poner en duda todo lo que hasta el momento se había aceptado como verdad revelada y no sujeta a ningún tipo de discusión por parte de los legos en tales materias.

Los esfuerzos de los predicadores populares iban, por tanto, destinados a estimular el desinterés de sus fieles por la actitud crítica ante el *statu quo*, mostrándonos una Iglesia que asistía al dramático fin de su hegemonía en el poder por sobre nuestra cultura. Vendrían a emerger nuevos entes de control, que si bien no extinguirían el de la Iglesia, por lo menos le quitarían parte de su terreno. No obstante hay que hacer notar, que la Iglesia católica,

tuvo entre las masas populares a sus más seguros aliados hasta el siglo presente, frente a las nuevas filosofías que lentamente permearon a parte de los grupos dirigentes de las sociedades latinoamericanas, que asumirán posturas cercanas al liberalismo laico.

Para nuestros frailes, quienes se entregaban a las nuevas ideas, extrañas a la tradición de la fe conservada y administrada por la Iglesia, se hacían “enemigos de Dios y esclavos de Lucifer”. De esta forma:

“¿Quién juzga salvarse pensando y obrando de ese modo?, ¿Pues que diré de su sabiduría y prudencia? No otra cosa de lo que dice el Espíritu Santo, que aquella es ignorancia... ¡Qué ajenos viven de esta verdad los necios amantes de la ciencia de su carne... Acaso es más su ciencia que una vana filosofía reducida a una simple especulación de las cosas naturales, olvidando las eternas?”¹⁴⁵.

La desconfianza ante la “sabiduría humana”, se extiende a todas las actividades intelectuales que se juzgaban peligrosas para la sana mantención de la piedad y la fe. Se sostenía que dicha sabiduría no era fruto del “temor de Dios, oración devota y lección frecuente de libros santos”. Mas, el tema de la lectura aparece como un problema y una preocupación importante de nuestros predicadores, que se preguntan y se respondían en voz alta ante sus espectadores, cuáles eran los textos preferidos de quienes se dejaron seducir por las nuevas ideas:

“¿Son sus libros otros que los inútiles, profanos y perniciosos? ¿No hacen particular empeño por leer los sospechosos en la Fe, perjudiciales a

las costumbres y sembrados de oculto veneno de la más refinada iniquidad?¹⁴⁶

No se puede negar que durante el siglo XVIII, y especialmente preocupada de la predicación y de la disciplina religiosa, haya habido eclesiásticos “ilustrados”, fundamentalmente ligados a la jerarquía, pero ello no quiere decir que abandonaran su calidad, sus dogmas y principios que en última instancia subordinaban la razón a la fe. Menos aún, y es el caso de nuestros predicadores, renunciaban a la idea de que las filosofías foráneas eran perniciosas en manos de los ignorantes¹⁴⁷.

La Iglesia se conmueve y teme. Tiene miedo de que surjan nuevas fuentes de respuestas a las grandes cuestiones que ella desde antiguo había solucionado: la vida, el

¹⁴⁵ Sermón *Dios nuestro Señor...*, AFCh, vol. I.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Respecto de la hipotética existencia de una Ilustración en el seno de la cultura colonial se puede consultar el iluminador trabajo de José Carlos Chiaramonte, *Ilustración y modernidad en el siglo XVIII hispanoamericano*, aparecido en la obra de los editores Ricardo Krebs y Cristián Gazmuri, op. cit., 1990. Págs 83 a 109.

En el caso particular de la Compañía de Jesús, hubo religiosos que se preocuparon de la filosofía moderna ante la sensación de una escandalosa incultura demostrada por los escolásticos ortodoxos en los círculos políticos y culturales europeos. De ahí que algunos jesuitas respondieran a la necesidad de mostrarse abiertos al pensamiento de su época. Chiaramonte agrega en su obra citada, en la pág 99 que “... debemos advertir que estamos frente a una literatura crítica, cuyo móvil es, a la vez, defender la fe y seleccionar lo que no la comprometa. Pero, de ahí en adelante, surgen los problemas de consciencia, los matices, la posible simulación de pensamiento, características de una escritura sometida a la triple censura: estatal, eclesiástica, y propia (autocensura)”. En este mismo sentido es que el autor, afirma que no se puede definir tajantemente a los religiosos jesuitas, como el caso de los mexicanos, de haber participado absolutamente de las ideas de la Ilustración. Por un lado, pudo haber tendencias efectivamente heterodoxas, que sin embargo, fueron condenadas por los superiores, pero también hubo quienes simplemente “caminaron con los tiempos” sin dejar de ser miembros de la Iglesia. Incluso, en su relación con el pensamiento moderno no parecen haber ido más allá del abandono del aristotelismo en algunas cuestiones de carácter científico.

sexo, la muerte. Teme también ante el desenfreno de la curiosidad y el descreimiento, a la búsqueda de la verdad independiente de su tutela¹⁴⁸.

La experiencia religiosa colonial: el problema de la respuesta al predicador

Si bien nuestro objetivo no ha sido estudiar las reacciones del auditorio de los predicadores frente a sus discursos, no se puede escribir acerca de estos protagonistas de la cultura colonial de América Latina sin, al menos, referirse brevemente a la vida cotidiana, la devoción y la sensibilidad religiosa del pueblo que escuchó de buena o mala gana las condenas y exhortaciones de los frailes.

Tal como David Freedberg lo ha señalado respecto a la respuesta de los seres humanos a las imágenes, en especial las de tipo religioso, la respuesta de los laicos a los sermones y a las imágenes en ellos contenidas, es una interrogante que quedará abierta a futuras investigaciones. No obstante, ensayemos algunas reflexiones en torno a la cuestión de la vivencia de la fe católica en un mundo tradicional, empapado radicalmente de las concepciones del cristianismo.

Esta religiosidad ha sido descrita por uno de los primeros cronistas del siglo XVIII, el jesuita Miguel de Olivares, quien afirmaba que

“... los habitantes de este reino distintos de los indios, como españoles, mestizos, negros, mulatos y otros, si otros hay; de los cuales podemos asegurar en singular gloria de esta tierra y tierra de nuestra madre la Iglesia, que todos profesan la fe romana, sin haber, a lo menos a

¹⁴⁸ Ha sido muy estimulante el trabajo de Carlo Ginzburg, *Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado de los siglos XVI y XVII*, en *Mitos emblemas, indicios. Morfología e historia*, editorial Gedisa, Barcelona 1994. 2ª Ed. págs 94 a 116.

LOS ESPECTADORES

La experiencia religiosa colonial: el problema de la respuesta al predicador

Si bien nuestro objetivo no ha sido estudiar las reacciones del auditorio de los predicadores frente a sus discursos, no se puede escribir acerca de estos protagonistas de la cultura colonial de América Latina sin, al menos, referirse brevemente a la vida cotidiana, la devoción y la sensibilidad religiosa del pueblo que escuchó de buena o mala gana las condenas y exhortaciones de los frailes.

Tal como David Freedberg ha intentado sondear la respuesta de los seres humanos a las imágenes, en especial las de tipo religioso, la respuesta de los laicos a los sermones y a las imágenes en ellos contenidas, es una interrogante que quedará abierta a futuras investigaciones. No obstante, ensayaremos algunas reflexiones en torno a la cuestión de la vivencia de la fe católica en un mundo tradicional, empapado radicalmente de las concepciones del cristianismo.

Esta religiosidad ha sido descrita por uno de los primeros cronistas del siglo XVIII, el jesuita Miguel de Olivares, quien afirmaba que:

“... los habitantes de este reino distintos de los indios, como españoles, mestizos, negros, mulatos y otros, si otros hai; de los cuales podemos asegurar en singular gloria de esta tierra y honra de nuestra madre la Iglesia, que todos profesan la fe romana, sin haber, a lo menos a lo descubierto, cisma, ni herejía, ni mahometismo, ni judaísmo, ni mucho

En menos politeísmo, o ateísmo de aquellos que con ciego error creyeron muchos dioses; o de los que con mayor ceguedad dijeron en su corazón ‘no hai Dios’...; de esta fe viva y operante nacen muchas obras piadosas... oraciones... limosnas, ayunas, maceraciones y toda aquella especie de actos que se ordena a la adoración del sumo Hacedor, a la imitación de nuestro Redentor, y a la sujeción de las rebeldías del apetito; nacidos como de fecundo origen de la frecuencia de los sacramentos de la confesión y la comunión... esto se ha de entender que sucede en todas las poblaciones de más consideración. Pero en la capital de Santiago está la devoción en su más alto punto...»¹⁴⁹.

Evidentemente, hay en el jesuita una clara idealización de las condiciones y niveles de la vida piadosa del Chile colonial, más aún cuando afirma que tales condiciones de virtud se verifican con mayor notoriedad en quienes detentan puestos elevados en la sociedad. Quizás las penitencias no hayan sido tan numerosas ni duras, o la práctica de las virtudes cristianas tan asidua como pareciera, pero sin embargo, su relato nos pone en la pista del lugar central que la fe ocupaba en la vida de esas personas. Desde este punto de vista, el párrafo citado nos muestra un fondo de verdad que tiene que ver más con la profunda experiencia de “lo invisible” y trascendente de esta sociedad, que con los niveles efectivos de su virtuosismo.

¹⁴⁹ Miguel de Olivares, *Historia militar, civil y sagrada de Chile*, en CHCh, Imprenta del Ferrocarril, 1864, tomo IV. Págs. 66 a 67.

En apoyo de lo anterior, el padre Olivares no niega en su crónica realidades que parecieran contradecir las líneas anteriores. No tiene inconveniente en retratar a lo largo de toda su narración, la vida de cotidiana violencia e inseguridad de una sociedad marcada por las relaciones de dominación sobre el más débil. Tampoco omite que la ociosidad, así como afectó a los naturales:

“... también se verifica hoy vergonzosamente en los españoles de ella [de América] siendo muchos de nosotros discípulos infames de su holgazanería; y no afrentándonos, se ha venido a este mundo sólo para hacer número y consumir los comestibles menos útiles y más perniciosos que los inmundos ratones”¹⁵⁰.

Más adelante agrega que en especial las zonas de Colchagua, Maule y Chillán se ven infestadas de vagos ociosos y viciosos, que si bien, marchan bien vestidos, alimentados y montados, además de manetner a una “manceba galana” y dedicarse con profusión al juego, no son más que:

“... jente de baja esfera criada sin educación, acostumbrada al libertinaje... oculta en su misma pequeñez... De esta jente no será exageración afirmar que la mayor parte se mantiene del hurto y que habrá en todo el reino más de doce mil que no tienen otro oficio ni ejercicio, con imponderable perjuicio de los que tienen haciendas en el campo...”¹⁵¹

¹⁵⁰ Íbid, pág. 80.

¹⁵¹ Íbid, págs. 80 a 81.

El mismo sacerdote escritor pareciera poner los pies en la tierra con estas constataciones de acerca de su pueblo, que no es ni lo uno ni lo otro: ni santos ni bandoleros, sino más bien, una muestra singular de la existencia misma, que es compleja, matizada y llena de claroscuros que no necesariamente se invalidan o excluyen los unos a los otros. En definitiva, estamos ante una sociedad que no exenta de lo que estos cronistas llamaban “vicios”, simultáneamente estaba marcada desde el fondo de sus raíces por la experiencia de “lo invisible”, esfera que determinaba en mayor o menor medida la vida, los sueños, las esperanzas, renunciadas y la muerte de los habitantes de la colonia, fuesen devotos o no, honestos o ladrones, mestizos, indios, negros o señores de la nobleza criolla.

Hay que agregar que incluso estas manifestaciones poco decorosas para una colonia a la vez tan “devota” según el cronista, quedan llenas de una nueva significación al estar dentro de la esfera de lo invisible:

“Es el reino de Chile verdaderamente de los países de toda esta
estendida América, en que se reconoce mayor relajación de costumbres y
más devoción y piedad y con todo lo vemos repetidamente aflijido de la
mano de Dios con espantosos terremotos. La razón a mi ver puede ser,
que como no hai oro en que no halle escoria que purificar el fuego, así no
hai virtud en que no halle que visitar la divina justicia. Siempre la
tardanza del castigo merecido se compensa con la gravedad de él, y

¹⁰² *Ibid.*, pág. 271. El autor, si bien hace alusión a los terremotos, pasa a rebajar una peste de viruelas que azotó al país en 1591, que también considera como castigo de Dios por la vida relajada de la colonia, a pesar de la fe y devoción de los chilenos.

influye nunca debe estar más temerosa y sobresaltada la iniquidad que cuando se reconoce próspera...”¹⁵²

Las grandes catástrofes naturales, como terremotos y pestes, eran signos y mensajes de la divinidad para la comunidad humana, que alejándose de la fe y la moral se veía castigada por la ira de la Providencia. De esta forma, “el pecado”, “la transgresión” y la “lejanía de Dios” y sus consecuencias adquirirían un sentido aleccionador y pedagógico, que estaba enmarcado en el tópico ya aludido antes del “temor de Dios”. Efectivamente, el perder esta reverencia al ser superior implicaba recibir la sanción o castigo que debería enseñar y purificar a la comunidad creyente.

Ahora bien, cuando afirmamos la radical experiencia religiosa del mundo colonial –y que en mayor o menor medida compartimos en el presente- estamos alertas al peligro de mitificar y deformar el pasado, presentando a la vivencia religiosa en el marco de una atmósfera que ahogara la libertad de los seres humanos. Carlo Ginzburg en sus investigaciones acerca de las relaciones entre las culturas subalternas y las clases dominantes, ha hecho notar el asunto al analizar el *Rabelais* de Lucien Febvre, cuando afirma que cuando éste “...se interna en el campo de la ‘mentalidad (o psicología) colectiva’, sosteniendo que la religión ejercía sobre ‘los hombres del siglo XVI’ una

¹⁵² — Ibid, pág. 271. El autor, si bien hace alusión a los terremotos, pasa a relatar una peste de viruelas que azotó al país en 1591, que también considera como castigo de Dios por la vida relajada de la colonia, a pesar de la fe y devoción de los chilenos.

influencia sutil y a la vez agobiante a la que era imposible sustraerse –como no pudo sustraerse Rabelais- el argumento se hace inaceptable”¹⁵³.

Al generalizar Febvre sobre “los hombres del siglo XVI”, estaba desconociendo por una parte, la vida propia del mundo subalterno o popular, además de sus reacciones ante los intentos de los grupos dominantes –entre ellos los clérigos- por doblegar sus costumbres, percibidas como signo de barbarie pura y pecado desvergonzado. Y en segundo lugar, Febvre superponía a la condición creyente de esa sociedad en su conjunto, el poder del cristianismo de subyugar de forma absoluta toda posibilidad de disidencia, fuese en el ámbito del pensamiento o en las conductas individuales y colectivas de las personas. El solo título de uno de los capítulos, en los que el historiador intenta establecer lo que llama “los límites de la incredulidad en el siglo XVI” es revelador: *dominio de la religión sobre la vida*. La fe cristiana sería para el individuo y la sociedad occidental tradicional, no un asunto de opción personal de cada cual, sino más bien un destino fatal, en tanto en la Europa del 1500 “... la cristiandad, estaba en el mismo aire que se respiraba. Era una atmósfera en la cual vivía el hombre su vida, toda su vida, y no únicamente su vida intelectual, sino también su existencia privada, su vida profesional cualquiera que fuese el marco en que se desarrollara. Y esto sucedía de manera automática, fatalmente, con independencia de toda voluntad expresa de ser creyente, de ser católico, de aceptar o de practicar su religión... Quisiérase o no, dándose claramente cuenta o no, desde el nacimiento, el hombre de aquellos días se encontraba sumergido en un baño de cristianismo del cual no se evadía ni aún con la muerte, ya que esa muerte era obligada y socialmente

¹⁵³ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnik Editores, Barcelona, 1997, 2ª Ed. Pág. 22

cristiana por los ritos a los que nadie podía substraerse, incluso aunque se diera el caso de haberse rebelado antes de morir... Desde que se nacía hasta que se moría, toda una cadena de ceremonias, de tradiciones, de hábitos y costumbres, de prácticas, todas cristianizadas o cristianas, ataban al hombre a pesar suyo y le mantenían cautivo aunque se creyera libre. Y ante todo, asediaban su vida privada”¹⁵⁴.

No negamos que “la Iglesia estaba en todo”, pero de ahí a sostener que no había posibilidad de disenso hay un gran trecho. Febvre precisamente apunta en esa dirección cuando afirma que: “El nacimiento y la muerte. Entre esta dos fronteras extremas, cuanto el hombre realizaba en el curso de su existencia mortal, estaba también marcado por el sello indeleble de la religión [y continúa más adelante] Todo esto, testimonia, una vez más, el insidioso y total dominio de la religión sobre los hombres, ya que todo sucedía sin que se pensara siquiera en que sucedía, sin que ni siquiera se planteara nadie la pregunta de si hubiera podido suceder de manera diferente, sino que las cosas eran así, y lo eran desde que el hombre tenía memoria de ellas... Esa religión, el cristianismo, es el manto de la Virgen de la Misericordia, con tanta frecuencia representada entonces en los templos franceses. Todos los hombres de todos los estados y condiciones se amparaban bajo ese manto. ¿Habría quien quisiera escaparse de debajo de él. Imposible. Acurrucados bajo sus pliegues maternales, los hombres ni siquiera sienten que están allí cautivos esclavizados. Para sublevarse, para rebellarse lo primero que haría falta sería sentir estupor, sorpresa, asombro...”¹⁵⁵

¹⁵⁴ Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1959. Pág. 296.

¹⁵⁵ *Ibid.*, págs. 300 y 312. La obra ya citada de C. Ginzburg, *El queso y los gusanos* precisamente se detiene a estudiar el caso de un molinero italiano del siglo XVI quemado por la Inquisición por plantear

En definitiva, no sólo el extremo de una época más religiosa y observante que la nuestra sería una deformación del pasado, sino también la idea de que las diversas expresiones de piedad y fe se quedaban en la esfera meramente formal de los individuos quienes, en verdad, en el fondo habrían vivido en la incredulidad o la hipocresía, entregados a todo aquello que en el templo rechazaban como pecaminoso. El ser humano occidental ha tendido a estructurar su vida y su lenguaje a partir de categorías dicotómicas: bien-mal, belleza-fealdad, verdad-error, salvación-condenación, bondad-maldad, etc.¹⁵⁶

Estas interpretaciones de la realidad serían sin más, una reducción del fenómeno humano, que por el contrario es siempre *poliédrico* y no una moneda en la que se puedan distinguir de manera nítida sus caras blanca y negra. La existencia humana es en última instancia un claroscuro, y en ello radica su complejidad y su seducción para el historiador quien, por su parte, sólo puede aportar aproximaciones de verdad, en tanto pretende, en palabras de Gadamer, realizar la hermenéutica de un fenómeno, en un intento por fusionar su propio horizonte con el del otro al que aspira a comprender, es decir interpretar¹⁵⁷.

públicamente sus ideas y críticas acerca de la religión, la Iglesia y la sociedad. Febvre va demasiado lejos cuando niega la posibilidad de que un individuo del mundo tradicional fuese capaz de elaborar su propia cosmología e interrogantes ante el mundo en que vivía.

¹⁵⁶ No hay que olvidar que este maniqueísmo, que queremos evitar como paradigma metodológico, no fue ajeno a la época, los actores y el discurso que nos ocupa. Aclaremos por tanto que esta forma de significar la realidad sobre la base de opuestos, en el sentido de ser una actitud de los protagonistas del pasado, pasa a ocupar un sitio en nuestra investigación.

¹⁵⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, 2ª Ed. II vols.

Esta "aproximación a la verdad" se ve determinada tanto porque trabajamos con vestigios del pasado, y nunca con un corpus documental completo, lo que sería una aspiración ilusoria, pero también porque la comprensión que articula el historiador está cruzada radicalmente por su subjetividad. Aceptar lo anterior es un asunto de ética que dice relación, según Gadamer, en op. cit., vol. I, pág. 10 "... con la honestidad 'científica' del admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión... [En este sentido] parto del hecho de que las ciencias del espíritu históricas, tal como surgen del romanticismo alemán y se impregnan del espíritu de la ciencia moderna, administran una herencia humanista que las señala frente a todos los demás géneros de investigación moderna y las acerca a experiencias extracientíficas de índole muy diversa, en particular a la del arte".

¿Cómo referirse entonces a la respuesta y, por ende, a la vida cotidiana de los fieles que asistieron a los sermones de nuestros predicadores franciscanos?

La época colonial era, como ya lo hemos afirmado, un espacio eminentemente religioso, de carácter mestizo, que se había nutrido tanto de los contenidos y creencias de las culturas aborígenes como de los dogmas y principios morales de la fe cristiana, impuesta a partir de la invasión europea al continente, además de los elementos negros que hayan hecho su aporte. Así, en este proceso de fusión entre lo local y lo foráneo, surgió la *religiosidad popular*, como una rica y original forma de expresión religiosa del pueblo latinoamericano que se afianzó en los siglos XVI y XVII, floreciendo en los siglos XVIII y XIX y manteniéndose hasta nuestros días como una realidad siempre dinámica, en proceso de mestizaje continuo¹⁵⁸.

La expresión de la religiosidad popular, no ha sido privativa del mundo subalterno y no ha sido ni es excluyente de otros sectores del conglomerado social. Por el contrario, se puede hablar de relaciones de circularidad entre los grupos subalternos y los estratos dominadores de la sociedad, en tanto, los aportes a la dinámica cultural no se producen, a nuestro juicio, en un esquema verticalista, “desde arriba” y “hacia abajo”, sino que cada subcultura de la sociedad se convierte en gestora de su mundo y su ontología peculiar, elementos que a su vez circulan e influyen en el resto de los estratos sociales¹⁵⁹.

Respecto a este asunto de la comprensión y al problema de la objetividad y subjetividad en el oficio del historiador, también han reflexionado Duby en *Diálogo sobre la historia...*, op. cit., págs. 37 a 62 y Jacques Le Goff en *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991. Pág. 21' ss.

¹⁵⁸ Fernando Aliaga Rojas, *Religiosidad popular chilena. Visión histórica*, Ediciones Paulinas, Santiago, 1992. Págs. 25 a 26.

¹⁵⁹ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, op. cit., pág. 16. Esta hipótesis de la influencia recíproca entre el mundo popular y el mundo dominante, ha sido originalmente desarrollada por Mijail Bajtin en obras como *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento, El contexto de François Rabelais*, Alianza editorial, Madrid, 1990

De esta forma, tanto la religiosidad popular, como las formas oficiales de la liturgia tridentina, se fundieron en el espacio público, conformando la expresión religiosa de una sociedad que llevaba las categorías mentales de la moral cristiana profundamente arraigadas, a la vez que matizadas y enriquecidas por los aportes aborígenes y mestizos.

Hay que resaltar que la sociedad colonial acentuó fuertemente el espacio público, como el topos de encuentro y sociabilidad humanas por excelencia. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, aún asistimos a una cultura de lo público, propio de una mentalidad barroca, que sólo paulatinamente se abre a nuevas formas de relaciones interpersonales, que irán imponiendo el concepto del espacio privado en la esfera de la sociabilidad, como un fenómeno propio de la cultura ilustrada, que traerá al mundo americano los cafés, las tertulias, los clubes y las logias.

La cosmovisión barroca española, que se mantendrá en nuestro país hasta bien entrado el siglo pasado (y por qué no decirlo, hasta nuestros días en algunos aspectos de nuestra vida, que ha sido testigo de una modernidad más bien tardía, a la vez que incompleta), concibió la vida social como un fenómeno volcado en “el mundo”, visto como una inmensa “plaza” en que se encontraban los miembros del cuerpo social, al margen de su pertenencia a los diversos estratos¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Isabel Cruz en *Una instancia de sociabilidad pública: el legado de la fiesta religiosa barroca en Chile a principios del siglo XIX*, en *Formas de sociabilidad en Chile. 1840-1940*, Fundación Mario Góngora, Santiago, 1992, págs. 79 a 80, sin desconocer los factores sociales, económicos, políticos y psicológicos que explicarían el auge de la fiesta en la España del Barroco, agrega causales de tipo estético y espiritual: la fascinación por lo visual, por la imagen y la apariencia. Ligado a ello una tendencia innata a la donación a la colectividad. De esta forma, la generosidad, la ostentación y el derroche eran las vías de solución que se preferían ante la crisis económica, antes que adoptar un pasar austero y medido. La conciencia de la crisis desataba en la sociedad “... la necesidad de regocijo, de ahogar las penurias en la alegría de la celebración colectiva”. Así las penurias se sublimaron en la fantasía y grandiosidad de la fiesta pública y en la esperanza de una vida eterna, que empapaba por doquier la vida cotidiana, gracias a las diversas manifestaciones masivas y externas del culto católico.

En este “reino de lo público”, la existencia y la cultura fueron percibidos desde las categorías de lo lúdico y del espectáculo. En este sentido es que, por ejemplo las festividades religiosas de la época, eran a la vez expresión de piedad y devoción, pero también el espacio del espectáculo y el juego, la sensualidad y la diversión, las que no eran bien vistas por la Iglesia, y en especial por los predicadores¹⁶¹.

La fiesta religiosa barroca fue por tanto, una potente instancia de sociabilidad masiva, en la que se fusionó, casi como una paradoja de “unión de opuestos”, lo sacro y lo profano, asociados al orden y la transgresión respectivamente, la quietud de la oración y la exaltación de la fiesta. Se dio así lugar a la exteriorización, no sólo de los sentimientos religiosos más profundos, sino también de las pasiones e intereses humanos rechazados por la moral de la época como peligrosos y pecaminosos.

La celebración del domingo es un ejemplo clásico de esta dualidad de la cultura y fiesta barroca, en tanto, la mañana estaba dedicada a los deberes piadosos, que tenían su culmen en la asistencia a la celebración de la eucaristía. La tarde dominical en cambio, se reservaba para los juegos y las diversiones. Esta situación llamó poderosamente la atención de los viajeros, en especial de los que provenían del mundo protestante e ilustrado, como el caso del norteamericano Samuel B. Johnston, quien durante las primeras décadas del siglo XIX señalaba que para la sociedad chilena, como para otras católicas, el domingo no sólo era el día dedicado a la divinidad, sino que también momento de regocijo y diversión “estando permitido por la Iglesia que después de oír misa se dedique al placer. Las

¹⁶¹ Nos hemos basado en las obras capitales de José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Editorial Ariel, Barcelona, 1998, 7ª Ed. e Isabel Cruz, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, op. cit. Además, de la misma autora *Una instancia de sociabilidad pública: el legado de la fiesta religiosa barroca en Chile a principios del siglo XIX*, en op. cit., págs. 73 a 95.

principales diversiones del Domingo consisten en carreras de caballos, peleas de gallos y juego de billar... el paseo público está atestado se día con gentes de todas las clases sociales, algunos en carruajes, otros a caballo y otros a pie”¹⁶². El viajero concluye su relato, recordando que la noche se dedicaba a asistir a una representación de algún drama religioso. Agrega además una interesante opinión que invita a imaginar más allá de lo que encontramos en su relato, cuando asegura que “... bien poco interés se presta a alas carreras a las que se va más que por otra cosa, por cultivar el trato social”¹⁶³.

Efectivamente, sin dejar de lado la piedad y la fe que desde el siglo XVI se había ido conformando como base de la vida cotidiana, el interés por “el trato social” seguía siendo una de las motivaciones centrales que llevaba a hombres y mujeres al espacio público, más aún en el marco de una religiosidad que intentaba controlar la sociabilidad y las esferas de el sexo, lo corporal y emocional, como dominios cercanos al pecado.

Notemos que, a pesar del espacio para la diversión y el esparcimiento que se propiciaba la sociedad en la cultura barroca, el día comenzaba y se cerraba con ritos de corte religioso: la misa por la mañana y un espectáculo piadoso para aplacar las apasionadas despertadas durante la tarde o invitar a los asistentes al arrepentimiento y confesión de posibles transgresiones a la moral cometidas durante el día. Comprobamos como lo invisible y dotado de un carácter “ordenador” de lo social, sin ahogar lo visible y dionisiaco, era un factor omnipresente en esta sociedad.

¹⁶² Samuel B. Johnston, *Noticias de Chile 1831-1832*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1956, pág. 87. Citado por Isabel Cruz en *Una instancia de sociabilidad pública...*, op. cit., pág. 83. Ver también de la misma autora *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, op. cit., págs. 129 a 132.

¹⁶³ Samuel B. Johnston, op. cit., pág. 287, citado por Isabel Cruz en *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, op. cit., pág. 130.

En este sentido, también es importante establecer que efectivamente, aunque el espacio público era instancia de reunión y exteriorización de los diversos grupos de la sociedad, el principio ordenador de la mentalidad barroca operaba de modo que por medio de signos externos –vestimenta, agrupación en cofradías, ubicación en una procesión o en el templo, fiestas religiosas, etc.- se resguardasen los roles, las dignidades y diferencias sociales y étnicas consagradas del *statu quo* como un orden providencial.

Un interesante ejemplo ha sido el análisis de las procesiones que han desarrollado algunos historiadores, quienes ven en estas manifestaciones masivas de la fe, otros niveles de significación simbólica. Robert Darnton afirma por ejemplo, que “... una *procession générale* ordenaba la realidad. No sólo estaba destinada a un objetivo utilitario: el fin de una sequía o la promoción de la nobleza togada. Existía de la manera que existen muchas manifestaciones y obras de arte: como una expresión clara de un orden social que se presenta ante sí mismo”¹⁶⁴.

A su vez, Chile no estuvo ajeno a las suntuosas procesiones barrocas, desbordantes de cantos, vestimentas ostentosas, imágenes que buscaban el “efecto de realidad”, incienso, cirios y representaciones piadosas. Y toda esa inversión en recursos teatrales no era en vano puesto que este ritual procesional atraía a numeroso público que participaba en forma organizada o espontánea. Gran papel tuvieron en la organización de las procesiones, aquí como en toda Hispanoamérica, las cofradías, uno de cuyos fines era promover el culto”¹⁶⁵.

Sin embargo, la significación de estos grupos, exponentes de la piedad barroca, fue más allá de la esfera religiosa. Fueron verdaderas representaciones de los diferentes grupos

¹⁶⁴ Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Editorial del F.C.E., México, 1987, pág. 127.

que conformaban a la sociedad de la época. Por medio de los ritos y prácticas de sus cófrades, y agrupándolos según criterios étnicos y de status, integraban a todo individuo al sistema cultural colonial, incluyendo a los de sectores más bajos: indígenas, negros y mestizos. Fue lo que se ha llamado una “integración fundamentada en las diferencias sociales”, en la que el nexo era una pertenencia institucional común. De esta forma, la Iglesia dio una respuesta concreta a las necesidades de integración y cohesión social, reforzando los lazos de subordinación entre dominadores y dominados¹⁶⁵.

La espontaneidad, que movía a los fieles a sumarse a las festividades y prácticas religiosas públicas, es otro elemento interesante de analizar, en tanto revela que por medio de una eficaz estrategia de persuasión, la religiosidad barroca lograba captar la atención de sus fieles, garantizando por lo menos su presencia en los actos litúrgicos, en los que al igual que en los sermones, tanto el discurso como los gestos y las imágenes apuntaban a despertar en los asistentes la adhesión a los preceptos morales predicados.

Volviendo a la cultura barroca, estructurada a partir de opuestos, disponemos de otro interesante “retrato” de la fiesta barroca en que se muestra el ambiente de exaltación colectiva -que nacía a raíz de una festividad religiosa- en el que la broma y la risa eran el ingrediente fundamental, a pesar de transgredir el respeto a lo sagrado. Con motivo de la festividad de la Virgen del Rosario en 1713, los españoles organizaron comedias y corridas de toros, diversiones a las que asistieron “tantos espectadores como habitantes”, los que se dejaron encantar por la música y las danzas. Sin embargo, el relator, un francés, agregaba que:

Frézier, N., relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile y Perú durante los años de 1712, 1713 y 1714. Traducido por Nicolás Pella N., Imprenta Nolle, Santiago, 1902, pág. 140. Citado en

¹⁶⁵ Isabel Cruz, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, op. cit., págs. 94.

¹⁶⁶ Jaime Valenzuela Márquez op. cit., págs. 269, 277 a 281.

“... lo que hacía ridículo y poco edificante el recitado era la mezcla impertinente de alabanzas a Nuestra Señora del Rosario y de chabacanas bufonadas y obscenidades poco veladas”¹⁶⁷.

Por su parte, el jesuita Olivares, refiriéndose a las diversiones populares, también pone el acento en el género y condición social de quienes asistían cuando asegura que:

“Entre todos los de este reino, es el más célebre, el de las apuestas en carreras de a caballo, en que arriesgan personas de ambos sexos y de todos estados, parte grande o pequeña de su caudal, según su animosidad o su posible. Los que viven en el campo aunque sean sujetos principales, no tienen rubor de aparecer públicamente en estas apuestas, y aun sus mujeres cojen partido y ponen en apuesta sus mismas manillas a hogadores y arrocadas. En las ciudades y pueblos hai el mismo afecto a estas cosas, interesándose así mismo personas principales aunque las de mucha calidad con algún recado y haciendo sus apuestas por mano ajena”¹⁶⁸.

El cronista explica que la diversión, mientras se asuma con moderación, es una válvula de escape a los trabajos que el ser humano debe soportar como herencia poco afortunada del pecado original de Adán y Eva. Al autor le llama la atención que incluso las

¹⁶⁷ Frézier, M., *relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile y Perú durante los años de 1712, 1713 y 1714*. Traducido por Nicolás Peña M., Imprenta Mejía, Santiago, 1902, pág. 140. Citado en Mariano Picón-Salas y Guillermo Feliú Cruz, *Imágenes de Chile. Vida y costumbres chilenas en los siglos XVIII y XIX a través de testimonios contemporáneos*, Editorial Nascimento, Santiago, 1933, pág. 225.

¹⁶⁸ Eugenio Pirrama Salas, *Juegos y alegrías*, Editorial Nascimento, Santiago, 1947, Pág. 277.

mujeres se mezclen en estos grupos, al igual que “los principales” se dejen llevar por el juego y las apuestas, sin guardar el recato y la circunspección propia de su status. Sin embargo, y a pesar de que la autoridad eclesiástica y civil condenó desde siempre estos espectáculos, condenándolos como fuente de vicios y delito, la verdad fue que ninguno de los estratos de la sociedad colonial se sustrajo a la seducción de estas instancias festivas: “... desde el más empingorotado chapetón hasta el humilde esclavo, ninguna de las profesiones liberales o agremiadas, escapó a la arraigada costumbre de los juegos de envite y de azar”¹⁶⁹.

Se revela así la idea, propia de la mentalidad tradicional, de que los miembros de estratos superiores de la sociedad cumplían un rol ejemplificador sobre el resto de la sociedad, ya que al ser vistos por todos en las diferentes instancias públicas, su deber era ser modelo de comportamiento. Aunque no es explícito, se revela de paso la importancia de la vestimenta y la apariencia en la cultura barroca, que hacía que un principal se distinguiera a todas luces de los miembros del bajo pueblo por su aspecto externo, guardando así las jerarquías y los roles sociales.

Esta ruptura del orden y de la moral que “los principales” debían guardar para educación de la sociedad, no era tampoco ajena a los religiosos coloniales. Se cuenta de un fraile mercedario que fugado del Perú, se había establecido en Rancagua. Era la Pascua de 1807, cuando el religioso decidió apostar en la rueda de la fortuna, trabándose en una violenta discusión con otro jugador. Finalmente el mercedario se impuso por la fuerza, de tal modo que el vencido murió días después. El relato concluye diciendo que:

¹⁶⁸ Miguel de Olivares, op. cit., págs. 75 a 76.

¹⁶⁹ Eugenio Pereira Salas, *Juegos y alegrías coloniales*, Editorial Zig-Zag, Santiago, 1947. Pág. 227.

“Fray Pablo fue después de todo absuelto de la irregularidad y mandado a ejercicios”¹⁷⁰.

En el sencillo relato se aprecia claramente, la convivencia natural de lo sagrado con los placeres mundanos, a pesar de que los protagonistas de los hechos fuesen individuos que en teoría habían optado en su profesión religiosa, por abandonar tales apetencias y costumbres.

Una visión de conjunto, acerca de la vida del clero americano colonial, es la que nos entrega Paul Ganster, al relatar que: “A menudo los religiosos participaban en los paseos nocturnos de los residentes urbanos, que se reunían en las plazas públicas o transitaban a lo largo de calles arboladas..., para ver y hacerse ver, para charlas e intercambiar chismes. Asistían al teatro, a las corridas de toros y a las polémicas en las universidades. Visitaban amigos por la mañana, para compartir una taza de chocolate, o por la tarde, para comentar las novedades del día. Asistían a excursiones y paseos campestres. Y también compartían las debilidades de los hombres comunes, bebiendo jugando y alternando con mujeres de dudosa reputación”¹⁷¹.

Otro testimonio afirma que “ya desde 1668, Fray Bernardo Carrasco prohibió en el Sínodo Diocesano, por él convocado, que ‘los clérigos tuvieran en sus casas mesas de juego’, sometiéndolos a la pena de dos pesos por infracción”. Como vemos, a pesar del discurso negador de lo terreno por parte de la Iglesia, algunos de sus mismos pastores se dejaron seducir por las diversiones que condenaron en sus fieles, lo que llevó a los obispos

¹⁷⁰ José Toribio Medina, *Cosas de la Colonia*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago, 1952, pág.250 a 251.

¹⁷¹ Paul Ganster, *Religiosos*, en *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Editorial del F.C.E., Buenos Aires, 1993. Pág. 172. El autor hace notar que, al menos teóricamente, los miembros de órdenes

a amenazar a los díscolos con pena de excomunión si persistían en tales costumbres. Más aún, al no poder oponerse a la fuerza de lo profano, el principio del orden trascendente buscó acomodarse a esta situación para controlar a los religiosos que se dejasen llevar por el juego. Así fue que en los reglamentos de 1724 del seminario de Concepción se prohibían los juegos "... fuera de los permitidos en el colegio y a éstos no podrán [sic] dinero sino estampas, aves marías u otras cosas devotas"¹⁷².

Nuevamente se nos presenta la cohabitación entre lo sagrado y lo mundano, si bien lo trascendente terminaba por cooptar los placeres y las diversiones.

La vida cotidiana de las religiosas de la Colonia no fue menos agitada:

"Había tantas monjas en las Agustinas, que la abadesa... escribía al Rey que las de velo negro llegaban a sesenta y ocho y las de velo blanco a más de cuarenta, y que como tenían derecho a dos criadas y dos seglares, se gastaba enormemente y había un bullicio que impedía el sosiego, por lo cual pedía se redujese su número"¹⁷³.

Los religiosos, mujeres y varones, de la época colonial fueron, en consecuencia, asiduos participantes en la vida social, si bien, los miembros del clero regular, por sus votos

religiosas, habrían estado un tanto más limitados que el clero secular para insertarse con tanta facilidad en la vida social.

¹⁷² Reinaldo Muñoz Olave, *El Seminario de Concepción (1572-1813)*, Santiago, 1915, pág. 387. Citado por Eugenio Pereira Salas, op. cit., pág. 228.

¹⁷³ *Ibid.*, pág. 250.

Otros ejemplos de esta confluencia de lo sacro y lo profano en la vida cotidiana de los religiosos y monjas de la Colonia, son los casos de la mexicana sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XVII y de la chilena Úrsula Suárez (1666-1749), de las que se dispone de los estudios de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1995, 5ª Ed. y de la *Relación autobiográfica* (de la misma Úrsula), Biblioteca Antigua Chilena, Santiago, 1984, precedida de un estudio preliminar de Armando de Ramón.

estaban limitados, al menos teóricamente, en sus actividades públicas. Tampoco estuvieron al margen de las disputas de poder al interior de sus comunidades, que como una recreación de la sociedad colonial, reprodujeron las rivalidades entre criollos y peninsulares.

Finalmente creemos que el ejemplo por excelencia de esta dicotomía barroca que unía lo divino y lo humano, el fervor extático y el delirio pasional, era el caso del Carnaval y la Cuaresma que culminaba con la Semana Santa, momento del año litúrgico en que la Iglesia celebraba el llamado Misterio Pascual, corazón de la fe cristiana, esto es, la muerte y resurrección de Cristo.

El Carnaval, aunque de origen presumiblemente pagano, ha logrado en el tiempo, convertirse en muchos lugares, en la antesala –y antagonista- obligada del tiempo de penitencia y recogimiento que es la Cuaresma. Previo a él, los creyentes se permiten algunos días de fiesta y diversión, ya que “... opuesto a la espiritualidad, el tiempo de Carnaval es el tiempo de la carnalidad; es el reinado de los placeres de la carne. No sólo el de la gula, que es el más conocido y el que se ha asociado más directamente con el Carnaval, sino también el imperio de la sexualidad. Asimismo, era el tiempo de abstención de ciertos quehaceres y trabajos domésticos, variables según la calidad o la región; y se consideraba la irrupción de movimientos desacostumbrados, de una serie de actos que tenían el aire de juegos de ritmo violento”¹⁷⁴.

Acerca de esta festividad de la religiosidad popular quedan pocos vestigios y huellas dejadas sólo por testimonios de viajeros atentos a lo extravagante a sus ojos. Pareciera que se hubiese intentado de manera deliberada borrar los rastros de este tiempo de la transgresión moral que:

Isabel Cruz, Las fiestas Memorjotas de los valles, p. 216, pág. 194.

Los juegos “... se celebra aquí sólo por tres días, durante los cuales se dejan ver los disfraces más extravagantes y en el hecho es una mascarada continua. Todo el mundo anda disfrazado, siendo casi imposible para hombres y mujeres distinguir a sus propios hermanos o hermanas. Se reúnen en grupos de veinte o treinta, van visitando casa por casa, tratando a todo el mundo sin ceremonia alguna y quedándose o marchándose al tiempo que se les ocurre. Tienen por costumbre arrojar agua desde las ventanas a los que pasan”¹⁷⁵.

En esta verdadera revuelta de enmascarados se abrían las posibilidades a los tratos amorosos de la más diversa índole. Más aún, durante el juego de la chaya, en que la genete se arrojaba agua a destajo, el desorden y la exaltación llegaba a tal grado que se formaban verdaderas bandas de muchachos que, literalmente asaltaban las viviendas que hallaban en su camino, tomando a las mujeres de las casas a las que sumergían en recipientes llenos de agua. Hay que decir que tales juegos se volvían violentos, ya que los testigos se refieren incluso a heridos y muertos.

Más allá de estos sucesos que alteraban la calma de las casas y calles, hay que rescatar el profundo significado de ruptura del *statu quo* y de la moralidad cristiana que subyacía en estas celebraciones. Los enmascarados y disfrazados desafiaban lo que se consideraba el orden natural de los sexos, alteraban las jerarquías y los roles sociales y finalmente hacían posible establecer relaciones amorosas ilícitas según las normas del matrimonio católico.

¹⁷⁴ Isabel Cruz, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, op. cit., pág. 194.

Los juegos de agua por su parte, invitaban en medio de los grandes alborotos, a dejar libre la sensualidad, ya que finalmente todos, mujeres y hombres, resultaban mojados, dejando traslucir sus formas públicamente. Finalmente, el Carnaval no era sino el tiempo en que los individuos se permitían reír y relativizar frente a todo aquello sobre lo que la sociedad y sus dirigentes hubiesen pontificado.

Ante tales desbandes de las masas, la autoridad republicana, a partir de 1820, optó por decretar su supresión definitiva. Hubo que decretar severas penas de ahí en adelante, ya que los asiduos del carnaval y sus juegos se manifestaban poco dispuestos a abandonarlo.

El tiempo que sucedía al Carnaval, la Semana Santa era el culmen de la expresión de la devoción y el recogimiento de los creyentes, que con el mismo entusiasmo con que se habían sumado a las bromas y bufonadas anteriores, se integraban a las procesiones y diversas celebraciones penitenciales, que se cerraban con la celebración triunfante de la Pascua de Resurrección. Según los testimonios, los templos eran muy concurridos durante la Semana Santa. Los creyentes rememoraban los pasos de Cristo hacia el Calvario rezando el vía crucis, en tanto los diversos templos realizaban verdaderas competencias por presentarse como las mejor preparadas y adornadas para las diversas solemnidades, mostrando toda su riqueza y sus reliquias más preciadas. Respecto de la respuesta de los fieles a las diversas celebraciones, afirma un testigo extranjero que:

“Durante toda la semana de la Pasión, pero más especialmente el miércoles en la noche, muchos penitentes recorren la ciudad, llevando

¹⁷⁶ José Toribio Medina (trad.): *Memorias de un oficial frente al servicio de Chile durante los años 1821-29*, pág. 229 a 230.

¹⁷⁷ *Relato del honorable John Byron (Comodoro de la última expedición alrededor del mundo) que*

¹⁷⁵ Samuel B. Johnston, op. cit., pág. 288, citado por Isabel Cruz en *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, *Ibid*, págs. 196 a 197.

veces impuesto como penitencia por sus confesores, pero, de ordinario lo ejecutan de propia voluntad, imaginándose adquirir con eso méritos

suficientes para que les sean perdonados sus pecados más atroces. Otra manera de penitencia, y aun más fuerte, es cargar a cuestras una cruz pesada de madera para conducirla a alguna de las iglesias principales llevando el penitente atadas las muñecas a los palos de la cruz”¹⁷⁶.

No obstante, los mismos cronistas antes citados nos demuestran nuevamente que lo divino, que se expresaba en todo su esplendor durante la Semana Santa, no excluía la presencia de lo profano. Así, John Byron, a mediados del siglo XVIII, relataba que:

“Hallábame parado junto a una de las casas por donde debía pasar la procesión, y debajo de la capa no llevaba puesto más que un chaleco delgado, y en un momento que saqué un brazo, pasó junto a mí una dama que me dio un pellizco con tantas ganas, que creí que me había sacado el pedazo, y realmente quedé marcado por un buen tiempo. No me atreví a chistar en ese momento, porque me habrían roto la cabeza si yo hubiese formado el menor alboroto. La amable dama se confundió inmediatamente entre la multitud, y jamás logré saber quien me había hecho tal favor”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ José Toribio Medina (trad.), *Memorias de un oficial inglés al servicio de Chile durante los años 1821-29*, Santiago, 1923, pág. 90. Citado por Mariano Picón-Salas y Guillermo Feliú Cruz, op. cit., pág. 229 a 230.

¹⁷⁷ *Relato del honorable John Byron (Comodoro de la última expedición alrededor del mundo) que contiene una exposición de las grandes penurias sufridas por él y sus compañeros en las costas de la Patagonia y desde el año 1740 hasta su arribo a Inglaterra en 1746 con una descripción de Santiago de Chile y de las usanzas y costumbres de su habitantes y además una relación de la pérdida de la fragata*

La tensión barroca

La acción de los predicadores de fines del siglo XVIII en Chile, es un fenómeno que se insertó en la pervivencia temporal de la mentalidad barroca española en las colonias americanas, que como ya hemos indicado, han conocido la modernidad sólo de manera inacabada y tardía, verificándose incluso hasta el presente, huellas aún operantes del *ethos* colonial modelado por las categorías mentales del barroco y del cristianismo.

En consecuencia, tanto la *praxis* del predicador, como la respuesta de los fieles a sus sermones, hay que interpretarlos desde las coordenadas de la cosmovisión barroca, sustentada en la dualidad y relación dinámica entre la esfera del orden (sea religioso, moral, social, etc.) y las manifestaciones de ruptura consciente e inconsciente de las normas morales de la sociedad occidental cristiana a la que la realidad americana, con todos sus matices, pertenece.

Parafraseando a Nietzsche, la humanidad en su historia, y en especial en el caso que nos interesa, se constituye, vive y muere, como un ente tensado por extremos opuestos: de un lado las categorías del orden y la racionalidad (que el filósofo identificó con los elementos apolíneos), en tanto, en el extremo opuesto y como su negación, se encuentran lo profano y pasional, la espontaneidad y la despreocupación, el instinto, la embriaguez y

el frenesí avasalladores (que el pensador designó como los elementos dionisiacos del ser humano)¹⁷⁸.

Ambos extremos, los hemos descubierto operantes en las relaciones sociales y en la vivencia de la religiosidad colonial -específicamente en el contexto de la festividad religiosa- escenario en el que se fundían lo sagrado y lo profano. Pues bien, esta interpretación del funcionamiento de la mentalidad y la vida de laicos y frailes, hombres y mujeres del pasado, nos permite articular una comprensión *densa*, con profundidad, de la sensibilidad religiosa de la Colonia, de la respuesta ante los sermones y, en definitiva, de las conductas de los hombres y mujeres que nos interesan, y que pudiesen, a simple vista, parecer contradictorias a nuestros ojos al surgir de los documentos, por una parte, testimonios de una fe y devoción profundas y exteriorizadas en la participación masiva de los individuos, en las diversas ceremonias y rituales religiosos, a la vez que las mismas fuentes nos muestran la extremada sensualidad, pasión y entrega de los mismos protagonistas a sus intereses y juegos más mundanos.

Lo uno, en la perspectiva que utilizamos, no niega a lo otro, sino que por el contrario lo complementa y quizás, hasta lo estimula, revelándonos así la complejidad de la existencia humana en todo tiempo, hecha de bemoles y matices, ambigüedades y luchas entre el orden y la transgresión, el rigor y el placer.

Fue en este escenario, complejo y dinámico, que los frailes menores intentaron llegar a conmover a sus oyentes, no sólo con sus palabras, sino con sus gestos y expresiones, de modo de conseguir de cada cual la opción por el mensaje cristiano. Y vemos que

¹⁷⁸ — Humberto Giannini, *Breve historia de la filosofía*, Editorial Universitaria, Santiago, 1991, 10ª Ed. Págs. 305 a 308.

efectivamente la respuesta del auditorio no fue inmediata y sumisa. Los hombres y mujeres que los escucharon desde el púlpito, en la penumbra del templo, o desde un improvisado tablado al aire libre, efectivamente se permitieron la disidencia, la subversión de las jerarquías y roles, el escepticismo ante las verdades incuestionables, la burla de lo serio e incluso el olvido momentáneo de Dios, de sus castigos y del infierno eterno, al que sin lugar a dudas temían, por lo que intentaban arreglar sus cuentas antes de partir de esta vida. El discurso de los frailes no fue asumido como una carga fatal, como había sugerido Febvre, sino que acrecentando su devoción y su temor de Dios, nuestros muertos no fueron menos apasionados ni carnales que nosotros hoy: “los etnólogos recalcan que las estructuras de inversión existen en todas las sociedades, incluidas las contemporáneas. Consisten en imponer en el marco de una dimensión temporal estrictamente establecida – un día o algunos días- y en un espacio determinado, contramodelos que rompen las normas habituales. Su significado va más allá de la parodia, de la caricatura o de la burla, porque se juega la vida social al revés; toda regla es abolida: lo sagrado deviene profano y viceversa, las jerarquías se invierten, ls superiores e inferiores cambian, los papeles sexuales se transmutan...”¹⁷⁹

Ahora bien, sin necesariamente negar este potencial subversivo y nihilista de la tensión barroca, que atentaría contra el orden establecido, la significación de este juego de opuestos también admite otras miradas. El arte, el juego y los diversos ritos sociales festivos, permiten la socialización espontánea de roles y jerarquías entre quienes detentan el poder y la autoridad y los gobernados, y entre los iguales.

¹⁷⁹ Isabel Cruz, *La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano*, op. cit., pág. 24.

En el marco de la vida individual, las instancias festivas conducen al ser humano a la exaltación espiritual y catártica, en virtud de la cual la persona olvida durante el tiempo festivo, los controles y pautas que habitualmente influyen sobre su conducta, lo que le permite exteriorizar sus anhelos más profundos –lo que aumenta el espíritu de celebración y alegría- o por el contrario sus preocupaciones y dilemas más serios, los que se diluyen en el ambiente festivo.

Octavio Paz, refiriéndose a las festividades populares mexicanas grafica y sintetiza claramente las diversas explicaciones de la fiesta, cuando afirma que el mexicano enfiestado “descarga su alma”. A la vez, nos pone en la pista de la supervivencia de aspectos de la fiesta barroca, a la vez que invita a aceptar la idea de que tales mecanismos de liberación de las represiones sociales e individuales han estado presentes ayer, hoy y siempre: “En esas ceremonias –nacionales, locales, gremiales o familiares- el mexicano se abre al exterior. Todas ellas le dan ocasión de revelarse y dialogar con la divinidad, la patria, los amigos o los parientes. Durante esos días el silencioso mexicano silba, grita, canta. Arroja petardos, descarga su pistola al aire. Descarga su alma. Y su grito, como los cohetes que tanto nos gustan, sube hasta el cielo... Esa noche, los amigos, que durante meses no pronunciaron más palabras que las prescritas por la indispensable cortesía, se emborrachan juntos, se hacen confidencias, lloran las mismas penas, se descubren hermanos y a veces, para probarse se matan entre sí. La noche se puebla de canciones y aullidos. Los enamorados despiertan con orquestas a las muchachas. Hay diálogos y burlas de balcón a balcón... En ocasiones, es cierto, la alegría acaba mal: hay riñas, injurias. Balazos, cuchilladas. También eso forma parte de la fiesta. Porque el mexicano no se divierte: quiere sobrepasarse, saltar el muro de la soledad que el resto del año lo

incomunica. Todos están poseídos por la violencia y el frenesí... ¿se olvidan de sí mismos, muestran su verdadero rostro? Nadie lo sabe. Lo importante es salir, abrirse paso, embriagarse de ruido, de gente, de color. México está de fiesta. Y esa Fiesta cruzada por relámpagos y delirios, es como el revés brillante de nuestro silencio y apatía, de nuestra reserva y hosquedad”¹⁸⁰.

En síntesis, sea que interpretemos la cultura barroca como subversión o destrucción del orden social, o como instancias que facilitan la socialización y extroversión de los mundos internos del ser humano con un resultado catártico, creemos que “... las formas del barroco eran válvulas de escape para la imaginación contenida”¹⁸¹.

Agreguemos, que estas válvulas eran el escape y la búsqueda para lo que no son sino los grandes temas de la humanidad en su historia: la vida, el sexo y la muerte, con todo lo que cada uno conlleva. Y ello no es un problema menor, al que los mismos predicadores intentaron dar respuesta en sus sermones.

El mundo tradicional vivió por tanto, permanentemente, en lo que hemos llamado la *tensión barroca*, ese dilema terrible entre la virtud y el pecado, el respeto y obediencia a la autoridad divina y sus representantes terrenales y la subversión de las jerarquías, el silencio de la capilla y el bullicio ensordecedor de los juegos en la plaza. Se supo buscar el acomodo entre uno y otro, o se dio de forma espontánea, aunque de todos modos el principio ordenador, encarnado por los predicadores, siempre estaba ahí para recordarle a

¹⁸⁰ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a el laberinto de la soledad*, Ediciones del FCE, México, 1994. Págs. 53 a 54.

¹⁸¹ Sergio Villalobos, *El pathos social y el ser barroco*. Ponencia presentada en las “Jornadas de Historia de las Mentalidades. Homenaje a Georges Duby”, Depto. Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, 1998. Pág. 13.

los fieles la omnipresencia de lo invisible y su terrible “poder significador” y conductor de lo visible.

Y nos referimos a la tensión como un dilema, por cuanto, el choque entre los extremos del orden y la transgresión, lo invisible y lo visible, eran en realidad dos aspectos que conformaban el ser colonial que, según fuesen las circunstancias, debía optar por un camino u otro. Tanto la participación en los ritos religiosos como el desenfreno de las pasiones fueron verdaderas y sinceras nuestros antepasados, y tomar conciencia de esta coexistencia del orden y el desorden, no es sino, enfrentarnos a esa ambivalencia existencial que parece inherente al ser humano y que convierte a la coherencia no en un estado esencial al cual se accede de forma definitiva, sino por el contrario, en una permanente lucha y búsqueda condicionada por las fuerzas de lo apolíneo y dionisiaco que mueven y tensan al ser humano.

Volviendo a los frailes. ¿En qué medida los mismos predicadores contribuyeron a este eterno juego de la tensión barroca entre lo sacro y lo profano?

Por una parte, se encargaban de mantener siempre viva la angustia de la muerte imprevisible, suceso aterrador no por sí mismo –como sucede al individuo contemporáneo– sino por el destino de condena o de salvación en que la cultura colonial creía a pie juntillas. Todos temían, justos y pecadores. Así al menos decían los predicadores que debía ser, ante los inescrutables designios de Dios que nadie podía pretender conocer. Los predicadores mantenían viva la culpabilidad en sus fieles. Fueron los representantes del principio del orden que mantenía al mundo en armonía con la divinidad.

Georges Duby, refiriéndose a los predicadores del siglo XIV europeo, que luego de un receso breve, habían vuelto a retomar en sus discursos los temas de la muerte y el infierno,

y al incipiente arte laico emancipado de los marcos eclesiásticos, hace notar: "... la repercusión de los sermones franciscanos y dominicanos en las conciencias laicas. Hablando sin cesar de la muerte, los hermanos predicadores y los hermanos menores estimulaban simultáneamente el deseo de hacer penitencia y el apetito de placer. La piedad y la fiesta, los dos polos opuestos –de hecho complementarios al equilibrarse– de una cultura laica cuya calidad revela por primera vez el arte nuevo"¹⁸².

Por lo tanto, las interminables condenas a lo profano, a lo corporal y pasional desde el siglo XIV, y aún a fines del siglo XVIII, son un indicio que nos permite comprender los juegos eróticos y sensuales del carnaval, las bromas y gusto por los juegos en día domingo, después de oír el sermón y participar en la misa. En alguna medida la respuesta ambivalente de los fieles a las exhortaciones y condenas de los frailes, fue una suerte de evasión por parte de una sociedad que sentía cotidianamente, y en carne propia, la muerte como algo inminente. Frente a este destino último ineludible, muchos deseos y proyectos quedaban reprimidos, hasta que los tiempos festivos dejaban abiertos los espacios para su exteriorización colectiva.

Estamos ante una vida en que la socialización era intensa, alimentando la culpabilidad y la insatisfacción. A ello podemos agregar las duras condiciones materiales en que las colonias españolas como Chile pasaron su historia, desde los azotes de la naturaleza y las pestes, hasta los temores –reales o ilusorios, pero eficaces– a posibles ataques extranjeros. Por lo demás, la violencia fue una de las claves a través de las cuales podemos leer nuestra historia hasta nuestros días, lo que nos ha llevado a estructurar desde hace siglos, sociedades con estructuras de dominación y control, a veces en grados brutales.

¹⁸² Georges Duby, *Europa en la Edad Media*, Editorial Paidós, Barcelona, 1990. 2ª Ed. Pág. 140.

La vida en la Frontera, en que el mestizaje, la violencia, el pillaje y la vida picaresca campearon más que la mítica Guerra de Arauco, fue un ejemplo claro del tono de la vida, que no se quedaba en el sur, sino que se proyectaba a toda la colonia, que vivía continuamente atemorizada por potenciales sublevaciones indígenas y ataques de piratas. A ello se agregaban, los problemas derivados de las irregularidades e injusticias provocadas por la gestión de gobernadores y autoridades corruptas, los conflictos de poder entre autoridades civiles y religiosas, como entre frailes y monjas que querían sustraerse a la influencia de los primeros sobre sus comunidades y las traumáticas relaciones entre españoles e indígenas, a los que se intentaba asimilar a la cultura occidental cristiana. Finalmente, a todo este cuadro hay que sumar también como algo de cada día, las catástrofes naturales y epidemias. Las riñas e intrigas, los chismes, el medrar, las relaciones amorosas y humanas tormentosas y el desvivirse por aparentar ante la comunidad un status social o por escalar posiciones para aumentar el prestigio y la fortuna, eran cosa del diario vivir¹⁸³.

Esta sociedad enmarcada en la tensión barroca generaba, como en toda sociedad con sus propias obsesiones, un *pathos* social vigoroso, es decir una cuota de sufrimiento que se iba acumulando al pasar de los días y que sólo se podía liberar y poner de manifiesto públicamente en el dicotómico ámbito festivo que hemos analizado.

¹⁸³ Abundancia de relatos sobre tales situaciones se encuentra en Vicente Carvallo Goyeneche, *Descripción Histórico-Geográfica del reino de Chile*, vol II. Colección de *Historiadores de Chile y de Documentos relativos a la Historia Nacional*. Imprenta de "La Estrella de Chile", Santiago, 1875, Tomo IX. El citado cronista abunda en cada uno de estos asuntos.

Acerca de las relaciones entre españoles e indígenas se dispone de la obra de Sergio Villalobos, *Relaciones fronterizas en la Araucanía. El mito de la Guerra de Arauco*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995, en la que se quieren valorar tales relaciones en toda su variedad y complejidad y no reducidas a una interacción de tipo exclusivamente bélica, como lo hecho la historiografía tradicional al desarrollar el tema de la Guerra de Arauco.

Así es que, el ser barroco, tensado por lo divino y lo profano, "... fue consecuencia de una sociedad con fuertes pugnas y preocupaciones, donde el deseo de medrar retorció el alma y conducía a toda clase de sutilezas. Había un ser barroco, proveniente del *pathos* social, que envolvía a todos como mentalidad general y que era más que una moda o una expresión artística. Llegó a ser una forma de vida aceptada como normal"¹⁸⁴.

*... No hay bastante los
escrituras. De la mujer dice el Eclesiástico que se consume como un fuego
ardiente, y los Preservativos dicen que se apodera de la preciosa alma del hombre, y
que los arruinado a los más fuertes. Y también dice el Eclesiástico: "Díble que se le
enferma más temprano que la muerte y hace para el corazón, y con veneno, medicinal".
Y otros han dicho que se venialo del pecado".*

— Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, p. 241.

El manuscrito

"Ay de vosotras, que no sois, ni queréis vuestra salvación, sino que
corréis los [resto destruido] por donde os puede entrar - Ud [sic] -
Acordaros del modo, que [resto destruido] bestias muy disformes, que
ponían sus pies en la puerta del Cielo y oyó una voz que le dijo: esta red
son las garras de los magos, y los magos profanos, que impiden entrar en
la Gloria"¹⁸⁵.

Con estas advertencias amenazadoras se sirve el sermón que vio cuerpo a alguna
predicación de un sacerdote de la orden franciscana, probablemente en las inmediaciones del

¹⁸⁴

Sergio Villalobos, *El pathos social y el ser barroco*, op. cit., pág. 13.

UN SERMÓN PLURICLASISTA

“Y sobre la mujer como fuente de tentación ya han hablado bastante las escrituras. De la mujer dice el Eclesiastés que su conversación es como fuego ardiente, y los Proverbios dicen que se apodera de la preciosa alma del hombre, y que ha arruinado a los más fuertes. Y también dice el Eclesiastés. ‘Hallé que es la mujer más amarga que la muerte y lazo para el corazón, y sus manos, ataduras’. Y otros han dicho que es vehículo del demonio”.

Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, p. 241.

El manuscrito

“Ay de vosotras, que no sólo, ni queréis vuestra salvación, sino que corréis los [texto destruido] por donde os puede entrar.- Ud [sic] - Acordaos del monje, que [texto destruido] bestias muy disformes, que ponían una red en la puerta del Cielo y oyó una voz que le dijo: esta red son las galas de las mujeres, y los trajes profanos, que impiden entrar en la Gloria”¹⁸⁵.

Con estas advertencias amenazantes se abre el sermón que dio cuerpo a alguna predicación de un sacerdote de la orden franciscana, posiblemente en las inmediaciones del

¹⁸⁵

Sermón Ay de vosotras..., vol. I, Archivo Franciscano de Chillán.

convento de Chillán. Es un manuscrito de once carillas, sin fecha ni autor. El estilo de la escritura, nos hace pensar, de acuerdo a otros documentos similares fechados, que pertenece al espacio temporal de las dos últimas décadas del siglo XVIII, si bien, la mentalidad y la sensibilidad religiosa que subyace a estos documentos, se extiende sin problema, como ya lo hemos indicado, a lo largo de toda la época colonial, y por lo menos, hasta 1840.

Respecto del posible espacio en que el sermón fue predicado, contamos con retratos detallados del mundo colonial como el siguiente, que aunque acentúa un ritmo triste de la vida, asociado en su opinión, a “lo conventual”, nos parece iluminador, en tanto alude a la tensión (¿de toda sociedad por lo demás?) entre “lo serio” y “la chacota”, contra la que efectivamente lucha nuestro predicador al referirse a los “juegos y manoseos torpes” de las mujeres, en tanto fuente de desorden:

“¡Tal era el país!... Más las ciudades tenían ya un aspecto lóbrego y un ceño de decadencia y tristeza antes de estar contruidos sus solares, habían a adobe yagua bendita, como los campos a violetas y canelas, y sus orgullosas torres no eran muchas veces sino los falsos fantasmas de la miseria y de la nulidad que ostenta el hombre congregado en muchedumbres... La capital pasaba por el portento del reino, y sin embarfio [sic] había sido edificada a amanagera de un inmenso convento en que cada casa era una espaciosa celda, anexa al claustro... el que no era padre maestro era hacendado, y vivía entonces apartado en su estancia o en su quinta. La cogulla y el trigo formaban los grandes artículos de la explotación social y mercantil, los destinos envidiados, la misión de cada

uno, si es que en el tiempo que duraron las colonias hubo en ellas otra especie de misión que la de los curas por cuaresma, con azotes y primicias... La sociedad por su parte se amoldaba a estas formas tristes de la morada y adquiría los hábitos monótonos de la vida conventual. La Pascua y el Carnaval eran sus solos días de gala y alegría, cuando se experimentaba un deleite loco, un frenesí delirante por la chaya y la chacota”¹⁸⁶.

Por su parte, Vicente Grez, argumenta que una ciudad colonial, con tantos conventos, como Santiago:

“...debía ser una ciudad esencialmente moral. No contestaremos a esta grave cuestión, sino recordando el juicio de los historiadores y cronistas que están de acuerdo en clasificar esa mitad del siglo XVII, como la época de mayor corrupción que recuerde la vida poco moral de la colonia”¹⁸⁷.

Aunque el relato se refiere a un siglo antes de nuestro estudio, lo que nos interesa es poner atención en la matización que el autor hace de la vida colonial, dejándose en evidencia, nuevamente, la tensión entre moral y ruptura o transgresión de la misma, en una época que habitualmente se supone, por decir lo menos, como piadosa y rigurosa con las

¹⁸⁶ Vicuña Mackenna, *Ostracismo del General D. Bernardo O'Higgins*, pag. 83. Citado en Mariano Picón Salas y Guillermo Feliú Cruz, *Imágenes de Chile*, Editorial Nascimento, Santiago, 1972. Págs. 106 a 107.

¹⁸⁷ Vicente Grez, *La vida santiaguina*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1968. Pág. 54.

costumbres. Así es que, estos testimonios, y las reiteraciones de nuestro sermón acerca del pecado y el desorden que genera, nos llevan a pensar el pasado colonial como, efectivamente más complejo, más dinámico y menos beato que lo que habitualmente se ha creído.

Nuestra fuente, nos parece particularmente interesante de analizar, ya que en alguna medida resulta paradigmática, en tanto es un documento que se refiere con cierto detenimiento a diversos temas, vinculados a un auditorio pluriclasista, y que a primera vista pueden aparecer como desconectados entre sí, los que luego de un estudio más detallado, empiezan a vislumbrarse como dotados por una “lógica interna” que une a cada uno de los tópicos desarrollados. Creemos, por lo demás que es parte del desafío del historiador, captar esa lógica que da sentido a sus fuentes”. Además, un sermón con tales características temáticas, nos habla de la variedad del auditorio de nuestro predicador: diversidad de géneros, de grupos sociales y de edades y de roles sociales, lo que a la vez permite articular una mirada que logre precisar las diferenciaciones de género que existen en el discurso y que dan cuerpo al sermón.

En el documento hemos distinguido cuatro temas diversos, dirigidos a diversos sectores sociales, que es lo que nos ha llamado la atención de este documento:

- 1.-Excesos y galas de las mujeres
- 2.-Adulterio y su castigo
- 3.-Acerca de la injusticia de mercaderes, caballeros y autoridades
- 4.-Nuevamente el adulterio y su castigo

Tales temáticas se desarrollan acompañadas no sólo de las condenas y denuncias respectivas, sino que ellas se fundamentan y refuerzan por medio de las referencias al texto bíblico, que además se complementan con el uso de un rico imaginario en el que es posible observar la huella de la mentalidad barroca.

Respecto del uso de la Biblia por parte del predicador -texto con status de sagrada escritura y verdad única- ésta se convierte en la piedra angular de toda pastoral, y por ende, de todo sermón. La Escritura es considerada palabra revelada por Dios. Esto es, se está ante *la Verdad* que muestra el “deber ser”, el orden del cosmos: la dinámica del universo, de sus entes y seres, se fundamenta en última instancia en esta revelación incuestionable. En palabras de Agustín de Hipona, el “Libro de la Biblia”, es una herramienta que pretende ayudar al ser humano a comprender el sentido trascendente de la historia humana, realidad que él llama “Libro de la Vida”, “texto” en el que Dios va “escribiendo” para así orientar la vida humana de acuerdo a su plan divino. Así es que, a la luz del “Libro de la Biblia”, es tarea del ser humano descubrir la voluntad de Dios.

Así es por ejemplo, como refiriéndose a lo inadecuado del lujo femenino, el predicador cita en su sermón, el capítulo 6 del profeta Amós, libro del Antiguo Testamento, en el que Dios condena el lujo indecente de Israel y que el mismo Dios llama “la orgía de los sibaritas”, a los que anuncia un castigo terrible e inminente. Sin duda que para el caso de nuestro sermón, Amós fue una lectura básica del fraile, ya que entre las condenas a todo tipo de explotación, injusticia y exceso está por ejemplo la que se hace “contra las mujeres de Samaría”, conocidas en la época veterotestamentaria, como especialmente sensuales, por lo que las denomina sin más como:

“... vacas de Basán
 ... que oprimís a los débiles,
 que maltratáis a los pobres,
 que decís a vuestros maridos: ‘Traed y bebamos’...”¹⁸⁸

Vemos en este caso concreto, como la referencia a la Biblia es un refuerzo de lo dicho: es la legitimación y quizá una de las maneras de “fijar” el mensaje en las mentes y los corazones de quienes escuchan, ya que se invoca la autoridad y la palabra misma de la divinidad, que se encuentra contenida en el texto sagrado. De esta forma, el predicador, como carismático y primigenio “comunicador social” aunque no omite posibles citas bíblicas, deja explícitamente presente la condena del texto sagrado a ciertas conductas de los espectadores, con lo que deja sentado el precedente de que el “Libro de la Biblia”, y por tanto Dios, no es ajeno ni ignorante a tales acciones:

“Omitiendo yo, las abominaciones que fulmina la Sgda. Escritura a este exceso de las mujeres, os alego algunas, que en el Juicio de Dios conoció, y experimentó en las llamas del infierno, la mujer que del Abismo vino a desengañarte”¹⁸⁹.

Referente al uso que hicieron los predicadores en sus sermones, de un rico imaginario religioso como arma para combatir el “pecado” y conseguir la conversión de los fieles, convenciéndolos de que el infierno y el cielo que “pintaban” con su voz y sus gestos era

188

Amós 4.

189

Sermón *Ay de vosotras...*, AFCh, vol I.

La conclusión de la historia es que al despertar el marido, preso del pánico y de la real, tal estrategia hay que entenderla como una expresión más entre muchas otras de la renouveau por su "mala vida" pero también a su amor, quien se compadeció al ver a un *praxis* de la Iglesia, que formó parte integrante de un fenómeno cultural más amplio: "La tan gran aflicción. Fue, por lo tanto, la gran... sermón del infierno lo que produjo la defensa y revalorización de las imágenes, y por lo mismo, del arte que las produce, es la conversión de un mal marido, cuando el sermón... discurso que pretende la gran empresa del barroco; comienza cuando la Iglesia, ya segura de haber contenido el esta forma guillar un cambio de vida radical y... los ojos ataque protestante, pasa a la contraofensiva. Contra el anti-imaginismo y la iconoclastia de la Reforma, la Iglesia Romana reafirma el valor de ideal y la necesidad práctica de la vida terrena que el deleite de los pecadores, se transforma en el infierno... la imagen de la casa, que ahora en vez de ser el lugar y la representación... que seguramente por infirmdad de demonios que los mortificarían eternamente... se va a la imagen de la casa, que ahora en vez de ser el lugar y la representación... que seguramente por infirmdad de demonios que los mortificarían eternamente... se va a la

demostración visual, a título de edificación y ejemplo, de los hechos de su historia..."¹⁹⁰.

Así por ejemplo, las descripciones del infierno al que se condenan los pecadores -en este caso los adúlteros- son particularmente ricas en símbolos y detalles: mientras una "señora de sangre real" se encomendaba en el silencio de la noche a la Virgen, su marido que estaba dormido, tuvo en sueños la siguiente visión:

"fue llevado a los Infiernos a ver lo que allí padecían los adúlteros y los tormentos que les están aparejados: vio varios lechos y camas de fuego, y llamas obscurísimas y ardientes, que exhalaban un hedor intolerable: en estas camas ponían a los adúlteros rodeados de horribles serpientes, de las cuales, unas les roían los ojos, otras les despedazaban la lengua, muchas les mordían, y hacían pedazos los corazones, y que maldecían los adúlteros a los deleites que habían tenido en vida dando tristísimos alaridos..."¹⁹¹.

¹⁹⁰ El texto corresponde a Carlo Argan, citado por Santiago Sebastián en *Contrarreforma y barroco*, Alianza editorial, 1985, 2ª Ed. Pág. 14.

¹⁹¹ *Sermón Ay de vosotras...*, AFCh, vol I.

La conclusión de la historia es que al despertar el marido, preso del pavor y el remordimiento por su “mala vida” pidió perdón a su mujer, quien se compadeció al verlo en tan gran aflicción. Fue, por lo tanto, la visión y sensación del infierno lo que produjo la conversión de un mal marido, como el del ejemplo del sermón, discurso que pretende de esta forma gatillar un cambio de vida radical y decidido en los oyentes

Veamos los componentes que estructuran el ejemplo del predicador: aquéllo que en la vida terrena fue el deleite de los pecadores, se transformó en el infierno, en su castigo: la imagen de la cama, que ahora en vez de ser el lugar y la representación misma del placer carnal, se transforma en un lecho de fuego. En tales lechos los adúlteros “eran puestos” seguramente por infinidad de demonios que los mortificarían eternamente, o sea, ya no se va al lecho libremente, sino que por el contrario, ahora se carece de voluntad para disponer del propio cuerpo. Además, la cama en llamas, asociada antes al placer y a perfumes embriagadores y sensuales, ahora se ha convertido en la fuente de un “hedor intolerable”: lo carnal termina finalmente en la corrupción, dejando a merced de los gusanos toda vanidad y belleza físicas. Finalmente, estas camas de tormento, se encuentran rodeadas de serpientes que lentamente devoran los cuerpos de los condenados. Notemos que los reptiles concentraban su acción en ojos, lenguas y corazones: zonas directamente relacionadas con los sentidos (vista y gusto en este caso), además del corazón, que en vez de haber sido consagrado a la vida virtuosa y piadosa propia de un buen cristiano, se entregó a amistades y compañías poco prudentes.

Con este ejemplo, queda claro que la efectividad del sermón depende, en parte importante, de la capacidad del predicador para representarle a su auditorio de la forma más real y cercana posible, el destino eterno del que ningún pecador escapará: ojalá que los

oyentes huelan el azufre y el humo, oigan los alaridos y vean las serpientes que los amenazan. No hay que escatimar esfuerzos en esta tarea, por cuanto es la vida del alma de los fieles la que está en juego, pero también la vida del fraile, la que tiene sentido, en tanto cumple su promesa de entregarse por entero a la “cura de almas”, en este caso, a través de la predicación y la confesión:

“Temblad mujeres, temblad maridos, y temblad también los que sois sus confesores, porque a todos condena este desorden. A la mujer porque lo usa, al marido porque lo permite y al confesor porque lo absuelve...”¹⁹².

Ahora bien, el objetivo de un predicador eficiente, que se precie de tal, es en última instancia, suscitar en sus espectadores el verdadero *temor de Dios*, temor a sus iras y castigos, de los que deberían estar conscientes tanto los santos como los pecadores, los laicos y los consagrados en el estado religioso. El temor de Dios se transforma en una *manera de estar en el mundo*, ya que una moral con la imagen de una divinidad justa y castigadora es la que mueve las voluntades a una conversión de vida. El cambio interior, de un pecador arrepentido, hombre o mujer, se manifiesta incluso corporalmente, lo que la pintura de la época muestra magistralmente.

Hay que agregar, que el efecto de un sermón es exitoso, cuando la conversión se materializa y se legitima por medio del rito de la confesión del pecador ante el sacerdote, la que si no es completa ni sincera, es también motivo de condenación. Así es que, el predicador relata a sus fieles el ejemplo -presentado como absolutamente real- de una joven doncella peruana, que en vida había hecho de la mala confesión un hábito, callando los

pecados más graves, es decir, los relativos al cuerpo. La mujer, retornó del infierno con un aspecto que la hacía parecer "... un calamitoso retablo de la justicia de Dios", con el fin de dar testimonio y ser una advertencia para los que aún estaban en el mundo. La doncella:

"... se apareció a una de las criadas en figura tan disforme, que a su vista hubiera caído muerta si al mismo tiempo se le apareciese un Bellísimo niño, que la confortó, y le dijo: oye bien lo que te diga esta difunta, y asegúralo en la memoria para contarlo a las demás..."¹⁹³

Pecado y pureza, condenación y salvación, están en este texto representadas por dos cuerpos: el de la difunta, horrible y deforme (señal de su descomposición interior), a la vez que la acompañaba el cuerpo de un hermoso niño (notar su sexo masculino) como signo de la pureza espiritual y de la esperanza de un destino diferente del de la joven muerta, para quien grabara en la memoria la lección dada por la infortunada mujer.

Precisemos que la noción de pecado, implícita en nuestra fuente, hace referencia a una transgresión o ruptura de un orden moral establecido y que rige -o debería- las conductas individuales y colectivas, incluyendo el fuero interno de los individuos. Vida pública y privada, bien común, deberes y derechos civiles y ética cristiana se han fundido en una sola unidad. Si alguno de estos elementos se quebraba en virtud del "escándalo" que producía el pecado, el ser mismo de la colectividad peligraba en términos civiles y espirituales. Por tanto, corregir el pecado es, no sólo enseñar el "deber ser del cristiano", sino también, luchar para mantener el *statu quo*. Este orden se trizaba cuando, en vez de hacer de la

¹⁹² Íbid.

¹⁹³ Íbid.

mortificación una norma de vida, se permitía que los individuos se dejaran llevar nada más que por sus “antojos”, convirtiéndose en:

“... pecadores obstinados, llenos de juramentos falsos, blasfemias y maldiciones, sin guardar las fiestas y los ayunos que os manda la Iglesia Ntra. Madre, comiendo carne en viernes, y sábados, en las vigiliat tempranas y cuaresma sin más necesidad, que vuestro antojo, y poca mortificación, que castigos podéis esperar vosotros vengativos,... los sin respeto sin sujeción a vuestros mayores, que será de vosotros deshonestos, torpes, amancebados, alcahuetes y alcahuetas si así castiga Dios a los santos por pecados tan ligeros como os castigará a vosotros estando llenos... de tantos, y tan sucios, y execrables pecados mortales”¹⁹⁴.

Finalmente, es importante hacer notar cómo el pecado original, la caída de Adán y Eva, se identificará en el sermón con un pecado esencialmente sexual como el adulterio. Sobre el relato de “la caída” habría que revisar el capítulo 3 del Génesis, que declara que:

“La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahveh Dios había hecho. **Y dijo a la mujer:** ‘¿Cómo es que Dios os ha dicho: no comáis de ninguno de los árboles del jardín?’... Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y

excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, **y dio también a su marido** que igualmente comió”¹⁹⁵.

Más aún, el relato continúa con el enfrentamiento entre Dios y el varón que ya ha pecado consumiendo el fruto del Árbol de la Vida, a lo que Adán responde, dirigiendo la culpa de la acción transgresora a Eva: “La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí”.

A partir de este texto, se ha tendido a ver a la mujer como la “puerta de entrada” del pecado a la vida humana, idea que estaría en directa relación con el origen de una visión peyorativa y de inferioridad que la cultura occidental judeocristiana maneja acerca del sexo femenino, al que se lo asocia a la sensualidad y la falta sexual.

Ahora bien, frente a la imagen de la mujer como “ocasión de pecado”, se ha puesto su antítesis en la maternal y virginal figura de la Virgen María, que para el caso de nuestra fuente, es presentada como la intercesora, el consuelo y el modelo femenino y de pureza ante el adulterio masculino.

Una sociedad patriarcal como la que nos ocupa, definía claramente los tipos ideales y las funciones de las mujeres que debían integrarla. Un observador decía que ellas:

“... estaban clasificadas en tres órdenes jerárquicos, y éstos eran el de las casadas, las monjas y las solteras. La primera estaba consagrada al culto del hombre, la segunda al de Dios y la tercera al de los santos. Pero

¹⁹⁵ Mariano Picon Salas y Guillermo Feltri Cruz, *op. cit.*, págs. 77.
¹⁹⁶ Se puede consultar el libro de Della Vergata, *Pequeños con Pico Alto*, Editorial Austral, Santiago, 1989.

el culto del hombre no era el amor, era sólo la prole, y la prole no era la maternidad, sino los partos”¹⁹⁶

Por otra parte, nuestra cultura, patriarcal y autoritaria, de acuerdo a lo sostenido por la siquiatra Lola Hoffmann, es la única en que la imagen de la virginidad se entiende desde una perspectiva exclusivamente física, a diferencia de otras nociones culturales de la virginidad, en las que ésta se asocia fundamentalmente a la libertad¹⁹⁷.

Otro elemento de larga duración, a tener presente para nuestro análisis, es la concepción negativa que nuestra cultura ha manejado acerca del cuerpo desnudo, el que aún en la época que nos ocupa “...seguía siendo como en la Edad Media y de acuerdo a la tradición judeocristiana, el signo del proscrito, de la miseria física y moral más absoluta, de la privación, la pérdida y el expolio”¹⁹⁸.

Desde esta perspectiva no extraña que “carne, demonio y mundo” fuesen los enemigos que Trento vio para la vida del alma de los creyentes. El concilio simplemente estaba reformulando una idea central de la visión de mundo de la cultura judeocristiana.

¹⁹⁶ Mariano Picón Salas y Guillermo Feliú Cruz, op. cit., págs. 91.

¹⁹⁷ Se puede consultar el libro de Delia Vergara, *Encuentros con Lola Hoffmann*, Editorial Antártica, Santiago, 1989.

¹⁹⁸ Isabel Cruz, *El traje. Transformaciones de una institución*, Ediciones de la Universidad Católica,

*“Que limpie su rostro de todos esos adornos seductores
y tire esas figuras obscenas que se recuestan en su pecho.
Porque si no, la voy a desnudar completamente
para que quede como cuando nació;
será entonces igual como un desierto,
como tierra sin agua, y morirá de sed”*

Oseas 2, 4-5

Contra los lujos indecentes y sus consecuencias

Lujo, lujuria y desnudo van unidos en el sermón. El lujo, y especialmente el de la mujer que así expresa su sensualidad, inducirá a la transgresión de la moral sexual contra la que lucharon los predicadores.

Al establecer diálogo con los franciscanos y sus archivos, nos ponemos en presencia de una pastoral y una sensibilidad religiosa en la que aún está fuertemente actuante el espíritu del Concilio de Trento (1545-1563), expresión por excelencia de la reacción de la Iglesia católica, ante la conmoción de la Reforma protestante en las primeras décadas del siglo XVI. Sin ir más lejos, el mismo encabezado de los decretos y declaraciones dogmáticas del concilio se titula “XIX concilio ecuménico (contra los innovadores del siglo XVI)”.

Pues bien, en este sermón descubriremos el celo contrarreformista del siglo XVI como una categoría de larga duración, vigente y operante todavía en el crepúsculo del siglo XVIII. ¿A qué nos referimos con la expresión “celo contrarreformista” acuñada para

referirse inicialmente al mundo europeo del siglo XVI?, y ¿cómo sus implicancias se nos revelan en este sermón de un predicador franciscano de fines del siglo XVIII?

Parece ser que el tema ya aludido del “pecado” como transgresión de una moral y ruptura de un orden que da coherencia a la vida colectiva, es el motor y la clave de sentido del discurso del predicador. Ahora bien, hay que decir que hasta 1540, por decir una fecha, la falta más recurrentemente citada en los manuales de los confesores europeos, era la avaricia. Sin embargo, corriendo el tiempo, dicho pecado cedería su lugar a la lujuria, en la que se concentró la atención de los pastores y los predicadores en buena medida. Así “alrededor de esa fecha empezó a tomar cuerpo el proceso de control y represión capilar de la vida sexual que solemos atribuir, en lo que respecta a los países católicos, a la Contrarreforma”¹⁹⁹.

Si bien, el comercio y sus actividades eran temas fundamentales en la vida de los hombres del siglo XVI europeo, hay que ver las razones de este cambio de acento, ahora puesto en los pecados de “la carne”, tanto en tensiones demográficas, como también en un proceso gradual y sutil de *erotización de la vista* ante el desarrollo de la imprenta, lo que facilitó la difusión de toda una imagería erótica, que ya no sólo circuló en los altos estratos sociales, sino que se difundió también al resto del conglomerado social. Digamos de paso, que para nuestro predicador, los temas de la justicia, tanto en el orden civil como económico, no quedan fuera de su sermón, si bien, no son la tónica dominante del texto.

A este factor de la imprenta, como causa de la erotización de la vista, además habría que agregar el de la moda, que para el caso de nuestro sermón es un tema principal, en tanto

Santiago, 1996, p. 40.

va asociado a los pecados en los que podría incurrir una sociedad erotizada. En virtud de lo anterior, es que el predicador ataca el lujo en el vestir, calificándolo de “exceso” y de “trajes profanos” que incitan a “la culpa”.

Alrededor de 1750, algunos investigadores señalan que se habría producido una modificación en la moda y el vestir de la época, que tendió a disminuir el volumen de telas y a acortar faldas y mangas, lo que habría llevado a destacar de manera notoria para esos años, la figura de la mujer. La reacción de la Iglesia (y a veces, junto a las autoridades civiles) no se hizo esperar condenando lo indecente y declarando lo aceptable, a través de cartas pastorales y sínodos diocesanos. Por ejemplo, el obispo Manuel Alday y Aspeé, a través de una carta de 1755, denunciaba que:

“No sólo es temerario arrojo descubrir los brazos con el exceso que practican, sino que llegan a recibir la misma majestad en la sagrada comunión con ese traje tan ajeno a la modestia que pide aquella mesa... pero aún es mucho más indecente el otro abuso de levantar la ropa... pues así en las calles como en las iglesias, a cualquier inclinación que hagan manifiestan con tanto exceso los bajos, que obligan a divertir la vista de objeto tan repugnante a la modestia cristiana”²⁰⁰.

¹⁹⁹ Carlo Ginzburg, *Ticiano, Ovidio y los códigos de representación erótica del siglo XVI*, en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, op. cit., págs. 117 a 137.

²⁰⁰ Citado en Cecilia Salinas, *Las chilenas de la colonia. Virtud sumisa, amor rebelde*, LOM ediciones, Santiago, 1994. Págs. 119 y 121. La reacción de la Iglesia frente a la moda femenina, también ha sido tratada por Isabel Cruz en op. cit., especialmente págs. 95 a 102.

Ahora bien, en este discurso condenatorio del sermón, creemos que hay un tema subyacente, y que dice relación con la regulación de las conductas individuales y colectivas por medio de la acción del predicador.

En primer lugar, el sermón apunta a lograr un control del cuerpo, elemento central en el discurso, en tanto a causa de su desmedido adorno (y poniendo el acento en el cuerpo y la vestimenta femenina), se incita al pecado de adulterio. De esta forma los espacios de sociabilidad, y más aún los religiosos -el templo por ejemplo- deben ser instancias en las que la medida, el autocontrol y el recato sean los fundamentos de las relaciones interpersonales. El predicador retrata por el contrario el “fluir” caótico de los cuerpos, como una dinámica que es esencialmente pecaminosa, y que define como un “desorden que a todos condena”, y que se opone a la idea de “lo quieto” como equilibrado y ponderado, ordenado y controlado, virtuoso y santo. En este sentido, la mujer deshonesta es definida efectivamente como “torpe y desenvuelta”, refiriéndose así abiertamente a la falta de control con el propio cuerpo y en las relaciones interpersonales:

“... y tú mujer deshonesta, que tantos años ha vives como una bruta en esa mala costumbre de **juegos, y manoseos torpes contigo misma con otros, y con otras**, dime temes tú las iras de Dios pues porqué no dejas esa mala costumbre te confiesas y haces penitencia, **piensas acaso que son fábulas o cuentos de viejas** los castigos que Dios hizo con los ángeles, con los hombres y los santos que has oído?...”²⁰¹.

²⁰¹ Respuesta del público al sermón “Indicaciones”, según se ve por los comentarios de los pocos devotos de la propuesta metodológica de Carlo Ginzburg que se ve en el artículo “El sermón: un paradigma de la cultura popular” de C. Ginzburg, en “El sermón: un paradigma de la cultura popular”, en “El sermón: un paradigma de la cultura popular”, Ver. C. Ginzburg.

Notemos además, un detalle revelador en este trozo. Junto con las condenas a las formas de relacionarse entre los sexos, el predicador deja ver cierto escepticismo en su auditorio femenino, ya que las interroga acerca de su incredulidad respecto del infierno como un castigo real y seguro para los pecadores que no se convierten. Un indicio como “piensas acaso que son fábulas o cuentos de viejas los castigos...” sin duda nos hace posible escuchar en alguna medida al silencioso auditorio del fraile, a la vez que nos lleva a cuestionar diversos mitos acerca del pasado colonial, como por ejemplo, el que la época colonial era más religiosa que la nuestra, o al menos más beata y obediente a la autoridad del predicador, más piadosa y rigurosa consigo misma, etc. Poniendo atención en esta huella de incredulidad, se puede comprender quizás, la insistencia del sermón en temas como el lujo y los pecados a que éste lleva²⁰².

En segundo lugar, habría que ver en estas denuncias del predicador un ataque al consumo, la ostentación y el lujo desmedido de bienes suntuarios, por parte de una sociedad en la que las diferencias sociales y la dureza de la vida no eran extrañas a la cotidianeidad. Por lo demás, un estilo de vida frívolo y materialista, hacía olvidar aquéllo verdaderamente importante: la vida del alma y su destino eterno. En este caso, nuevamente la mujer y su vestimenta lujosa, son puestas como ejemplo de “escándalo” para su comunidad. Ahora bien, el predicador deja en claro que por estos motivos se sabe que “se condenaba gran muchedumbre de señoras principales”. Todo esto, sumado a la incitación al pecado sexual es causa suficiente para el castigo divino.

²⁰² Respecto del análisis de estos “indicios” o huellas en que ponemos la mirada, somos deudores de la propuesta metodológica de Carlo Ginzburg quien en su artículo *Indicios. Raíces de un paradigma de referencias indiciales*, expone dicho paradigma como una categoría válida para el análisis histórico. Ver. C. Ginzburg, op. cit. Págs. 138 a 175.

De ahí que buena parte de la predicación y los discursos de los predicadores que estudiamos, se refieran en mayor o menor medida, a las consecuencias de una vida “desenvuelta” y poco controlada, y que son los pecados sexuales y las actitudes que los causan. Por ejemplo, el fraile que nos ocupa, escribió en su sermón que:

“...aún es más injusta, que el fuego del Infierno una de esas mujeres, ya porque este fuego no provoca a la culpa, antes suele estorbarla, y estas mujeres incitan con su ornato a ella, ya porque este fuego daña a los justos, sino a los pecadores, y estas mujeres a justos y pecadores dañan... ya porque este fuego sólo quema en el infierno; pero estas mujeres en todo lugar sin exceptuar Santo de Dios, antes suele ser el anfiteatro de sus espirituales ruinas porque para ir a él aumentan el ornato las galas, y aliños pues ay, ay de vosotras que entráis con tanta pompa a la casa del Sr. Dios dice su Majestad por boca del profeta Amós...”²⁰³.

Aquí, el escenario elegido para condenar los lujos profanos y advertir acerca de sus peligros para las almas de los fieles, es ni más ni menos que un templo. Así lo espiritual y trascendente es enfrentado a lo mundano y pecaminoso, de modo que el contraste no pueda ser mayor, y la conclusión sea evidente: el lujo desmedido atenta contra la vida de piedad y de virtud que debería distinguir a la comunidad creyente, a la vez que incita a la “culpa”, por lo que no duda en llamar la atención de su público femenino diciendo:

“... mujer oye esto, que habiéndose adornado, y vestido en su vida a el gusto de su Criador, no como ocasión, sino como causa del Mal, no

hace penitencia; y no teme los rigores de la Divina Justicia!... las mujeres vanas dice Sn. Vicente Ferrer no sólo se condenan ellas, sino que condenan a sus pobres maridos, que les consienten tales adornos. Ya habéis oído cómo castigó Dios a los ángeles por su soberbia, y cómo castiga también a los soberbios de este miserable mundo”²⁰⁴.

Pues bien, a estas condenas y amenazas podemos a la vez agregar la luz que arrojan los testimonios de los viajeros, verdaderos etnógrafos del pasado (que como ha observado agudamente Todorov, son textos que no sólo hablan de “lo descrito”, sino también de quien describe y de sus valores, inquietudes y prejuicios). Uno de ellos, alrededor de 1741, afirmaba que en Chile:

“las mujeres son notablemente hermosas y muy extravagantes para vestirse. Llevan sumamente largo el cabello, que es de lo más abundoso que se puede concebir, sin ponerse en la cabeza otros adornos que unas cuantas flores; se lo peinan atrás en cuatro trenzas que enroscan en una horquilla, la cual luce en cada extremidad una rosa de diamantes. Sus camisas están llenas de encajes, y sobre ellas se ponen un pequeño corpiño muy ajustado... Cuando el aire está muy frío, se echan encima una capa, que es sólo de bayeta de los más lindos colores, y toda rodeada de galones. Cuando salen de casa, se ponen un velo arreglado de tal modo que sólo se les ve un ojo... Andan con el pecho y los hombros muy

²⁰³ Sermón *Ay de vosotras...*, AFCh, vol I.

²⁰⁴ *Íbid.*

moral escotados, y a decir verdad no cuesta mucho adivinarles las formas por su manera de vestir. Tienen lindos ojos chispeantes, un ingenio muy listo, un gran fondo de bondad y una decidida disposición a la galantería”²⁰⁵.

La mujer chilena, en la mirada de este testigo, estaba asociada esencialmente a la extravagancia en el vestir, a lo ajustado y escotado, lo que deja “adivinarles las formas”, todos, aspectos peligrosos para nuestro predicador, en tanto eran una incitación clara y abierta al pecado carnal. Lo mismo se puede decir de la coquetería que utilizaban las mujeres, al dejar sólo un ojo al descubierto con sus mantos. En este sentido, el tema del galanteo y de “lo oculto”, es interesante de analizar en términos de la incitación a la sensualidad y a la libre imaginación, por parte de quienes podían observar este verdadero espectáculo y lenguaje del vestir femenino. En este relato, descripción física y psicológica van unidas: la una da paso a la otra, ya que, para el viajero, la una *revela* a la otra.

En tercer lugar, frente a esta regulación de los cuerpos y sus conductas, subyace también una concepción peyorativa del ocio y del tiempo libre, entendidos como pereza. De ahí que la tradición cristiana haya definido al ocio como la fuente de todos los vicios²⁰⁶. Precisamente en el espacio de la ociosidad es que efectivamente podían surgir y mantenerse las “amistades torpes” entre hombres y mujeres, los “manoseos torpes” y la “costumbre de juegos” a los que ya hemos aludido antes. En este sentido, es interesante la extensión y claridad en el lenguaje con que el sermón detalla un completo listado de transgresiones a la

²⁰⁵ Mariano Picón Salas y Guillermo Feliú Cruz, op. cit., págs. 107 a 108.

²⁰⁶ Interesante es el artículo de Peter Burke, *The invention of leisure in Early Modern Europe*, en *Past & Present*, 146/1995.

²⁰⁷ “La ociosidad es la madre de todos los vicios”.

Sermones de monjes, AFCh, vol. I.

moral sexual cristiana, lo que se justifica en la medida en que el predicador busca que el fruto de su sermón (posterior confesión y conversión) sea un cambio radical de vida, para lo cual nada debe quedar guardado en la conciencia del fiel arrepentido que si ha pecado según la siguiente lista:

“... entienda que de todos los podemos absolver sin apartarse de nuestros pies. Si acaso pues alguno hubiere pecado carnalmente con su padre, o con su madre, o si hubieren pecado los padres con sus hijas, o las madres con los hijos, o las hermanas con sus hermanos, u hombres con hombres cometiendo pecados de sodomía, o mujeres con mujeres, o consigo misma, o con compadres o comadres, con nueras, yernos, o cuñados o cuñadas, o con sacerdotes, religiosas, o religiosas dentro o fuera del convento, con moros, indios, herejes o con brutos y bestias, aunque son feísimos y muy graves pecado los que he dicho, y aunque hayas cometido otros más horrendos con sólo abrir la boca para confesarlos te harás libre de los cargos, furias y rigores con que te amenaza Dios...”²⁰⁷

Es interesante notar que junto al discurso general de la Iglesia, las mismas fuentes franciscanas atacan la ociosidad como enemiga del alma y fuente de los vicios, al menos

Recordemos además, que esta noción del ocio como fuente del pecado y el vicio, está ya presente en los orígenes de la vida monacal en el siglo V, cuando San Benito, padre del monacato occidental, declaraba en su regla, que “la ociosidad era la madre de todos los vicios”.

²⁰⁷ Sermón *Ay de vosotras...*, AFCh, vol I.

para el caso de la vida de los frailes: “Haz siempre algo bueno, *para que el diablo te encuentre ocupado*. Y además ‘la ociosidad es enemiga del alma’”²⁰⁸.

Ahora bien, frente a esto, cabría la pregunta de ¿en qué medida un sermón como éste además de referirse a un auditorio determinado, nos habla también acerca de las preocupaciones interiores del mismo predicador, en tanto su regla de vida le mandaba trabajar “...de forma tal, que, evitando el ocio, que es enemigo del alma, no apaguen el espíritu (1Tes 5,19) de la santa oración y devoción...”²⁰⁹.

El sermón nos revela, por lo tanto, las preocupaciones por combatir el ocio e imponer la regulación del cuerpo no sólo para “el otro”, sino también para “el uno” -el predicador-, que, en virtud de su autoridad sobre los fieles de las diversas capas sociales, buscó imponerles ese autocontrol, fiscalización y castigo de los cuerpos, que era propio de la vida religiosa, lo que además implicaba una adecuada utilización del tiempo libre, evitando la ociosidad.

Ahora bien, el cambio de actitudes de quienes se sientan interpelados por el sermón, dice relación con el respeto a la moral cristiana, en este caso apuntando en primer lugar al recato, la mortificación y el control de las costumbres y la sencillez en el vestir, y en segundo lugar optando decididamente por respetar el orden dado por Dios que debe regir las relaciones entre hombres y mujeres, en el marco del sacramento del matrimonio, que para el Concilio de Trento era “perpetuo e indisoluble” y que aquí se presenta como equivalente a una existencia paradisiaca:

²⁰⁸ 1ª Regla VII, 11. En José Antonio Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC, Madrid, 1991, 4ª Ed.

Finalmente: “Que pecador habrá tan obstinado, que al ver este rigor no tiemble, y se estremezca; tanto castigo por un solo pecado de inobediencia! por comer la fruta de un Árbol a la voluntad de Dios... que habiéndolos puesto... en el Paraíso del santo matrimonio, comen a la voluntad de Dios la fruta del Árbol vedado, buscando la Mujer Ajena... Sabéis adúlteros, y adúlteras lo que hacéis cuando faltáis a la fidelidad del santo matrimonio, pues mirad que cuanto es de una parte destruir el fin de este santo sacramento: el darle Dios en el matrimonio mujer propia fue porque no acudieses a la ajena...”²¹⁰

En consecuencia, frente a los lujos indecentes, que llevan a romper el orden establecido por Dios en la esfera de los comportamientos sexuales, el magisterio de la Iglesia afirmó con fuerza la institución del matrimonio como base segura para una correcta “relación entre los cuerpos”. Así es que “si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley del Evangelio, e instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema... Si alguno dijere que esa lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina (Mt. 19, 4s-9), sea anatema...”²¹¹

²⁰⁹ 2ª Regla V, 2. Sobre el tema de la ociosidad como mal y fuente del pecado hay otros textos como Testamento de San Francisco 21; Celeno Vida 2ª 161; San Buenaventura Leyenda Mayor 4,6; Leyenda de los tres compañeros 41 y Anónimo de Perusa 25. En José Antonio Guerra, *ibid.*

²¹⁰ Sermón *Ay de vosotras...*, AFCh, vol I.

²¹¹ Cánones 971 y 972 sobre el sacramento del matrimonio, Sesión XXIV (1563) del C. de Trento, en Enrique Denzinger, *op. cit.*, pág. 276.

Respecto de la cuestión del matrimonio como sacramento instituido por Cristo o invención posterior de la jerarquía eclesiástica, se dispone de la investigación de Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Editorial Taurus, Barcelona, 1992, 2ª Ed.

Finalmente, hay que destacar que el orden y virtud que quisieron imponer los predicadores de fines de la colonia, se proyectó como actitud frente “al otro”, más allá de 1810, fecha simbólica que marcaría el inicio de la vida republicana la que, sin embargo, siguió siendo una peculiar mezcla de tradición hispano-católica y reforma ilustrada. Así, como para los agentes de la Iglesia, la lucha era entre el pecado y la virtud, para los actores ilustrados de las primeras décadas del siglo XIX, el desafío sería entre civilización y barbarie, lo que llevó a la represión y control de diversas fiestas y prácticas populares, que se entendieron como fuente de vicio y desorden, elementos indignos de una colectividad que adhería tanto a una moral cristiana-católica, como a los principios republicanos ilustrados recientemente impuestos, a menos en la elite dirigente. De esta forma es que: “las costumbres coloniales -concubinato, amancebamiento, etc.- fueron duramente condenadas en la vida cotidiana de todos los segmentos sociales, pero apareciendo imputadas fuertemente a los sectores populares y campesinos”²¹².

Sin embargo, habría que hacer notar que estas conductas sexuales y las realidades a las que ellas daban origen (por ejemplo, el caso de los “huachos” y las madres jefas de familia), fueron durante toda la colonia fenómenos característicos de la sociedad -lo que Sonia Montecino ha llamado “modelos de vida comunes”- los que se proyectaron incluso a lo largo del siglo XIX y XX de nuestra historia, a pesar de los intentos reguladores que emanaron desde las cúpulas dirigentes, eclesiásticas o civiles.

Ahora bien, en virtud de lo anterior, es que quedan planteados nuevos temas de estudio, importantes a la hora de reflexionar acerca de la identidad latinoamericana, como

²¹² Sonia Montecino, *Madres y Huachos alegorías del mestizaje chileno*, Editorial Sudamericana, Santiago, 1996. Pág. 53.

por ejemplo, el de la naturaleza y dinámica de las relaciones entre culturas dominantes y culturas subalternas, entre regulación y resistencia por parte de ellas, y finalmente, el problema entre el *ser* y el *parecer*, asunto ligado a las categorías de *civilización* y *barbarie*, operantes desde larga data en la mentalidad occidental y en la historia americana posterior a la invasión europea de 1492.

*“¡Ay de ustedes, que transforman las leyes
en algo tan amargo como el ajeno y tiran por el suelo la justicia...
Pues yo sé que son muchos sus crímenes y enormes sus pecados,
opresores de la gente buena, que exigen dinero anticipado
y hacen perder su juicio al pobre en los tribunales...”*

Amós 5, 10.12

Contra la injusticia de mercaderes, caballeros y autoridades

Los castigos prometidos a las mujeres y hombres adúlteros y ostentosos, también alcanzan en nuestra fuente, a otros actores de la sociedad, a los que de acuerdo a sus oficios o cargos particulares, llama a vivir en la responsabilidad que dichas posiciones implican respecto del bien común de la colectividad. Notemos que en este caso, el fraile se refiere a un auditorio exclusivamente masculino, en el que en última instancia, reposaba por excelencia la autoridad y el poder, tanto en las esferas temporales como espirituales.

El predicador pone su mirada inquisitiva en el pecado de la codicia, que de acuerdo a lo expresado en su escrito, degenera o desvía el sentido que dichas actividades tienen.

Primeramente denuncia la falta de honestidad en el rubro del comercio:

“... cómo pues vosotros codiciosos mercaderes, caballeros y ministros de Justicia, que coméis con tanta injusticia el pan ajeno, los unos ya vendiendo a precios subidos los géneros, ya [ilegible] en el peso, o medida, ya encajando gato por liebre como suelen decir, vendiendo el género averiado, desvirtuado o apolillado, al mismo precio que el bueno, los otros, pagando mal, y de mala manera lo que deben de Justicia, al pobre mercader, al oficial y al conchavado siendo muchos los daños, que a estos pobres se les sigue de no pagarles como se les debe”²¹³.

En la época colonial, sin duda, “... había negocios inescrupulosos, engaños, abusos de confianza y estafas lisas y llanas. Pero también es cierto, como característica específica, que perduraba un fondo de moralidad, recato y prudencia de viejo estilo como consecuencia de la escolástica y de un mundo de negocios poco desenvuelto, en que los lazos familiares de amistad se dejaban sentir muy fuertemente”²¹⁴.

Algunos hombres de negocios de la época, consideraban que un comerciante debía distinguirse por su devoción, austeridad y honestidad, además de invocar a Dios cada vez que se iniciara un nuevo trato comercial. Manuel de Salas, por su parte, definía el oficio de los comerciantes como una “profesión sujeta a reglas, y que exige principios”. No obstante,

²¹³ Sermón *Ay de vosotras...*, AFCh, vol I.

²¹⁴ Sermón *Ay de vosotras...*, AFCh, vol I.

también criticaba en los chilenos dedicados a tales oficios, su falta de iniciativa e imaginación.

Otros eran más duros, cuando los describían como hombres que regateaban y cuidaban hasta la más pequeña moneda, además de presentar "... semblantes adustos, unos genios díscolos, unas prodigalidades ridículas, unos espíritus avutardados, unos ánimos encogidos, unas desconfianzas necias y una vana ostentación..."²¹⁵.

Por otra parte, la crítica también es despiadada contra las autoridades que actuaban orientadas por intereses oscuros: favoritismo y cuando aceptan sobornos en detrimento de los más necesitados de la sociedad, que sufren una historia tejida de despojos e injusticia:

"Los otros despellejando a los Pobres, quitándoles lo que no deben o haciéndoles contribuir con gastos o repartimientos, escusando a sus parientes y amigos de la carga, dejándose llevar del regalo e interés, y si los Pobres no contribuyen los ponen en la cárcel, y les embargan cuanto tienen sepan que están obligados a restituirles sus daños, siempre que sin causa los ponen en la cárcel o les hacen otro daño: oh Pobres, oh Pobres harto trabajo tenéis..."²¹⁶

Injusticia, robo y parcialidad eran actitudes pecaminosas y graves que ponían en peligro la armonía social. El sermón desde una lectura con detenimiento, no es sólo un instrumento de disciplinamiento de las conductas religiosas y sexuales. Es también, un

²¹⁴ Sergio Villalobos R., *Origen y ascenso de la burguesía chilena*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998, 4ª ed. Pág. 22.

²¹⁵ *Ibid*, pág. 23.

²¹⁶ Sermón *Ay de vosotras...*, AFCh, vol. I.

instrumento de denuncia de los males que pueden poner en peligro la estabilidad de una colectividad, que como ya dijimos, no distinguía entre esferas privada y pública. De ahí que el pecado, tanto privado como las faltas del ámbito público, alteren peligrosamente el orden de la sociedad.

Saben contar historias y así que...

Clifford Geertz

El ojo de la época

En la perspectiva de lo que Clifford Geertz ha llamado una *descripción densa* de un fenómeno cultural, la predicación y los sermones, se nos han revelado a lo largo de nuestro recorrido como una *intencional social* cuya función era colaborar con el resto de su sistema cultural, es la confirmación de lo que otros autores llaman "el ojo de la época", en tanto, por medio de la predicación, sustentada en sermones como el presentado, el predicador intenta modelar la sensibilidad de una colectividad y, por ende, su forma de observar y vivenciar la vida.²⁷

El que vive se enfrenta entonces, tomar una determinada posición existencial desde la cual percibir e interpretar la propia realidad. Así, desde las claves del *temor de Dios* y de la regulación de las *pasiones* y los afectos, esta sociedad se constituyó en su entorno y adoptó una *convicción* fuerte de "ser en el mundo".

²⁷ Ver Clifford Geertz, *La descripción densa de las culturas*, op. cit., págs. 19 a 40. Dicha categoría se refiere fundamentalmente a que la descripción de un fenómeno cultural pasa por hacer una lectura con conocimiento de dicho fenómeno, es un *ojo* que vive en los niveles de significación que él pueda presentar. De esta forma, un *ojo* no sólo es un *ojo* que apunta a una cristalización en términos restringidos. Por el contrario, dicho fenómeno es una verdadera manifestación de la sociedad en la que se inserta, con *rasgos* y características más complejas y variadas. La descripción densa, busca hacer posible, por medio, una antropología interpretativa, superando el *ojo* que es meramente descriptivo de la cultura, que sólo de *ojo* significaciones que a simple vista parecían *obvias*.

CONCLUSIÓN

“El mundo se divide entre los que
saben contar historias y los que no...”

Gabriel García Márquez.

El ojo de la época

En la perspectiva de lo que Clifford Geertz ha llamado una *descripción densa* de un fenómeno cultural, la predicación y los sermones, se nos han revelado a lo largo de nuestro recorrido como una *institución social* cuya función era colaborar con el resto de su sistema cultural, en la conformación de lo que otros autores llaman “el ojo de la época”, en tanto, por medio de la predicación, sustentada en sermones como el presentado, el predicador intentaba modelar la sensibilidad de una colectividad y, por ende, su forma de observar y vivenciar la vida²¹⁷.

El *ojo epocal* implica entonces, tomar una determinada posición existencial desde la cual percibir y construir la propia realidad. Así, desde las claves del *temor de Dios* y de la regulación de las conductas y los afectos, esta sociedad se constituyó en su entorno y adoptó una determinada forma de “ser en el mundo”.

²¹⁷ Ver Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, op. cit., págs. 19 a 40. Dicha categoría se refiere fundamentalmente a que la comprensión de un fenómeno cultural pasa por hacer una lectura con detenimiento de dicho fenómeno, en los diversos niveles de significación que él pueda presentar. De esta forma, un sermón no sólo es un discurso que apunta a una evangelización en términos restringidos. Por el contrario, dicho fenómeno es una verdadera *institución* de la sociedad en la que se inserta, con funciones y características más complejas y variadas. La descripción densa, busca hacer posible, por tanto, una antropología interpretativa, superando un enfoque meramente descriptivo de la cultura, que deja de lado significaciones que a simple vista pasarían inadvertidas.

Es interesante hacer notar que los escritos de anónimos frailes, en alguna medida, nos han permitido escuchar al silencioso auditorio de fieles que asistían a los actos litúrgicos. Aquellos temas censurados, negados y condenados, nos han puesto en la pista de la vida cotidiana de quienes, sin dejar de ser creyentes piadosos y temerosos de Dios, también dejaron en sus existencias –tal como hoy sucede– espacios para el “pecado”, la transgresión, la diversión y el encuentro festivo.

La Colonia no fue, por lo tanto, como a veces se cree, el tiempo ni el espacio de una cotidianeidad marcada exclusivamente por la piedad y la observancia, la austeridad y el rigor. Ello sería imponer una visión reduccionista y empobrecedora de la sociedad tradicional chilena. Por el contrario, la vida de estas personas (y el celo de los predicadores) se articuló a partir de la tensión constante, entre los preceptos de la moral cristiana y las rupturas de dichos códigos de comportamiento. De otra forma, no se explicaría la insistencia, a veces majadera, por parte del orador, en los temas antes analizados, ni menos aún, la condena del fraile, a los indicios de escepticismo que percibe en los fieles, cuando los acusa de creer que las posibilidades de condenación sean meros “cuentos de vieja”.

Por otra parte, luego del estudio detenido de nuestras fuentes, comprobamos la riqueza que ellas ofrecen para formular un análisis que incorpore miradas novedosas en la disciplina, como la perspectiva de género, en tanto, los predicadores se refieren en sus escritos de manera claramente diferenciada tanto a mujeres como a hombres, lo que nos ha permitido visualizar las ideas, los roles y las imágenes relacionados a cada género. De ahí por ejemplo, la visión peyorativa y pecaminosa que los predicadores manejaban de la

parte de la colonia, como Valdivia, frente a sus muros lejanos, que no debía ser

Respecto del concepto “ojo epocal”, muy sugerente ha sido el artículo de Clifford Geertz, *El arte como sistema cultural*, en *Conocimiento local*, Paidós Básica, Barcelona, 1994. Págs. 117 a 146.

mujer, como fuente del pecado; o las alusiones a funciones que recaían exclusivamente en hombres: autoridades, caballeros, mercaderes, monarcas. En esta distinción de “funciones de los personajes” de nuestras fuentes, ha sido especialmente iluminador el método morfológico de Propp, que luego de tal distinción, permite efectivamente un análisis, comparación y descripción detalladas de los componentes de estructuras discursivas como es el caso de nuestros sermones.

Incorporar la dimensión de género a nuestra mirada, nos ha ayudado en última instancia, a intentar una historia social y de las representaciones, y una reflexión acerca de la identidad masculina y femenina en un mundo colonial. La noción de género invita, por lo mismo, a un análisis más fino y exhaustivo del fenómeno estudiado, intentando captar los diversos niveles de significación que los sermones ofrecen y que se presentan, como matices de una historia más compleja de lo que un relato “no sexuado” podría ofrecer.

A la luz de lo anterior, los sermones analizados se nos revelan, en definitiva, como dotados de una lógica interna, a la que hemos aludido antes, por ejemplo en el caso del discurso que ocupó el último capítulo de este trabajo: descubrimos en nuestras fuentes y oímos, una gran protesta por parte de los predicadores hacia su propio “tiempo presente”, en tanto se refieren a lo largo de sus discursos, a los diversos ámbitos de la sociedad en los que se podrían efectivamente haber gatillado situaciones complejas en términos morales, sociales, políticos y económicos: como prioridad y reflejo de una mentalidad, el problema del cuerpo (en primer lugar el femenino) asociado a lo superfluo y sus consecuencias: pecado carnal y condenación; luego el asunto relativo a la fidelidad de los vasallos de un punto sensible de la colonia, como Valdivia, frente a un monarca lejano, que no podía dar una real solución a la dura existencia cotidiana de sus vasallos; también los problemas de

poder derivados de la irrupción, lenta pero cierta, de nuevas ideas que incluso penetraron a la misma Iglesia; también inquietaban a los frailes los posibles problemas en el ámbito de quienes manejaban cierto poder que, de no utilizarse de buena forma, afectarían al concepto del *bien común*, fundamental en el *ethos* de la época, etc.

Tampoco hay que olvidar el elemento que surge claramente en nuestras fuentes, referido a que ella nos habla tanto de una realidad que hay que convertir y salvar, pero también nos pone en la pista de las preocupaciones, inquietudes y cosmovisión de quienes hayan predicado los sermones, y del mundo al que esos individuos pertenecieron: una orden bien determinada como los frailes menores, una Iglesia que aún operaba desde la Contrarreforma, etc.

Seguendo a Gurevic y Ginzburg, los predicadores fueron en su tiempo, verdaderos antropólogos y sociólogos, que a través de sus escritos, dejaron lanzadas concepciones del ser humano, proyectos de sociedad y de reforma de la misma, análisis y explicaciones de las conductas colectivas e individuales, etc.²¹⁸

Los pulpitos actuales

En más de una ocasión hemos aludido a que el fenómeno que estudiamos es de larga duración en el tiempo, por lo que ha tenido sus proyecciones hasta nuestro tiempo y no sólo en el ámbito religioso.

²¹⁸ Ver Carlo Ginzburg, *El inquisidor como antropólogo*, en *Mapocho*, N° 31, 1992. Págs. 103 a 112 y Aron JA. Gurevic, *Antropología e cultura medievale*, 1991.

A partir de los años '60 de nuestro siglo, han surgido con lo que Vance Packard denomina “persuasores”, los que investigando los procesos mentales, buscan explicar la conducta humana, para lograr una eficaz manipulación de los hábitos y preferencias de las personas.

Los persuasores están presentes en diversos rubros prestando su asesoría: en el comercio, la publicidad, la política, las relaciones laborales, las colectas benéficas, etc. La esfera religiosa tampoco ha escapado a los servicios de estos investigadores, ya que “... los especialistas en relaciones públicas enseñan a los clérigos cómo manipular más eficientemente a sus congregaciones”²¹⁹.

Así, ha surgido lo que Pablo Huneeus ha denominado la *religión negocio*, que se ha enquistado, de manera lucrativa para sus dirigentes, en medio de una modernidad marcada por la soledad, el *stress* y la angustia existencial por la falta de sentido²²⁰.

El marketing habría mostrado a estos “empresarios de la fe” que el producto “divinidad” era efectivamente rentable. Ello incentivó la creación de diversos espacios televisivos e incluso radiales, donde el “espectáculo ritual” es la atmósfera en la que carismáticos predicadores, que logran crear estados de ánimo de euforia en sus oyentes, anuncian la salvación y la solución de todos los problemas al individuo que decida cambiar de vida, dejando “los vicios y el pecado” y “entregando su corazón al Señor”. Claro que

²¹⁹ Vance Packard, *las formas ocultas de la propaganda*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, 12ª Ed. Pág. 11.

Es interesante la reflexión de José Antonio Maravall en op. cit., pág. 506 a 507, por el paralelo que se establece entre el mundo premoderno y nuestra época, cuando refiriéndose a los diversos recursos visuales que la cultura barroca utilizó para manipular a lo sujetos, afirma que “... no solamente se sirve de estos recursos la Iglesia, sino que, en la sociedad civil, la emplean políticos y cuantos pretenden atraer a una masa a sus posiciones idelógicas...”.

²²⁰ Pablo Huneeus, *La cultura huachaca o el aporte de la televisión*, Editora Nueva Generación, Santiago, 1994, 21ª Ed. Págs. 103 a 120.

ello pasa por la adhesión a la comunidad religiosa regida por ese predicador, que vive de las generosas donaciones de sus feligreses, los que además se convierten en consumidores de los más variados objetos, dotados de supuestos poderes curativos.

Desde los primeros predicadores televisivos norteamericanos, que poblaron la televisión chilena en los años de la dictadura militar, hoy nos encontramos con una pléyade de nuevos vendedores de esperanzas y “sentido de vida”: charlatanes, adivinos, orientadores, médiums, brujos y pastores de sectas diversas, han copado los diversos medios de comunicación.

Se puede apreciar entonces, cómo los medios de comunicación, en especial la televisión, se han convertido en el púlpito clásico de la modernidad, en el que el sermón del show y del espectáculo evasivos no cesan jamás, y en el que los divos y los comunicadores sociales son sus predicadores principales. En este sentido, Marco Antonio de la Parra afirma que la modernidad tiene un vacío problemático, que es el vacío de respuestas en que deja al hombre de nuestro tiempo.

En contraste con el presente, que podría definirse por esta ausencia de respuestas a las grandes interrogantes existenciales de siempre, el mundo tradicional, marcado fuertemente por las categorías trascendentes del cristianismo, se podría describir como el “mundo de las respuestas”. ¿Servían? ¿los seres humanos eran más o menos felices? Es relativo evidentemente, pero lo cierto es que al menos había respuestas que le daban un sentido a la cotidianidad, al nacimiento, la vida, el sexo y la muerte. Y en ello los predicadores y confesores coloniales, “hombres de la palabra”, cumplieron un rol protagónico. El

nihilismo feroz de hoy, por el contrario, contrasta absolutamente con esta época plena –por momentos asfixiante- de sentidos teleológicos²²¹.

Hoy día en cambio, la palabra ya no es “la zona de desagüe del dolor del hombre”²²².

* * *

A lo largo de toda nuestra reflexión, nos ha dominado la intención de dar a luz un trabajo fundamentalmente abierto y propositivo, incluso a riesgo de reconocer que quedan “lagunas” que no hemos podido llenar de sentido. Creemos que ahí, y no en las certezas de una historia que busca verdades, radica hoy la pasión y el desafío del historiador. Así es que, más que certezas, nos quedan preguntas que vienen a proyectarse sobre el propio “nuestro tiempo”, respecto de los actuales discursos de regulación e imaginarios con los que convivimos más o menos conscientemente.

¿A qué púlpitos nos acercamos hoy y a qué predicadores escuchamos?, ¿en qué medida, los mecanismos de control y castigo son hoy más sutiles que hace doscientos años, aunque no por eso más llenos de gatillos simbólicos y psicológicos como los de un sermón colonial?

En fin, la idea que nos animó, fue generar un conocimiento relevante para el aquí y el ahora. Quizás una de las pocas certezas “duras” que da la investigación histórica, sea aquella de que cada época pregunta desde su presente a fuentes que, aunque muy antiguas,

²²¹ Marco Antonio de la Parra, *El televidente*, Editorial Planeta, Santiago, 1998. Págs. 17 a 18. Un ejemplo clásico es la creencia de los hombres y mujeres de la Colonia en el infierno o el paraíso, que les esperaba después de la muerte según hubiese sido su vida. El temor era a la condenación, en cambio el hombre contemporáneo teme a la muerte misma, entendida como fin de la existencia después de la que su vida y obra se diluyen en la nada, sin poder trascender.

²²² *Ibid.*, pág. 35.

no por eso dejan de ser inagotables, en tanto, las preguntas de cada colectividad son siempre diversas y por lo mismo, novedosas.

Fuentes inéditas y manuscritas

Sermones franciscanos, Archivo Franciscano de Chillán, III vols.

Fuentes impresas

CARVALLO GOYENECHE, Vicente. *Historiografía Histórico-Geográfica del reino de Chile. Colección de Historiadores de Chile y de Documentos relativos a la Historia Nacional*. Imprenta de "La Familia Chilena", Santiago, 1875. Tomos IX-X.

FEIJOO, Benito Jerónimo. *Teatro crítico. Ensayos filosóficos*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1985. Introducción y selección de los textos a cargo de Eduardo Subirats.

GRANADA, Fr. Luis de. *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, en José Joaquín de Mora (ed), *Obras del V.P.M. Fray Luis de Granada*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1929, vol III.

ISLA, José Francisco de. *Discursos del famoso predicador fray Gerónimo de Campaño*, alias Zúñiga, Ediciones 64 editores, Barcelona 1991. Edición, introducción y notas de Joaquín Álvarez y Arcaute.

OLIVARES, Miguel de. *Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile. Colección de Historiadores de Chile y de Documentos para la Historia Nacional*. Imprenta El Ferrocarril, Santiago, 1864. Tomo IV.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes inéditas y manuscritas

Sermones franciscanos, Archivo Franciscano de Chillán, III vols.

Fuentes impresas

CARVALLO GOYENECHÉ, Vicente. *Descripción Histórico-Geográfica del reino de Chile. Colección de Historiadores de Chile y de Documentos relativos a la Historia Nacional*. Imprenta de "La Estrella de Chile", Santiago, 1875. Tomos IX-X.

FEIJOO, Benito Jerónimo. *Teatro crítico. Ensayos filosóficos*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1985. Introducción y selección de los textos a cargo de Eduardo Subirats.

GRANADA, fr. Luis de. *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, en José Joaquín de Mora (ed), *Obras del V.P.M. Fray Luis de Granada*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1929, vol III.

ISLA, José Francisco de, *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, Editorial planeta, Barcelona 1991. Edición, introducción y notas de Joaquín Álvarez Barrientos.

OLIVARES. Miguel de. *Historia Militar, Civil y Sagrada de Chile. Colección de Historiadores de Chile y de Documentos para la Historia Nacional*, Imprenta El Ferrocarril, Santiago, 1864. Tomo IV.

RAMÍREZ, Fr. Francisco Xavier. *Coronicón Sacro-Imperial de Chile*, Fuentes para el estudio de la Colonia, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, 1994. Transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez

Colección de la Iglesia Católica, 1892.

Libros y artículos

CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel. *El traje. Transformaciones de una segunda piel.*

Acción franciscana en Chile. Líneas de un proceso espiritual y evangelizador. Este documento es una separata sin el nombre del autor ni fecha de publicación. Aparentemente sería obra del ya nombrado fr. Luis Olivares ofm.

Una semana de actividades públicas: el legado de la fiesta - Semana barroca en

ABAD P., Antolín. *Los franciscanos en América*, Editorial MAPFRE, Madrid, 1992.

Publicación Marie Góngora, Santiago, 1992.

ALIAGA, R., Fernando. *Religiosidad popular chilena. Visión histórica*, ediciones Paulinas, Santiago, 1992.

Chile y Carlos. Ilustración y modernidad en el siglo XVIII

Hispanoamericana, en Ricardo Krebs y Cristián Gazmuri (eds.), La Revolución

BARROS ARANA, Diego, *Historia jeneral de Chile*, Santiago, 1884-1902, 16 vols.

Biblia de Jerusalén, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1975.

Prácticas en la historia de la cultura iberoamericana, Editorial F.C.E., México, 1987.

BETHELL, Leslie (ed.). *Historia de América Latina*. Editorial Crítica, Barcelona, 1990.

DE TI Tomo II. José Manuel. *La literatura divina: en José Manuel y otros. Prácticas*

ecológicas en Chile. Contribución a su estudio. Anales de la Pontificia Universidad Católica,

BURKE, Peter. *La cultura popular en la Europa Moderna*, Editorial Alianza, Madrid, 1991.

DE LA *The invention of leisure in Early Modern Europe, en Past & Present, 146/1995.*

Págs. 136-150.

DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia Católica*. Editorial Herder, Barcelona, 1955.

CARREÑO, P., Luis Alberto. *La repoblación de Osorno: un aporte a la autonomía económica de la región*, en Sergio Villalobos et al., *Araucanía. Temas de historia fronteriza*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1989.

Catecismo de la Iglesia Católica, 1992. *La huella de nuestros ancestros*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995.

CRUZ DE AMENÁBAR, Isabel. *El traje. Transformaciones de una segunda piel*, Ediciones de la Universidad Católica, Santiago, 1996.

La fiesta. Metamorfosis de lo cotidiano, Ediciones de la Universidad Católica, Santiago, 1995.

DUSSE, Una instancia de sociabilidad pública: el legado de la fiesta religiosa barroca en Chile a principios del siglo XIX, en *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940*, Fundación Mario Góngora, Santiago, 1992

CHIARAMONTE, José Carlos. *Ilustración y modernidad en el siglo XVIII hispanoamericano*, en Ricardo Krebs y Cristián Gazmuri (eds.), *La Revolución Francesa y Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 1990. Págs. 83-109.

DARNTON, Robert. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Editorial F.C.E., México, 1987

DE FERARI F., José Manuel. *La literatura devota*, en Juan Noemi C. (ed.), *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio*, Anales de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Vol. XXVII, Santiago, 1978, 3 tomos.

DE LA PARRA, Marco Antonio, *El televidente*, Editorial Planeta, Santiago, 1998.

DANSTER, Paul. *Religiosos*, en *Órdenes y sociedad en Iberoamérica colonial*, Editorial

DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1955.

- DOUGNAC R., Antonio. *Algunas manifestaciones del regalismo borbónico a fines del siglo XVIII*, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Años LVIII-LIX, N° 102, Santiago, 1991-1992.
- GIANNINI, Humberto. *Breve historia de la filosofía*, Editorial Universitaria, Santiago, 1991.
- DUBY, Georges. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995.
- GONZALEZ, Juan. *El ser como antropólogo, en diálogo*, Santiago, N° 31, 1992.
- Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Ladreau*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Europa en la Edad Media*, Editorial Paidós, Barcelona, 1990. 2ª Ed.
- DUSSEL, Enrique (ed.). *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983. Tomo I/1.
- ECHEVERRÍA, Rafael. *Ontología del lenguaje*, Dolmen Ediciones, Santiago, 1996, 3ª Ed.
- FEBVRE, Lucien. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Unión tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1959.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, México, 1995. 13ª Ed.
- FREEDBERG, David. *El poder de las imágenes*, Editorial Cátedra, Madrid 1992.
- GADAMER, Hans-George. *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997 (vol I) y 1992 (vol II).
- BUNDEUS, Pablo. *La cultura hispánica y el apogeo de la televisión*, Editora Nueva
- GANSTER, Paul. *Religiosos*, en *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Editorial del F.C.E., Buenos Aires, 1992. Págs. 141 a 174.
- Jesús Nazareno. *El libro de la familia cristiana*, San Juan, editores

- GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local*, Paidós Básica, Barcelona, 1994.
- JOCILE. *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1992.
- GIANINI, Humberto. *Breve historia de la filosofía*, Editorial Universitaria, Santiago, 1991.
10ª Ed.
- GINZBURG, Carlo. *El inquisidor como antropólogo*, en *Mapocho*, Santiago, N° 31, 1992.
Págs. 103-112.
- El queso y los gusanos*, Muchnick Editores, Barcelona, 1997. 2ª Ed.
- Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1994.
2ª Ed.
- GÓNGORA, Mario, *Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)*, en *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980.
- GUARDA G. osb, Gabriel. *Centros de evangelización en Chile. 1541-1826*, en *Anales de la Facultad de Teología*, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. XXXV, 1984.
- GUERRA, José Antonio (ed). *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC, Madrid, 1991. 4ª de.
- GUEVARA, Tomás. *Historia de Curicó*, Editorial Andujar, Santiago, 1997.
- GUREVIC, Aron JA. *Antropología e cultura medievale*, 1991.
- HUNEEUS, Pablo, *La cultura huachaca o el aporte de la televisión*, Editora Nueva Generación, Santiago, 1994, 21ª Ed.
- Jesús Nazareno. *El libro de la familia cristiana*. Sin datos editoriales.

- MORÁN, Manuel y GALLEGO, José Andrés. *El profetismo en América Vieja y el El*
- JOCELYN-HOLT L., Alfredo. *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*, Editorial Ariel, Santiago, 1997.
- NAVARRO R., Julio. *Apuntes para el curso Historia y geografía de las distintas formas*
- LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.
- OLIV. *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Editorial Taurus, Madrid, 1983. Caelicia, Santiago, 1997
- LORING, Jorge. *Para Salvarte. Compendio de las verdades fundamentales de la religión católica y normas para vivirlas*. Editorial Testimonio, Madrid, 1986. 42 Ed. Buenos Aires, 1977. 2ª Ed.
- MAGLI, Ida, *Gli Uomini della Penitenza*, Muzzio Biblioteca, 1995.
- PAZ, Octavio. *El lenguaje de la ciudad. Historia y urbanismo de la ciudad.*
- MAIELLO, Francesco. *Jacques Le Goff. Entrevista sobre la historia*, Ediciones Alfons El Magnànim, Valencia, 1988.
- PEREIRA Salas, Eugenio. *Artes y oficios coloniales en Chile*. Editorial Zigzag.
- MARAVALL, José Antonio. *La cultura del barroco*, Editorial Ariel, Barcelona, 1998. 7ª Ed.
- PETROBELLO, Piero. *El cristianismo de la A a la Z. Léxico de la fe cristiana*, Ediciones
- MEDINA. José Toribio. *Cosas de la Colonia. Apuntes para la Crónica del siglo XVIII en Chile*, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribnio Medina, Santiago, 1952.
- PICÓN SALAS, Manuel y FELIÚ CRUZ, Guillermo. *Imágenes de Chile*, Editorial
- MONTECINO, Sonia. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Editorial Sudamericana, Santiago, 1996.
- PROPP, Vladimir. *Magia del cuento*, Editorial Península, Madrid, 1987. 7ª edición.
- MORALES, José Ricardo. *estilo y paleografía de los documentos chilenos*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 1994. 2ª Ed. comprensión de documentos manuscritos antiguos, en Boletín de

- MORÁN, Manuel y GALLEGO, José Andrés. *El predicador*, en Rosario Villari et al. *El hombre barroco*, Alianza Editorial, Madrid, 1992. Págs 163–200.
- NAVARRO R., Julio, Apuntes para el curso *Historia y significado de las distintas formas de vida religiosa*, Centro de Estudios CONFERRE, 1989.
- OLIVARES ofm, Fray Luis. *Provincia franciscana de Chile*, Editorial Universidad Católica, Santiago, 1961
- PACKARD, Vance. *Las formas ocultas de la propaganda*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975. 12ª Ed.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a el laberinto de la soledad*. Ediciones F.C.E., México, 1994.
- PEREIRA Salas, Eugenio. *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Editorial Zigzag, Santiago, 1947.
- PETROSILLO, Piero. *El cristianismo de la A a la Z, Léxico de la fe cristiana*, Ediciones San Pablo, Madrid, 1996.
- PICÓN SALAS, Mariano y FELIÚ CRUZ Guillermo, *Imágenes de Chile*, Editorial Nascimento, Santiago, 1972.
- PROPP, Vladimir. *Morfología del cuento*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1987. 7ª edición.
- RAMÍREZ R., Hugo R. *Ensayo de un diccionario seráfico: glosario histórico-jurídico para la lectura y comprensión de documentos franciscanos antiguos*, en *Boletín de*

Historia y Geografía, Universidad Católica Blas Cañas, N° 9, Octubre de 1992.
Págs. 146 a 162.

RODRÍGUEZ C., Vicente, *Notas sobre las relaciones de la Iglesia y el estado en Indias en el reinado de Carlos III*, en *revista de Indias*, N°s 43-44, enero-junio de 1951. Págs. 89-109.

ROYSTON, Edgar. *Diccionario de religiones*, Editorial F.C.E., México, 1994, 1ª Ed.

SALINAS, Cecilia. *Las chilenas de la colonia. Virtud sumisa, amor rebelde*, LOM Ediciones, Santiago 1994.

SALINAS, Maximiliano. *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Ediciones Rehue, Santiago, 1987.

SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y barroco*, Alianza editorial, 1985, 2ª Ed.

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. *Aspectos de la devoción barroca en Chile colonial*, en *Colonial, Latin, American, Historical Review*, Albuquerque, Univ. of New México, 4:3, 1995. Págs 261-286

VILLALOBOS R., Sergio. *Tradición y Reforma en 1810*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1961.

El pathos social y el ser barroco. Ponencia presentada en las "Jornadas de Historia de las Mentalidades. Homenaje a Georges Duby", Depto. Ciencias Históricas, U. de Chile.

Origen y ascenso de la burguesía chilena, Editorial Universitaria, Santiago, 1998. 4ª Ed.

Tradición y modernidad en la emancipación chilena, en Ricardo Krebs y Cristián

Gazmuri (Eds.), *La Revolución Francesa y Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 1990. Págs 137 – 149.

VILLALOBOS, Sergio et al. *Historia de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 1993.

ZAYAS DE LILLE, Gabriela, *Luis de Granada y la reforma de la predicación en el siglo XVIII. Gregorio Máyanos en España y Antonio Sánchez Valverde en América*, en *Fray Luis de Granada. Una visión espiritual y estética de la armonía del Universo*, Documentos A, Editorial Anthropos, Barcelona, N° 4, 1992. Págs. 71-77.

FE DE ERRATAS

Pág. 40, nota 34.

Dice "Esta idea de una continuidad de larga duración de los ideales tridentinos del siglo XVI en la cultura y *praxis* de la Iglesia latinoamericana ha sido sostenida también por Mario Góngora en Mario Góngora, *Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814),...*"

Debe decir "Esta idea de una continuidad de larga duración de los ideales tridentinos del siglo XVI en la cultura y *praxis* de la Iglesia latinoamericana ha sido sostenida también por Mario Góngora en su artículo *Aspectos de la Ilustración Católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814),...*"

Pág. 73, nota 71.

Dice "Una provincia es la jurisdicción territorial en que están divididos los institutos religiosos. *Íbid*, pág. 155"

Debe decir "Una provincia es la jurisdicción territorial en que están divididos los institutos religiosos. *Op. cit.*, pág. 155"

Resumen de la Tesis: “Carne, demonio y mundo. Predicación y disciplinamiento en Chile a fines del siglo XVIII” (Santiago, marzo de 1990).

Estudiante: Sergio Riquelme Muñoz. Instituto de Historia, PUC.

La presente investigación es un estudio de un conjunto de sermones de predicadores franciscanos en el Chile de fines del siglo XVIII. Estas fuentes nos revelan “el poder de la palabra”, en tanto, búsqueda de persuadir y controlar las conductas sociales por parte de los frailes.

Se compone de seis capítulos en los que se desarrollaron los temas siguientes: la predicación como tópico central de los evangelios y como preocupación importante de la jerarquía de la Iglesia frente a grupos heterodoxos, con el concilio de Trento y el movimiento de la Contrarreforma como hitos importantes, para comprender la situación y el discurso de la oratoria sagrada a fines del siglo XVIII en el mundo occidental cristiano (cap. I); la reforma de la Iglesia –y de la predicación en particular- encabezada por las elites políticas y eclesiásticas de la España de los borbones en el siglo XVIII, con sus proyecciones al mundo colonial americano (cap. II); la Iglesia católica y los frailes menores en Chile. Descripción de la visión de mundo de la jerarquía católica chilena de la época y una referencia a la acción pastoral de los hermanos menores en Chile (¿dónde y a quién predicaron?), (cap. III); análisis del discurso y mentalidad de los predicadores a la luz de fuentes de primera mano (los sermones manuscritos que la Orden ha conservado en sus archivos). Se estudia la predicación franciscana como manifestación concreta de una Iglesia que actúa en el mundo colonial, como agente de control social y persuasión, con el objeto de que las masas creyentes asumieran en sus vidas cotidianas los preceptos de la moral tridentina contra los “enemigos del alma”, que los mismos predicadores resumieron como “carne [o cuerpo], demonio y mundo”. Se utilizaron quince sermones cuya extensión iba de las cinco a las 40 carillas manuscritas (cap. IV); posteriormente se busca sondear la respuesta de la sociedad colonial a este discurso disciplinador de las conductas sociales. El mundo colonial a fines del ochocientos, heredero de la cultura tradicional española, estaba aún marcado fuertemente por el *ethos* barroco, que centrado en el espacio público, fusionó de manera compleja las conductas sociales de transgresión de la moral hegemónica, a la vez que una vivencia de la religiosidad y piedad intensas (cap. V); finalmente se analiza de manera pormenorizada, un sermón que se ha considerado como paradigmático para la comprensión de la oratoria franciscana colonial, ya que alude a diversos temas y, por tanto, a un variado auditorio social.

La conclusión de la tesis resalta el rol disciplinador de los predicadores, pero a la vez, invita a descubrir sus proyecciones en el tiempo y en nuestra cultura, a través de los actuales predicadores religiosos, los comunicadores sociales, los divos, etc. los que, tal como en el siglo XVIII, dirigen sus “sermones” a persuadirnos de adherir a su mensaje y consumir sus productos.