

**OBJETOS DEVOCIONALES EN UNA CIUDAD VIRREINAL
PERIFÉRICA (SANTIAGO DE CHILE, 1598 – 1610; 1692 – 1710):
UNA INVESTIGACIÓN EN CURSO.***

**DEVOTIONAL OBJECTS IN A PERIFERICAL COLONIAL CITY
(SANTIAGO DE CHILE 1598 – 1610; 1692 – 1710):
AN INITIAL RESEARCH.**

JOSEFINA SCHENKE.**

RESUMEN

Este artículo presenta y discute las temáticas de una investigación doctoral en curso que busca conocer, por una parte, qué imágenes y soportes de devoción existen, circulan o desaparecen en Santiago de Chile durante dos coyunturas finiseculares (1598–1610; 1692–1710) y, por otra, relacionar la variabilidad de la presencia de tales soportes con los contextos devocionales, sociales y urbanos a los que pertenecen. El propósito es identificar la existencia –atestiguada por documentos notariales o inventarios de bienes eclesiásticos– de todo objeto que merezca un culto religioso específico: imágenes de culto, estampas, lienzos, reliquias, medallas, rosarios, cruces, etc. Interesa extraer la proporción de cada uno de ellos para comprender cómo ciertos objetos componen conjuntos orgánicos, con significados o comportamientos comunes.

En este trabajo se exponen las múltiples aristas que comporta este sujeto de estudio y se reflexio-

ABSTRACT

This paper sketches in a programmatic manner the main lines of an ongoing PHD research that tries to find out which images and objects of devotion existed, were in use or vanished in Santiago de Chile during two specific periods: 1598–1610/ 1692–1710. The research relates the variation in the presence of these objects to the devotional, social and urban contexts to which they belong. Grounded in a quantitative research of notarial and ecclesiastical sources, it aims to find every single object around which some special religious practice revolves: sculptures, prints, canvas boards, relics, medallions, rosaries and crosses. An estimate of the proportion in which each of this kinds of devotional elements occurs should afford us a better understanding of their organic combinations and their shared meanings.

This paper faces the multiple aspects involved in this field of inquiry, as well as its status quaes-

* Recibido: agosto 2010; Aprobado: octubre 2010.

** Doctorado en Historia©, Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: mschenke@uc.cl.

na en torno a los antecedentes historiográficos que lo preceden y las perspectivas metodológicas que en él se adoptan.

Palabras claves: imagen, reliquia, Santiago de Chile

tionis and the methodological approaches of this research.

Key-words: image, relic, Santiago de Chile

I. INTRODUCCIÓN.

Este artículo comienza con una descripción de Santiago de Chile durante el siglo XVII y de los periodos de tiempo aquí abordados. A continuación, se expone la metodología de trabajo y se discuten las temáticas que aborda la tesis en curso, vinculadas con las perspectivas teóricas que la sustentan: la comprensión de imágenes y reliquias como focos catalizadores de lo religioso; la puesta en relieve de la influencia de una Iglesia universal y otra local en las prácticas devotas, y la discusión en torno a lo público y a lo privado para visualizar los espacios que acogen las devociones. Finalmente, se comenta la novedad de este estudio para la historiografía del tema en Chile.

II. SANTIAGO DE CHILE EN DOS COYUNTURAS FINISECULARES.

Las coyunturas del estudio aquí propuesto delimitan el siglo XVII y los hechos que las determinan marcan cambios en la ciudad, en sus condiciones materiales y en sus habitantes: la guerra iniciada con la insurrección indígena a partir del ataque de Curalaba en 1598, y el comienzo del auge del mercado triguero al Perú a partir de 1692. La selección de tales cortes temporales responde al propósito de emprender un estudio diacrónico del que surjan evoluciones, variaciones o constantes de significación de los objetos devocionales entonces poseídos, utilizados, testados o inventariados.

Durante el periodo 1598¹ – 1610, la situación de guerra supone numerosos trastornos en la ciudad de Santiago. En primer lugar, la guerra instaura

1 En diciembre de 1598, el gobernador Óñez de Loyola (1592 – 1598) es llamado a Angol por las noticias de rebelión de los indios de Purén. Camino a Angol desde la Imperial, el gobernador y sus tropas alojan en Curalaba o Curalau, a orillas del río Lumaco, donde los indios los atacan de madrugada. Allí muere el gobernador, más de cuarenta de sus hombres y un centenar de indígenas auxiliares. Los indios de Purén dan la voz de guerra y la insurrección prende desde Osorno hasta el río Maule. Este hecho inaugura una guerra generalizada que derivará en una sucesión de desastres y en la destrucción de los asentamientos españoles al sur del Biobío, salvo en el archipiélago de Chiloé.

un clima de temor que revive la sensación de inseguridad permanente de los inicios de la conquista. Por otra parte, a causa de este conflicto, Santiago recibe continuos flujos de población más o menos flotante, lo que interesa desde el punto de vista de la circulación de ideas, de costumbres y de objetos. Los flujos migratorios hacia la capital provienen de las ciudades y fuertes destruidos por los indígenas o despoblados por los propios españoles, a los que se suman los flujos de población estacional que pasan por Santiago: soldados que van o vuelven de la guerra y esclavos indígenas transportados como mano de obra hacia las minas o el campo. Por otra parte, la creación de un ejército permanente y pagado, y la asignación del real situado para su mantención, significa un relativo alivio para la capital, lo que le permite expandir, si bien modestamente, su actividad productiva y económica.

El segundo periodo propuesto (1692² – 1710) constituye el momento de auge de la exportación triguera hacia el Perú, que marcará la economía del siglo XVIII, e implicará para Santiago la creación de nuevas riquezas. Es también éste el momento en que se termina la reconstrucción de la ciudad tras el terremoto de 1647, cuando entre 1700 y 1715 se concluye el edificio de la Audiencia (el último de las edificaciones públicas que faltaba por restaurar) y se construye el palacio de gobierno de Chile.

Por otra parte, entre estos periodos cambia el grado de asentamiento cristiano en Santiago –la estabilidad y el funcionamiento de las instituciones eclesiásticas, de las costumbres religiosas, de la actividad de las cofradías, de la presencia de órdenes regulares en el espacio urbano, etc.–, un factor que

2 La erosión progresiva de los campos cercanos a Lima va mermando las cosechas de trigo a partir de los años posteriores al terremoto de 1687, y la demanda a Chile comienza a manifestarse con mayor fuerza desde 1692, cuando la epidemia de roya afecta el cultivo del trigo en la costa central del Perú, fenómeno que se extiende hasta 1722. Durante el siglo XVII, el sebo es el principal artículo de retorno que Chile envía al Perú, por lo que la masiva exportación triguera significa una verdadera novedad. Entre 1660 y 1680, la naturaleza de las exportaciones de la región de Santiago no conoce mayores modificaciones: calculado según los valores, el 89% corresponde al sector ganadero y sólo el 9% al sector agrícola y el 2% al minero. En 1693, estas cifras han cambiado radicalmente: el 44,7 % del total de las exportaciones de la región de Santiago corresponde a productos agrícolas –principalmente trigo–, mientras que el 53,7 corresponde al sector ganadero y el 1,6 al minero. Entre 1694 y 1734, las toneladas de trigo exportadas al Perú desde la región de Santiago aumentan en un 658,9%; siendo el periodo de 1694 a 1725 aquel de mayor crecimiento. La exportación de trigo será regular a partir del siglo XVIII y se volverá un aspecto muy relevante de la economía en Chile durante todo este siglo. En 1744, significará el 72%, del total de las exportaciones de la región de Santiago calculada según sus valores. Marcello Carmagnani, *Les mécanismes de la vie économique dans une société coloniale: le Chili (1680 – 1830)*, París : S.E.V.P.E.N., 1973, pp. 33 – 36.

puede ser determinante en las variaciones de ciertos cultos o en la presencia de ciertos objetos.

Se propone en esta investigación que los temores o esperanzas generados por estos dos momentos específicos de la centuria pueden modificar la presencia, el uso y la circulación de objetos devocionales en Santiago. Será de interés preguntarse, por ejemplo, cómo el sentimiento de inseguridad provocado en Santiago por la amenaza de la guerra, de los piratas o de las catástrofes naturales incentiva el culto a una advocación o reliquia determinada en las coyunturas temporales aquí propuestas, puesto que estas catástrofes son interpretadas en clave religiosa, como castigos divinos, y generan fervores que se canalizan en rogativas y plegarias dirigidas a distintas imágenes o advocaciones³. En el caso de las rogativas, por ejemplo, los objetos santos son demandados en una situación de crisis, como terremotos, pestes, plagas o guerras.

Desde el punto de vista de las prácticas y realidades urbanas, se comprende en este trabajo a la ciudad de Santiago de Chile como una ciudad periférica. Por periférico se entiende aquí aquello que participa del centro, pero desde los márgenes⁴. Situarse en los márgenes no implica, necesariamente, lo que se suele entender como “marginal”: la manifestación resueltamente rebelde con respecto al centro, y que logra innovar a partir de su oposición al centro. Se entiende aquí *periferia* como el ámbito de la apropiación de prácticas ajenas, donde tales apropiaciones resultan desfasadas y transformadas por efecto de la distancia. En efecto, la distancia del centro define a la periferia, puesto que la distancia provoca retardos en la circulación de ideas y de comportamientos. Tales retardos –sumados a la acción de los numerosos agentes que participan en esta circulación– redundan en transformaciones y adaptaciones que, si bien participan del centro, lo hacen siempre desde fuera y en tiempos diferentes. Por otra parte, la dependencia del centro es también un rasgo propio de la periferia que subsiste gracias al centro. Tal dependencia puede ser

3 Según Delumeau, el miedo es el principal motor de las procesiones que, en conjunto con los ritos y devociones de la Iglesia, otorgan un sentimiento de seguridad: “autour des sacrements, se développent des rites, des comportements et des espérances, qui montrent à quel point le besoin de sécurité est fort dans l’Europe du début des temps modernes” Jean Delumeau, Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París: PUF, 1996, p. 307.

4 Naturalmente, “periférico” es un concepto de carácter relacional, que indica no una propiedad intrínseca, sino la posición que una cosa tiene respecto de otra que, en un particular contexto de análisis, se comporta respecto de la primera como “central”. En este caso, se tomarán como “centrales” los principales centros virreinales (más específicamente el Virreinato del Perú), los cuales pueden, a su vez, considerarse periféricos con respecto a la Metrópoli.

material o de orden simbólico (esto es, la provisión de contenidos visuales, de prácticas rituales, de lenguajes, de costumbres y de usos de objetos).

En relación con su cualidad periférica, esta ciudad se caracteriza por estar alejada del centro virreinal, ser de proporciones modestas, socialmente estratificada e impregnada por lo rural. Interesa tener en cuenta qué se entiende por urbano para la ciudad de Santiago y cómo se configura ese espacio en relación con su entorno rural, que le es inmediato, y con lo virreinal, que le es muy mediato. Tal caracterización de la ciudad tiene por propósito comprender el contexto que acoge los objetos devocionales y que transforma su circulación y sus usos durante dos momentos históricos determinados.

La modestia demográfica y urbana de Santiago lleva a preguntarse en qué sentido Santiago en el siglo XVII es una ciudad, y no un pueblo o una aldea⁵. Su rol político y económico le otorga carácter propiamente ciudadano, lo que resulta paradójico comparado con sus proporciones y su precariedad material. Desde un punto de vista político – administrativo, la ciudad es sede del Cabildo y del tribunal de la Real Audiencia (desde 1609)⁶, y ejerce el rol de capital de la Capitanía General de Chile, división administrativa de importancia geopolítica. Si bien durante el siglo XVII el gobernador vive la mayor parte del año en Concepción, por la cercanía de esa ciudad a la región en conflicto, la relativa tranquilidad de Santiago y su lejanía del centro de la insurrección provocan un paulatino traslado hacia ella tanto de las funciones administrativas y políticas, como de los intereses económicos. La capital es también el centro de un arzobispado, por lo que concentra las principales fiestas religiosas y civiles, y es el lugar donde circulan los objetos que sirven de soporte a tales ceremonias⁷. Ella centraliza y distribuye, principalmente hacia Lima, los

5 Durante esta centuria, la población en Santiago crece o incluso disminuye. Según los informes del oidor Hernando de Machado, en 1613 la población del distrito de la ciudad es de 11 mil habitantes. (Jean – Paul Zúñiga, *Espagnols d'outre-mer: émigration, reproduction sociale et mentalités à Santiago-du-Chili, au XVII siècle*, Éditions de EHESS : Paris, 2002, p. 96). A comienzos del siglo XVIII, la población alcanza los 10 mil a 12 mil habitantes, producto del efecto devastador del terremoto y de las pestes que se suceden durante todo el siglo XVII. (Armando De Ramón, *Santiago de Chile (1541 – 1991)*, *Historia de una sociedad urbana*, Madrid: MAPFRE, 1992, p.88). Por otra parte, el aspecto urbano y la arquitectura de la ciudad son las de un villorrio; su extensión es modesta en comparación con los principales centros coloniales, y el paso de lo urbano a lo rural es rápido y, en esa medida, la ciudad se modela por lo rural y se acerca a la configuración de una aldea.

6 Durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, la jurisdicción otorgada a la ciudad y a su cabildo comprende Santiago y los corregimientos rurales de Maule, Colchagua, Melipilla, Quillota y Aconcagua. La Real Audiencia sesionará en Concepción desde 1567 hasta 1580. Es establecida nuevamente en Santiago en 1606, siendo fundada efectivamente en 1609.

7 Es posible que el caudal de estos objetos y su relativo valor pecuniario y simbólico sea

productos de su entorno rural cercano: sebo, cordobanes y cuerdas⁸. Este papel de bisagra comercial⁹ resulta de especial interés para pensar los intercambios con el Virreinato del Perú y la posible circulación de objetos religiosos desde Lima a partir del auge de la exportación de trigo al Perú a fines del siglo XVII.

III. METODOLOGÍA.

Este trabajo es un estudio de los comportamientos religiosos en torno a los objetos devocionales, su existencia, sus funciones, sus usos, los lugares que ocupan, los grupos que vinculan y las variaciones que experimentan. En términos metodológicos, se trata de analizar documentos que atestigüen la existencia de todo tipo de objetos religiosos tanto en el espacio doméstico y familiar como en el ámbito eclesial, conventual y de las cofradías. Estos documentos son, por una parte, inventarios de bienes, tasaciones de bienes, testamentos, promesas o recibos de dote y renuncia de bienes, y, por otra, inventarios y libros de gastos de iglesias, órdenes religiosas y cofradías.

A partir de los testamentos, será posible trazar las redes que vinculan a los sujetos con determinado tipo de objeto o devoción. Para ello, será preciso registrar, a partir de los testamentos, las identidades declaradas, los oficios, las pertenencias a cofradías y eventuales cargos que desempeñan como cofrades, los lugares de entierro y las imágenes o reliquias que se nombren.

Los testamentos pueden aportar también en lo que se refiere al rol que juegan los objetos devocionales en el ámbito de los afectos, el modo como, por ejemplo, se los valora al momento de testar, entre qué otros objetos se los nombra o cómo son tasados. Será preciso registrar entonces tanto el lugar que ocupa la mención de un objeto devocional dentro del conjunto de objetos que se testan o que conforman un inventario como el precio que se le atribuye y la persona que, eventualmente, lo recibe en herencia.

Los inventarios de templos o conventos son de utilidad para situar ciertos objetos en determinados lugares, y complementar así la “geografía de lo religioso” en Santiago. Se complementará el catastro de objetos con el análisis

proporcional a la modestia material de esta capital regional, a pesar de sus atribuciones administrativas y legales.

8 Zúñiga, *ob. cit.*, p. 89.

9 Toda la región que se extiende desde el río Maule hacia el norte comercia a través de Santiago, porque esta ciudad constituye el “último eslabón de una cadena mercantil que encabezaba la ciudad de Lima, capital del Virreinato”. Armando De Ramón, José Manuel Larráin, *Orígenes de la vida económica chilena. 1659 – 1808*, Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 1982, p. 42.

de todo texto que pueda dar cuenta de una alusión o reflexión contemporánea sobre los usos, disposiciones y prácticas devocionales en torno a los objetos sagrados. Estos documentos son, en principio, la correspondencia de los obispos con el rey, los sínodos o disposiciones de las órdenes regulares con respecto al culto de objetos devocionales y todo documento que describa alguna práctica religiosa vinculada con imágenes o reliquias. Será necesario anotar, por ejemplo, las temáticas de libros de devoción o de oraciones que se encuentren nombrados para compararlas con las devociones.

En lo que concierne a las fuentes que registran exportación e importación de objetos, se revisan principalmente los documentos de Ingresos y Egresos de Aduanas del Fondo Contaduría Mayor de Cuentas del Archivo Nacional¹⁰.

IV. USOS Y FUNCIONES DE IMÁGENES, RELIQUIAS Y OTROS OBJETOS DEVOCIONALES.

En esta investigación, se engloba bajo el concepto de «objetos devocionales» todo aquello que sea foco de una determinada devoción cristiana o que funcione como eje de un culto cristiano: representaciones, reliquias, medallas, rosarios, y cualquier otro elemento que combine estas categorías. Si bien tales objetos poseen naturalezas disímiles, interesan por lo que ellos tienen en común, a saber, una cierta modalidad de comportamiento religioso que, en algún sentido, los equipara: la *presencia santa* que se percibe en estos objetos y el *poder* que se les atribuye –ya sea profiláctico (que protege de un mal) o taumatúrgico (que sana de un mal).

En lo que respecta al estudio de los comportamientos en torno a las imágenes, algunos trabajos de Hans Belting¹¹ y David Freedberg¹² interesan en esta investigación en la medida en que abordan las imágenes desde una perspectiva ajena a la historia del arte (que se ocupa tradicionalmente de estilos, filiaciones artísticas, iconografías, técnicas, materiales, etc.). El enfoque propuesto por los autores mencionados enfrenta, en cambio, las imágenes como productos de una sociedad determinada, elaboradas de modos específicos,

10 Para ubicar contratos y pedidos de obras sería preciso consultar sistemáticamente los archivos notariales peruanos (Archivo General de la Nación y Archivo Regional del Cuzco), lo que, en un principio, excede las posibilidades de esta investigación doctoral.

11 Hans Belting, *Bild – Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München: Fink, 2001; Hans Belting, *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München: C.H. Beck, 1990.

12 David Freedberg, *The Power of Images*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

y receptoras de un trato de acuerdo a la respuesta que suscitan. Las imágenes constituyen así focos de determinadas concepciones de lo real y de expectativas en torno a lo sobrenatural, y ejes de comportamientos específicos que iluminan las complejidades del problema de la representación. Las investigaciones de Belting y Freedberg aportan perspectivas útiles para la presente investigación porque enfrentan las imágenes y los objetos religiosos como elementos que cumplen roles específicos al interior de dinámicas devocionales, por ejemplo. En esa medida, estas reflexiones sobre imágenes como productos de una determinada sociedad que reciben un tratamiento particular, resultan extensivos a todos los objetos devocionales.

Con el fin de comprender la veneración de las reliquias, es preciso contextualizar aquí esta experiencia cristiana en el siglo XVII. La definición de lo que se entiende por reliquia y las prácticas vinculadas a su culto se mantienen estables desde los orígenes de este tipo de devoción, que se sitúan en el siglo IV con la visita de las tumbas de los mártires. Las reliquias son, en su sentido específico, los restos venerados del cuerpo de un santo, y se interpretan como el santo mismo, por lo cual las plegarias y el tacto se dirigen a ellas como si se dirigieran al santo en persona¹³. Una reliquia puede ser también no corporal o representativa, es decir, un trozo de material que ha estado en contacto con la persona venerable o con su cuerpo. Ese contacto la vuelve milagrosa, porque en ella persiste, activa y santa, la presencia de los personajes a los que ha acompañado¹⁴.

La Edad Media funda el culto de reliquias¹⁵ y define las características esenciales de tales prácticas: el culto de reliquias corporales y no corporales;

13 Para Gregorio Nacianceno (+390), por ejemplo, “los cuerpos de los mártires tienen el mismo poder que sus santas almas, ya sea que se los toque, ya sea que se los veneren”. Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints, formation coutumière d'un droit*, Paris : Klincksieck, 1975, p. 78.

14 Cf. Jean – Claude Schmitt, « Les reliques et les images », *Les reliques : objets, cultes, symboles dans le haut Moyen Âge : actes du Colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale*, en Edina Bozoky, Anne – Marie Helvétius (eds.), Turnhout : Brepols, 1999.

15 En la Iglesia de Occidente, hasta el siglo VI, la veneración de reliquias está bien implantada en torno a la visita de las tumbas de los mártires, pero no se realizan exhumaciones o traslaciones de cuerpos santos ni fragmentación o dispersión de sus restos, de acuerdo a la ley romana que protege la inviolabilidad de las sepulturas. Entre los siglos VI y IX, los avances de los pueblos enemigos y las guerras hacen que la Iglesia acepte que las catacumbas sean vaciadas y los esqueletos santos transferidos a las basílicas. Estos cultos se expanden por toda Europa, y la presencia de reliquias determina la afluencia masiva de fieles a los monasterios e iglesias que las resguardan. Durante toda la Edad Media, las reliquias serán objetos de enorme valor, revestidos de un poder sobrenatural extraordinario,

el principio de divisibilidad según el cual una pequeña porción de reliquia es igualmente eficaz que un pedazo de dimensiones más importantes, y la enorme eficacia milagrosa atribuida a tales restos. A partir de este conjunto de creencias, los usos de estos objetos serán siempre los mismos: sanan y protegen, sirven para fundar un lugar santo (son colocadas bajo los altares de iglesias¹⁶), y son objetos de prestigio con los que se agasaja a un mandatario o se zanja disputas entre naciones rivales. Tales características son reafirmadas después de la Contrarreforma y sus usos y funciones se mantendrán estables.

El hecho que inaugura una segunda gran etapa en la profusión de las reliquias se sitúa en 1578, cuando se descubre un antiguo cementerio cristiano cerca de la Puerta Salaria del muro aureliano de Roma. Este evento extraordinario fue utilizado con fines apologeticos en la polémica contrarreformista en torno a las reliquias¹⁷. A partir del Concilio de Trento, cuando se reafirma la legitimidad del culto de reliquias, Roma comienza a poner en obra esta política mediante la generosa distribución de los tesoros de las catacumbas entre los años 1580 y 1590¹⁸. La etapa de mayor “extracción” de las catacumbas se sitúa en el siglo XVII, a pesar de las sucesivas prohibiciones de recuperar osamentas de estos cementerios paleocristianos¹⁹.

cuya existencia determinará la importancia de monasterios y catedrales, y favorecerá la división y el comercio de estos cuerpos santos.

- 16 El segundo Concilio de Nicea (787) considera anatema a aquellos que rechacen el culto de reliquias, y ordena que ninguna iglesia sea consagrada sin la presencia de estos restos. De aquí la normativa de colocar una reliquia en todo altar consagrado. De este modo, la actualización del sacrificio de Cristo en la consagración del pan y el vino se potencia por referencia al sacrificio del mártir, y la presencia real de Cristo en la eucaristía es análoga a la presencia real del santo.
- 17 En tales hallazgos, la jerarquía de la Iglesia descubrirá un conjunto de argumentos destinados a cumplir un rol determinante en el debate contra los reformados. Por una parte, las pinturas conservadas en tales catacumbas validan el uso de imágenes por la utilización que de ellas hacen los primeros cristianos. Por otra, los numerosos cuerpos de mártires cristianos sirven para subrayar el valor del culto de reliquias. El cementerio comienza a ser profusamente visitado por los fieles que rezan cerca de los restos de los primeros mártires de la Iglesia, y comienza también el robo y el contrabando de estos preciados objetos.
- 18 Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique (XVIe – XVIIIe siècle)*, París: L’Harmattan, 2003, p. 238.
- 19 En 1603, bajo el pontificado de Clemente VIII, el cardenal Camillo Borghese, futuro Paolo V, promulga el primer edicto que prohíbe, bajo penas corporales o pecuniarias, el descenso a las catacumbas sin la autorización expresa del mismo sumo pontífice. Paolo V, durante su pontificado, marca la época de mayor extracción y distribución de las reliquias de las catacumbas durante el siglo XVII por parte de las autoridades eclesíásticas, puesto que un mandato de 1613 prohíbe su extracción a personas ajenas a las jerarquías de la Iglesia. Tras la profusa dispersión de reliquias durante el pontificado de Gregorio XV, en 1624, Urbano VIII decide poner un fin definitivo al comercio ilícito de reliquias de las

Durante la Contrarreforma, se mantienen constantes tanto las atribuciones de las reliquias - una fuerza prodigiosa y sobrehumana – como sus múltiples funciones: estos cuerpos o trozos de tela divididos hasta el infinito “son llevadas sobre sí para asegurarse una protección personal, o bien donadas para reforzar los lazos de amistad interpersonal o la relación religiosa con una comunidad alejada, o incluso para sellar un acuerdo de naturaleza política o eclesiástica”²⁰. Los significados y los usos de las reliquias vienen acompañados de un discurso eclesiástico que rescata las justificaciones medievales de la veneración de reliquias contra las reticencias protestantes²¹.

Otro tipo de objetos devocionales – que incluye rosarios, medallas, escapularios, etc.- se vinculan a ciertas prácticas de culto, a indulgencias y a su uso profiláctico y taumatúrgico. Se trata de prácticas muy cercanas a las vinculadas con las imágenes de mayor tamaño y las reliquias, pero que varían por el carácter mueble de tales objetos. Su uso es estrictamente personal y, en esa medida, se subraya el aspecto protector. El rosario sirve para el rezo de avemarías en torno a la meditación de los quince misterios – episodios extraídos del Evangelio – y supone indulgencias para sus adeptos, mientras que el escapulario asegura a los fieles que lo portan que, tras la muerte, serán liberados del purgatorio el sábado siguiente a su deceso. Según sendas leyendas, el rosario habría sido donado a Santo Domingo por la Virgen y el escapulario a San Simón Stock, general de la orden carmelita y contemporáneo de Santo Domingo. De esta forma, se trata de objetos de uso personal, pero vinculados a

catacumbas cerrando estos cementerios por decreto. Massimiliano Ghilardi, “‘Auertendo, che per l’osseruanza si caminarà con ogni rigore’. Editti seicenteschi contro l’estraxione delle reliquia dalle catacombe romane”, en *Sanctorum. Rivista dell’associazione per lo studio della santità dei culti e delle’agiografia*, Università di Roma Tre, (Roma), nº2, 2005, pp. 121 – 131.

20 Sofía Boesch Gajano, *La santità*, Roma – Bari, 1999, 23. Citado por Maddalena Gana, “Reliquie e nobildonne nella Roma barocca”, en *Sanctorum. Rivista dell’associazione per lo studio della santità dei culti e delle’agiografia*, Università di Roma Tre, (Roma), nº2, 2005, p.113.

21 Santo Tomás de Aquino justifica la reverencia que se debe a los santos puesto que, como fueron miembros de Cristo, sus cuerpos fueron instrumentos del Espíritu Santo. Por lo tanto, sus reliquias se veneran no en su calidad de cuerpos muertos, pero en razón del alma que alguna vez unía ese cuerpo. La vigesimoquinta sesión del Concilio de Trento reafirma esta posición tomista, argumentando que la reverencia dirigida a los cuerpos de los santos se debe a que éstos contuvieron en vida al Espíritu Santo. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, trad. Colman O’Neill, London: Blackfriars, 1965, p. 195, (Parte 3ª, cuestión 25, artículo 3), citado por Scott Dudley, “Conferring with the dead: necrophilia and nostalgia in the seventeenth century”, *English Literary History*, The John Hopkins University Press, vol. 66, nº2, summer 1999, pp. 281 – 282.

cofradías y a órdenes religiosas. La Iglesia dispone de una serie de ritos protectores y bendiciones que se dirigen a este tipo de objetos y que, en cierta forma, potencian su carácter sagrado. El ritual de Gregorio XIII, de 1584, comporta 70 de estas bendiciones; Pablo V las reduce a 26 en 1614²².

V. LO PÚBLICO, LO PRIVADO Y LO ÍNTIMO: LOS ESPACIOS DE LO SAGRADO.

Esta investigación examina el culto a representaciones sagradas u objetos sacros que sirven de soporte para la meditación y el ruego privados, tanto en el espacio doméstico como en conventos, iglesias, capillas de iglesias y en el espacio urbano. Se identifican así los cultos para establecer los parámetros de la demanda devocional según la presencia de ciertas devociones en relación con contextos sociales, étnicos o eclesiales; y se investigan los roles que dichos objetos cumplen como aglutinantes de identidades y como puntos de referencia de los espacios sociales urbanos o semiurbanos, y según los tiempos del calendario litúrgico y los ritmos de las mismas celebraciones.

En complemento con lo anterior, se busca vislumbrar qué lugar se asigna a estos objetos –su distribución y movilidad en relación a los espacios arquitectónicos, al altar, a las capillas laterales y a las sepulturas–; qué cultos les corresponden, y quiénes participan en rendir estos honores. Se establecen, de este modo, patrones de visualidad y de uso que permitirán establecer quién accede visual o materialmente a estos objetos²³.

Por otra parte, se busca trazar la circulación urbana y suburbana de estos objetos mediante el análisis del culto que se focaliza en ellos y la identificación de las prácticas religiosas que suponen necesariamente su presencia, como procesiones, rogativas, consagraciones, peregrinaciones, etc. Esto per-

22 Jean Delumeau, *Rassurer et protéger*, París: Fayard, 1989. Citado en Jean Delumeau, Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París: PUF, 1996, p. 308.

23 En efecto, la ubicación, el culto y los tiempos de tal culto determinan los usos y potencialidades de este tipo de objetos. Por ejemplo, una imagen ubicada en una celda o en un corredor del claustro conventual no cumple una función idéntica a aquella situada inmediatamente sobre el altar. Las primeras serán vistas por los frailes y se dirigen directamente a la vida consagrada, ya sea proponiendo un modelo o advirtiendo sobre las tentaciones del siglo; mientras que la segunda apela al sacerdote que oficia misa y cuya vista enfoca directamente la predela del retablo. Asimismo, una reliquia portátil custodiada en una medalla no actúa de igual modo que la reliquia venerada en un retablo de iglesia. La primera tiene un uso personal, directamente profiláctico y taumatúrgico; la segunda forma parte de un conjunto visual y arquitectónico determinado y participa en una devoción colectiva. Para determinar tales patrones de visualidad y uso es preciso vincular el espacio donde se ubica el objeto, el culto que se dirige a él y los tiempos del calendario litúrgico o de la liturgia misma en los cuales éste encuentra su lugar.

mitirá delinear los caminos de tales soportes y reliquias en la geografía sagrada de la ciudad, por ejemplo, mediante el seguimiento de tales procesiones, en la calle, en las plazas, o entre el convento y la iglesia²⁴. Se detectarán asimismo la participación de autoridades civiles y eclesiásticas, del clero secolar y de las cofradías en la configuración de este mapa de circulación interna.

Para el estudio del lugar que les cabe a los objetos de devoción en las diversas ceremonias y lugares que acogen los comportamientos, es necesario precisar aquí la débil frontera y a menudo azarosa demarcación entre lo “público” y lo “privado”. Por ejemplo, según Hannah Arendt²⁵, desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado, el ámbito de lo privado es la familia. Allí se asegura la conservación de la especie y, por eso, es la matriz de lo propiamente animal en el hombre. El nacimiento y la muerte forman parte sustancial de lo privado: son dos realidades que se enmarcan en la esfera de la necesidad, de lo inevitable, y que, –al igual que nutrirse, reproducirse o crecer–, el hombre comparte con todo ser vivo. La esfera pública, en cambio, es el lugar de la libertad y de la racionalidad, donde las necesidades biológicas y, por lo tanto, animales, están ya cubiertas. La libertad invita a la acción política; el hombre es libre y humano en la medida en que participa en la *polis*.

Otro modo de comprender el binomio privado – público consiste en considerar lo privado como el espacio donde se da cabida a lo más humano, pero concibiendo esta vez “lo humano” como lo más propio y sublime en el hombre, como aquello que lo hace hombre y lo distancia de lo animal, como el lugar de los sentimientos y de los afectos. En esa medida lo “privado” casi coincide, si no del todo, con lo que denominamos “lo familiar”. Pero se trata entonces de una categoría moderna, que, de acuerdo a Philippe Ariès²⁶, se origina en un sentimiento familiar inédito en la historia hasta el siglo XVII, cuya aparición coincide con el surgimiento de una esfera privada distinta de la pública.

El mismo Philippe Ariès matiza la visión monolítica de las dos esferas de lo público y lo privado en la introducción del segundo volumen de la *Histoire de la vie privée*, que aborda desde el Renacimiento hasta la Ilustración²⁷.

24 “Les processions inscrivent les rites dans l’espace, elles regroupent tous les intervenants dans une stricte hiérarchie. (...) Elles s’intègrent au rythme de la ville, ou de la ville rurale”. Jean Delumeau, Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París: PUF, 1996, pp. 308 – 309.

25 Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1993.

26 Philippe Ariès, *L’enfant et la vie familiale sous l’Ancien Régime*, París : Librairie Plon, 1960.

27 Georges Duby, Philippe Ariès (dir.), *Histoire de la vie privée: de la Renaissance aux*

El problema de la vida privada en los tiempos modernos²⁸ debe tratarse, según Ariès, atendiendo a dos aspectos distintos. Por una parte, reconociendo la contraposición entre la esfera del Estado y la del espacio doméstico; y, por otra, precisando la existencia de una sociabilidad fragmentada en la que se diferencian tres ámbitos: un residuo de la sociedad anónima de antaño; un sector profesional privado y un sector, también privado, reducido a la vida doméstica²⁹. Estas tres esferas incluyen un ámbito intermedio, de lo privado o particular, situado entre los dos extremos de lo más público y lo más íntimo.

Estas precisiones son útiles para situar los objetos que participan en las diversas ceremonias y lugares que acogen los comportamientos religiosos. De este modo, es posible proyectar los escenarios donde las imágenes y reliquias actúan, y los contextos en los que medallas, rosarios o escapularios son utilizados.

En el caso, por ejemplo, de una iglesia, es difícil trazar una línea demarcatoria clara entre lo público y lo íntimo. Tales nociones no se contraponen, sino que entran en interacción, se complementan y dejan lugar para lo privado. La misa supone una participación conjunta y social en un ritual exteriorizado por la acción del sacerdote. Sin embargo, la participación individual en este acto colectivo es relativa en la medida en que no es evidente el acceso visual y auditivo de lo que sucede en el altar, el centro del ritual. En esa medida, los fieles se concentran, quizás, en la oración particular, como lo recomienda San Francisco de Sales en 1610: “en misa, os aconsejo que recéis el rosario antes que cualquier otra oración vocal”³⁰.

Por otra parte, el espacio eclesial, en los momentos en que se oficia una misa, está consagrado íntegramente a esta ceremonia, porque las disposiciones de la Iglesia prohíben la celebración simultánea de misas en un mismo templo. Mientras no se realiza un oficio, en cambio, se puede suponer que los fieles

Lumières, vol.3, París: Éditions du Seuil, 1986.

28 Es preciso, sin embargo, dejar constancia del carácter no del todo moderno de una sociedad como Santiago durante el siglo XVII. Se trata de un tema complejo, que evidentemente requiere de un estudio en profundidad, pero para los fines de este estudio, se considera que esta sociedad nueva vive en un desfase, incorporando elementos modernos sin perder sus rasgos medievales. La persistencia de lo medieval y la ambigüedad moderno-medieval se fundamenta en el bagaje mental de transición que aportan los conquistadores y en el posterior aislamiento de los cambios de mentalidades europeos.

29 Philippe Ariès, “Para una historia de la vida privada”, en Georges Duby, Philippe Ariès (dir.), *Historia de la vida privada, Del Renacimiento a la Ilustración*, vol.3, Buenos Aires, México, Colombia: Taurus, 2001, p. 28.

30 Citado por François Lebrun, “Las Reformas: devociones comunitarias y piedad personal”, en Duby, Ariès (dir.), *ob. cit.*, p. 82.

deambulan por la iglesia y se concentran en una oración individual frente a una imagen o al interior de una capilla privada. En efecto, el espacio eclesial acoge capillas laterales con altares dedicados a otras advocaciones. Las capillas particulares de las iglesias coloniales son herederas de una tradición medieval³¹ según la cual un benefactor funda una capilla y, además de asignarle un santo patrón, decorarla y disponer de este espacio como sepultura familiar, financia misas para la salud de su alma post mortem y la de su grupo familiar. Se trata de espacios semicerrados que son refugio de devociones privadas familiares y que acogen también a cofradías con los mismos usos y prácticas. En este caso, los cofrades dirigen las actividades de la capilla y tienen derecho a sepultura en el lugar.

Las procesiones y rogativas son, también, espacios y momentos fronterizos entre lo público y lo privado; se participa en un acto colectivo pero formando parte de una comunidad más reducida que es, en realidad, semipública o privada. En su extremo opuesto, los oratorios y altares al interior de las casas se sitúan en el ámbito de lo más íntimo, lo “amurallado”, lo cerrado a la visión de quienes no participan de la domesticidad del hogar³².

VI. SENSIBILIDADES RELIGIOSAS: IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIA LOCAL.

Esta investigación aborda también, en relación con la presencia o ausencia de ciertos objetos, las oscilaciones de los cultos a determinadas advocaciones o reliquias, y la evolución o transformación que experimentan. Las causas que motivan tales variaciones son asociadas a la emergencia de nuevas devociones producto, por ejemplo, del ambiente psicológico o del contexto económico de la ciudad de Santiago, o a decisiones de orden eclesiástico, monástico o político.

Es preciso describir las prácticas devocionales que conducen a la veneración de una determinada advocación materializada en un determinado objeto, y esclarecer cómo tales prácticas derivan en una “tipología devocional” promovida por la Iglesia, las órdenes regulares, las cofradías, las autoridades

31 En Gran Bretaña y Francia, tales capillas se multiplican entre los siglos XIII y XVI.

32 “Las nuevas formas de religiosidad que se establecen en los siglos XVI y XVII, desarrollan una piedad interior, el examen de conciencia, en la forma católica de la confesión o en la puritana del diario íntimo, sin excluir, sino todo lo contrario, otras formas colectivas de la vida parroquial. La oración adopta con más frecuencia, entre los laicos, la forma de la meditación solitaria en un oratorio privado o, simplemente, en un rincón de la cámara, sobre un mueble adecuado a este uso, el reclinatorio”. Philippe Ariès, “Para una historia de la vida privada”, en DUBY, Ariès (dir.), *ob. cit.*, p. 17.

civiles o por la iniciativa de un particular. En esa medida, se estudia el culto de ciertos objetos en relación con las fiestas, los patronazgos y sus particulares prácticas litúrgicas y, a su vez, con el contexto urbano específico que los acoge.

Por otra parte, se trata de analizar imágenes, reliquias y objetos como rosarios y medallas que habrían sido mayoritariamente producidos en una sociedad distinta de aquella que los utiliza en sus prácticas culturales. La importación de estos objetos supone una adaptación a los usos y prácticas foráneas, fenómeno propio de una sociedad periférica que se nutre material y simbólicamente del centro. Es necesario, entonces, buscar las motivaciones de esta importación de objetos (y los cultos, advocaciones y devociones que le son propios), estudiar sus desfases y adopciones con respecto al virreinato, y pensar en qué medida sus usos son “periféricos” o “locales”, o se enmarcan en el proceso propiamente virreinal.

En su estudio de la religiosidad local en contextos urbanos y rurales desde un punto de vista tanto histórico como antropológico, *Local religion in Sixteenth-century in Spain*, (1981)³³, William A. Christian trabaja la información contenida en un cuestionario enviado por cronistas de Felipe II, entre 1575 y 1580, elaborado con el fin de indagar las creencias y prácticas religiosas de las ciudades y pueblos de Castilla la Nueva. A partir de éste y otros registros posteriores, el autor analiza la información sobre ermitas, santuarios, capillas, parroquias e iglesias, y sobre votos, reliquias e indulgencias vinculados con estos lugares sagrados. Abordando también la actividad de las cofradías y la variación de ciertas advocaciones, Christian desarrolla una tipología espacial y temporal de los cultos cuyo estudio y conclusiones se extienden hasta las realidades devocionales de esta región en el presente.

El interés del autor se centra, como el título lo dice, en la “religiosidad local”. Distingue, así, dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, “basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romanos”³⁴, y otro local, que encuentra su sustento en imágenes, reliquias, santos patronos y ceremonias de la localidad, y en un calendario elaborado a partir de la propia historia sagrada del pueblo³⁵. Christian estudia el segundo tipo de catolicismo, su práctica entre

33 William A. Christian, *Local religion in Sixteenth-century in Spain*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

34 William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Editorial Nerea, Madrid, 1991, 17.

35 Christian sigue el modelo de civilización en dos niveles postulado por Redfield: “This model of “Great” and “little” traditions postulates a difference between the “high” culture of the elite and the “folk” culture of the peasantry, a difference that partly coincides with the

el pueblo y la devoción laica; y llega a la conclusión de que entre ambos tipos de religiosidad existe una relación recíproca: “Mientras la Reforma católica reiteró la subordinación de la religiosidad local a la religiosidad universal, los pueblos siguieron adoptando los símbolos y el discurso de la Iglesia universal, como siempre lo habían hecho, y adaptándolos a sus usos devocionales locales”³⁶.

Los comportamientos religiosos en Santiago de Chile podrían pensarse como periféricos, pero difícilmente como “locales”, según la definición de Christian. Sin embargo, aunque las prácticas y costumbres religiosas de esta ciudad periférica sean reflejo de la religiosidad de la metrópoli, ciertas advocaciones, vinculadas a circunstancias y contextos particulares, sí resultan “locales”. Es el caso de la devoción a la Virgen del Socorro y del Cristo de Mayo. Será preciso investigar cómo se plasma la “religiosidad universal” o “global” en Santiago durante la Contrarreforma y cómo esta religiosidad podría definirse como periférica por la distancia que la separa de los centros de importación de objetos y de emanación de costumbres “simbólicas”, tales como prácticas, ritos y representaciones.

Por otra parte, interesa para Santiago de Chile el cuestionamiento que elabora Christian sobre el concepto de “religión popular”³⁷. Si bien investiga las creencias y prácticas religiosas del vulgo iletrado, Christian evita sistemáticamente hablar de “religiosidad popular”, puesto que “el tipo de religión descrito en este libro fue rural y urbano, letrado e iletrado, más o menos moderno

opposition between city and countryside”, R. Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, The University of Chicago Press: Chicago, 1960, citado por Henk Driessen, “‘Elite’ versus ‘Popular’ religion? The Politics of Religion in Rural Andalusia, an Anthrohistorical Perspective”, en Pedro Córdoba Montoya, “Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica”, en León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó, Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad popular*; vol. I, Barcelona: Anthropos, 1989, 82.

36 Christian, *ob. cit.*, p. 219.

37 El concepto de religiosidad popular es polémico. Se suele atribuir un carácter popular a las creencias paganas que, combinadas con las prácticas monoteístas, sobreviven entre las masas “incultas” del pueblo, identificándose así lo popular con lo supersticioso. Pedro Córdoba Montoya investiga el origen del concepto, para concluir que la oposición “elites/pueblo” (en lo que a los tipos de religiosidad cristiana se refiere) se funda en el siglo XVIII con la creación del concepto de pueblo por los revolucionarios. Las manifestaciones religiosas se transforman, entonces, en signos de “religiosidad popular”: cofradías, procesiones, promesas, exvotos, romerías, santuarios, ermitas, etc. Sin embargo, no existiría tal “religiosidad popular”, sino “simplemente la religión católica tal como se ha ido conformando a lo largo de los siglos”. Córdoba Montoya, *ob. cit.*, p. 80.

e imputable al mismo rey. El término ‘popular’ no es el adecuado”³⁸. En esa medida, esta investigación, como la de Christian, consiste en un estudio sobre comportamientos religiosos y sobre la dinámica de las prácticas devocionales vinculadas a un lugar concreto y a un origen histórico. A Christian el concepto de “religiosidad popular” le parece redundante, puesto que, en la zona geográfica estudiada, las ciudades tienen mucho de pueblo y los pueblos, mucho de ciudad. Y si el límite entre lo rural y lo no rural es tan difuso, así también sucede con lo popular y lo no popular:

Una de las posibles fuentes de este error conceptual <la redundancia del concepto de *religiosidad popular*> es la idea exagerada que nos formamos a veces de la diferencia entre ciudad y campo, considerando las ciudades como centros de civilización y cultura frente a la ignorancia del medio rural (“popular”). Esta distinción resulta especialmente inadecuada al tratar de la España central, donde, con la excepción de Toledo y Madrid, la mayoría de los núcleos de población de dimensiones urbanas eran predominantemente agrícolas, y en la que, en cambio, hasta los pueblos más pequeños eran ciudades en su orientación y diseño³⁹.

La ciudad de Santiago en el siglo XVII comparte con los pueblos de la España central del siglo XVI el carácter agrícola de lo urbano que la transforma en una ciudad semirural y con mucho de pueblo. Desde esta perspectiva, no cabe hablar de “religiosidad popular” para la realidad urbana que aquí sirve de contexto, puesto que la diferencia entre ciudad y campo es más bien difusa.

VII. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN: AMÉRICA VIRREINAL.

A continuación, se pasará revista a los principales estudios que han abordado el problema de las imágenes y de las reliquias en el contexto de la América virreinal. Se tratará de una revisión de los estudios de carácter principalmente histórico, si bien los aportes desde perspectivas históricas cercanas a la antropología resultan de especial relevancia por el interés de esta investigación en describir comportamientos religiosos.

En lo que respecta el estudio del arte colonial americano desde la perspectiva de la historia de los artistas, los estilos, las filiaciones, las escuelas y

38 Christian, *ob. cit.*, 215.

39 Christian, *ob. cit.*, 23.

las técnicas, la más completa síntesis pertenece a Santiago Sebastián, José de Mesa y Teresa Gisbert: *Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia*⁴⁰. Estos últimos dos autores han publicado también numerosas obras sobre arte colonial del área andina, como la *Historia de la pintura cuzqueña*, la *Escultura virreinal en Bolivia*, y otros libros monográficos sobre artistas⁴¹. Algunos aportes muy importantes para el estudio de la historia del arte virreinal provienen de estudios publicados en Estados Unidos. Es el caso, por ejemplo, de los trabajos de Suzanne Stratton-Pruitt, Clara Bargellini y Carol Damian⁴².

Un trabajo muy original en sus propósitos es el de Gabriela Siracusano *El poder de los colores*, en el que analiza el color en la pintura andina tanto desde el punto de vista de su materialidad –composición química, técnicas, proveniencias de los tintes– como en sus significados políticos y religiosos, y en sus usos medicinales⁴³.

Para Ecuador, Juan Salvat, Eduardo Crespo, Carmen Fernández–Salvador y Alfredo Costales Samaniego, han hecho aportes relevantes sobre la pintura y la escultura quiteñas⁴⁴. En México, Manuel Toussaint ha publicado

40 Santiago Sebastián, José de Mesa Figueroa, Teresa Gisbert de Mesa, *Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia*, Madrid: Espasa Calpe, 1985. Otros clásicos sobre el tema son Enrique Marco Dorta, *Arte en América y Filipinas*, colección *Ars Hispaniae*, vol.21, Madrid: Plus Ultra, 1973; Martín S. Noel, *El arte en la América española*, Buenos Aires: Institución Cultura Española, 1942, y Juan Contreras y López de Ayala, Marqués de Lozoya, *Historia del arte hispánico*, Barcelona: Salvat, 1931 – 1945.

41 José de Mesa Figueroa, Teresa Gisbert de Mesa, *Historia de la pintura cuzqueña*, dos volúmenes, Lima: Fundación A.N. Miese, 1982; *Escultura virreinal en Bolivia*, La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, 1972. Algunas monografías de artistas de estos autores: José de Mesa Figueroa, “Diego de la Puente: pintor flamenco en Bolivia, Perú y Chile, en *Arte y Arqueología*, La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia/Instituto de Estudios Bolivianos, 1978. José de Mesa Figueroa, Teresa Gisbert de Mesa, *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*, La Paz: Librería Editorial Juventud, 1977.

42 Suzanne Stratton-Pruitt (ed.), *The Virgin, saints, and angels: South American paintings 1600 – 1825, from the Thoma collection*, Stanford/California: SKIRA, 2006; Clara Bargellini, “Painting in Colonial Latin America”, en Joseph J. Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt (eds.), *The Arts in Latin America 1492 – 1820*, Philadelphia: Philadelphia Museum of Art, 2006, y Carol Damian, “Artist and Patron in Colonial Cuzco: Workshops, Contracts, and a Petition for Independence”, *Colonial Latin American Historical Review*, (Albuquerque, NM), vol. 4, n°1, winter 1995, pp. 25 – 51.

43 Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas, siglos XVI y XVIII*, Buenos Aires: FCE, Buenos Aires, 2005.

44 Juan Salvat, Eduardo Crespo (eds.), *Arte de Ecuador (siglos XVIII – XIX)*, Quito: Salvat, 1977; y Carmen Fernández – Salvador, Alfredo Costales Samaniego, *Arte colonial quiteño: renovado enfoque y nuevos actores*, Quito: FONSAL, 2007.

la obra general *Pintura colonial en México*⁴⁵. En Argentina, el estudio clásico de referencia es *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, de Héctor Schenone y Adolfo Luis Ribera, que revisa las pinturas y esculturas existentes en las iglesias, colecciones y museos de la región⁴⁶. Un trabajo de levantamiento de fuentes de enorme magnitud es emprendido por sendos proyectos del Conicet argentino para las regiones del Río de la Plata y del interior del Virreinato del Río de la Plata (Córdoba, Santa Fe, Salta y Mendoza). Los autores de estos trabajos clasifican los objetos de imaginería piadosa que arroja el examen de los inventarios y dotes de archivos notariales regionales⁴⁷.

En lo que concierne a la iconografía del arte religioso en América virreinal, el trabajo de mayor envergadura es el de Santiago Sebastián, *El Barroco iberoamericano: mensaje iconográfico*⁴⁸, que se suma al estudio de Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial*, en cuatro volúmenes dedicados a la representación de los santos, de Jesucristo y de la Virgen María en la América virreinal⁴⁹. Teresa Gisbert inauguró la búsqueda de elementos indígenas en el arte colonial con su trabajo *Iconografía y mitos indígenas en el arte*⁵⁰. Otras investigaciones de orden iconográfico relevantes en la historiografía del arte virreinal andino son la de Ramón Mujica Pinilla sobre la representación de los ángeles en América, y los estudios de estampas que sirven de inspiración a un grupo de pinturas peruanas, emprendidos por Carolyn Dean y Rafaelle Moro⁵¹.

-
- 45 Manuel Toussaint, Víctor Gold, *Pintura colonial en México*, México: UNAM, 1990.
- 46 Héctor Schenone, Adolfo Luis Ribera, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, Buenos Aires: Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, 1948.
- 47 Ana María Martínez de Sánchez (*et alli*), *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense*, Buenos Aires: PHRISCO – CONICET, 1996, y Daisy Rípodas Ardanaz (ed.), *Imaginería y piedad privada. En el interior del virreinato rioplatense*, Buenos Aires: PHRISCO – CONICET, 1996.
- 48 Santiago Sebastián, *El Barroco iberoamericano: mensaje iconográfico*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.
- 49 Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial, los santos* (2 vols.), Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992; Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial, Jesucristo*, Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992, Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial, Santa María*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2009.
- 50 Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz: Gisbert, 1980 y Teresa Gisbert, « Idolo de Copacabana. La Virgen María y el mundo místico de los Aymaras », *Yachay*, (Cochabamba), 1(1), 1984, 25 – 40. Otros trabajos han continuado una línea similar, por ejemplo, Jorge A. Flores Ochoa, Elizabeth Kuon Arce, Roberto Samanez Argumedo, “De la evangelización al incanismo. La pintura mural del sur andino”, *Histórica*, (Lima), vol. XV, n°2, diciembre, 1991.
- 51 Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima: FCE, 1996; Carolyn Dean, “Copied Carts: Spanish Prints and Colonial Peruvian Paintings”, *The Art*

Durante los últimos veinte años, se han multiplicado los estudios que vinculan sociedad, arte, imágenes, ritualidad y comportamientos religiosos⁵². Los más interesantes estudian la devoción y la imagen de la Virgen María en América⁵³, y la representación de la fiesta del Corpus Christi en la América virreinal⁵⁴.

Bulletin, College Art Association of America, (Providence, R.I.), vol.78, 1, marzo 1996, pp. 98 – 110, y Raffaele Moro, “Las torpes imágenes americanas: devociones locales entre los Alpes y los Andes a través de las estampas Remondini”, *Revista Andina*, (Cuzco), 24, 1994, pp. 487 – 527.

52 Algunos ejemplos relevantes: Elisa Vargas Lugo, “La expresión pictórica religiosa y la sociedad colonial”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, (México), 50:1, 1982, pp. 61-76; Clara García Aylvarado, “A world of Images: Cult, Ritual and Society in Colonial Mexico City”, en William H. Beezley (*et al.*), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington (DE): Scholarly Resources Inc., 1994; Susan Verdi Webster, “Art, Ritual and Confraternities in Sixteenth Century New Spain”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, (México), n°70, 1997, pp. 22 – 28; Ramón Mujica Pinilla, “El arte y los sermones”, en *Barroco peruano*, Lima: Banco de Crédito del Perú, 2002, pp. 219 – 313, citas 239 – 240; María del Carmen Montoso Cabrera, “El grabado como plasmación de la religiosidad popular”, en León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó, Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad popular*, volumen III, Barcelona: Anthropos, 1989, y Alfonso Rodríguez G. De Ceballos, “Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos”, en varios autores, *Los siglos de Oro en los virreinos de América, 1550 – 1700*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.

53 Linda Biesele Hall, *Mary, Mother and Warrior: the Virgin in Spain and in the Americas*, Austin – Texas: University of Texas Press, 2004; Carol Damian, *The Virgin of the Andes: Art and Ritual in Colonial Cuzco*, Miami Beach: Grassfield Press, 1995; Vania Salles, Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días. Virgenes, santos y niños Dios, mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México: El Colegio de México, 1997; Thomas Calvo, “El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Clara Aylvarado, Manuel Ramos Medina (eds.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México: INAH/Condumex/UIA, 1997, pp. 267 – 282; Ilona Katzew, “The Virgin of the Macana: Emblem of a Franciscan Predicament in New Spain”, *Colonial Latin American Review*, (Oxfordshire, UK), vol. 12, n° 2, 2003, pp. 169 – 198, y L. Curcio-Nagy, “Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual Political Symbolism and the Virgin of Remedies”, *The Americas*, (Maryland), 52 – 53, January 1996.

54 Maria Aparecida Junqueira da Veiga Gaeta, “O cortejo de Deus e a imagem do rei: a procissão de Corpus Christi na Capitania de Sao Paulo”, *História*, (Sao Paulo), vol. 13, 1994, 109 – 120, y L. Curcio-Nagy, “Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City”, en W.H. Beezley (*et alli*), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington (DE): Scholarly Resources Inc., 1994. Para el estudio de las series de *Corpus Christi* del Museo de Arte Religioso del Cuzco (pintadas entre 1674 y 1680): Antoinette Molinié (ed.), *Le corps de Dieu en fête*, Paris: Éditions du Cerf, 1996; Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1999, y María Teresa Tapia

Un referente vinculado a la antropología y a la historia de las imágenes en América latina son las investigaciones de Serge Gruzinski. El autor aborda el problema de las imágenes en México fundamentalmente en tres de sus investigaciones⁵⁵. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe – XVIIIe siècle* indaga los cambios en los modos de expresión simbólica en el México del siglo XVI⁵⁶. En *La pensée métisse* (1999), Serge Gruzinski examina la categoría de mestizaje tras los procesos de occidentalización experimentados en América –en Perú, Brasil y, principalmente, en México– tras la conquista europea⁵⁷.

Por último, *La guerre des images. De Christophe Colomb à Blade Runner (1492 – 2019)* examina los programas y las políticas de la imagen, y su recepción en contextos temporales específicos, y elabora una historia de los imaginarios nacidos en la conjunción de las sensibilidades y de las interpretaciones suscitadas por la imagen. Se trata de una reelaboración del problema de

S., “La figuración cristiana como memoria en los lienzos de Corpus Christi”, *Anales, Nueva época, “Historia y memoria”*, Instituto Iberoamericano de la Universidad de Goteborg, (Goteborg), nº 3-4, 2000 – 2001, pp. 243 – 268.

55 Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe – XVIIIe siècle*, Paris : Gallimard, 1988 ; Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris : Fayard, 1999, y Serge Gruzinski, *La guerre des images. De Christophe Colomb à Blade Runner (1492 – 2019)*, Paris : Librairie Arthème Fayard, 1990.

56 Gruzinski aborda aquí la cristianización del imaginario y la difusión de la iconografía cristiana en la Nueva España, y analiza también el papel de las cofradías y las hermandades en la configuración de diversas devociones y en el culto de imágenes. A partir del análisis del paso de la pictografía a la escritura alfabética, se interroga sobre el modo en que evoluciona la memoria indígena, sobre el distanciamiento respecto de las sociedades antiguas y sobre el grado de asimilación de las nuevas formas de vida introducidas por los occidentales en América. En suma, la pregunta que guía esta investigación es “¿en qué medida, de qué manera y bajo qué influencia pudo cambiar la percepción indígena de lo real y lo imaginario en estas poblaciones” tras la colonización europea? Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI – XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 10.

57 La América colonial sirve de ejemplo para analizar el problema del mestizaje como un factor determinante de la mundialización. En ese sentido, Gruzinski opera como un historiador y un antropólogo que dirige su mirada en el pasado para proyectar sus conclusiones en la sensibilidad y la cultura del siglo XXI. Se trata de revisar el carácter propio de lo mestizo desde la realidad biológica de la mezcla suscitada en el nuevo continente hasta los procesos de nuevas identidades culturales originadas en lo “híbrido”. Dentro de este contexto, el autor se explaya en la producción de imágenes en México y en el carácter esencialmente mixto de representaciones que combinan patrones del renacimiento italiano y elementos del imaginario indígena.

los ídolos en México a la luz del enfrentamiento con las imágenes occidentales⁵⁸.

El historiador Pierre Ragon elabora en *Les saints et les images du Mexique (XVIe – XVIIIe siècle)*⁵⁹ un estudio del culto de santos y de sus imágenes y reliquias en las cuatro diócesis de México central, mediante el análisis de las temáticas que aborda la literatura de devoción impresa en esa área durante el periodo estudiado.

A partir de Pierre Duviols⁶⁰, autores como Carmen Bernand y Serge Gruzinski, Henrike Urbano, Nicholas Griffiths, Juan Carlos Estenssoro Fuchs, Celia L. Cussen y Jaime Valenzuela Márquez han estudiado el tratamiento que reciben los ídolos indígenas por parte del cristianismo; las distintas estrategias que se utilizan para la imposición del discurso cristiano y la lucha entre “ídolos” e imágenes cristianas en el contexto de la cristianización de Perú⁶¹.

58 Gruzinski estudia las etapas de esta guerra simbólica: los primeros encuentros y la mirada que se posa sobre los “ídolos” de los indígenas por parte de los colonizadores, y los fenómenos de destrucción, sustitución, intercambio y disimulo de ídolos. Se analizan también el advenimiento de la imagen barroca y la llegada de pintores europeos a México, y la construcción de la leyenda de la figura milagrosa de la Virgen de Guadalupe “aparecida” en Tepeyac e impresa en el sayo del indio Juan Diego. La tercera parte del libro aborda el problema de la imagen durante la Ilustración y la imagen “posmoderna”.

59 Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique (XVIe – XVIIIe siècle)*, París: L’Harmattan, 2003. Ragon registra las variaciones del culto de santos durante estos siglos, para luego concentrarse en el culto de reliquias europeas importadas a México, así como figuras santas y advocaciones preponderantes: la Sagrada Familia, la Inmaculada Concepción, la Virgen de los Remedios, la Guadalupe, etc. Las devociones y los cultos de santos vinculados con órdenes religiosos son puestos de relieve a la luz de la sensibilidad barroca y de la identificación -con variaciones y modificaciones- de la Iglesia de la Nueva España con la Iglesia de la metrópoli.

60 Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones du Pérou colonial: “L’extirpation de l’idolâtrie” entre 1532 et 1660*, Paris/Lima : I.F.E.A., 1971.

61 Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De l’idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, París: Seuil, 1988; Henrike Urbano, “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”, Gabriela Ramos, Henrike Urbano (eds.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI – XVII*, Cuzco: Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, 1993; Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima: I.F.E.A. / Instituto Riva-Agüero, 2003; Celia L. Cussen, “The search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification”, *Hispanic American Historical Review*, n°85, vol. 3, 2005, 417 – 448, y Jaime Valenzuela Márquez, “Cruces contra huacas en la cristianización antiidolátrica del Perú”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, número especial, José A. Mazzotti y Luis Millones (dir.), Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, (Lima), 2009, [en prensa]. En este

Otros artículos de Jaime Valenzuela exponen las ambigüedades propias de las imágenes cristianas, en las que la confusión entre representación y referente las acerca a sus enemigos americanos, los ídolos. Tal cercanía se relaciona con el carácter “milagroso” de las imágenes y del poder sobrenatural que emana también de los ídolos⁶².

El estudio del culto de reliquias en un contexto urbano, ajeno al contexto misional, por ejemplo, permanece casi inédito para la América virreinal. Una excepción la constituye el artículo de Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”⁶³ que describe las prácticas bien asentadas en torno a las reliquias en México a partir del último cuarto del siglo XVI⁶⁴.

último trabajo, por ejemplo, Jaime Valenzuela describe la dinámica que relaciona y opone huacas o “ídolos” y cruces e imágenes cristianas, durante la segunda mitad del siglo XVI hasta las primeras décadas del XVII.

62 Jaime Valenzuela Márquez, “El culto de las imágenes en la cristianización del Perú: herencias, ambigüedades y resignificaciones”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, vol. 4, n°2, (Brescia), 2007, y Jaime Valenzuela Márquez, “... que las ymagenes son los ydolos de los christianos”. Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569 – 1649)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n°43 (Köln/Weimar/Wien), 2006. El autor aborda aquí, además, el culto de reliquias. La cercanía entre imagen santa y reliquia de la que se habló más arriba, justifica plenamente esta relación en la medida en que, en sus orígenes, la imagen remite directamente al original santo y es, en cierto modo, una reliquia de contacto de aquel original de carne y hueso. Valenzuela explora aquí los cultos rendidos a las reliquias y las semejanzas con aquéllos rendidos a las representaciones sagradas en contextos como las procesiones.

63 Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de historia novohispana*, (México), vol. 18, 1998, 13 – 30.

64 La profusión de cultos a las reliquias cunde tanto entre indios como entre españoles, que, a partir de 1640, se comienza a promover el culto a las reliquias de venerables locales peninsulares, mestizos y criollos, como muestra de que México produce frutos de santidad. Haciendo caso omiso de las prohibiciones de Urbano VIII en torno a la veneración de personas no beatificadas, estos personajes son tratados como verdaderos santos: se promueve el culto de sus tumbas, reliquias e imágenes, se les solicitan favores y milagros, y se plasman sus vidas en tratados hagiográficos. Rubial concluye que el espacio urbano transforma a las reliquias en focos de identidad colectiva: “La urbe, vórtice que concentra, expande y sacraliza los cultos, era el único espacio que podía hacer de las reliquias símbolos de identidad”, y que permite la “formación de elementos de cohesión social convertidos en símbolos de identidad colectiva”. Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de historia novohispana*, (México), vol. 18, 1998, 29 y 28.

VIII. CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO EN CHILE: NOVEDAD DE LA PROPUESTA.

Las imágenes de carácter religioso en el Chile colonial han sido abordadas, casi exclusivamente, desde el punto de vista de la historia del arte. Es decir, en primer lugar, se las ha visto como “obras de arte”: intentando detectar los talleres virreinales donde fueron producidas, los artistas que serían responsables de su factura y las influencias visuales que estos centros de producción y estos artistas habrían expresado en estas obras. Por otra parte, se ha intentado también distinguir las peculiaridades propias de la subjetividad de cada creador y se han realizado análisis iconográficos que permiten comprender el origen de los modelos que subyacen tras las tipologías representativas de escenas y personajes⁶⁵. Una notable excepción constituye la tesis doctoral de Paulina Zamorano Varea, *Lo decente e indecente: Prácticas de religiosidad en el mundo material y doméstico. Santiago, 1730 – 1800*, trabajo del que no se tenía noticia al emprender esta investigación y con el que se comparte la temática y ciertas perspectivas teóricas y metodológicas⁶⁶.

Los objetos devocionales –tanto imágenes, como reliquias y objetos de uso estrictamente personal– no han sido estudiados específicamente por las investigaciones sobre la historia de la Iglesia en Chile⁶⁷. Éstos se centran,

65 Eugenio Pereira Salas, *Historia del Arte en el Reino de Chile*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1965; Isabel Cruz, *Arte y sociedad en Chile, 1550 – 1650*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1986; Luis Álvarez Urquieta, *La pintura en Chile durante el periodo colonial*, Academia Chilena de la Historia, Santiago de Chile, 1973; Patricio Estelle, *Imaginería colonial: siglos XVII y XVIII*, Santiago de Chile: Gabriela Mistral, 1974; Carlos González Riffo, Alicia Rojas Abrigo, *Presencia de María en la pintura colonial. Colección Museo La Merced*, Santiago de Chile: Museo La Merced, 2002; Guillermo Carrasco Notario, “Arte Textil en la sacristía del Convento San Agustín de Santiago”, Santiago, Cercom, 2003; Guillermo Carrasco Notario, “La primera escultura chilena. El Señor de Mayo en el arte y la literatura nacionales”, en Rafael Lazcano (ed.), *XI Congreso Internacional de Historia de la Orden de San Agustín*, Institutum Historicum Agustinianum, Roma, 2001, 285 - 298 ; Fernando Guzmán, Rodrigo Moreno, “La escultura jesuítica en Chile durante el siglo XVIII. El caso de los llamados ‘San Juan Francisco Regis’ del Museo de la Catedral de Santiago y ‘la Magdalena’ del Museo del Carmen de Maipú”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, v.19, (Santiago de Chile), 37 – 50; Fernando Guzmán, “El Barroco en América y el Valle Central de Chile. El caso de los retablos”, *Intus legere*, (Santiago de Chile), n° 7, vol. 1, 2004, 151-166; Emma De Ramón, *Obra y fe: Historia de la catedral de Santiago*, DIBAM / LOM, Santiago de Chile, 2002, y Avencio Villarejo, *Iglesia de San Agustín de Santiago : Reseña histórica (1595 – 1994)*, 1994. Para la historia material de los tipos de indumentaria y de muebles en Chile, Fernando Márquez de la Plata, *Los muebles en Chile durante los siglos XVI, XVII, XVIII*, Santiago de Chile, 1933, y, del mismo autor, *Arqueología del antiguo reino de Chile*, Santiago de Chile, 1953.

66 Tesis dirigida por Celia L. Cussen, Universidad de Chile, y defendida en 2007.

67 Cf. Fidel Araneda Bravo, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago de Chile: Ediciones

principalmente, en la historia de las jerarquías eclesiásticas y de las órdenes religiosas, y en las etapas de la evangelización, sin abordar en detalle la historia de los cultos o de las devociones⁶⁸. Otras monografías tratan ciertas prácticas religiosas vinculadas con objetos devocionales o con cofradías. Por otra parte, no existen en Chile estudios que traten la problemática de las reliquias, su presencia y su culto en la sociedad santiaguina en el siglo XVII.

La existencia y la actividad de las cofradías en los siglos XVII y XVIII en Chile y, particularmente, en Santiago, han sido descritas por variados autores⁶⁹. A partir de un valioso trabajo documental, estas monografías centran su atención en la historia de las cofradías, su fundación, su funcionamiento interno, su participación en las ceremonias religiosas, sus miembros ilustres, etc.. Estos trabajos han abierto así camino para estudios de carácter más específico sobre composición social y racial de los cofrades⁷⁰ y vínculos con los poderes

Paulinas, 1986; Fernando Aliaga, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1989; Fernando Aliaga, *Religiosidad chilena: visión histórica*, Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1992; Maximiliano Salinas, *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago de Chile: Ediciones Rehue, 1987; Carlos Martínez Farah, *La Iglesia en la Colonia*, Santiago de Chile: Editorial Salesiana, 1980, y Marciano Barrios Valdés, *La Iglesia en Chile. Sinopsis histórica*, Santiago de Chile: Colección Histo-Hachette E.P.C., 1987.

68 Se pueden nombrar aquí dos estudios de devociones religiosas elaborados desde un punto de vista de historia de la Iglesia: Gabriel Guarda, « Formas de devoción en la Edad Media de Chile. La Virgen del Rosario de Valdivia », *Historia*, (Santiago de Chile), 1, 1961, y Osvaldo Walker Trujillo, « Chile mariano, un pueblo para Jesús. La Virgen del Carmen y los Agustinos », *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), n°17, 1999, 41 – 74.

69 Misael Camus Ibacache, “La Cofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Santiago”, 1682 – 1831”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), n°10, 1992, 25 – 50; Jorge Falch Frey, “Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de los Mulatos en el Convento de San Agustín de Santiago de Chile”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), n°13, 1995, 17 – 30 (primera parte) y n°16, 1998, 167 – 199 (segunda parte); Ramón Ramírez, “La Cofradía del Rosario en Chile”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), n°10, 1992, 9 – 24; Acurela Gutiérrez Fernando, *La Cofradía de Encomenderos del Rosario (1590 – 1747) : religiosidad y sociabilidad en la elite de Santiago colonial*, 2000, (trabajo inédito, tesis de licenciatura en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile), y sobre la Cofradía de Flagelantes y el Cristo de la Veracruz, Isabel Cruz, *Arte y sociedad en Chile, 1550 – 1650*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1986, 239 – 240. Ver también, Antonio Renbein Pesce, “La ermita y la cofradía de San Clemente en San Juan de la Frontera, siglo XVII”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), n°10, 1992, 159 – 169, y Jorge Falch Frey, “Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de nuestra Madre Nuestra Santísima del Rosario de Andacollo”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), 1992.

70 Es el caso de Jaime Valenzuela Márquez, “Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos

civiles, por ejemplo, o, para lo que aquí nos interesa, devociones y cultos específicos relacionados con los cofrades y con los espacios urbanos que éstos ocupan.

La utilización pública de objetos devocionales en contextos litúrgicos y festivos en Chile ha sido estudiada por Isabel Cruz, *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano* (1995) y Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609 – 1709)*, (2001)⁷¹.

En lo que se refiere tanto a la veneración de ciertos santos y advocaciones cristológicas o marianas, como a la escenificación sagrada de objetos devocionales y a los usos de imágenes religiosas en contextos de crisis, interesa citar aquí dos artículos de Jaime Valenzuela Márquez: “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial”, y “La Vierge du Carmen et l’Indépendance du Chili: une patronne céleste pour l’Armée... et la Nation?”⁷².

y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII”, *Historia*, (Santiago de Chile), [en prensa]. El autor muestra la integración de indígenas provenientes del mundo andino en las cofradías santiaguinas, y el modo cómo éstas son un crisol de relaciones pluriétnicas manifestadas en el escenario de las procesiones de los cofrades.

71 Ver también el artículo de Jorge Pinto Rodríguez, “Dominación y rebeldía. El cristianismo doliente y el cristianismo festivo en Chile”, *Solar: Estudios latinoamericanos*, 1, 1991.

72 Jaime Valenzuela Márquez, “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial”, en Jaime Valenzuela Márquez (ed.), *Historia urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007; Jaime Valenzuela Márquez, “La Vierge du Carmen et l’Indépendance du Chili: une patronne céleste pour l’Armée... et la Nation?”, en *Cahiers des Amériques Latines*, Paris: Université de Paris III, Institute des Hautes Études de l’Amérique Latine, [en prensa]. El primero de estos artículos estudia cómo se relacionan, tras el terremoto de 1647, el discurso eclesiástico apocalíptico, el miedo de la población ante los sucesivos desastres que sufre Santiago y el uso de imágenes religiosas, y en qué medida estas imágenes (el Cristo de la Agonía, pequeños crucifijos y una Virgen de Loreto) se vuelven instrumentos que potencian los sermones y catalizan el sentimiento de culpa y la fragilidad psicológica de la población. El segundo de estos trabajos analiza la construcción histórica de la advocación de la Virgen del Carmen y su cualidad de “patrona de Chile”, y el débil sustento popular de esta advocación. El autor postula que, contrariamente al lugar común historiográfico o nacionalista que considera los orígenes y la continuidad del culto a esta advocación como revestidos de un carácter generalizado y profundamente popular, éste ha dependido, casi exclusivamente, de las sucesivas coyunturas bélicas que han revivido su intensidad. Ambos trabajos investigan el comportamiento de estas imágenes sagradas en situaciones de amenaza –terremotos, guerras– y la activa presencia que estas representaciones santas ejercen en la vida pública, tanto en el espacio de lo religioso como en el ámbito de la política.

La presente investigación se ubica en una encrucijada entre historia de los comportamientos religiosos cristianos, antropología religiosa e historia de las representaciones visuales que comprende los objetos devocionales en general como factores de interacción que cohesionan en sí múltiples usos, funciones y significados. Estos objetos interesan porque reciben una determinada devoción y que actúan a la par con otros elementos de interacción social o religioso. Las interacciones que puedan identificarse entre estos objetos como elementos de una misma constelación religiosa y de un mismo imaginario cristiano nos hablarán de los objetos en sí; mientras que los vínculos de tales objetos con quienes los poseen o los usan nos hablarán de la configuración del mundo al que pertenecen.

No existen estudios en Chile que aborden, de manera específica, el tema de investigación que aquí se propone, es decir, las funcionalidades de las imágenes, reliquias y objetos de devoción religiosa del siglo XVII en Chile en la esfera de lo público y de lo doméstico. En los estudios aquí reseñados, no se analiza las dinámicas entre el contenido de una imagen, la advocación que ella materializa y el lugar que ocupa en el espacio litúrgico o familiar, por ejemplo, ni la presencia de una reliquia o de un rosario y el contexto social que determina. A mi juicio, investigar la naturaleza de tales dinámicas permitiría comprender, por una parte, el rol que cumplen los objetos devocionales en la sociedad de Santiago en las dos coyunturas finiseculares propuestas, y el modo como, por ejemplo, estos objetos son utilizados como instrumentos para fines eclesiásticos, mendicantes, familiares, sociales, etc.

La existencia y las funciones de los objetos religiosos durante el siglo XVII continúa siendo un tema inexplorado para el Chile colonial, así como el estudio exclusivo de las representaciones religiosas o reliquias vinculadas a la liturgia y a la arquitectura en las que están insertas. Las variantes de la devoción y los sucesivos cambios de la demanda cultural de ciertas advocaciones tampoco han sido estudiados en relación a la actividad de las cofradías, de las órdenes religiosas y de las jerarquías eclesiales que incentivan el culto de una determinada imagen.

BIBLIOGRAFÍA

I. Artículos

- Fernando Aliaga, “El Señor del Pelicano. Una expresión sincretista de simbología religiosa popular”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), nº16, 1998, 10 – 20.

- Fernando Aliaga, “Expresiones de religiosidad popular mariana en el siglo XVIII”, *Revista Católica*, (Santiago de Chile), abril-junio, 1989, 106 – 115.

- Clara Bargellini, “Painting in Colonial Latin America”, en Joseph J. Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt (eds.), *The Arts in Latin America 1492 – 1820*, Philadelphia: Philadelphia Museum of Art, 2006.

- Thomas Calvo, “El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Clara Ayluardo, Manuel Ramos Medina (eds.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México: INAH/Condumex/UIA, 1997, 267 – 282.

- Misael Camus Ibacache, “La Cofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Santiago”, 1682 – 1831”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), nº10, 1992, 25 - 50.

- Guillermo Carrasco Notario, “Arte Textil en la sacristía del Convento San Agustín de Santiago”, (Santiago de Chile), Cercom, 2003, 107.

- Guillermo Carrasco Notario, “La primera escultura chilena. El Señor de Mayo en el arte y la literatura nacionales”, en Rafael Lazcano (ed.), *XI Congreso Internacional de Historia de la Orden de San Agustín*, Roma: Institutum Historicum Agustinianum, 2001, 285-298.

- L. Curcio-Nagy, “Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual Political Symbolism and the Virgin of Remedies”, *The Americas*, (Maryland), 52 – 53, January 1996.

- L. Curcio-Nagy, “Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City”, en W.H. Beezley (*et alli*), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington (DE): Scholarly Resources Inc., 1994.

- Gustavo Curiel, “El efímero caudal de una joven noble. Inventario y aprecio de los bienes de la marquesa Doña Teresa Francisca María de Guadalupe Retes Paz Vera (Ciudad de México, 1695), *Anales de Museo de América*, (Madrid), 8, 2000.

- Celia L. Cussen, “The search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification”, *Hispanic American Historical Review*, nº85, vol. 3, 2005.

- Carol Damian, "Artist and Patron in Colonial Cuzco: Workshops, Contracts, and a Petition for Independence", *Colonial Latin American Historical Review*, (Albuquerque, NM), vol. 4, n°1, winter 1995, 25 – 51.
- Carolyn Dean, Dana Leibsohn, "Hybridity and its Discontents: Considering Visual Culture in Colonial Spanish America", *Colonial Latin American Review*, (Oxfordshire, UK), vol. 12, n° 1, 2003, 5 – 35.
- Carolyn Dean, "Copied Carts: Spanish Prints and Colonial Peruvian Paintings", *The Art Bulletin*, College Art Association of America, (Providence, R.I.), vol.78, 1, marzo 1996, 98 – 110.
- Armando De Ramón, "Santiago de Chile, 1650 – 1700", *Historia*, Universidad Católica de Chile, (Santiago de Chile), 12, 1974 – 1975, 93 – 105.
- Emma De Ramón, "La sociedad santiaguina frente a una catástrofe: 1647 – 1651", *Boletín de historia y geografía*, Universidad Católica Blas Cañas, (Santiago de Chile), 10, 1993.
- Scott Dudley, "Conferring with the dead: necrophilia and nostalgia in the seventeenth century", *English Litterary History*, The John Hopkins University Press, vol. 66, n°2, summer 1999, 277 – 294.
- Juan Carlos Estenssoro Fuchs, "El simio de dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI y XVII", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, (Lima), vol. 30, n°3, 2001.
- Jorge Falch Frey, "Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de los Mulatos en el Convento de San Agustín de Santiago de Chile", *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), 1ª parte, n°13, 1995, 17 – 30; 2ª parte, n°16, 1998, 167 – 199.
- Jorge Falch Frey, "Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo", *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), 1992.
- Jorge A. Flores Ochoa, Elizabeth Kuon Arce, Roberto Samanez Argumedo, "De la evangelización al incanismo. La pintura mural del sur andino", *Histórica*, (Lima), vol. XV, n°2, diciembre, 1991.
- Della M. Flusche, "Church and State in the Diocese of Santiago, Chile, 1620 – 1677: A Study of Rural Parishes", *Colonial Latin American Historical Review*, (Albuquerque NM), vol. 4, n°3, summer 1995, 241 – 259.
- Maddalena Gana, "Reliquie e nobildonne nella Roma barocca", en *Sanctorum. Rivista dell'associazione per lo studio della santità dei culti e delle'agiografia*, Università di Roma Tre, (Roma), n°2, 2005, 111 – 120.
- Clara García Aylvardo, "El milagro de la Virgen de Aranzazu: los vascos como grupo de poder en la ciudad de México", en Clara Aylvardo, Manuel Ramos Medina (eds.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México: INAH/Condumex/UIA, 1997, 331 – 348.

- Clara García Aylvardo, “A world of Images: Cult, Ritual and Society in Colonial Mexico City”, en William H. Beezley (*et al.*), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington (DE): Scholarly Resources Inc., 1994.

- Maria Aparecida Junqueira da Veiga Gaeta, “O cortejo de Deus e a imagem do rei: a procissão de Corpus Christi na Capitania de São Paulo”, *História*, (São Paulo), vol. 13, 1994, 109 – 120.

- Nicole von Germeten, “Death in Black and White: Testaments and Confraternal Devotion in Seventeenth-Century Mexico City”, *Colonial Latin American Historical Review*, (Albuquerque, NM), vol. 12, nº3, summer 2003, 275 – 301.

- Massimiliano Ghilardi, “‘Auertendo, che per l’osseruanza si caminarà con ogni rigore’. Editti seicenteschi contro l’estrazione delle reliquia dalle catacombe romane”, en *Sanctorum. Rivista dell’associazione per lo studio della santità dei culti e delle agiografia*, Università di Roma Tre, (Roma), nº2, 2005, 121 – 131.

- Teresa Gisbert, « Idolo de Copacabana. La Virgen María y el mundo místico de los Aimaras », *Yachay*, (Cochabamba), 1(1), 1984, 25 – 40.

- Gabriel Guarda, « Iglesias dedicadas a la Santísima Virgen en Chile, 1541 – 1826 », *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), 1, 1983, 95 – 111.

- Gabriel Guarda, « Iglesias, capillas y oratorios de la ciudad de Santiago de Chile, 1541 – 1817 », *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 93, (Santiago de Chile), 1982.

- Gabriel Guarda, « Formas de devoción en la Edad Media de Chile. La Virgen del Rosario de Valdivia », *Historia*, (Santiago de Chile), 1, 1961.

- Alain Guillerrou, “Du sacré au profane. Variations sémantiques sur quatre thèmes: célébration, cérémonie, rite, culte”, *La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique*, (Paris), 106, 1971.

- Fernando Guzmán, Rodrigo Moreno, “La escultura jesuítica en Chile durante el siglo XVIII. El caso de los llamados ‘San Juan Francisco Regis’ del Museo de la Catedral de Santiago y ‘la Magdalena’ del Museo del Carmen de Maipú”, *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), 1995, 37 – 50.

- Fernando Guzmán, “El Barroco en América y el Valle Central de Chile. El caso de los retablos”, *Intus legere*, (Santiago de Chile), nº 7, vol. 1, 2004, 151-166.

- Alfredo Jocelyn-Holt, “El barroco: Aproximaciones históricas al tema”, *Vértebra, Revista de Artes, Literatura y Crítica, Sentidos del Barroco*,

Editorial La Blanca Montaña/ Universidad de Chile, (Santiago de Chile), 2005, 90 - 101.

- José R. Jouve Martínez, “Public Ceremonies and Mulatto Identity in Viceregal Lima: A Colonial Reenactment of the Fall of Troy (1631)”, *Colonial Latin American Review*, (Oxfordshire, UK), vol. 12, nº 2, 2003, 169 – 198.

- Ilona Katzew, “The Virgen of the Macana: Emblem of a Franciscan Predicament in New Spain”, *Colonial Latin American Review*, (Oxfordshire, UK), vol. 12, nº 2, 2003, 169 – 198.

- Raïssa Kordic, “Recursos plásticos y simbólicos en representaciones místicas del Chile colonial”, *Anales de literatura chilena*, (Santiago de Chile), año 7, nº 7, 2006, 33 – 42.

- Pablo Lacoste, “Cárcel y oscuridad para la mujer humana, y oro y honores para la mujer divina: triángulo amoroso-religioso en el Reino de Chile, siglo XVIII”, *Colonial Latin American Historical Review*, (Albuquerque, NM), vol. 12, nº 4, fall 2003, 447 – 478.

- María del Carmen Montoso Cabrera, “El grabado como plasmación de la religiosidad popular”, en León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó, Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad popular*, volumen III, Barcelona: Anthropos, 1989.

- Raffaele Moro, “Las torpes imágenes americanas: devociones locales entre los Alpes y los Andes a través de las estampas Remondini”, *Revista Andina*, (Cuzco), 24, 1994, 487 – 527.

- Ramón Mujica Pinilla, “El arte y los sermones”, en *Barroco peruano*, Lima: Banco de Crédito del Perú, 2002, 219 – 313, citas 239 – 240.

- Jorge Pinto Rodríguez, “Dominación y rebeldía. El cristianismo dominante y el cristianismo festivo en Chile”, *Solar. Estudios latinoamericanos*, (Santiago de Chile), 1, 1991.

- Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de historia novohispana*, (México), vol. 18, 1998, 13 – 30. <http://www.ejournal.unam.mx/ehh/ehh18/EHN01804.pdf>

- Jean – Claude Schmitt, « Les reliques et les images », *Les reliques : objets, cultes, symboles dans le haut Moyen Âge : actes du Colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale*, en Edina Bozoky, Anne – Marie Helvétius (eds.), Turnhout : Brepols, 1999.

- María Teresa Tapia S., “La figuración cristiana como memoria en los lienzos de Corpus Christi”, *Anales, Nueva época, “Historia y memoria”*, Instituto Iberoamericano de la Universidad de Goteborg, (Goteborg), nº 3-4, 2000 – 2001, 243 – 268.

- Jaime Valenzuela Márquez, “Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriethnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)”, *Historia*, (Santiago de Chile), [en prensa].

- Jaime Valenzuela Márquez, “La Vierge du Carmen et l’Indépendance du Chili: une patronne céleste pour l’Armée... et la Nation?”, *Cahiers des Amériques Latines*, Université de Paris III, Institute des Hautes Études de l’Amérique Latine, (París), [en prensa].

- Jaime Valenzuela Márquez, “Cruces contra huacas en la cristianización antiidolátrica del Perú”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, número especial, dir. José A. Mazzotti y Luis Millones, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, (Lima), 2009.

- Jaime Valenzuela Márquez, “El culto de las imágenes en la cristianización del Perú: herencias, ambigüedades y resignificaciones”, *Revista di Storia del Cristianesimo*, Editrice Morcelliana, (Brescia), vol. 4, n°2, 2007.

- Jaime Valenzuela Márquez, “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial”, en Jaime Valenzuela Márquez (ed.), *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007.

- Jaime Valenzuela Márquez, “ ‘... que las ymagenes son los ydolos de los cristianos’. Imágenes y reliquias en la cristianización del Perú (1569 – 1649)”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Böhlau Verlag, (Köln/Weimar/Wien), n°43, 2006.

- Jaime Valenzuela Márquez, “Aspectos de la devoción barroca en Chile colonial”, *Colonial Latin American Historical Review*, (Albuquerque, NM), 3, vol. IV, summer 1995, 261 – 286.

- Elisa Vargas Lugo, “La expresión pictórica religiosa y la sociedad colonial”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, (México), 50:1, 1982, p. 61-76.

- Susan Verdi Webster, “Art, Ritual and Confraternities in Sixteenth Century New Spain”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, (México), n°70, 1997, 22 – 28.

- Osvaldo Walker Trujillo, « Chile mariano, un pueblo para Jesús. La Virgen del Carmen y los Agustinos », *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile*, (Santiago de Chile), n°17, 1999, 41 – 74.

- Stephanie Wood, “Adopted saints: Christian images in nahua testaments of late colonial Toluca”, *The Americas*, The Academy of American Franciscan History, (Maryland) vol. 47, n°3, january 1991, 259 – 294.

III. Libros

- Fernando Aliaga, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1989.
- Fernando Aliaga, *Religiosidad chilena : visión histórica*, Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1992.
- Luis Álvarez Urquieta, *La pintura en Chile durante el periodo colonial*, Santiago de Chile: Academia Chilena de la Historia, 1973.
- Fidel Araneda Bravo, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1986.
- Hannah Arendt, *La condición humana*, traducción de Ramon Gil Novales, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1993.
- Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre et Dominique Julia (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, París: Editions de l'EHESS, 2009, 2 vols.
- Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París : Librairie Plon, 1960.
- Clara Ayluardo, Manuel Ramos Medina (eds.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México: INAH/Condumex/UIA, 1997.
- Marciano Barrios Valdés, *La Iglesia en Chile. Sinopsis histórica*, Santiago de Chile: Colección Histo-Hachette E.P.C., 1987.
- Hans Belting, *Image et culte : Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, París: Les Editions du Cerf, 1998.
- Hans Belting, *Antropología de la imagen*, Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, París: Seuil, 1988.
- José Luis Bouza Alvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid: CSIC, 1990.
- Edina Bozoky y Anne-Marie Helvétius (eds.), *Les reliques : objets, cultes, symboles : actes du Colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale*, Turnhout: Brepols, 1999.
- Peter Brown, *The culte of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago: University Press, 1981.
- Marcello Carmagnani, *Les mécanismes de la vie économique dans une société coloniale: le Chili (1680 – 1830)*, París : S.E.V.P.E.N., 1973.
- William A. Christian, *Local religion in Sixteenth century Spain*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1981.

- Isabel Cruz, *Arte y sociedad en Chile, 1550 – 1650*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1986.
- Isabel Cruz, *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.
- Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIVe – XVIIIe siècles, une cité assiégée*, Paris: Fayard, 1978.
- Jean Delumeau, *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris: Fayard, 1980.
- Jean Delumeau, Monique Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris: PUF, 1996.
- José de Mesa Figueroa, Teresa Gisbert de Mesa, *Historia de la pintura cuzqueña*, dos volúmenes, Lima: Fundación A.N. Miese, 1982.
- José de Mesa Figueroa, Teresa Gisbert de Mesa, *Escultura virreinal en Bolivia*, La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, 1972.
- José de Mesa Figueroa, “Diego de la Puente: pintor flamenco en Bolivia, Perú y Chile, en *Arte y Arqueología*, La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia/Instituto de Estudios Bolivianos, 1978.
- Armando De Ramón, *Santiago de Chile (1541 – 1991), Historia de una sociedad urbana*, Madrid: MAPFRE, 1992.
- Armando De Ramón, José Manuel Larraín, *Orígenes de la vida económica chilena. 1659 – 1808*, Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 1982.
- Emma De Ramón, *Obra y fe: Historia de la catedral de Santiago*, Santiago de Chile: DIBAM / LOM, 2002.
- Enrique Marco Dorta, *Arte en América y Filipinas*, colección *Ars Hispaniae*, vol.21, Madrid: Plus Ultra, 1973
- Georges Duby, Philippe Ariès (dir.), *Historia de la vida privada, Del Renacimiento a la Ilustración*, vol.3, Buenos Aires, México, Colombia: Taurus, 2001.
- Patricio Estelle, *Imaginería colonial: siglos XVII y XVIII*, Santiago de Chile: Gabriela Mistral, 1974.
- Juan Carlos Estensoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532 – 1750*, Lima: IFEA/ Instituto Riva Agüero, 2003.
- Carmen Fernández – Salvador, Alfredo Costales Samaniego, *Arte colonial quiteño: renovado enfoque y nuevos actores*, Quito: FONSAL, 2007.
- David Freedberg, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid: Cátedra, 1992.

- Carlos González Riffo, Alicia Rojas Abrigo, *Presencia de María en la pintura colonial. Colección Museo La Merced*, Santiago de Chile: Museo La Merced, 2002.
- Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998
- Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a Blade Runner (1492 – 2019)*, México: FCE, 1994.
- Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona: Paidós, 2007.
- Serge Gruzinski, *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI – XVII*, México: FCE, 1991.
- Linda Biesele Hall, *Mary, Mother and Warrior: the Virgin in Spain and in the Americas*, Austin – Texas: University of Texas Press, 2004.
- Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints, formation coutumière d'un droit*, Paris : Klincksieck, 1975.
- Raïssa Kordic, *Testamentos coloniales chilenos*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2005.
- Juan Contreras y López de Ayala, Marqués de Lozoya, *Historia del arte hispánico*, Barcelona: Salvat, 1931 – 1945.
- Fernando Márquez de la Plata, *Los muebles en Chile durante los siglos XVI, XVII, XVIII*, Santiago de Chile: sin pie de imprenta, 1933.
- Fernando Márquez de la Plata, *Arqueología del antiguo reino de Chile*, Santiago de Chile: sin pie de imprenta, 1953.
- Carlos Martínez Farah, *La Iglesia en la Colonia*, Santiago de Chile: Editorial Salesiana, 1980.
- Ana María Martínez de Sánchez (et alli), *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense*, Buenos Aires: PHRISCO – CONICET, 1996.
- Antoinette Molinié (ed.), *Celebrando el cuerpo de Dios*, Lima: PUCP, 1999. (= *Le corps de Dieu en fête*, París: Éditions du Cerf, 1996).
- Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima: FCE, 1996.
- Martín S. Noel, *El arte en la América española*, Buenos Aires: Institución Cultura Española, 1942.
- Eugenio Pereira Salas, *Historia del Arte en el Reino de Chile*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1965.
- Pierre Ragon, *Les saints et les images du Mexique (XVIe – XVIIIe siècle)*, París: L'Harmattan, 2003.

- Pierre Ragon, Aline Hémond, *L'image au Mexique. Usages, appropriations et transgressions*, París/México: L'Harmattan/CEMCA, 2001.
- Gabriela Ramos, Henrique Urbano (comp.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI – XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993.
- Daisy Rípodas Ardanaz (ed.), *Imaginería y piedad privada. En el interior del Virreinato rioplatense*, Buenos Aires: PHRISCO – CONICET, 1996.
- Maximiliano Salinas, *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago de Chile: Ediciones Rehue, 1987.
- Juan Salvat, Eduardo Crespo (eds.), *Arte de Ecuador (siglos XVIII – XIX)*, Quito: Salvat, 1977.
- Héctor Schenone, Adolfo Luis Ribera, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, Buenos Aires: Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, 1948.
- Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial, los santos* (2 vols.), Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992.
- Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial, Jesucristo*, Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992.
- Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial, Santa María*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2009.
- Santiago Sebastián, José de Mesa Figueroa, Teresa Gisbert de Mesa, *Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia*, Madrid: Espasa Calpe, 1985.
- Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas, siglos XVI y XVIII*, Buenos Aires: FCE, Buenos Aires, 2005.
- Suzanne Stratton-Pruitt (ed.), *The Virgin, saints, and angels: South American paintings 1600 – 1825, from the Thoma collection*, Stanford/California: SKIRA, 2006.
- Manuel Toussaint, Víctor Gold, *Pintura colonial en México*, México: UNAM, 1990.
- Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609 – 1709)*, Santiago de Chile: DIBAM / LOM, 2001.
- Avencio Villarejo, *Iglesia de San Agustín de Santiago : Reseña histórica (1595 – 1994)*, Santiago de Chile: Cercom, 1994.
- Jean – Paul Zúñiga, *Espagnols d'outre-mer: émigration, reproduction sociale et mentalités à Santiago-du-Chili, au XVII siècle*, Éditions de EHESS : París, 2002.