

COLECCIÓN SOCIEDAD Y CULTURA

LAS LITURGIAS DEL PODER

Celebraciones públicas
y estrategias persuasivas
en Chile colonial (1609-1709)

Jaime Valenzuela Márquez



JAI ME VALENZUELA MÁRQUEZ (Santiago, 1966) es Docteur en Histoire et Civilisations por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París).

Ha sido investigador del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, académico en la Universidad de Le Mans (Francia) y actualmente es profesor del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

En esta misma colección publicó *Bandidaje rural en Chile central. Curicó, 1850-1900*, que recibió los premios "Miguel Cruchaga Tocornal", de la Academia Chilena de la Historia y "Mario Góngora", de la Universidad Católica.

LAS LITURGIAS DEL PODER
CELEBRACIONES PÚBLICAS Y ESTRATEGIAS PERSUASIVAS
EN CHILE COLONIAL (1609-1709)

Colección
Sociedad y Cultura

306 20983 Valenzuela Márquez, Jaime.
V16 Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile Colonial (1609-1709) / Jaime Valenzuela Márquez; prólogo de Bernard Lavallé — Santiago, Chile : Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM : Lom Editores, 2001.
499 p. : il. ; 23 cm. — (Colección sociedad y cultura / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana)

Bibliografía: p. 469-489.
ISBN 9562440710 (colección)

1. ANTROPOLOGIA POLITICA — CHILE — HISTORIA — SIGLO 17 2. ESTRUCTURA SOCIAL — CHILE — HISTORIA — SIGLO 17 3. ESPAÑA — COLONIAS — CHILE — ADMINISTRACION 4. CHILE — CONDICIONES SOCIALES — 1540-1810. I. Lavallé, Bernard, prolog. II. Chile. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. III. Título. IV. Serie

© JAIME VALENZUELA MÁRQUEZ. 2001
© Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
© Ediciones LOM
Inscripción N° 113.847

ISBN 956-244-135-0
ISBN 956-244-071-0 (colección)

Derechos exclusivos reservados para todos los países

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos y
Representante Legal
Sra. Clara Budnik Sinay

Director del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y
Director Responsable
Sr. Rafael Sagredo Baeza

Editor
Sr. Marcelo Rojas Vásquez

Corrección de Textos
Sr. Manuel Vicuña Urrutia

Diseño de Portada
Sra. Claudia Tapia Roi

Fotografía de Portada
Procesión del Corpus Domini en el Cuzco, ca. 1680
(Fragmento)

Impreso en los talleres de
LOM Ediciones
Maturana 9 - Santiago

Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos
Av. Libertador Bernardo O'Higgins N° 651
Teléfono: 3605283. Fax: 3605278
Santiago. Chile

LAS LITURGIAS DEL PODER

Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)

Jaime Valenzuela Márquez

Prólogo de
Bernard Lavallé

dibam
DIRECCIÓN
BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS



CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA

a María Angélica

ÍNDICE

Siglas	15
Prefacio	17
Prólogo <i>por Bernard Lavallé</i>	19
Introducción	23

PRIMERA PARTE

EL ESPACIO, LOS HOMBRES, LAS INSTITUCIONES

SANTIAGO, UNA CAPITAL PERIFÉRICA

<i>Una "isla" urbana</i>	35
La capital civil frente a la guerra	35
El peso relativo de su población...	38
...frente a un espacio rural predominante	43
<i>¿Una sociedad dinámica?</i>	45
El "desorden" de los dominados	45
El ideal del orden corporativo	48
Las elites hispanocriollas: referente cultural y jerárquico	51
El modelo militar	58
Adaptaciones, extensiones y refuerzos de las elites	61
<i>Arquitectura y control del espacio</i>	65
El corazón de la ciudad	65
Un espacio jerarquizado	69
Lo urbano controlado por lo sagrado	71

LOS PILARES INSTITUCIONALES

<i>La conformación de un gobierno vicario</i>	77
Las formas del Estado en América colonial	77
El gobernador chileno:	
un vicario militar frente a la capital civil	80
La Real Audiencia en Santiago	82

Una instalación conflictiva	83
Un sueño cortesano para las elites	84
<i>El Cabildo: las elites institucionalizadas</i>	87
El modelo de la metrópoli	87
Los criterios de la organización municipal en Santiago	88
Cargos en venta... para las elites	91
Las funciones políticas: del rol a la pretensión	93

SEGUNDA PARTE

EL PODER

ENTRE DRAMATIZACIÓN Y SACRALIZACIÓN

REPRESENTACIÓN DEL REY Y LITURGIA MONÁRQUICA

<i>De la Europa medieval a los "tiempos modernos"</i>	101
Realeza y sacralidad	101
La coronación	104
Los cuerpos y las temporalidades de la monarquía	106
Acontecimientos y celebraciones	108
Los aportes modernos	109
<i>El referente hispano</i>	111
Una misión divina	111
El marco ideológico para el imaginario político	112
El impulso estético de los Habsburgo	116
Refuerzo de los lazos con lo sagrado	118

UNA IGLESIA "MILITANTE, SUFRIENTE Y TRIUNFANTE"

<i>La Iglesia de la expansión imperial</i>	123
Un instrumento tradicional	123
Una Iglesia de Estado para América colonial	125
Iglesia y cristianización	130
El poder de la lengua	132
El adoctrinamiento relativo en Chile central	133
<i>Contrarreforma y Barroco</i>	137
La nueva militancia de una piedad tradicional	137
Manipulación estética y práctica emocional	140
La estrategia barroca en una lejana colonia	144
La canalización corporativa de la práctica religiosa	148

Las cofradías jesuitas	152
El papel pedagógico de las imágenes	154
Dramatizaciones espectaculares: el papel de los jesuitas	158
El peso de las catástrofes	163

LA LITURGIA RELIGIOSA AL SERVICIO DEL IMPERIO

<i>Implorando y alabando la protección celestial</i>	165
Súplicas y expiaciones por el Rey, por nosotros...	165
...y también por el Gobernador y la guerra	171
El papel del Santísimo Sacramento	173
Las invocaciones regulares	174
De la súplica al agradecimiento:	
el ejemplo del heredero al trono	176
El Santísimo también en la alegría	178
Motivos y escenificaciones cruzadas	180
<i>Tē Deum Laudamus</i>	182
Participación activa y masiva del clero	184
Usos y potencial del sermón	187
<i>Las ceremonias de la muerte</i>	189
Los reyes van al cielo	189
Los preparativos de una representación colonial	190
El panegírico del difunto	192
Ritos e imágenes de los funerales metafóricos	193
Las dificultades de una colonia periférica	197
La escenificación de un mensaje simbólico del poder	204
El despertar de fin de siglo	206

LA ARTICULACIÓN DE LOS ACTORES LOCALES

<i>Tiempo sagrado y presencia de las autoridades laicas</i>	213
Un ritmo sensible, regular y frecuente	213
Ocasiones de exposición pública en el calendario litúrgico	217
Los votos de la elite institucionalizada	221
Una presencia corporativa: persuasión política y ejemplo moral	228
El espacio sensible de las rogativas	234
<i>En el templo, lugares y gestos rituales</i>	237
La posición distintiva de los poderosos	237
Los atributos	241
La susceptibilidad a los gestos	246

<i>La integración activa en la práctica religiosa</i>	251
Manipulaciones visuales, participación sacramental y aproximaciones físicas a los objetos sagrados	251
Del financiamiento laico al usufructo simbólico	258
Una cofradía penitencial para la elite municipal	262
Los posicionamientos en las procesiones	266

TERCERA PARTE
LA PERSUASIÓN LITÚRGICA
EN LAS CELEBRACIONES "CIVILES"

RESONANCIA LOCAL DE LOS MODELOS EXTERNOS

<i>Celebraciones por la monarquía</i>	271
La circulación de fórmulas festivas	271
La adaptación a la realidad de Santiago	275
Llegada de la noticia y preparativos locales	277
Los desfases de temporalidad y sus paradojas técnicas	281
El gran día: un ritual oficial...	283
...en un ambiente de alegría	285
<i>Las autoridades vicarias como protagonistas</i>	288
El modelo general de las "entradas" reales	288
Una lucida reproducción para recibir a los virreyes	291
Apropiación local del modelo:	
la recepción del gobernador en Santiago	296
Gasto y usufructo privados	298
Una estrategia para el conjunto de los "vicarios"	300
Las apuestas de la víspera:	
la munificencia en búsqueda de reciprocidad	302
A las "puertas" de la ciudad...	307
...las fórmulas rituales de la recepción oficial	310
La parodia simbólica de una entrada real	312

LOS "FETICHES" DEL PODER

<i>El sello real</i>	315
Una gran "presencia" en Santiago	315
La "sacralización"	317
La entrada oficial del "fetiche-tabú"	319

<i>El pendón o estandarte real</i>	322
Un símbolo de uso público habitual	322
¿Fiesta de Santiago o del pendón?	324
Posicionamiento de los actores y papel del Alférez Real	326
El ritual cívico luego de la misa mayor	329

PRESENCIAS OFICIALES EN LA CALLE

<i>El sentido del cortejo</i>	331
Una forma estable	331
Un orden en movimiento	336
Posición de los notables: de lo civil a lo militar	337
<i>La ostentación de la apariencia</i>	342
Significados sociales	342
Vestidos, colores, adornos...	345
La lógica del control suntuario	352
Las reglamentaciones del lujo de la muerte	356

COMPLEMENTOS INDISPENSABLES

<i>Los sonidos del poder</i>	363
El lenguaje de las campanas	363
Disparos y fuegos de artificio	370
Una música predominantemente marcial	372
<i>Semiótica de las diversiones</i>	374
Corridas de toros y juegos caballerescos: otro usufructo simbólico de los notables	374
La "inversión" económica en las prácticas lúdicas	384
Las referencias del teatro profano	388
En Chile, expresiones tomadas aún de las fiestas religiosas	392
La presencia oficial sobre los tablados	399

EPÍLOGO 403

<i>Anexos</i>	411
<i>Índice de nombres, lugares y materias</i>	457
<i>Fuentes y Bibliografía</i>	469

SIGLAS

- A.C.E. Museo de la Catedral de Santiago, Actas del Cabildo Eclesiástico.
- A.C.S. *Actas capitulares del Cabildo de Santiago*, publicadas en la *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*.
- A.G.I. Archivo General de Indias, Sevilla.
- A.N.C.G. Archivo Nacional de Chile. Fondo Capitanía General.
- A.N.Gay. Archivo Nacional de Chile. Fondo Claudio Gay.
- A.N.M.V. Archivo Nacional de Chile. Fondo Morla Vicuña.
- A.N.R.A. Archivo Nacional de Chile. Fondo Real Audiencia.
- B.A.Ch.H. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*.
- B.N.B.A. Biblioteca Nacional de Chile. Archivo Diego Barros Arana.
- B.N.B.M.Ms. Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos.
- C.D.A.S. Elías Lizana (comp.). *Colección de documentos históricos recopilados del Archivo del Arzobispado de Santiago*.
- C.D.L.H.Ch. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo*.
- C.H.Ch. *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*.
- R.Ch.H.G. *Revista chilena de historia y geografía*.
- R.L.I. *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II nuestro señor*.

PREFACIO

La investigación que presentamos es el resultado de una aventura intelectual compleja y apasionante que ha ocupado cerca de ocho años. Todo comenzó en 1991, cuando el profesor Sergio Villalobos me dio la oportunidad de integrar el Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, que había creado recientemente en la Biblioteca Nacional. Fue en ese momento en que mi campo de investigación, centrado hasta entonces en el siglo XIX, se abrió hacia el mundo colonial. De hecho, esta investigación tuvo su origen en un documento que describe las fiestas realizadas en Santiago para la proclamación de Carlos IV, en 1789, cuya lectura me fue recomendada por el profesor Villalobos con vistas a un eventual artículo sobre el tema. El proyecto adquirió una dimensión insospechada, generando la necesidad de profundizar y extender las fuentes, los enfoques y el propio objeto de estudio. En este sentido, los dos años que permanecí en dicho Centro me otorgaron un tiempo y un espacio ideales para sentar las bases documentales del trabajo.

La investigación adquirió una energía fundamental al diseñarla como eje de mi proyecto de estudios doctorales. Entre los amigos y colegas que confiaron y que apoyaron mi iniciativa, agradezco especialmente a Sofía Correa, Cristián Gazmuri, Alfredo Jocelyn-Holt, Anne Pérotin-Dumon, Armando de Ramón, Claudio Rolle, Rafael Sagredo, Sol Serrano y Raúl Urzúa. El apoyo institucional brindado por el profesor Villalobos a mi candidatura al doctorado fue, sin duda, esencial.

La obtención de la beca "Presidente de la República", otorgada por el Ministerio de Planificación y Cooperación del Estado de Chile, permitió continuar mi proyecto en Francia, como estudiante de doctorado en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. El diálogo interdisciplinario con otras ciencias sociales, fecundo en los planos epistemológico y metodológico, e inspirado en la tradición de la escuela de los *Annales*, permitieron una reformulación vital de las hipótesis que sustentaban la investigación y la agudización del análisis de las fuentes. Agradezco al profesor Jean-Pierre Berthe, que me acogió como su alumno el primer año, y al profesor Bernard Vincent, que guió la tesis durante los años siguientes. Ambos me aportaron sus consejos y un apoyo efectivo. De hecho, gracias al profesor Vincent pude obtener una "misión de investigación" del *Centre National de la Recherche Scientifique* (C.N.R.S.), que me permitió trabajar en el Archivo General de Indias, en Sevilla.

Los profesores Bernard Lavallé, Frédérique Langue y François-Xavier Guerra también jugaron un papel importante en la configuración de mi traba-

jo, acogiéndome en sus seminarios, compartiendo sus impresiones y, finalmente, participando en el jurado frente al cual defendí la tesis que constituye la base de este libro.

En los momentos en que mi beca chilena terminaba su plazo de tres años, el profesor Berthe y la profesora Carmen Val-Julián me ofrecieron de inmediato su apoyo. En ese momento, obtuve el cargo de "Attaché temporaire d'enseignement et de recherche" en la Facultad de Letras de la Universidad de Le Mans. En el transcurso de los dos años siguientes, encontré allí un contexto de amistad y de incentivo que me permitieron terminar la redacción de la tesis en excelentes condiciones. Agradezco particularmente a mis colegas Maryse Vich-Campos, María Aranda y Annie Vignal.

Los amigos fueron un apoyo fundamental durante la estadía en Francia: Catherine, Guy y Vincent Dufлот abrieron las puertas de su familia, en una relación desinteresada plena de afecto y de una generosidad inagotable. Ellos constituyeron, sin duda, un eje central durante esos años. A su lado, recibíamos la sólida amistad de Maryvonne Leclère y Michel Viard. Nunca olvidaremos, por cierto, el cariño y la acogida permanente que nos brindaron Marcela y Sergio Letelier. También estuvieron a nuestro lado Valérie y Luis Alvarado, Jasmina Baron, Anna y Daniel Merkez, Ingrid Seguel y Guillaume Boccara. Entre librerías y *bistrots*, en París y en Ginebra, fue creciendo la gran amistad que me une a Patricio Daza, compañero de conversaciones eternas y de sueños imbatibles. Para él, Constanza y Maina, un recuerdo agradecido y nostálgico.

En relación con el texto preparado para la presente publicación, deseo agradecer a los profesores Sergio Villalobos y Matías Tagle, cuya atenta lectura fue acompañada de acertadas sugerencias.

Mi esposa, María Angélica, debe tener un lugar aparte en estas líneas. Ella no sólo compartió las angustias y las alegrías de todos estos años; es decir, las situaciones "normales" de la vida de pareja en un "tiempo de tesis", lo que ya la transformaba en heroína de la vida en común. Pero, además, María Angélica tradujo todo el texto de la tesis del castellano al francés. Una dedicatoria no es suficiente; tampoco las palabras de agradecimiento que yo podría escribir aquí.

PARÍS
PRIMAVERA DE 1998

ÑUÑO A
PRIMAVERA DE 1999

PRÓLOGO

En el libro colectivo *La Nouvelle Histoire*, que desde muchos aspectos constituyó hace veinte años el manifiesto de una nueva generación de historiadores y de una nueva manera de hacer historia, André Burguière intentó definir la antropología histórica¹. Explicó que el objetivo de esa perspectiva, entonces novedosa, era estudiar al hombre en las múltiples facetas de su entorno –bioclimático, técnico, familiar, social, etc.– analizando las múltiples redes en las que se movía o de las que podía parecer como prisionero, tratando de entender en última instancia cómo éstas orientaban, restringían o distorsionaban sus comportamientos, sus relaciones.

La evocación y sobre todo el análisis de la trama de la vida, tan individual como colectiva, permite así la identificación de lo que Burguière llama acertadamente “*les systèmes ensevelis*”, lo no dicho, lo no consciente. Si se llega a alcanzar el sentido profundo de las actitudes aparentemente silenciosas, de los comportamientos que pueden parecer automáticos, si se desentrañan los significados perdidos de los sistemas simbólicos, será posible reconstituir, para entenderla, una especie de metalógica del pensamiento y del comportamiento humanos.

Más allá de la mera descripción de las apariencias, como se sabe no pocas veces engañosas, de las racionalidades elaboradas por los agentes históricos y que casi siempre funcionan como máscaras de lo estructural, sin duda se requiere una actitud extraordinariamente perspicaz, atenta a los más mínimos detalles pero también globalizante en cuanto al sentido de los mismos, que consiga distinguir y entender las fuerzas que actúan en los procesos de lo que podría aparecer como de petrificación social.

La obra de Jaime Valenzuela se sitúa en esa línea, habiendo interiorizado las técnicas y reflexiones que, en las últimas dos décadas, han dado más consistencia aún a la vía arriba indicada, y que han renovado y completado en muchos aspectos sus perspectivas.

Este es un libro que, de manera muy evidente, se concibió y construyó en las encrucijadas de aportes muy diversos pero pensados en una perspectiva complementaria y globalizadora: histórica, pero nutrida de la antropología y de la semiótica; social, pero sin olvidar las múltiples facetas de lo político y lo cultural, de la estética y de las ideologías; utilizando constantemente, con

¹ Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel (dirs.), *La Nouvelle Histoire*, pp. 37-61.

mucha sutileza, los *jeux d'échelles*² entre lo macro y lo micro, en este caso completados por otro sistema de variables, el que a la vez oponía y unía de forma indisociable un "centro" peninsular aparentemente todopoderoso y una "periferia" chilena relativamente desvalida. Ambos sin duda lejanísimos y hasta separados por las distancias-tiempos de que habla Pierre Chaunu, pero entrañablemente unidos por la presencia obsesiva del primero en las vivencias y representaciones de la segunda.

Podía parecer casi un reto lanzarse, como lo hizo Jaime Valenzuela, al estudio de la "fiesta" en Santiago de Chile. Por su magnitud, sus riquezas, su polifacético poder, su complejidad étnica, los grandes centros de los siglos coloniales americanos como Lima o México ofrecían para este tipo de análisis un campo desde muchos enfoques más amplio, perfecto y lleno de sugerencias. A la inversa, la capital de aquel *Flandes indiano*, del que sólo llegaban al virrey y a Madrid rumores de guerras y problemas, perdida al extremo del continente en angustiada medianía, por no decir pobreza, no era, a primera vista, el escenario más adecuado para un análisis de rico valor pedagógico y ejemplar.

El mérito del autor ha sido, precisamente, hacer de esa supuesta debilidad inicial una de las fuerzas de su demostración, pues la diferencia y la distancia le permitieron, mejor que en otros lugares más céntricos y privilegiados del sistema hispano, divisar la acción interactiva de las reproducciones del modelo y de las modificaciones que impusieron el lugar y la época.

Las liturgias del poder no se ciñe a un mero análisis de las celebraciones cívicas en Santiago a lo largo del siglo XVII. Para decir la verdad, éstas parecen a veces no haber sido para el autor más que un punto de partida —quizá diríamos, de manera un poco provocadora, una coartada— hacia objetivos de otra naturaleza y, sin duda, en el fondo, más ambiciosos, como bien lo revela en el título de su obra, cuando alude a las "estrategias persuasivas".

Las formas y expresiones estéticas, los *enjeux* sociales, los contenidos ideológicos tan minuciosa como sutilmente destejidos y revelados sin sus máscaras a veces aparatosas, nos acercan al corazón mismo del funcionamiento de las elites locales, uno de los temas predilectos de la actual reflexión sobre esa América colonial. El libro llega a penetrar y a hacernos visibles el sentido real de la simbología identitaria, el posicionamiento de los actores en el juego sutil de una sociedad mucho más matizada de lo que podría parecer a primera vista, los procesos de legitimación que esas elites buscaban a la vez de sí mismas y del lejano poder central del que, de alguna forma, emanaban, a pesar de las discrepancias que podían tener con él, y los intercambios constantes entre las esferas civil y religiosa que permitían una sacralización de lo cotidiano, que a su vez reforzaba a los sectores laicos.

² Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience.*

Trabajo imprescindible para entender desde dentro al mundo criollo – en este caso chileno– en vía de afirmación durante un siglo fundamental de su historia, las páginas de Jaime Valenzuela constituyen asimismo un aporte decisivo para la delineación del famoso barroco americano, otro de los centros de análisis privilegiado de la investigación actual. En la dinámica de las ilusiones de las apariencias en que se funda y la emotividad del espectáculo que maneja, a veces casi con violencia, otras veces con mucha sutileza y no pocos rodeos, los diversos códigos que utiliza y sus trasfondos distan mucho, en los capítulos que les están consagrados aquí, de la estática majestad que antes se les atribuían.

Estas consideraciones, y otras más que la lectura del libro evidenciará, nos llevan a la conclusión de que, si bien Jaime Valenzuela partió de un escenario relativamente reducido y marginal, muchas de sus conclusiones –tomando en cuenta las inevitables variantes regionales y temporales– son en lo esencial valederas para otras ciudades y otras zonas del antiguo imperio español de América. Vale decir que, fuera de sus muchos y grandes aportes para el conocimiento de la sociedad santiaguina y chilena del siglo XVII, *Las liturgias del poder* nos parece, desde muchos aspectos, un trabajo modélico que sin duda alguna ha de llamar la atención de la comunidad científica en otras latitudes.

Antes de terminar, quisiéramos insistir sobre otro de los méritos notables de este trabajo. En las últimas décadas, la investigación histórica ha podido adolecer de dos distorsiones, es decir, de dos méritos convertidos en defectos por sus mismos excesos. Por una parte, algunos han privilegiado demasiado, a veces hasta la caricatura, lo ingenioso sobre lo básico, el *savoir faire* sobre la efectividad del proceso demostrativo; digámoslo en dos palabras: las segundas intenciones del éxito editorial sobre la seriedad del quehacer científico. Por otra parte, a otros, quizá temerosos ante la vuelta de ciertas derivas *événementielles*, se les ha ido la mano en cuanto a teorizar sin el respaldo previo de la oscura, paciente y modesta confrontación de las hipótesis con la realidad surgida de los archivos.

Jaime Valenzuela ha evitado ambos escollos y por eso mismo nos ofrece aquí ya no una tesis –en cuya defensa, en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, nos honramos de haber participado– sino un libro documentado, estructurado y lleno de sugerencias que, como hemos dicho, van mucho más allá del cuadro y de la época que las suscitaron.

BERNARD LAVALLÉ
Université de la Sorbonne Nouvelle

CHILE DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL



FUENTE: Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile*.

INTRODUCCIÓN

*"[...] il importe de bâtir une histoire du politique,
qui soit une histoire du pouvoir sous toutes ses faces
qui ne sont pas toutes politiques,
une histoire qui inclue notamment
le symbolique et l'imaginaire".*

JACQUES LE GOFF, prefacio a la segunda
edición de *La nouvelle histoire* (1988)

*"Quel est ce lien nécessaire entre le Pouvoir et le Sacré?
S'il se relâche au gré de l'histoire, jamais encore il ne s'est dénoué.
C'est que le sacré fait partie de la structure même du pouvoir;
de tout pouvoir".*

LUC DE HEUSCH, *Le pouvoir et le sacré*

*"La fête a été la relation publique privilégiée de la monarchie;
elle joue de ce fait un rôle capital dans la construction de l'État.
Elle a sa place dans la très grande histoire".*

PIERRE CHAUNU, *L'Espagne de Charles Quint*

He aquí nuestra propuesta de recorrido a través del largo proceso de reproducción cultural y de construcción histórica de un sistema de estrategias persuasivas de control social y de legitimación política. En los confines del imperio español, europeos inmigrantes, indígenas con mayor o menor grado de aculturación, mestizos, esclavos africanos y mulatos, van a configurar paulatinamente una sociedad colonial periférica. La dominación hispana, conjugando opuestos –integración y exclusión, el “otro” semejante y el “otro” diferente³, reproduciendo espacios de control, de estratificación y de sociabilidad, va a intentar recrear un sistema de vida y una arquitectura social conforme a su propia cosmovisión. Los valores, los comportamientos y las representaciones sobrenaturales ancestrales inmigran también con los conquistadores y con las instituciones que salvaguardan la ortodoxia occidental, sentando las bases del modelo cultural predominante. No obstante, como signo característico de toda sociedad colonial hispanoamericana, el proceso se vivirá en medio de superposiciones, tensiones, acomodaciones regionales e hibridaciones de todo tipo. En este contexto, nuestro propósito no es otro que presentar las *formas externas* que adoptó la “vía persuasiva de la dominación colonial” y develar los *mecanismos internos* que permitieron conjugar dichas formas como un sistema coherente.

³ Cf. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*.

Las primeras hipótesis surgidas luego de la lectura del documento de 1789 –citado en el prefacio– mostraron precozmente la complejidad que escondía el barniz lúdico del evento. Nos parecía evidente la búsqueda de legitimación del poder monárquico, a un nivel festivo-simbólico, en los confines de un continente que no conoció la presencia física de ningún rey. De hecho, su lejanía lo obligaba a delegar una parte de sus poderes y de su “presencia” en ciertas autoridades que lo representaban a nivel local. Así, estas últimas asumían papeles protagónicos en las celebraciones y atraían las miradas y las intenciones. La participación, al mismo tiempo, de notables y poderosos locales permitía su integración, a nivel del campo visual, en una alianza administrativa y cromática con los vicarios del monarca. Un último actor de esta “dramatización” política era lo sagrado. La Iglesia participaba con todo su arsenal litúrgico y su armamento persuasivo. El hecho de ser el intermediario oficial ante la divinidad otorgaba al clero un lugar irremplazable en el seno del sistema de poder de la época.

Avanzando en el tema, constatamos que la serie de rituales y de festividades que formaban parte de estas manifestaciones no eran específicas de las celebraciones reales, sino que también se ejecutaban, ajustándolas a la contingencia, para otros eventos excepcionales de la vida pública local, repitiéndose de una forma más o menos similar y con mayor frecuencia.

Lo que comenzó como una aproximación monográfica a un sujeto específico se extendió rápidamente a todo un universo de formas y de contenidos culturales polivalentes y de larga duración. En la búsqueda de sus raíces, aunque sin caer ni en el “ídolo de los orígenes”, criticado por Marc Bloch, ni en la añeja causalidad lineal y teleológica hegeliana, criticada por Michel Foucault, este estudio retrocedió en el tiempo. Desde la Europa medieval, pasando por la proyección hacia el “Nuevo Mundo”, nuestra lejana colonia será un receptáculo de formas elaboradas en otro contexto. La Contrarreforma católica –tan cara a la monarquía– y la estética barroca les darán, más tarde, su estructura general y una marca de larga duración. Luego, el absolutismo borbónico y el neoclasicismo republicano readaptarán a sus objetivos específicos una estrategia ya suficientemente asentada.

Por otra parte, el hecho de trabajar sobre una colonia periférica, orientada en términos políticos hacia una “guerra” interna contra los indígenas del sur, nos llevó a reflexionar respecto a la eventual originalidad local de esta reproducción. En efecto, Santiago, que era apenas un villorrio del imperio, no contó *en la práctica* con la presencia de un representante estatal titular de la monarquía durante largas décadas, hasta el establecimiento del tribunal de la Real Audiencia, en 1609. Esta institución encarnaba uno de los máximos atributos de la soberanía monárquica. Por lo mismo, su instalación generará un espacio de acción política de gran relevancia local y un peso simbólico que definirá parte de los ejes centrales del campo de las liturgias públicas de la ciudad. Ello explica el que escogiéramos dicha fecha como inicio formal de nuestro estu-

dio. En lo que respecta a la otra figura política del reino, el Gobernador, éste residía la mayor parte del tiempo en el sur, en la capital de la guerra, que era la ciudad de Concepción, y sólo iba a Santiago en circunstancias específicas o durante los periodos invernales. Sólo a comienzos del siglo XVIII lo vemos quedándose más tiempo en la capital civil y, entre 1709 y 1715 —a partir de una decisión del gobernador Juan Andrés de Ustáriz—, instalándose allí definitivamente. De hecho, este momento marca el límite cronológico final de la investigación.

Las fiestas y ceremonias del poder, habituales en todo el imperio español, tendrán un impacto local diferenciado, ya que el posicionamiento de sus actores no sólo responderá a normas y valores generales, sino también a las realidades específicas de las diversas regiones americanas, al grado jerárquico de sus autoridades, al nivel de sus recursos y de su capacidad de gasto, etc⁴. Frente a esta realidad, el modelo original se veía relativizado en su intencionalidad legitimante, que, idealmente, debería orientarse exclusivamente hacia la realeza. Lejos quedaban las ceremonias europeas, donde el monarca estaba presente corporalmente, rodeado de atributos majestuosos y de una espléndida y suntuosa corte. Lejos quedaban también, si bien en un menor grado, los modelos litúrgicos reacondicionados en los centros virreinales americanos. En Lima, espejo de referencia permanente de las autoridades y de los grupos altos de Santiago, la presencia de un virrey y de una corte pomposa, así como de una compleja red de funcionarios, y la existencia de una próspera economía minera, hacían posible una reproducción bastante elaborada de los modelos peninsulares.

Desprovista de grandes riquezas, la capital chilena reproducirá con dificultad estos ejemplos. Por otra parte, y a diferencia de otros lugares, la región de Santiago no contaba con una población nativa tan estructurada. Los indígenas de la zona central fueron sometidos rápidamente y digeridos ya en forma temprana —bien que esto debe relativizarse— por el aparato cultural de los europeos. De ahí la influencia comparativamente limitada ejercida por el substrato autóctono sobre la estética de la celebración pública en el Santiago colonial. Esta condición ayudará a cultivar un cierto grado de purismo cultural, tan caro a las elites de Santiago y a su gusto por mostrar abiertamente una supuesta filiación nobiliaria de larga y antigua raíz castellana. La reproducción obsecada de modelos urbanísticos, de costumbres y de conductas, de formas festivas y

⁴ El comentarista de una ponencia de Antonio Bonet Correa insiste así sobre el interés de observar la utilización de las formas litúrgicas peninsulares en los diferentes territorios del imperio, "en el que se producen distintas versiones que van desde las más altas y costosas hasta los remedos provincianos y pobres. El estudio de estereotipos y sucedáneos, de formas rígidas y de etiqueta cortesana hasta las manifestaciones populares arraigadas en la tradición son dignas de una atenta inspección": Antonio Bonet Correa, "La fiesta barroca como práctica del poder", p. 48.

ceremoniales, de mecanismos de sociabilidad y de religiosidad, de gestos y de signos protocolares entre los diversos actores del poder será parte de un imaginario singular, ligado a la ambición identitaria de *pertenecer a* una cultura diferente a la mestiza americana. Sentirse de raíz castellana, *comportarse como* un castellano, será el horizonte de todo hispanocriollo⁵.

Pese a la situación modesta y periférica de una ciudad como Santiago, el hecho de estudiar la versión colonial marginal de las grandes festividades europeas en este microcosmos urbano nos permitirá profundizar en el análisis sobre el conjunto de las ramificaciones funcionales de estas manifestaciones en el universo local del sistema de poder. En efecto, Santiago adopta rápidamente las fórmulas festivas importadas reproduciéndolas en tanto que canales regulares de las celebraciones "propias". Así, serán los eventos, las instituciones y los personajes de la ciudad, los más directos y "vitales" para el ritmo local, quienes imprimirán el verdadero sentido final de las expresiones litúrgicas del sistema. El "temperamento festivo local" –según los términos de Michel Vovelle⁶– se transformará, entonces, en el engranaje común y permanente.

Nuestra propuesta es, pues, un estudio de historia política, entendida como una historia del poder en su vertiente persuasiva y a partir de un enfoque apoyado en ejes interpretativos provenientes de un diálogo constante con otras ciencias sociales, entre las cuales destacamos la antropología y la sociología. Una historia que pretende, en un contexto que lo amerita, desplazar las ideas, las palabras explícitas y los personajes de renombre a un nivel de acción secundario. Nuestra reflexión se concentra, en consecuencia, en aquellos elementos profundos que sostienen el aparato ideológico de control social y que alimentan los contenidos de la legitimación colectiva de la autoridad⁷. Una legitimación que no pasa por las vías racionales del discurso hablado ni por las acciones jurídico-legales o la coacción del sistema imperante, sino por los meandros persuasivos del gesto, de la presencia ostentatoria, de la palabra teatralizada, de la magnificencia sensual, de la exhortación a la emoción y a la admiración... Este enfoque, en definitiva, nos pone frente a la serie de argumentos subjetivos a través de los cuales se construye y se alimenta la representación colectiva del poder durante el llamado "Antiguo Régimen".

El papel que en este universo juegan las formas simbólicas, expresadas a través de prácticas rituales y festivas volcadas al espacio público, constituye,

⁵ Esta idea se encuentra desarrollada en la tesis doctoral de Jean-Paul Zúñiga, *Espagnols d'outre-mer. Émigration, reproduction sociale et mentalités à Santiago-du-Chili au XVIII^e siècle*. Cf. también, para Venezuela, los trabajos de Frédérique Langue, "Les identités fractales. Honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIII^e siècle" y "De la munificence à l'ostentation. Attitudes et modèles culturels de la noblesse de Mexico (XVIII^e siècle)".

⁶ Michel Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, p. 76.

⁷ Nos hemos extendido sobre estas hipótesis en nuestro artículo "De las liturgias del poder al poder de las liturgias: para una antropología política de Chile colonial".

entonces, el objeto de estudio que presentamos, abarcando la tradición y la coyuntura, los intereses del imperio español y las realidades regionales, la ideología y el imaginario que alimenta y sostiene al sistema monárquico colonial, la moda estética y los poderes locales, lo sagrado y lo profano, etc.: las liturgias persuasivas de representación y legitimación del poder se nos presentan en toda su dimensión compleja y polivalente. Nuestra opción metodológica y nuestras hipótesis se ligan, así, con las tendencias historiográficas que buscan restituir el andamio de tensiones que constituyen una sociedad, no ya a partir de una reconstitución global y jerarquizada de todas sus instancias, sino privilegiando un punto de entrada particular: un evento, mayor o menor, una trayectoria biográfica, la historia de una comunidad, la singularidad de una práctica, etcétera⁸.

De esta forma, las hipótesis que han guiado nuestra investigación surgen de la confluencia de una serie de reflexiones epistemológicas y metodológicas que han iluminado el trabajo con las fuentes documentales. El estudio del espectáculo público como instancia de poder y en el contexto hispanoamericano del siglo XVII, debe considerar, necesariamente, la obra de José Antonio Maravall, para el cual la fiesta constituye una herramienta de control hegemónico y de legitimación institucional⁹. Edmund Leach la analiza en tanto mecanismo que refuerza el tejido de la sociedad¹⁰, y Víctor Turner enfatiza su papel en un proceso de integración social —efectiva o simbólica—¹¹. Paul Veyne ve la relación entre gobierno y festivales públicos como un contrato simbólico, el “circo” de los gobernados¹². Sin querer caer en un sincretismo simplista, pensamos que estas cuatro aproximaciones son congruentes entre sí y permiten dar cuenta de las diferentes aristas de un mismo objeto: la fiesta o ceremonia pública como instrumento funcional a un sistema de poder, persuadiendo, creando consensos, generando actitudes, conductas y representaciones mentales colectivas respecto a la autoridad, al control, a las prohibiciones y transgresiones, a las fuerzas sobrenaturales, etcétera.

En la reflexión precedente podemos insertar el concepto de “violencia simbólica” propuesto por Pierre Bourdieu. Este autor se refiere así a la imposición de la cultura —normas, valores, hábitos— de la clase o grupo dominante, a los miembros de los grupos dominados. Un segundo aspecto de esta idea corresponde al proceso por el cual estos últimos se sienten “obligados” a reconocer la cultura dominante como legítima y a ver la suya como ilegítima¹³.

⁸ Roger Chartier, “Philosophie et histoire: un dialogue”, p. 157.

⁹ *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*.

¹⁰ *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*.

¹¹ *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*.

¹² *Le Pain et le Cirque*.

¹³ Cit. en Peter Burke, *Sociología e historia*, p. 69. Véase también la obra clásica de Norbert Elias sobre la imposición generalizada en Europa de los hábitos, las maneras y las formas de comportamiento de los grupos dominantes y sobre su evolución relativa en un tiempo largo: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*.

El conflicto eventual se encontraría, entonces, en el encuentro entre las “subculturas” de una sociedad y esta imposición simbólica más o menos consciente. Un conflicto que puede ser exteriorizado pero que, en general, pasa inadvertido a través de canales silenciosos. De hecho, podemos establecer una relación clara entre la hipótesis de Bourdieu y la idea de “hegemonía cultural” propuesta por Gramsci al hacer referencia a la aceptación de la cultura de los grupos “dominantes” por parte de los grupos “subordinados”. Aceptación que tiene lugar sin que gobernantes ni gobernados sean necesariamente conscientes de las consecuencias o de las funciones políticas que ella conlleva. Lo que aparece como decisivo, por lo tanto, no es solamente el sistema consciente de ideas. Lo decisivo será la vivencia —por la mayoría de los individuos— de un proceso social organizado por los valores y las significaciones de los grupos dominantes, que harán pasar las presiones y los límites de un sistema económico, político y cultural específico como presiones y límites de la simple experiencia y del sentido común¹⁴.

La argumentación nos lleva necesariamente a Michel Foucault y a su búsqueda de la construcción, a través de las prácticas sociales y de los discursos sobre la “verdad”, de las representaciones históricas provisionarias y discontinuas de la “realidad”. Esta última, así, respondería a las configuraciones específicas que en distintas épocas y lugares se habrían dado entre el “saber” y el “poder”. A partir de esta alianza se establecería lo que Foucault denomina “*dispositivos de dominación*”, materializados en creaciones tecnológicas —como la clínica psiquiátrica o la cárcel—, en postulados jurídicos, en instancias coercitivas, etc.¹⁵. La perspectiva anterior deja abierta, así nos parece, la posibilidad para ampliar dicho concepto hacia los mecanismos persuasivos del sistema de poder, incorporando la idea de “imposición simbólica” vista en Bourdieu. Ello nos permitiría aplicar el concepto de “dispositivo de dominación” a todo el universo de ceremonias y ritos emanados y/o referidos a dicho sistema, y que constituyen nuestro objeto de estudio.

Si nos acercamos por este camino a campos temáticos más tradicionales, como los que se estudian bajo la denominación de “historia política” —la autoridad y su contestación, el gobierno y los gobernados, las instituciones y acciones burocráticas, el proceso de toma de decisiones, la llamada “clase política”, la legitimidad y los mecanismos de legitimación, las leyes y los reglamentos, la persuasión de la opinión pública, etc.—, las posibilidades del análisis se ensanchan enormemente¹⁶. Así, los fenómenos políticos del pasado

¹⁴ Burke, *Sociología...*, *op. cit.*, p. 98.

¹⁵ De Michel Foucault véase *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*; *Microfísica del poder* y *La verdad y las formas jurídicas*. Para un análisis de la primera parte de su obra en el contexto intelectual en que se forjó, véase Luce Giard (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, especialmente el artículo de Jacques Revel, “Le moment historiographique”.

¹⁶ Cf. René Rémond (dir.), *Pour une histoire politique*; Jacques Julliard, “La politique”; Joaquín Fernando, “Vigencia de la historia política”.

ven disminuir su carga histórica individual y se ven implicados en procesos más complejos que comportan múltiples variables. La idea es permitir una apertura epistemológica y hermenéutica, y armarse de herramientas metodológicas y conceptuales para observar los hechos y las formas del pasado con la flexibilidad necesaria para penetrar en procesos vividos en los rincones profundos de la sociedad, en ese conjunto de elementos culturales, de creencias, de imágenes, de actitudes y de representaciones que evolucionan lentamente y que modelan una “mentalidad colectiva”¹⁷.

El poder, comprendido como un sistema de dominación y de control social¹⁸, y provisto de un marco administrativo adecuado, alcanza sus objetivos sobre la base de mecanismos coercitivos, disuasivos y persuasivos, con el fin de obtener la obediencia a sus mandatos y su propia estabilidad en el tiempo. Sin embargo, el fundamento esencial sobre el cual se basará la dominación no reposará sobre los pilares más objetivos de control, sino sobre el marco subjetivo de los mecanismos persuasivos, “las formas simbólicas, las prácticas rituales en las cuales se ha alojado el discurso ideológico”¹⁹. La *dominación simbólica* la entendemos, así, como una herramienta vital en la construcción de todo Estado.

Esta aproximación a la historia política valoriza, así, todo un conjunto de representaciones colectivas cuyo estudio nos lleva a un tópico de investigación que, según Jacques Le Goff, podríamos insertar en el dominio de una “antropología política histórica”²⁰: el análisis de factores psicosociales donde la imagen de lo que “debe ser” es alimentada en forma permanente a través de todo un conjunto de expresiones públicas cargadas de sentido y socialmente integradoras. El sistema de poder va a cultivar así lo que se podría conceptualizar como la *creencia* en su legitimidad²¹.

¹⁷ Nuestra deuda con la llamada “historia de las mentalidades” es fundamental. Sus aportes permitieron a los historiadores de las décadas de los setenta y ochenta la comprensión –en la larga duración– de formas de comportamiento social, de prácticas colectivas más que individuales, de hábitos enquistados, de sistemas de valores, de inclinaciones morales, de actitudes frente al poder y sus diferentes expresiones, etc. Véase el artículo de Jacques Revel, “Mentalités”, en A. Burguière, *Dictionnaire des sciences historiques*. Sin duda debemos mencionar el trabajo clásico y, en buena medida, pionero, de Michel Vovelle, *Ideologies et mentalités*.

¹⁸ Cf. Pierre Clastres, *La société contre l'État*.

¹⁹ Expresión de André Burguière, en una reflexión a propósito de los trabajos de Mona Ozouf y Michel Vovelle sobre la fiesta: art. “Anthropologie historique”, *Dictionnaire...*, p. 58 (traducción nuestra).

²⁰ “Préface à la nouvelle édition”, en Le Goff, Chartier et Revel, *op. cit.*, p. 17.

²¹ En lo que concierne al concepto de “creencia” y a su enorme fuerza interna a nivel del imaginario colectivo, ver José Ortega y Gasset, “Ideas y creencias”. También debemos mencionar la obra clásica de Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, en la cual trabaja en profundidad el concepto de “dominación” y su relación con los diferentes tipos de legitimación del poder. Para efectos del presente trabajo, si bien es grande la tentación de ligar nuestras hipótesis al concepto de “legitimación carismática” propuesto por dicho autor, sólo podríamos hacerlo de una forma muy relativa. En efecto, en la tipología que él utiliza, la

Los actos rituales y las ceremonias –estas últimas entendidas como un conjunto articulado de ritos– deben comprenderse, por lo tanto, como “actos de comunicación”. Estos se llevan a cabo a través de *conductas* convencionales no-verbales –inclinación de la cabeza, izar una bandera, sentarse o avanzar en medio de un cortejo en un lugar privilegiado...–, en una relación visual con *símbolos* no-verbales –la cruz, una bandera o estandarte, un catafalco funerario, el sello real, la representación plástica de un santo...– y con el apoyo de un trasfondo de *códigos sonoros* adecuados a la ocasión –ritmo sincopado de instrumentos militares, cantos y música religiosa, descarga de armas de fuego, repique de campanas...²².

Nos inclinamos a adoptar, en consecuencia –y pese a los riesgos de su imprecisión–, el término “símbolo” utilizado por Clifford Geertz, que designa cualquier objeto, acción, hecho, calidad o relación que sirva como vehículo de una concepción²³. En lo que concierne a nuestro objeto, serán las concepciones del sistema de poder dominante las que serán canalizadas a través de los diversos “símbolos” litúrgicos y las que darán a estos últimos su significación.

Otra contribución de Geertz a nuestra investigación es la importancia que le atribuye a las emociones y a los sentimientos en tanto que “artefactos culturales”. Las liturgias y los eventos festivos se servían, justamente, del impacto emocional de sus formas y contenidos, apelando a la receptividad sensitiva de la comunidad.

Como consecuencia lógica de los argumentos anteriores, aplicados en el contexto de América colonial, aparece en nuestra línea de estudio un actor medular y evidente del espacio litúrgico: la Iglesia. Ella controla y fundamenta una parte esencial de este universo de representaciones, en tanto que institución del sistema de poder –sobre la base jurídica del Real Patronato–. Además, en tanto que intermediaria oficial de las fuerzas sobrenaturales, adquiere un papel especial y definitivo en la alimentación de la legitimación ideológica de

aplicación sociológica de esta idea se refiere a la autoridad proyectada por una persona presente corporalmente y no diluida en un universo de símbolos y de representaciones vicarias, como sucedía con el ejercicio de la autoridad del Rey en América. Weber se aplica, en todo caso, a dar la necesaria complejidad al tipo puro, cuando apunta que, en términos históricos, la tipología de carismas es muy variada y entremezclada. No es inútil señalar, en todo caso, que uno de entre ellos, el denominado “carisma institucional”, podría aproximarse a la realidad particular de nuestra reflexión sobre América colonial. Esto también es pertinente respecto a la idea de “rutinización” del carisma, si lo ligamos a la importancia de la repetición en el tiempo de los mecanismos litúrgicos de legitimación: cf. pp. 170-173, 193-197 y 203. Sobre las máscaras rituales del poder, en la perspectiva de la configuración de un espacio simbólico emotivo legitimante, véase Carmelo Lisón Tolosana, *La imagen del Rey (monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias)*, p. 136. También el trabajo de Jean-Jacques Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*.

²² Cf. Carole Leal Curiel, *El discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*, pp. 102-103.

²³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 81.

dicho sistema, diseñando una frontera difusa y ambigua entre “lo político” y lo propiamente religioso.

Lo sagrado y su intermediario institucional participan, así, en forma directa y estrechamente ligados a este juego legitimante. En una sociedad donde lo visual y lo gestual tienen un peso decisivo en la estructuración de representaciones mentales de las jerarquías y de los roles sociales, los rituales eclesiásticos, acentuados por el Barroco militante de la Contrarreforma, van a jugar un papel determinante en la configuración y alimentación de un imaginario colectivo sensible y persuadible.

En consecuencia, la “fiesta política”, durante el periodo estudiado, la entendemos como una forma elaborada de ritual, una liturgia cívico-religiosa constituida por ceremonias solemnes en el templo y en otros espacios urbanos cargados de simbolismo²⁴, con procesiones o cortejos laicos, etc. Todo ello sin olvidar los eventos lúdicos más o menos profanos, los ruidos apoteósicos y las iluminaciones nocturnas extraordinarias. Las diversiones públicas juegan un papel importante no sólo porque aportan el atractivo de un gozo colectivo –aparentemente inocuo–, sino, también, como lo veremos, porque apoyan los objetivos legitimantes de los actores del poder, quienes cuentan en ellas con otras posibilidades de presencias simbólicas. La fiesta político-religiosa comprendía, así, ritos diferentes y polisémicos, más o menos serios, más o menos estereotipados por la ley y la costumbre, que se incluían con sus códigos, sus momentos y sus lugares específicos en la globalidad del evento.

De ahí nuestro interés por valorizar como veta historiográfica una “antropología del ritual”, en los términos planteados por Claude Rivière²⁵, a partir de un estudio “morfológico” de las liturgias –incluyendo las fiestas oficiales, las ceremonias públicas, y los ritos y símbolos de un amplio espectro sacro-profano– así como su “función” social e ideológica²⁶.

En definitiva, el concepto de “ceremonia”, ese “conjunto articulado de elementos rituales que fijan a través de los objetos, los gestos y las palabras el lugar que corresponde a cada uno en la jerarquía de poderes”²⁷, constituye el nódulo de nuestra aproximación a la historia política. En tanto que expresión sublimada de dichas jerarquías, los ritos y las ceremonias estereotipadas se ligán a la estructura misma de cada sociedad. De ahí el hecho que cuando estudiamos estas últimas debemos reflexionar sobre el funcionamiento de lo que Lucy Mair llama “unidades rituales”, constituidas por los diversos grupos sociales. Debemos interrogarnos sobre las formas a través de las cuales el

²⁴ Véase al respecto el estudio de Francesco Remoti, Pietro Scarduelli y Ugo Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significato antropologici dello spazio*.

²⁵ Claude Rivière, *Les liturgies politiques*.

²⁶ Cf. Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*.

²⁷ Michèle Fogel, *Les cérémonies de l'information dans la France du XVII^e au milieu du XVIII^e siècle*, p. 18 (traducción nuestra).

status de ciertas personas, grupos o instituciones *se refleja* en los roles rituales que les son asignados²⁸. Cuando se analizan diferentes ceremonias, considerándolas como *hechos institucionales*, es fundamental preguntarse cómo, para qué, dónde y quién las efectúa.

A esas preguntas globales se agregan cuestiones más específicas: ¿Cómo se reproducen, en una capital imperial periférica, los mecanismos simbólicos que portan la legitimación de los poderes dominantes? ¿Dónde está el papel de lo religioso en esta estrategia? ¿En qué espacios y bajo qué criterios se posicionan los actores locales? ¿Que hay de particular y de general en esta reproducción en Santiago durante el periodo estudiado? ¿Quién es legitimado y cómo?... En fin, estos puntos forman parte de las múltiples interrogantes que guiaron el diálogo con nuestras fuentes y a las cuales daremos respuesta en las páginas siguientes.

²⁸ Lucy Mair, *Introducción a la antropología social*, pp. 214-215. Como señala Claude Rivière, “Tanto en un mundo religioso como en las sociedades civiles, los ritos tienen como fin reiterar y reforzar lazos, expresar conflictos para superarlos (lo que plantea el problema de los logros y de los niveles de la integración), renovar y revivificar creencias, propagar las ideas de una cultura y darles una forma (lo que remite a una dimensión cognitiva), delimitar roles e intentar estructurar en compartimientos la manera a través de la cual una sociedad o un grupo social se piensa”: “Pour une approche des rituels séculiers” (traducción nuestra).

PRIMERA PARTE

EL ESPACIO, LOS HOMBRES,
LAS INSTITUCIONES

SANTIAGO, UNA CAPITAL PERIFÉRICA

El valle del río Mapocho se presentó, desde los primeros momentos de la conquista, como el lugar ideal para la reproducción de un espacio urbano europeo. Desde mediados del siglo XVI, Santiago del Nuevo Extremo comienza a transformarse lentamente en un asentamiento de base referencial para los inmigrantes hispanos. La configuración institucional alcanzada a principios del siglo XVII, con la instalación de los principales organismos estatales, corona el proceso de consolidación de su rol político. A ello se agrega la estabilización económica del Valle Central —con la modestia de producción y de intercambios que caracterizará a la “ruralización” chilena—, el movimiento dinámico producido por el mestizaje y las diferenciaciones sociales, las migraciones —externas e internas—, la estructuración de las jerarquías locales, etc. Por su parte, la elite regional, basándose en su riqueza relativa y en su prestigio, adquiere tempranamente el control sobre el Cabildo de la ciudad. A partir de él, imprimirá todo el peso de su presencia en el despliegue local del sistema imperial, transformándose en un factor político complementario a la burocracia estatal. Santiago se alza, así, como el principal oasis de urbanismo del reino; un polo colonizador, equidistante de La Serena —hacia el norte— y de la frontera araucana del sur. Un pequeño villorrio del imperio donde también se desarrollarán las condiciones necesarias para implantar, a su vez, los mecanismos de persuasión simbólica del poder.

UNA “ISLA” URBANA

La capital civil frente a la guerra

La importancia del establecimiento de una base urbana no sólo respondía a una pauta de organización social surgida en el seno de los conquistadores y vista como la única forma posible en su ideal cultural. La ciudad era también una condición fundamental para el control de un territorio por parte del estado monárquico. Ya en las instrucciones de población otorgadas a Nicolás de Ovando en 1501 y 1503, así como en las diversas capitulaciones convenidas con los jefes de las expediciones, quedó explícitamente señalada la obligación primera de agrupar a los nuevos colonos en ciudades. No sólo se trataba de impedir la dispersión rural sino lograr un efectivo control político y una centralización de los recursos. Será en el marco de la base urbana, exclusivamen-

te, donde el sistema estatal —justicia, administración, defensa, Iglesia,...— podrá estructurar la malla institucional armónica de su poder y sentar los pilares fundamentales del dominio en el “Nuevo Mundo”²⁹.

La pequeña ciudad de Santiago responderá a esos mismos objetivos. En 1541, Pedro de Valdivia escoge un valle apropiado, estratégico para la defensa y, no menos importante, con características geográficas similares a su lejana Extremadura. No debemos olvidar que la reproducción americana de los elementos culturales europeos no sólo responderá a objetivos de dominio sino a una necesidad vital de los propios inmigrantes hispanos: el refuerzo de sus raíces identitarias. Chile central presentaba, así, un espectro ambiental propicio para el reencuentro psicológico con el terruño castellano³⁰.

Sin embargo, las preocupaciones del imperio y la presencia del Estado se centrarán, por esa época, en las dificultades para dominar a las poblaciones araucanas³¹. Durante todo el siglo XVI Santiago vivirá en un segundo plano y al ritmo de la actividad bélica del sur, pues serán los habitantes de la capital quienes llenarán las necesidades guerreras y logísticas de la lucha. Los vecinos ricos debían contribuir con parte del oro extraído por sus indios encomendados, con alimentos, caballos, sillas y vestimentas. Además, muchas veces se veían contrefñidos a ir personalmente a combatir, ofrecer parte de su mano de obra y hasta a sus propios hijos a fin de reforzar las líneas hispanas³². Apenas llegados los nuevos gobernadores, sus primeras órdenes eran preparar grandes sembrados, domar potros y fabricar toda clase de manufacturas para enviarlas a la frontera³³.

²⁹ Mario Góngora, *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492-1570*, pp. 69, 180 y 234; R.L.I., lib. IV, tit. 8, leyes 2, 3, 7 y 11, y lib. III, tit. 15, ley 86. Ver también Horst Pietschman, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, p. 37.

³⁰ Las cartas enviadas por Valdivia a Carlos V insistían repetidamente sobre este aspecto y sobre las bondades ofrecidas por la naturaleza chilena, como pobre sustituto a la falta de las ansiadas riquezas mineras; véanse: *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*. La ceremonia ritual de toma de posesión de un territorio y fundación de una ciudad se halla reproducida parcialmente en Bernardino Bravo Lira, “Monarquía y estado en Chile”, p. 19. Se trata de la ciudad de Copiapó, que puede responder al estereotipo jurídico común al resto del continente.

³¹ Hemos mantenido el etnónimo tradicional de “araucano” para designar a los habitantes al sur del río Biobío, si bien los avances en la etnohistoria han demostrado que durante los siglos XVI y XVII dicho término sólo era utilizado por los indígenas de la parcialidad de Arauco. Tampoco correspondería el etnónimo de “mapuche”, pues éste sólo aparece en la documentación a partir de mediados del siglo XVIII. El etnónimo correcto, usado por el conjunto de indígenas habitantes en la zona centro-sur de Chile, era el de “reche” (hombre verdadero, auténtico): Guillaume Boccara, “Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche á l’époque coloniale”, pp. 88-91. De este mismo autor, véase *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial*.

³² Diego de Rosales, *Historia general del reino de Chile. Flandes indiano*, tomo I, p. 570.

³³ Diego Barros Arana, *Historia jeneral de Chile*, tomo III, p. 29.

Concepción asume una función paralela y de creciente preponderancia frente a la capital oficial. Centro de la atención política, por ser la urbe vecina a la zona de guerra, en ella habitaba el gobernador del reino y su familia durante la mayor parte de su mandato e incluso fue sede de la primera Audiencia Real establecida en el país, entre 1567 y 1575. La gran contraofensiva indígena de fines de siglo y la consiguiente pérdida de las fundaciones urbanas implantadas al sur del río Biobío cambiará, sin embargo, la inclinación de la balanza. El establecimiento de un ejército asalariado y, de hecho, permanente, eliminará casi por completo la participación activa de los habitantes santiaguinos en la guerra, comenzando por la supresión de la participación militar obligatoria³⁴. El nuevo escenario de una frontera estable, por su parte, marcará el papel futuro de Concepción como una plaza de predominio militar, transformándose en un bastión de protección de las regiones de paz ubicadas hacia el norte.

Desde comienzos del siglo XVII, entonces, se consolida la primacía de la ciudad de Santiago, la única capaz de abrigar el tejido civil del gobierno estatal³⁵. Mientras a lo largo de dicho siglo se mantuvo vigente el esquema militar en La Serena, Concepción y Chillán³⁶, Santiago reproducía progresivamente un modelo de vida urbana civil y burocrática. Un modelo basado en la ciudad administrativa, centro de la principal red de organismos contralores y reguladora del tráfico comercial del Valle Central. La refundación –en 1609– de la Real Audiencia, ahora en forma permanente y en Santiago, vendrá a poner el sello definitivo a su rol de capital política, pese a que el gobernador continuará su ausencia por largas décadas, entretenido en los juegos bélicos del sur. Como indicaba a fines del siglo XVIII el cronista Vicente Carvallo y Goyeneche,

“Casi desde su nacimiento alejó esta ciudad, de sí y de sus contornos, la guerra, y desde la mitad del siglo pasado jamás se atrevieron sus funestos

³⁴ El 16 de agosto de 1633, el obispo de Santiago escribía al rey: “[...] que no teniendo antes con qué pagar la gente de guerra sería forzoso para sustentarla hacer que los vecinos de esta ciudad que gozaban de la paz contribuyesen para la guerra y por no venir de España la gente necesaria cuando era menester socorros apereibir a los vecinos y moradores para sustentarla. Esto cesó después que se libró el situado como se vio antes de la venida de los oidores algunos años que se hallaron sólo los gobernadores que por no tener necesidad no hacían los dichos aperebimientos ni se cobraban derramas porque era suficiente el situado para pagar la gente que militaba entonces y venir más socorros de ella de España, por haber de que se pagasen sus sueldos”: B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6434, fjs. 351-360.

³⁵ Armando de Ramón, *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*, pp. 41-42; Vicente Carvallo y Goyeneche, *Descripción histórico-geográfica del reino de Chile*, C.H.Ch., tomo X, pp. 101-102; Crescente Errázuriz, *Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada*, tomo II, p. 27; Barros Arana, *Historia...*, op. cit., tomo V, p. 341.

³⁶ Véase la observación que hacen al respecto los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica del viaje a la América meridional*, tomo III, lib. II, p. 340.

estragos a atravesar las corrientes del caudaloso Maule, y logrando aumentarse en las tranquilidades de una perpetua paz, se hizo el centro del comercio de todo el reino entre sus provincias, y con estos reinos y los del Perú y Buenos Aires”³⁷.

La guerra se aleja pero retorna con cierta frecuencia a las preocupaciones de la capital. Algunas grandes rebeliones, como la de 1654, motivaron la renovación de las viejas costumbres de contribuciones para sostener la frontera. Como veremos, la elite santiaguina valorizaba permanentemente el “ennoblecimiento” militar que había “heredado” de sus ancestros, al participar en la conquista y en la guerra de Arauco, insistiendo, en la justificación de las diversas peticiones que enviaba a la metrópoli, sobre los méritos que tal condición implicaba para sus apellidos.

En las condiciones del siglo xvii, sin embargo, pesaba más la vida urbana pacífica y comercial, por lo que preferían vivir dicho rol militar en un plano más bien simbólico, como un elemento legitimador de su *status* más bien que como una acción real. El ejército asalariado y estable de la frontera había dejado en el pasado el sacrificio, había diluido los deberes militares adscritos al otorgamiento de encomiendas y había transformado la guerra en una actividad progresivamente ligada al tráfico mercantil y a la pacificación misional.

El peso relativo de su población...

La estabilidad adquirida por Santiago en su rol de capital del reino era percibida como la consecuencia natural de su ubicación geográfica, alejada del teatro de la guerra y equidistante del resto de los asentamientos urbanos. Así lo explicaba el gobernador Luis Merlo de la Fuente al Rey, criticando los proyectos del jesuita Luis de Valdivia –promotor de la “guerra defensiva”³⁸– de trasladar nuevamente la Audiencia a Concepción. Luego de señalar la distancia desproporcionada que existía entre esta última y las otras “ciudades”, comparaba la ubicación central de la capital chilena con la que tenía Madrid respecto de España,

³⁷ Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, tomo x, p. 52.

³⁸ Esta táctica, desplegada entre 1612 y 1625, consistía en eliminar toda intervención armada en el territorio al sur del Biobío, manteniéndose exclusivamente en la defensa de las posesiones adquiridas. Sólo los misioneros podrían traspasar el río. Además del fracaso evidente del plan, los intereses económicos en juego –entre los que destacaba la circulación de indígenas capturados para servir como mano de obra esclava– motivaron una sucesión de informes en contra, emanados de autoridades militares y de los propios pobladores. La cédula de restablecimiento de las operaciones ofensivas, por la que tanto habían presionado los encomenderos de Santiago, fue finalmente pregonada y *celebrada públicamente* en las calles de la capital a comienzos de 1625: Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo iv, p. 205.

“[...] en todo semejante la ciudad de Santiago porque es la cabecera principal de aquella gobernación y es la más abastecida y populosa de todo el reino, y está treinta leguas de la ciudad de Mendoza y sesenta de la de San Juan de la Frontera y ochenta de la de San Luis de Loyola [estas tres ubicadas en la provincia trasandina de Cuyo] y setenta de Coquimbo y sesenta de la de San Bartolomé de Chillán y setenta de la Concepción. De modo que está en contorno y medianía de todas las dichas ciudades [...]”³⁹.

Conviene relativizar, en todo caso, la utilización del término “ciudad”. Estamos hablando de villorrios pequeños, cuyo grado de importancia regional siempre hay que relacionarlo con el carácter periférico que tuvo Chile. De esta manera, Santiago se destacaba sólo en relación con el resto de las aldeas que constituían los frágiles espacios urbanos del reino. Y ello sin dejar de ser, al menos durante buena parte del siglo xvii, algo más que aquella “*espaciosa villa rural*” de fines del siglo xvi, como la llamaba Benjamín Vicuña Mackenna⁴⁰.

Es difícil establecer parámetros de medición comparativa. La extensión de las urbes, a partir de la cantidad de población, sólo podemos diseñarla sobre la base de cifras generales y poco fiables. En 1632, por ejemplo, el obispo de Santiago informaba respecto de la población hispana asentada en ellas: Santiago contaba con alrededor de trescientos vecinos y moradores, en tanto que Concepción no alcanzaba a cien; le seguía Chillán, que no llegaba a setenta vecinos –casi todos formaban parte de la compañía de soldados asentada en dicho lugar– y La Serena, con menos de cuarenta. Del otro lado de la cordillera, en la provincia de Cuyo, el conjunto de las tres aldeas que allí había no alcanzaba a sumar ochenta habitantes, entre vecinos y moradores⁴¹. El Obispo no entrega más indicaciones sobre las características de estas cifras; al parecer serían sólo hombres, jefes de familia, y se exceptuaría la población de religiosos, así como los indígenas y “castas”. En todo caso, dicho informe nos permite establecer la modestia general de estos asentamientos, así como el peso relativamente importante que jugaba la capital en relación con la débil concentración de las otras urbes.

Para comienzos del siglo xvii, la tesis de Jean-Paul Zúñiga ha establecido algunos cálculos basados en los informes del oidor Hernando Machado y del

³⁹ Carta de 4 de abril de 1623, B.N.B.M.Ms., vol. 125, pza. 2247, fjs. 117-130.

⁴⁰ Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago*, en *Obras completas*, tomo x [i], p. 174.

⁴¹ Carta al Rey, 10 de febrero de 1632, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6432, fjs. 340-346; reproducida también en C.D.A.S., I, pp. 150-151. La misma información la repite en otra carta de 16 de agosto de 1633, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6434, fjs. 351-360. En 1620 el Cabildo contaba en 250 el número de sus vecinos: Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo iv, p. 284. Por su parte, Armando de Ramón señala para fines del siglo xvi la cifra de 350-400 vecinos, de los cuales 26 eran encomenderos: *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, pp. 47-48. Véanse las informaciones, algo dispersas, del cronista Antonio Vázquez de Espinosa (c. 1614), en su *Descripción del reino de Chile* [1630], parte relativa a Chile del *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, pp. 40-43.

gobernador Alonso de Ribera⁴². La población hispanocriolla de la capital – incluyendo su jurisdicción próxima– ascendería a unas dos mil personas (incluidos los religiosos), más otros nueve mil habitantes, entre indígenas, africanos y “castas”. Un informe elaborado en 1610 por el oidor Gabriel de Celada señalaba para este mismo distrito un total de dos mil ochocientos indios tributarios⁴³. A la fecha del terremoto de 1647 el radio propiamente urbano contaba, por su parte, con cerca de cuatro mil personas⁴⁴.

Hacia fines del mismo siglo la población total de la jurisdicción capitalina no habría experimentado una gran variación. Más bien su crecimiento se habría estancado, llegando a un número de doce mil a quince mil habitantes. Según Armando de Ramón, sin embargo, el cambio se habría producido en términos de sus proporciones “raciales”. Este autor comenta que, luego de revisar los padrones de bautizos de la parroquia del Sagrario (con jurisdicción en el casco urbano), queda claro que hacia el período 1681-1695 los grupos hispanocriollos –con toda la ambigüedad que esta denominación tenía, en vista del abundante mestizaje que lo alimentaba– ya llegaban a formar una mayoría⁴⁵.



Bahía de Penco (Concepción). Amédée Frézier, *Relation du voyage de la Mer du Sud* (1716).

⁴² Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, pp. 116-117.

⁴³ El informe del oidor Celada es citado por Errázuriz, *Historia...*, *op. cit.*, tomo II, p. 21. El oidor Machado apuntaba, en 1614, un total de 2.345 indígenas para ese mismo distrito: cit. en Vázquez de Espinosa, *op. cit.*, p. 45. Armando de Ramón señala que en los cincuenta años que transcurren entre 1575 y 1625, la población hispanocriolla de Santiago se habría duplicado desde unos mil a dos mil o más. Ello se debería sobre todo a la inmigración proveniente de los refugiados de las ciudades del sur –cuando la gran contraofensiva mapuche de 1598 a 1602– y desde el Perú, con el desarrollo del comercio con el virreinato: *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, p. 49 y ss.; Diego Barros Arana, por su parte, señala una población de no menos de tres mil habitantes de origen español hacia 1630: *Historia...* *op. cit.*, tomo IV, p. 284.

⁴⁴ De Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 97. Ver también Gerónimo de Quiroga, *Compendio histórico de los más principales sucesos de la conquista y guerra del reino de Chile hasta el año de 1659*, p. 186. Cf. Juan Benavides, “Arquitectura e ingeniería en la época de Carlos III. Un legado de la Ilustración a la Capitanía General de Chile”, quien señala que hacia 1730 la capital tendría sólo entre ocho mil y diez mil habitantes. Según Diego Barros Arana, a comienzos del siglo XVIII toda la población del reino no pasaba de ochenta mil habitantes, aumentando a cerca de ciento veinte mil hacia 1740: *Historia...*, *op. cit.*, tomo VII, pp. 313-315.

En todo caso, el aparente estancamiento demográfico y el número relativamente bajo de la población de Santiago cambia completamente de sentido al compararlo con la situación de las otras “ciudades” del reino. Hacia comienzos del siglo XIX, cuando la población urbana de la capital se acercaba a los treinta mil habitantes, ninguna otra ciudad alcanzaba aún los siete mil, ni siquiera Concepción, que a la sazón era residencia de un Obispo, cabecera de una intendencia, asiento del poder militar del reino y centro del comercio de la región sur⁴⁶.

La situación de los otros asentamientos era aún más modesta. En 1712, el viajero Amédée Frézier se sorprendía de que, fuera de la capital, apenas existieran otras urbes “que valgan más que nuestras aldeas”. La Serena –según este francés– contaba con una distribución espacial que la hacía parecer una ciudad, “pero los pocos habitantes que hay, la incomodidad de las calles sin pavimento, la pobreza de las casas edificadas de barro y cubiertas con rastros, la hacen parecerse a un campo”⁴⁷. A fines del siglo XVIII tenía sólo 2.519 habitantes –de los cuales la mitad eran hispanocriollos–, lo que implicaba una débil proporción si la comparamos con los quince mil habitantes existentes en toda su provincia a mediados de la misma centuria⁴⁸.

Valparaíso, a comienzos del siglo XVII, no era más que una aglomeración de chozas alrededor de una pobre iglesia. Sólo concentraba un mayor número de personas –de forma efímera, en su mayor parte venida de la capital– cuando arribaba o partía algún barco⁴⁹. Según Frézier, a comienzos del siglo XVIII,



Vista de La Serena. Frézier, *op. cit.* (1716).

⁴⁶ Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo VII, pp. 453-454.

⁴⁷ Frézier, *op. cit.*, pp. 80 y 123.

⁴⁸ Carvalho y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo X, p. 70; José Pérez García, *Historia natural, militar, civil y sagrada del reino de Chile en su descubrimiento, conquista, gobierno, población, predicación evangélica, erección de catedrales y pacificación*, C.H.Ch., tomo XXII, pp. 73-74. Los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa nos informan que hacia 1740 esta ciudad contaba con cuatrocientas a quinientas familias, sin especificar el origen étnico, aunque consignando la escasez de indígenas: *op. cit.*, tomo III, lib. II, pp. 345-346.

⁴⁹ De hecho, el nuevo gobernador Juan de Jaraquemada se sorprendió al llegar a dicho puerto y darse cuenta del abandono en que se encontraba: “Presumiendo de la importancia que es para la seguridad de este reino y de los del Perú que estuviese con la custodia y guardia



Bahía de Valparaíso, Frézier, *op. cit.* (1716).

este puerto no era más que una pequeña aldea poblada de unas ciento cincuenta familias, de las cuales sólo unas treinta eran de “blancos”. Y si bien a mediados del mismo siglo había alcanzado los dos mil habitantes, era superado por la recientemente fundada villa de San José de Logroño (1743), capital de la provincia, que contaba con tres mil personas⁵⁰.

Por su parte, Chillán, a mediados del siglo XVIII, aún era muy pequeña, con sólo doscientos a trescientos habitantes y entre ellos muy pocos hispanocriollos⁵¹.

...frente a un espacio rural predominante

Santiago no sólo era una “isla” de la zona de paz por su diferencia notoria con las otras urbes en términos de tamaño físico, población y peso político. Lo era, además, como consecuencia de la dispersión demográfica y de la gran ausencia de otros asentamientos en el Valle Central hasta avanzadas décadas del siglo XVIII. La ruralización que caracterizó al reino provocó un aislamiento físico drástico de la capital. Ésta quedó rodeada por extensos espacios donde las únicas “concentraciones” poblacionales eran las casas centrales de las grandes propiedades agropecuarias, ciertos conventos dispersos y los “pueblos de indios”. Algunos caminos permitían una frágil comunicación, pero eran inseguros y generalmente estaban en mal estado, lo que demoraba enormemente la duración de los viajes. Sólo el puerto de Valparaíso permitía una ligazón marítima con las otras “ciudades”, aunque en general la gente viajaba muy poco. En su gran mayoría, los habitantes del reino pasaban toda su vida en la localidad que los vio nacer⁵².

En 1700, el obispo de Concepción escribía al rey manifestando el estado de “barbarie” en que había encontrado la parte de Chile comprendida entre dicha ciudad y Santiago, no habiendo visto una sola aldea, sino solamente ranchos dispersos por el campo. La inoperancia de los proyectos, las arraigadas costumbres y el peso aplastante del estilo de vida rural abortaban la mayor parte de los intentos urbanizadores. Por eso, por ejemplo, hubo de pasar más de un siglo entre la decisión de poblar el partido de Quillota, en 1607, y la fundación oficial –si bien aún sobre el papel– de la villa de San Martín de la Concha, en 1717⁵³. A mediados del siglo XVIII los viajeros Jorge Juan y Antonio

conveniente, le hallé yermo [...] me causó admiración que, siendo este sitio tan menesteroso, estuviese con poco resguardo [...]”: carta del Gobernador al Rey, 29 de enero de 1611, cit. en Errázuriz, *Historia...*, *op. cit.*, p. 197.

⁵⁰ Pérez García, *Historia...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo xxii, pp. 86 y 88. Recién a fines de dicho siglo el puerto alcanzó los tres mil habitantes (Carvallo y Goyeneche, *Descripción...* *op. cit.*, C.H.Ch., tomo x, p. 91) llegando a alrededor de cuatro mil quinientos en 1808.

⁵¹ Juan y De Ulloa, *op. cit.*, tomo iii, lib. ii, pp. 345-346.

⁵² Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo vii, pp. 405-406.

⁵³ Eduardo Cavieres y René Salinas, *Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional*, p. 93. Una constatación similar en Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo x.

de Ulloa señalaban que el corregimiento de Rancagua, pese a contar con un pueblo que hacía de cabeza administrativa, era considerado como “de campaña”: “Llámase assi (sic), porque la gente, que hay en él, vive esparcida en los campos sin union, ni formalidad de población, cada uno en su casa, y distantes unas de otras cuatro, seis, o más leguas”⁵⁴.

En 1692, el gobernador Tomás Marín de Poveda, informando al Rey sobre sus proyectos de fundar al menos una villa por cada corregimiento del reino, no dejaba de expresar los inconvenientes. No sólo había que hacer un gran esfuerzo estatal por estimularlas, sino que ni siquiera las planteaba como asentamientos permanentes. Según él, con estas urbes se daría el primer paso en el acercamiento de los habitantes rurales a la “vida política”, “aunque no se pueda conseguir que vivan en ellas todo el año sino que sólo se junten [para] las festividades de Corpus, Pascuas y Semana Santa”⁵⁵.

El censo general llevado a cabo en 1778 entrega nuevos elementos para el análisis. El obispado de Santiago contaba con una población global de 203.732 habitantes (exceptuando la provincia de Cuyo). Si consideramos que a esa fecha la población de la capital era cercana a los veinticuatro mil habitantes y le sumamos la escasa población de los otros villorrios que conformaban el marco urbano de la época, podemos darnos cuenta de la gran desproporción que existía entre este último y el mundo rural. Algo similar acontecía con el obispado de Concepción, que contaba con 105.114 habitantes y cuya ciudad capital congregaba menos de siete mil al terminar el siglo⁵⁶.

⁵⁴ Juan y De Ulloa, *op. cit.*, tomo III, lib. II, p. 342.

⁵⁵ Carta de 16 de noviembre de 1692, B.N.B.M.Ms., vol. 168, pza. 3497, fj. 125. Nótese la relación implícita que establece la principal autoridad del reino entre la concentración urbana –incluso efímera– y el rol “civilizador” jugado por la Iglesia, con vistas a lograr la inserción de la esquiva población rural en los moldes culturales y legales oficiales. Desde los primeros tiempos la autoridad eclesiástica había recalcado la necesidad de atraer a los indígenas a la vida “política” de las urbes como condición para hacerlos vivir cristianamente: véanse las conclusiones del tercer concilio limense, cit. en Maximiliano Salinas, *Historia del pueblo de Dios en Chile*, p. 41. En A.G.I., “Chile”, vol. 87, se encuentran varios expedientes que dan cuenta de las dificultades que existían aún en el siglo XVIII para reducir a asentamientos urbanos a la población de las haciendas, conforme a lo ordenado por una cédula real de 26 de abril de 1703– “[...] reducir al orden y a la vida política [...]”. Véanse también los términos en que se expresa el autor anónimo de la “Representación del reyno de Chile sobre la importancia y necesidad de reducir a pueblos sus habitadores, dispersos por los campos”, reproducida en José Toribio Medina, *Biblioteca hispano-chilena (1523-1817)*, tomo III, pp. 316-327.

⁵⁶ Marcello Carmagnani y Herbert Klein, “Demografía histórica: la población del obispado de Santiago. 1777-1778”. El distrito más poblado del obispado de Santiago era justamente el partido de la capital, con alrededor de sesenta y cuatro mil habitantes –de los cuales cerca de veinticuatro mil vivían en los términos de la ciudad–. Cf. Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo X, p. 111; en la página 91 este autor anota la cifra de cuarenta mil habitantes para la ciudad de Santiago a fines de siglo, mientras Diego Barros Arana señala treinta mil en su *Historia...*, *op. cit.*, tomo VII, pp. 313-315. Nosotros hemos preferido utilizar las cifras del propio censo señalado.

A fines de la época colonial habían ya en el reino treinta “ciudades”, la mayoría fruto de un vasto plan de fundaciones urbanas puesto en práctica por las autoridades ilustradas. Su impacto, sin embargo, fue mucho más lento de lo que pretendían sus promotores. Muchos de los pueblos establecidos lo eran casi sólo de nombre, pues contaban con unas cuantas casas agrupadas alrededor de la iglesia parroquial y no tenían más que algunos centenares de habitantes. Entre todas concentraban menos de un tercio de la población total del reino⁵⁷.

Santiago se mantuvo, así, relativamente, con su modestia y carácter provinciano, y en medio de un peso rural omnipresente, como el principal asentamiento urbano.

¿UNA SOCIEDAD DINÁMICA?⁵⁸

El “desorden” de los dominados

Santiago, pese a su pequeña dimensión y a su papel de capital de una colonia periférica y, por lo tanto, a su lugar marginal entre las ciudades del imperio español, va a elaborar un escenario social que reflejará toda la complejidad propia del proceso colonizador que se estaba viviendo en América.

A la llegada de los europeos, la cuenca del río Mapocho presentaba una población nativa relativamente frágil en su asentamiento espacial y en su potencial de resistencia al futuro conquistador. La presencia del estado incásico fue débil y apenas se esbozaba una tendencia a la centralización política de la cuenca, bajo el establecimiento de unos débiles señoríos, cuando se produjo el arribo de los europeos⁵⁹. El control hispano, por lo tanto, será rápido y profundo sobre los escombros de dichas sociedades. Sin las grandes resistencias culturales presentadas secularmente por los indígenas de otras regiones americanas, la influencia del “substrato” autóctono del Valle Central chileno será muy limitada. Conviene retener esta idea para el momento en que analicemos la

⁵⁷ Gabriel de Avilés, “Relación de gobierno que dejó el señor marqués de Avilés, presidente de Chile, a su sucesor el señor don Joaquín del Pino (1796-1797)”, p. 170; Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo VII, pp. 453-454. A fines del siglo, la villa de San Agustín de Talca, fundada recién en 1742, a medio camino entre Santiago y Concepción, tenía, después de estos, la población más numerosa del reino, con cerca de cinco mil habitantes: Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo X, pp. 70 y 91. Esta realidad se mantuvo más allá del periodo de soberanía borbónica, como lo constataba a mediados del siglo XIX el naturalista francés Claude Gay, *Agricultura chilena*, pp. 154-155.

⁵⁸ Una versión preliminar de este capítulo se publicó bajo el título: “Une société dépersonnalisée? Ordre colonial et référents identitaires à Santiago du Chili au XVII^e siècle”.

⁵⁹ Cf. Louis C. Faron, “Effects of Conquest on the Araucanian Picunche during the Spanish Colonisation of Chile: 1536-1635”; Leonardo León, *La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los Promaucaes, 1541-1558*.

reproducción de los modelos litúrgicos. En Santiago, como veremos, y a diferencia de las provincias de Mesoamérica y los Andes centrales, la presencia indígena relativamente menos numerosa y efectivamente más desestructurada en las festividades públicas permitirá una reproducción más pura e hispanizante del modelo cultural europeo.

La población aborígen, además, sufrirá algunos de los problemas comunes al resto del continente como la caída demográfica causada por los traslados y condiciones de trabajo y por las enfermedades pandémicas. El tifus y la viruela se convertirán en verdaderas catástrofes, sobre todo durante el siglo xvii⁶⁰. De hecho, las actas del Cabildo nos informan con frecuencia de reuniones destinadas a “conferir la procesión y rogativas por la peste, que en tanto estrago de las vidas va haciendo en las casas de esta ciudad, chacras y estancias de su jurisdicción”⁶¹. Por cierto, las sequías y terremotos aumentarán con cierta regularidad las condiciones propicias para la aparición de las enfermedades.

Los indígenas serán afectados profundamente, además, por el gran proceso aculturizador vivido entre los habitantes no europeos de la capital, a raíz de la inmigración de poblaciones diversas. A la fácil desestructuración original de las débiles comunidades prehispánicas se sumará, así, la presencia creciente de etnias desplazadas de regiones diferentes: indios esclavos tomados en la guerra de Arauco⁶²; indios “cuzcos” originarios del Perú, descendientes de los que habían sido trasladados luego de la invasión inca o con los primeros españoles; indios traídos desde el norte del reino, desde Tucumán o desde la isla de Chiloé; indios huarpes de la provincia transandina de Cuyo, literalmente deportados por sus

⁶⁰ Ver *infra*, anexo N° 2.

⁶¹ Acta de 19 de noviembre de 1663, A.C.S., xxxvi, p. 206. Cada epidemia que azotaba a la ciudad provocaba expresiones similares. En 1676, por ejemplo, el procurador del Cabildo señalaba que “la peste general que padecía esta ciudad la tenía muy afligida, porque eran cada día muy repetidas las muertes aceleradas que de ella se ocasionaban”: acta de 10 de octubre de 1676, A.C.S., xl, p. 60; en 1705, segundo año consecutivo de otra epidemia, el corregidor proponía redoblar el clamor a la ayuda divina, “respecto de que se padece la grande epidemia que se experimenta en esta dicha ciudad, de que ha muerto mucho número de gente”: acta de 10 de marzo de 1705, A.C.S., xlv, p. 425.

⁶² El informe de 1614 elaborado por el oidor Machado, ya citado, señalaba la cifra de once mil esclavos indígenas instalados en todo el obispado de Santiago: Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, p. 373. Por su parte, el informe del oidor Gabriel Celada, elaborado en 1610, informaba al rey que de los dos mil ochocientos indígenas tributarios existentes en el distrito de la capital, más de dos mil eran *aucaes* –indios rebeldes– capturados en la frontera: informe de 6 de enero de 1610, *passim*. Armando de Ramón confirma esta información, calculando que por esa misma época los indígenas conformaban una proporción cercana al 70% de la población de Santiago, pero más de los dos tercios no eran originarios de su distrito, sino traídos como prisioneros de Arauco (alrededor del 40% de la población total de la ciudad): *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, p. 48. A fines del siglo xvii este panorama había cambiado, pues la mayor cantidad de indios procedían ahora de la “zona de paz” del Valle Central, pese al 25% que aún suministraba la cautividad de guerra. Un 57% aún era de origen no santiaguino, en todo caso. En el sector hispanocriollo, en cambio, sólo el 17% provenía de fuera de la capital, con 83% santiaguino (de acuerdo con padrones de bautizo): Armando de Ramón, *Historia urbana. Una metodología aplicada*, pp. 77-78.

encomenderos, que prefirieron emigrar a Santiago⁶³. Los africanos, aunque de menor importancia cuantitativa –debido a su alto costo en relación con la rentabilidad de la producción predominante– serán significativos dentro de los límites de la capital⁶⁴. Además, su presencia aumentará la diversidad en la composición étnica de la ciudad por el hecho de que también provenían de orígenes étnicos diversos (de Guinea, de Angola, del Congo,...)⁶⁵.

Si bien a lo largo del siglo xvii el número de habitantes no hispanos seguía siendo superior –aunque en caída proporcional– y pese a que la aculturación perdía su fuerza relativa a medida que aumentaba la distancia con el centro urbano⁶⁶, la mezcla y “desorden” étnico permitieron que Santiago se desarrollara rápidamente como un centro de predominancia hispánica.

La dispersión de las identidades originarias se reforzaba con la imposición general de la cultura española –partiendo por la lengua– y por la conformación de una estructura social basada en el criterio de fenotipo que operaba en toda Hispanoamérica, y cuya expresión más acabada fue el sistema de “castas”. Pese a la flexibilidad y ambigüedad de los límites, definidos por la composición y las dominancias de los componentes “raciales” de los individuos, este modelo, que recordaba a la sociedad estamental del “Viejo Mundo”, adecuado a la experiencia americana, permitió un mayor control aculturador de la población no europea⁶⁷. Ello se lograba al imponerle un esquema de diferenciación de origen externo –el fenotipo– que asimilaba como conjuntos compactos a grupos humanos de orígenes diferentes.

Para todos estos sectores, ahora desprovistos de identidad étnica y comunitaria propias y originales, la inserción social pasará de preferencia a través de los canales coloniales oficiales, en una estrategia de *superposición* de estructuras corporativo-identitarias.

⁶³ Cf. Vázquez de Espinosa, *op. cit.*, pp. 44-45; Álvaro Jara, “Importación de trabajadores indígenas en el siglo xvii”.

⁶⁴ En 1660, el número de bautizos de niños negros en Santiago fue prácticamente igual al de niños indígenas: Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, p. 374. En todo caso, estas cifras son muy relativas, dado el creciente “disfraz” mestizo practicado por la población indígena.

⁶⁵ Cf. Rolando Mellafe, *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas*.

⁶⁶ A. de Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, *passim*, señala que en la periferia urbana la ciudad hispánica de adobes y tejas cedia lugar a cabañas construidas al método tradicional indígena. A ello debemos sumar las limitaciones presentadas a la evangelización en las áreas rurales.

⁶⁷ La presencia de una estructura estamental en América es discutida por Mario Góngora en su estudio *El Estado...*, *op. cit.*, pp. 178-179. Cf., para el contexto europeo, la aplicación de la teoría de la “trifuncionalidad” de Georges Dumézil, propuesta por Georges Duby, en *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, especialmente la parte “Genèse”, capítulo iii: “Ordres”, y capítulo vi: “Exemplarité céleste”, pp. 533-535 y 573-582, respectivamente. Por otro lado, la persistencia secular de un esquema de diferenciación social de tipo “sanguíneo” es constatada aún en el siglo xix por el observador estadounidense Samuel Johnston, en su *Diario de un tipógrafo yanqui en Chile y Perú durante la guerra de la Independencia*, pp. 197-199. Sobre fenotipo y estructura social en América colonial, cf. Stanley Stein y Barbara Stein, *La herencia colonial de América Latina*, p. 56 y ss.

La Iglesia, por ejemplo, jugará un papel fundamental, canalizando a través de la ortodoxia y el ritual oficial una vertiente decisiva de esa integración. Las cofradías religiosas, así, se servían del mismo esquema de “castas” para definir sus componentes, reforzando, al pasar, la legitimidad del modelo, el único que otorgaba una identidad válida y aceptada por el sistema dominante. De ahí que insistamos en las consecuencias que esto traerá sobre el papel relativamente “despersonalizado” que habría adoptado la participación de esos grupos en las fiestas y ceremonias públicas de Santiago –en relación con otras ciudades americanas–. La identidad litúrgica de estos grupos compartía y se reforzaba con las mismas carencias esenciales de su identidad étnica, incluso si consideramos a estas cofradías como instancias católicas “apropiadas” en un sentido subcultural por los no europeos. De ahí que, si bien se les veía participar con rasgos “propios”, siempre quedaban subordinados a los esquemas y espacios de integración impuestos por el sistema hispano⁶⁸.

El ideal del orden corporativo

Encontramos la misma estrategia detrás de la implantación del sistema de gremios de artesanos, que se hará presente desde los primeros tiempos en esta lejana colonia. Vemos que la representación de la monarquía como una organización de cuerpos sociales e institucionales gobernada por la cabeza real se reprodujo como base del imaginario social implementado por los europeos en

⁶⁸ En Santiago, al parecer, la estructura de “castas” se mantuvo a un nivel relativamente controlado por el sistema, a diferencia de la experiencia peruana, por ejemplo, donde evolucionó hasta constituir verdaderos grupos cerrados y autónomos, con códigos simbólicos y discursos festivo-religiosos diferenciados y exclusivos: Juan Carlos Estenssoro, “Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú, 1750-1850”, p. 183. Hacia fines del siglo XVII, las actas del Cabildo santiaguino nos informan sobre la existencia de un número importante –aunque indeterminado– de cofradías religiosas en las chacras y estancias cercanas a la capital. Observamos allí que, fuera del ámbito mejor controlado de la ciudad, nuestra hipótesis pierde rápidamente su validez. En efecto, si bien estas entidades se presentan a priori como instrumentos ideales para socializar comunitariamente la doctrina y el ritual católicos, el mundo rural permite desplegar una clara ambigüedad en su práctica devocional, potenciándose la apropiación subcultural por parte de sus integrantes frente a los intentos de dirección ortodoxa por parte del clero. De hecho, estas actas sólo informan de su existencia a propósito de la necesidad de reprimir los delitos morales y “pecados públicos” que se observaban en los días de fiesta en que se reunían: acta del Cabildo, 12 de abril de 1693, A.C.S., XLIII, p. 80. En el marco de la hipótesis que proponemos para el mundo urbano, no debemos olvidar, en todo caso, el proceso de desestructuración cultural vivido en términos religiosos por los indígenas. A la sensación de “fin de mundo”, que al comienzo significó la pérdida o mutación de su cosmovisión, de sus costumbres, valores, etc., se acompañó la fuerte culpabilización transmitida por los evangelizadores cristianos, al diabolizar sus antiguas divinidades y, por lo tanto, a sus acólitos aborígenes, todo bajo terribles amenazas de condenación infernal. Cf. Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*; Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*; Todorov, *La conquête...*, op. cit.

el proceso de diferenciación étnico-jerárquica de Santiago⁶⁹. Incluso para ciertos eventos públicos este modelo se extendía simbólicamente a la representación de todo el conjunto de la sociedad. Para las celebraciones por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero (1656), por ejemplo, el Cabildo dispuso, como era costumbre, que cada corporación se encargara de organizar una parte de los actos. Lo interesante es que para ordenar dicha participación no sólo se designaron comisarios para los artesanos, sino también para el "gremio" de los indios "cuzcos", para el de los "indios naturales de esta tierra", otro para los "pardos", otro para los comerciantes, etcétera⁷⁰.

El establecimiento de una serie de corporaciones artesanales se halla en la base del desarrollo de un *Tiers État* local, en un lugar indeterminado entre los grupos intermedios y el "bajo pueblo" urbano, aunque más cercano de este último. Los oficios gremializados responderán al mismo proceso de reproducción del modelo cultural hispano, intentando repetir las características, la organización —sobre la base de las categorías de maestro, oficial y aprendiz— y el rol urbano que jugaban en Europa⁷¹. Esquema externo y transplantado, como todo el ideario jerárquico-estamental que iluminaba la sociedad colonial. La realidad americana, sin embargo, les imprimió sus ambigüedades e imperfecciones. Los gremios chilenos carecieron de la solidez institucional de sus referentes europeos y los artesanos eran muy deficientes y de escasa especialización, cambiando de oficio con frecuencia⁷².

⁶⁹ La capital chilena repetía con ello, en todo caso, patrones comunes al resto de las urbes americanas: Leal, *op. cit.*, p. 61; De Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, p. 178 y ss.; Sergio Villalobos *et al.*, *Historia de Chile*, pp. 173-174. El establecimiento de gremios aparece documentado desde los primeros años de la conquista, lo que confirma la importancia de la reproducción de este esquema jerárquico-laboral dentro del modelo hispano transplantado: véase, por ejemplo, el acta del Cabildo de 5 de mayo de 1559, A.C.S., xvii, pp. 67-68; también, Julio Alemparte, *El Cabildo en Chile colonial (orígenes municipales de las repúblicas hispanoamericanas)*, p. 149. Sergio Grez Toso hace una revisión de los trabajos sobre este tema en los capítulos introductorios de su libro *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*.

⁷⁰ Acta del Cabildo de 13 de enero de 1659, A.C.S., xxxv, p. 431.

⁷¹ Cf. Grez, *op. cit.*, pp. 46-51; Mario Góngora, *Estratificación social urbana en Chile (siglos xvi, xvii y primera mitad del xviii)*.

⁷² Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo vii, p. 408; Guillermo Seymour, *Los gremios de artesanos en el Chile colonial*, pp. 30-42. También se daba el caso de artículos fabricados y vendidos al margen del circuito oficial, por aprendices de artesanos y sin la autorización del maestro del oficio: Jaime Eyzaguirre, "Notas para la crónica social de la Colonia. El gremio de zapateros de la ciudad de Santüago".

Si bien desde un comienzo hubo gremios de artesanos, las fuentes no mencionan pintores, escultores ni doradores, como ocurrió en otras capitales coloniales. En 1559 las actas del Cabildo informan sobre la existencia de sastres, calceteros, zapateros, carpinteros, espaderos, tejeros, herreros, herradores y orfebres o "plateros": acta del 5 de mayo de 1559, A.C.S., xvii, pp. 67-68. Hacia 1614 había en la capital cuatrocientos nueve artesanos: ciento veinticuatro carpinteros, cien curtidores, treinta y tres sastres, ochenta y un zapateros, tres sederos, dos "cordoneros de hacer jarcia" (cordeleros), treinta albañiles, siete herreros, diecinueve tinajeros, seis canteros y cuatro

El gremio, en todo caso, brindaba un contenido de identidad a sus miembros: un oficio común, una cofradía religiosa y un santo protector específicos, por ejemplo. Una nueva imposición identitaria que venía a entrecruzarse con las referencias étnicas de sus miembros, haciendo aún más compleja la posición social de los individuos: los gremios servían, así, de estrato común a un conjunto heterogéneo de indígenas, mestizos, “castas” y... españoles pobres.

La jerarquización no estaba ausente, en todo caso, en este microuniverso social. El gremio de los plateros formaba la “aristocracia” de la artesanía colonial. Por su prestigio escapaba al rango social bajo, quedando en el último escalón de los grupos medios. La discriminación étnica era parte de su funcionamiento, pues se prohibía el ingreso a personas de nacimiento ilegítimo, de malas costumbres o cuyo origen fuese de “*mala raza*” (indígenas, “castas”, ...) ⁷³. En segundo lugar de prestigio venían los carpinteros, canteros y albañiles, encargados de todo lo referente a la construcción, obras públicas y decoración urbanística. El alarife, por ejemplo, que actuaba como director de obras en el seno del Cabildo, era escogido entre los maestros de estos gremios. Algunos se transformaban en personajes de relativa importancia social y con una cierta “conciencia burguesa” que incluso los llevó a oponerse a decisiones tomadas por esa corporación ⁷⁴.

En cada gremio, además, se repetía la jerarquización étnica común al sistema social. Los españoles –y los asimilados a ellos– parecen numerosos entre los maestros, mientras que los oficiales son habitualmente indígenas o individuos pertenecientes a la categoría de “castas”. En fin, el acceso a un gremio podía ser considerado como un verdadero paso de ascenso social, ya que esta-

pintores de casas, “que todos asistían, y vivían en los arrabales de la ciudad de Santiago”: Vázquez de Espinosa, *op. cit.*, p. 45. En 1652, al nombrar los examinadores respectivos, el Cabildo cita: barberos, carpinteros, zapateros, orfebres y silleros (que trabajaban el cuero y los cordobanes). En 1654, por su parte, eran quince los gremios: barberos, carpinteros, herradores, sastres, zapateros, orfebres –“*en oro y plata*”–, silleros, bronceros, hojalateros, santeros, sederos, sombrereros, carroceros y coheteros(i): Carlos Peña Otaegui, *Santiago de siglo en siglo. Comentario histórico e iconográfico de su formación y evolución en los cuatro siglos de su existencia*, p. 103. En 1693, con motivo de la elección de maestros mayores, se contaban once: orfebres, caleseros y carroceros, herreros, espaderos, carpinteros, zapateros, botoneros, sombrereros, silleros, sastres y flebotomos: Eugenio Pereira Salas, *Historia del arte en el reino de Chile*, p. 55. Por su parte, Armando de Ramón indica que entre 1680 y 1700 la capital contó con los siguientes maestros artesanos –sin incluir oficiales ni aprendices–: dieciséis orfebres –de los cuales dos “*en plata y oro*”–, veintisiete carpinteros, dos albañiles, un cantero, tres pintores, dos silleros, diecisiete herreros, un estribero, tres armeros, cuatro caldereros, un espadero, dos fundidores, trece sastres, cinco sombrereros y diez zapateros: *Historia urbana...*, *op. cit.*, pp. 145-148.

⁷³ Pereira, *Historia del arte...*, *op. cit.*, *passim*. Cf. el reglamento del gremio de plateros de 1802 en la misma obra de Pereira, pp. 289-291. Este tipo de discriminación, en todo caso, también la experimentaban los gremios europeos de la época, según lo recuerda Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, pp. 77-78.

⁷⁴ Pereira, *Historia del arte...*, *op. cit.*, pp. 23 y 25.

ba reservado a una minoría restringida en la cual se valoraba jerárquicamente la "proximidad sanguínea" con los "blancos".

En general, por lo tanto, la pertenencia al sector no europeo se presentaba como un obstáculo a ese ansiado "ascenso", que en el caso de los indígenas, por ejemplo, podía llegar a eliminar el trabajo obligatorio en la encomienda⁷⁵. El único camino para dejar de ser un "inferior", pues, pasaba por negar su propio origen y *dejar de parecer* lo que se era. Había que intentar aproximarse –asimilarse, si fuese posible– a los grupos hispanocriollos.

Las elites hispanocriollas: referente cultural y jerárquico

En relación con aquella nebulosa no europea, los hispanos formaban un sector que, incluso atravesado por diferencias sociales evidentes, se presentaba como un grupo galvanizado, con una profunda conciencia de su especificidad, de su identidad y de todo lo que conllevaba su rol de sector dominante de la sociedad. El adoptar sus hábitos, su apariencia, en fin, el modelo de "lo español" se constituía en una referencia de integración y de escape, de éxito social. Ahí es donde Jean-Paul Zúñiga encuentra la clave principal de la colonización española y de su labor de occidentalización aculturizadora: "Única referencia ofrecida a poblaciones que fueron privadas de sus estructuras identitarias, la hispanización es la única forma viable de concebir un futuro posible. Tal es la victoria esencial de los españoles"⁷⁶.

De ahí la necesidad de relativizar la caída demográfica, probada por la reducción abrupta del número de indios entregados en encomienda. Ella no sólo se daba como resultado de muertes o escasez de nacimientos, sino también por las frecuentes fugas de indígenas –a fin de evitar el trabajo servil– y su posterior "disfraz", adoptando la lengua y vestido de los españoles y transculturando su cosmovisión indígena, al menos en apariencia. En efecto, como lo señala Yves Delaporte,

"La modificación de los sistemas vestimentarios es una de las consecuencias más visibles de la aculturación. Durante el periodo transitorio que

⁷⁵ No sólo el ingreso a ciertos gremios –como el de orfebres– estaba limitado por cláusulas de discriminación étnica y fenotípica, sino también otras instancias institucionales como la Iglesia. En cédula de 29 de mayo de 1676, por ejemplo, el rey mandaba a los obispos americanos se abstuvieran de ordenar muchos clérigos, "y que los que ordenaren no sean ilegítimos, mestizos, ni mulatos": C.D.A.S., I, pp. 350-351.

⁷⁶ Zúñiga, *Espagnols...*, op. cit., pp. 381 y 383 (traducción nuestra). La propia Corona incentivaba esta práctica imitativa en el marco de la política persuasiva intentada con los mapuches a partir de los parlamentos fronterizos. En el de Yumbel (1692), por ejemplo, el gobernador solicitaba a los principales caciques allí reunidos "que igualmente han de corresponder como tales vasallos y procurar de su parte seguir y imitar las costumbres y modo de vivir de los españoles": Medina, *Biblioteca...*, op. cit., tomo II, p. 338.

precede al abandono total de la vestimenta tradicional, el empobrecimiento del conjunto de piezas y la introducción de piezas nuevas conllevan la aparición de nuevas reglas de composición”⁷⁷.

Lo anterior explica el hecho de que, en la ordenanza dictada por el Cabildo en 1631, destinada a restringir el lujo en los vestidos, se hace explícita una jerarquización oficial de la apariencia externa. Respecto a los grupos no europeos, se estipula: “[...] que de los naturales ningún indio ni india, de cualquier nación que sea, negro o negra, mulato o mulata puedan vestirse más que a su uso de ropa de la tierra [...]”⁷⁸.

En 1675, otro decreto edilicio reiteraba el cumplimiento de estas disposiciones, pues había comenzado a ser una práctica corriente el uso entre los indígenas de capa y melena, atuendo reservado a los “españoles”⁷⁹.

Al lado de los indígenas, por su parte, una masa de mestizos “emblanquecidos” había logrado un reconocimiento oficial de su estrategia de mimetismo. Ya en 1648, y ante la fuerza de una práctica al parecer generalizada, la Audiencia había determinado reconocer la apariencia “usurpada” por este sector, ordenando: “[...]que] los mestizos y mestizas que hubiere en esta ciudad se vistan de españoles y los indios e indias que anduvieren en hábito de españoles se vistan de indios, elijiendo cada uno el traje que le toca [...]”⁸⁰.

No obstante, a mediados del siglo siguiente José Fernández Campino confirmaba la inoperancia de la ley y la fuerza del proceso cultural. Además de señalar el papel de las epidemias y del vagabundaje masivo e incontrolado en la decadencia numérica de la encomienda, subrayaba la práctica indígena de “desfigurarse en mestizo” y huir de su lugar de asentamiento habitual para no ser reconocido:

⁷⁷ Art. “Vêtement”, en Pierre Bonte y Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p. 740 (traducción nuestra).

⁷⁸ Acta del Cabildo, 23 de octubre de 1631, A.C.S., xxx, p. 291 (*infra*, anexo N° 21). Cf. también el acta de 9 de abril de 1672, A.C.S., xxxviii, p. 217. Las disposiciones generales para el continente se encuentran en R.L.I., lib. 7, tit. 12, leyes I y II. Una visión general sobre la vestimenta en Chile colonial –aunque centrada en las elites– se encuentra en Isabel Cruz, *El traje. Transformaciones de una segunda piel*.

⁷⁹ Acta del Cabildo, 1 de febrero de 1675, A.C.S., xxxviii, p. 433. El protector general de indios apeló de esta resolución ante la Audiencia, a favor de los oficiales artesanos indígenas, a fin de que se les permitiera conservar dichos atributos. Insistimos, con esto, en el carácter “privilegiado” de que gozaban, al menos en términos simbólicos, los miembros no europeos de dichos gremios. Respecto a esta búsqueda de “españolización”, Zúñiga cita al obispo fray Diego de Humanzoro, que en 1673 indicaba que los indígenas de la región de Santiago se rehusaban a hablar otra lengua que no fuese el español: *Espagnols...*, *op. cit.*, p. 384.

⁸⁰ Tomada del acta del Cabildo de 14 de febrero de 1648, A.C.S., xxxiii, pp. 272-273. Véase también, para una comparación con México, el trabajo de Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, p. 30.

[...] arreglados entre el común de la gente, y *reputados por* mestizos [...] por ser cuasi indiferentes en color y contextura, todos vestidos de una suerte que no se distinguen con los bozales que tienen al trabajo de la tierra de los infieles [...] y muchos *desfigurados* gozan de indulto rebozados con lo mestizo”⁸¹.

El “desorden” y la ambigüedad de apariencias chocaba con el espíritu estamental dominante. La realidad se imponía, sin embargo, permitiendo a los diferentes estratos étnicos montar algún grado en la escala de occidentalización y, por lo tanto, de integración social. De ahí que el propio término de “español” esté cubierto de vaguedad cuando aparece citado en las fuentes chilenas, definiendo, en la práctica, tanto una población de tipo europea como otra de mestizos fuertemente hispanizados. En todo caso, el resultado final era la transferencia y victoria del modelo cultural importado y dominante, que se difundía a partir de las elites como referencia general para el conjunto del cuerpo social. Las costumbres y los comportamientos hispanocriollos cumplían así el rol de modelo ante las otras categorías sociales, en lo que Frédérique Langue llama las “*pratiques en miroir*”⁸².

El escenario social se hacía más complejo al agregar el proceso de jerarquización que, a su vez, habían vivido internamente los propios hispanocriollos. Ellos estaban presentes en todos los niveles de la escala social y del conjunto de las ramas de la economía urbana. Compartían, así, formas de vida y espacios laborales con los grupos étnicos ansiosos de hispanización, reforzando las posibilidades de mimetismo cultural.

A nivel de lo que podríamos denominar “capas medias” –marcadas, también, por jerarquías internas de prestigio y de riqueza–, vemos actuando toda una serie de pequeños mercaderes, subintermediarios de las principales redes comerciales o abastecedores del consumo cotidiano. Allí se encuentra, también, la mayor parte de los letrados (abogados, escribanos, procuradores, funcionarios diversos,...). Si bien algunos de ellos ingresan en la movilidad social ascendente que los integra a las elites –hecho que rompe, una vez más, las clasificaciones cerradas–, la mayoría se mantiene en un rango socioeconómico intermedio. Dentro de este sector se cuentan, además, numerosos pequeños y medianos propietarios rurales o arrendatarios de tierras de envergadura variable, que han logrado acumular fortunas modestas, administradas sin extravagancia, y que se ocupan también de pequeños negocios en la capital⁸³.

⁸¹ José Fernández Campino, *Relación del obispado de Santiago*, pp. 55, 59 y 65 (destacados nuestros). Véase, sobre este tema, Alejandra Araya, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*.

⁸² Langue, “De la munificence...”, *op. cit.* y “Les identités...”, *op. cit., passim*.

⁸³ Góngora, “Estratificación social...”, *op. cit.*; Patricio Daza, *Élites, État et identité nationale au Chili au XIX^e siècle*, p. 36.

Toda esta diferenciación relativiza, por lo tanto, las representaciones de la época sobre los ideales de ascenso social. Por sobre la meta de ser un “español” —ambición de indígenas, mestizos y “castas” coloniales— existía otro referente, general, dominante y compartido por los hispanocriollos de estratos modestos y medios: el ideal de pasar por un “caballero hidalgo”, un “noble”. Un ideal presente desde el comienzo de la conquista, en que el “Nuevo Mundo” apareció como un gran trampolín para una serie de grupos menospreciados o bloqueados en sus aspiraciones por una sociedad castellana donde el nacimiento determinaba el futuro. Los ideales medievales emigraron al mismo tiempo que los colonizadores. Éstos los reimplantaron en un territorio donde el pasado humilde podía ocultarse exitosamente gracias a la ostentación de nuevas riquezas, los honores obtenidos en la conquista militar y, sobre todo, el hecho de *valer más*, de vivir noblemente⁸⁴.

Si bien al comienzo la mayor parte de los conquistadores venían de capas sociales más o menos similares, las diferentes oportunidades de enriquecimiento y el acceso a elementos simbólicos restringidos, como la obtención de una encomienda, con su trasfondo señorial, van a establecer una progresiva diferenciación a partir del nódulo fundador. Ello no hará sino acentuar, por un lado, la ostentación de la hidalguía obtenida o supuesta y, por otro, —para la mayoría hispanocriolla marginada de dicho estrato privilegiado— la ambición de acceder a ella... al menos intentando vivir conforme a algunas de las pautas culturales emanadas de dicho sector.

Así, la definición ideal aristocratizante de “español” no concernía en realidad más que a una parte de la población hispanocriolla del Santiago del siglo XVII: la elite. El ideario señorial colonial, como una de las bases de la jerarquización social americana, tuvo su crisol en la configuración de este sector. Un nódulo de poder y de riqueza, y centro de referencia permanente del resto del universo humano que giraba en torno a sus dictámenes. Como afirma Jean-Paul Zúñiga,

“[...] en una sociedad que se piensa dividida en estamentos, la elite —la “nobleza”— es el ejemplo permanente para los otros grupos sociales: incluso con matices, ella constituye el grupo más disciplinado a nivel religioso y el más homogéneo culturalmente. [...] El modo de vida de la elite cumple así un doble rol: para los españoles pobres, constituye un ideal social a alcanzar; para las castas, es un modelo a imitar”⁸⁵.

⁸⁴ “Los españoles sean ó nó nacidos en España, ó en las Yndias todos se tratan de un modo, aunque con la diferencia de sus calidades, pero se portan de manera, que si todos no lo son, todos, ó los mas parecen caualleros en su trato, y en su modo. [...] Tiene esta propiedad aquella tierra, [...] que no passa español a ella, que si no es cauallero no procure parecerlo, y que le tengan por tal, y en orden a esto aunque en España no aya tenido mas puesto, que el de lacayo, o otro exercicio seruil, en entrando en el Perú en los respetos, en la urbanidad, en la cortesia, y buena cuenta de lo que tiene a su cargo se muda en otro varón”: fray Juan de Meléndez, *Tesoros Verdaderos de las Yndias*.

⁸⁵ Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, p. 383 (traducción nuestra).

El lugar de esta elite no estaba definido por un estatuto jurídico, como la aristocracia europea, sino más bien por una serie de elementos materiales y simbólicos que la llevaban a ser percibida y reconocida como el grupo dirigente por excelencia. Sin duda, la base esencial era la tierra. Luego de la conquista, el Valle Central se transformará, progresivamente, en el “corazón” social y económico del reino y sus grandes propiedades en verdaderos modelos de organización “política” del amplio mundo agrario, encabezados por su propietario,... el “señor”.

El hecho de tener una encomienda –independiente del número de indígenas que la compusieran– significaba, por su parte, la pertenencia directa e indiscutida al seno más rancio de dicho grupo: el de las familias fundadoras. Por lo demás, la identificación entre señor feudal –“señor de vasallos”– y encomendero era parte del vocabulario común, cargando con ideales medievales su legitimación social⁸⁶. Así, el término “vecino feudatario” (encomendero habitante en la ciudad) se utilizaba corrientemente por oposición al de morador (ciudadano no encomendero), incluso si un buen número de documentos reagrupaban bajo el término “vecinos” a todo el patriciado urbano. Pese a la disminución en número de indígenas y a su consiguiente pérdida de importancia económica, la encomienda siguió siendo una referencia nominal del *status* “noble” de su “poseedor”. Ello explica, sin duda, el aumento paradójico del número de pequeñas encomiendas otorgadas a lo largo del siglo estudiado⁸⁷.

En este proceso social no debemos olvidar la temprana tendencia a la perpetuación de las encomiendas como posesión familiar, costumbre que acentuó el carácter servil de los indígenas encomendados. Si bien las leyes de 1542 estipulaban una herencia limitada a la primera descendencia del encomendero original, la práctica normal fue incluirlas dentro del conjunto de posesiones que sustentaban el *status* de las principales familias⁸⁸.

⁸⁶ Ciertos deberes adscritos a la asignación de la encomienda contribuían a reforzar este imaginario: el cobro de un tributo a una población servil, la obligación de defender los territorios de su provincia en caso de emergencia, poseer armas y un caballo,... Cf. Góngora, *El Estado...*, *op. cit.*, p. 117 y ss.

⁸⁷ Ver Mario Góngora, *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista, 1580-1660*. Ya en 1610, el informe citado del oidor Gabriel de Celada daba cuenta de esta situación: “Y habiendo sido este reino uno de los más poblados de todas las Indias y que ha habido en él encomenderos de dos a tres mil indios, no hay de presente encomienda que pase de cien indios y casi todas son de a cuarenta, cincuenta, sesenta indios. Y se han apurado y consumido de modo que no han quedado en todo el distrito de esta ciudad dos mil ochocientos indios tributarios, y de éstos más de dos mil son aucaes cogidos en la guerra”: cit. en Errázuriz, *Historia de Chile...*, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁸ La aparente similitud de la encomienda indígena con las formas feudales europeas ha sido estudiada, entre otros, por Mario Góngora, en su *Encomenderos y estancieros...*, *op. cit.* Allí se insiste, sin embargo, sobre las diferencias presentadas en la institución americana, sobre todo en términos jurídicos, al carecer –a su juicio– de aspectos esenciales presentes en el “Viejo Mundo”.

El nacimiento de la “aristocracia” chilena se enmarca en este eje temprano y definitivo: la toma de conciencia de que su posición de dominio, al carecer de una riqueza estable y abundante, debía sustentarse en la alimentación permanente de un imaginario del poder de larga tradición europea. Su origen bélico –el aporte militar y económico a la guerra de Arauco– y señorial –la repartición oligárquica y a vocación hereditaria de las tierras y de los hombres– serán explotados como los soportes identitarios locales de dicho grupo. Como señala Jean-Paul Zúñiga, la razón binaria señor/vasallo, que los hispanos aplican a la realidad americana, y que es común a la representación colonial del “Nuevo Mundo”, en Chile habría alcanzado proporciones específicas. Así, a diferencia de México o Perú, donde la existencia de una aristocracia indígena prehispánica hubo de ser respetada e integrada al sistema de referencias nobiliarias europeas, nada de ello existió sobre el territorio chileno. Por otra parte, la lejanía de los centros de poder de la monarquía (Madrid o Lima), unido a la débil presencia de asentamientos urbanos, permitió elaborar desde un comienzo y por largo tiempo un sistema de poder local característico. Los indígenas vencidos se encontraron frente a una sociedad española donde la imagen ideal del conquistador y del *primer habitador* reforzaba una conciencia de superioridad y de “posesión” indiscutible.

Hacia fines del siglo xvii, el desarrollo de una nueva forma de mano de obra, a partir de la pérdida de importancia económica tanto de la encomienda como de la esclavitud indígena –practicada legalmente con los araucanos entre 1608 y 1683–, mantendrá estas categorías de representación y de dominación. El inquilinaje campesino, si bien no tendrá una raíz social directa con el indígena de encomienda, irá transformando progresivamente su carácter original de arrendatario de tierra en un verdadero sistema de mano de obra estable, sedentarizado en las grandes propiedades, adscrito a su “inventario”⁸⁹.

De esta forma, el sistema socioeconómico colonial demostró la flexibilidad adecuada para ir remodelando sus diversos factores productivos de acuerdo a las exigencias y requerimientos que se fueron presentando a lo largo de los siglos. Esta capacidad adaptativa será, justamente, el soporte indispensable de la perpetuación de un imaginario del poder rural basado en ciertas constan-

Entre ellos, la vinculación personal y el tipo de fidelidad específica que existía en torno al feudo medieval, el papel jugado por el Estado en la distribución americana de esta mano de obra, etc. En la práctica, sin embargo, pensamos que estos aspectos se aproximaban, existiendo una cercanía con el concepto de “señor de vasallos”. El propio concepto de “Estado”, en el contexto de su acción local, debe someterse a múltiples relativizaciones, surgidas de las propias características chilenas –entre las cuales debemos incluir el papel periférico y marginal de esta provincia dentro del imperio español–. En todo caso, la existencia de un fuerte e imborrable “espíritu señorial” entre los terratenientes del Valle Central constituye un rasgo desarrollado históricamente a lo largo de toda la época colonial: cf. pp. 117-119.

⁸⁹ El proceso general de la conformación de esta mano de obra se halla explicado y documentado en Mario Góngora, *Origen de los inquilinos de Chile central*.

tes de las relaciones laborales establecidas en el mundo agrario. A la encomienda indígena, así, *le sucedió* el inquilinaje, como nueva forma de dependencia servil. Su permanencia por generaciones en una misma propiedad ligada, muchas veces, a una misma familia de propietarios, implicará la recreación de un universo de relaciones laborales especiales; un sistema de mecanismos patriarcales y clientelísticos que caracterizarán el sistema social rural impuesto por la hacienda desde fines del siglo XVII. La presencia de los inquilinos como mano de obra estable, permanente y de confianza, adscrita a la propiedad como uno más de sus componentes productivos, reforzará, así, el “espíritu señorial” de los primeros tiempos y lo perpetuará.

Por ello, pensamos que la representación colectiva de la estructura de dominio local –basada en el control posesivo de tierras y de hombres–⁹⁰ por la misma fuerza de los factores que la originaron –referente señorial europeo que creó el apetito conquistador de ascenso social, frustración de riquezas materiales,...– y por su papel de autorreferencia fundadora de la elite local –ser descendiente de, o ligarse familiarmente con, los primeros terratenientes-encomenderos– escapó progresivamente a las condiciones objetivas que la sustentaron. Dicha representación pervivió más allá de la drástica caída demográfica de las encomiendas y de su consiguiente pérdida de significación económica y se instaló como un pivote permanente del sistema de poder en Chile.

Por otra parte, en la línea de los factores simbólicos que sustentaban la representación colectiva de estas elites eran muy importantes, por ejemplo, los signos exteriores de dicha calidad, sobre todo en un país con una “nobleza” de origen tan *sui generis*. El tren de vida, la vestimenta, la vivienda, entre otros elementos, van a ser los medios más visibles de proclamar la excelencia de un individuo y de su familia.

⁹⁰ Debemos insistir en la débil presencia del Estado en los campos chilenos. Ya en los escasos villorrios que salpicaban el reino, eran los grandes propietarios quienes tenían el monopolio corporativo de los cabildos. Más allá de los límites urbanos, en la gran extensión rural que conformaba la casi totalidad del territorio, eran ellos también quienes asumían el ejercicio del control “político”. En cierto sentido, si había alguna posibilidad de proyectar la presencia estatal en los campos era justamente gracias al papel de dichos terratenientes, a través del cargo de Alcalde de Hermandad, que se ocupaba oficialmente de administrar justicia en el mundo rural. El origen español de dicho cargo se confundía, de hecho, con los intentos absolutistas de los Reyes Católicos por extender su mano hasta los últimos rincones feudales de la Península. El mismo intento se observa en la colonia en el nombramiento de corregidores y oficiales de milicias rurales. Sin embargo, el hecho de que todos ellos eran designados entre los más poderosos propietarios y que su nombramiento debía pasar por una refrendación formal del propio Cabildo de Santiago –para el obispado respectivo–, relativizaba su emanación estatal. En la práctica, pensamos que era más bien un refuerzo externo que buscaban los principales “señores”, a fin de coronar su posición de liderazgo entre sus pares regionales. El ejercicio de estos cargos quedaba, así, a completa discreción de un mismo conglomerado social dominante, encabezado por la elite de la capital.

En la realidad chilena del siglo XVII, la guerra contra los indígenas araucanos, real o imaginaria, aportaba un refuerzo simbólico a las fuentes de prestigio y de *status* de las elites hispanocriollas, realimentando el imaginario medieval de los años de conquista. La proyección sensible de la experiencia bélica del sur facilitó la recreación de un halo de ennoblecimiento ligado al sacrificio, a los valores militares y a los servicios rendidos a la Corona por los contemporáneos o sus ancestros, fundadores de los “linajes” respectivos, que echará profundas raíces en la autorrepresentación de su superioridad. Vemos, así, que en todos los informes y peticiones enviados a España, la calidad de [descendiente de] conquistador –como la de encomendero– adquiría validez automática de hidalguía⁹¹.

Dicha proyección, por lo demás, atraviesa el conjunto de la estructura social de la capital chilena, pues la estratificación jerárquica militar se plantea como modelo de la sociedad civil, incluso si la capital chilena no posee un sector militar regular⁹². Esto es importante de retener para el futuro análisis de las liturgias públicas, pues las fuentes apuntan con frecuencia la participación de los “cuerpos militares” de la ciudad en dichos eventos.

En realidad, estas milicias urbanas no eran sino otro esquema de organización –que respondía al esquema militar tradicional, pero de tipo no profesional y circunstancial– de la misma sociedad civil. Una estructura de identidad corporativa que funcionaba *en forma paralela* al sistema de “etnias”, de cofradías, de gremios, etc. Su oficialidad salía de la misma elite o de algunos grupos intermedios prestigiosos. Los soldados que constituían las compañías o “batallones” eran los miembros de los grupos medios, de los gremios, hispanocriollos pobres, mestizos...⁹³.

Este esquema militar se superponía, en efecto, a las formas tradicionales de la jerarquía civil. Por lo demás, los cortejos de ciertas celebraciones religiosas anuales, como la del *Corpus Christi*, contaban tradicionalmente con la par-

⁹¹ Nestor Meza, *La conciencia política chilena durante la Monarquía*, pp. 55-57. Cf. la carta del obispo Francisco de Salcedo al Rey, de 10 de febrero de 1632, C.D.A.S., t, p. 156. A comienzos del siglo XVII, el cronista Alonso González de Nájera señalaba: “Hay en aquella ciudad [Santiago] muchas y muy nobles casas de hijos y descendientes de conquistadores, aunque todos los son agora, y soldados bien ejercitados de aquella guerra”, en *Desengaño y reparo en la guerra del reino de Chile*, p. 12 (destacado nuestro).

⁹² Ver Góngora, *Estratificación social...*, *op. cit.*, *passim*.

⁹³ En el censo de Santiago elaborado en 1657, toda la población que no estaba considerada en los rangos de encomendero (“de seis indios para arriba”), clero, militares veteranos de Arauco, mujeres, niños, “castas”, indios y esclavos negros, estaba consignada bajo la rúbrica: “Tres compañías de infantería y dos de caballería”. Todos los hombres hispanocriollos de la ciudad, pues, en forma paralela a su vida civil normal, estaban adscritos oficialmente a esta estructura militar: cit. en Francisco Enrich, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, tomo 1, p. 645. Véase también el trabajo de Christon Archer, “Military”, p. 201 y ss.

tipificación de una parte de estas “tropas”,... la misma fiesta donde se veían desfilar a otros sectores de la sociedad, bajo las formas corporativo-identitarias diseñadas por las cofradías y los gremios. Los individuos, *montados entre* estas estructuras, compartían sus identificaciones y participaban en las festividades en tanto que miembros de una cofradía o de una corporación de artesanos, o en tanto que “soldados” de compañías conformadas por personas que compartían una misma capa “sanguínea” o un mismo oficio, según la organización prevista por las autoridades y por la costumbre local: los pequeños y medianos comerciantes, por ejemplo, eran agrupados bajo forma de “gremio”, pero, para la octava del *Corpus*, debían participar bajo la forma del “batallón” de milicias que le era exclusivo⁹⁴.

Bajo esta misma lógica, todo miembro de la elite santiaguina poseía un grado militar que hacía relucir cada vez que podía, y que era ostentado como marca de prestigio, signo ostensible de su calidad. Estos grados servían, por su parte, no sólo como signo de superioridad frente al resto de la sociedad, sino como una referencia de las jerarquías individuales en el propio seno de dicho grupo. Los grados de Maestre de Campo, de General, de Sargento Mayor y Capitán, diferenciaban escalones sociales específicos. Los dos primeros, los más altos, eran monopolizados generalmente por el grupo de encomenderos. El grado de Capitán, muy corriente entre la elite, estaba en el límite con los grupos intermedios, pues era portado también por los mercaderes que habían adquirido una cierta notoriedad. Muchos de éstos, por su parte, eran alférez o tenientes –primer escalón de la oficialidad– e, incluso, se veía a ciertos artesanos que portaban también este último grado⁹⁵.

Dentro de esta jerarquización honorífica debemos agregar el hecho de que con los nuevos gobernadores llegaban prestigiosos oficiales desde España, que luego acompañaban a la máxima autoridad hacia la frontera del sur. La elite santiaguina se esmeraba por acogerlos y por mostrar explícitamente la similitud de sus rangos y valías con los nuevos llegados⁹⁶.

En este mismo sentido, vemos que los encomenderos y sus familias, por ejemplo, constituían las “compañías de la nobleza”. Ello explica la existencia esporádica de problemas de etiqueta entre las compañías de infantería y las de caballería en algunos actos públicos. Tradicionalmente, las últimas eran más

⁹⁴ Carvalho y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo IX, p. 201. Cf. también el acta del Cabildo de 27 de julio de 1691, A.C.S., XLII, p. 401.

⁹⁵ Las sesiones del Cabildo presentan abundantes ejemplos de nombramientos de oficiales –de infantería y caballería– emanados del gobierno y dirigidos a esta corporación, que debía tomarles el juramento. Allí se aprecia, paralelamente, el peso honorífico que tenía dicha graduación en la posición dentro de la jerarquía interna del patriciado urbano. El Corregidor, por ejemplo, cabeza del Cabildo, portaba siempre el título de General o de Maestre de Campo. Los distintos grados militares que ostentaban los capitulares se pueden observar en las sesiones de 10 de julio de 1647, A.C.S., XXXIII, pp. 203-204 y de 5 de febrero de 1717, A.C.S., I, p. 118.

⁹⁶ Rosales, *op. cit.*, I, p. 607.

prestigiosas y conformadas por los estratos elevados y, por lo tanto, disfrutaban de preferencias protocolares⁹⁷. Por lo demás, los alardes efectuados regularmente en la plaza principal, más allá de ser un ejercicio práctico, eran de aquellos eventos que cumplían la función de mostrar quienes eran los individuos detentores del poder local.

Si en determinadas ocasiones ceremoniales se intensificaba todo este “disfraz” militar de la sociedad santiaguina, ello se debía a factores externos como la presencia en la capital del gobernador del reino. Éste era muchas veces de tradición militar, generalmente asentado en Concepción y acostumbrado, por lo tanto, a las formas de una sociedad regida por la presencia predominante de un ejército profesional.

La intensificación circunstancial de la militarización litúrgica en Santiago podía deberse también a la existencia de una coyuntura bélica en el sur. En 1670, por ejemplo, en medio de una ofensiva indígena de cierta importancia, el gobernador –que acababa de ser promovido de la dirección de la plaza-fuerte de Valdivia– propuso al Cabildo de la capital el establecimiento de un voto anual a la Santísima Trinidad, en el colegio de los jesuitas. El Cabildo aceptó de inmediato y decidió preparar “[...] las compañías del batallón con sus armas y en la forma que se acostumbra el día de *Corpus*, para que asistan a esta fiesta por ser el fin principal a que se ordena solicitar los divinos auxilios a nuestras armas y estado de la guerra”⁹⁸.

⁹⁷ Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, p. 204.

⁹⁸ Acta del Cabildo de 13 de marzo de 1670, A.C.S., xxxviii, p. 32. En 1633, para las fiestas que se hicieron en Santiago por el establecimiento del bienaventurado limeño Francisco Solano como patrón por la paz del reino, el gobernador Francisco Lazo de la Vega ordenó, entre otras cosas, un gran alarde general: “[...] y se formó el campo por orden del gobernador presidente. Dijo el día con la representación. Ya se deja entender que en reino que profesa las armas, sería ocioso si intentara particularizar los capitanes, los ministros y demás oficiales. Conocióse en la puntualidad con que todos acudieron al marcial ejercicio lo jocundo de los ánimos”; el texto, original de la época, pertenece a Pedro de Oña, quien no fue, sin embargo, testigo presencial: José Toribio Medina, *Historia de la literatura colonial de Chile*, tomo I, p. 222. Otras veces una parte de la población –los notables– participaban junto al Cabildo como civiles, y el resto de hispanocriollos en forma de milicianos. Así sucedió para la recepción de la cédula anunciando el nacimiento de un nuevo príncipe, “habiendo salido el dicho Cabildo con muchos caballeros y vecinos de la ciudad y las compañías del número, que estaban prevenidas para ello”: acta del Cabildo, 26 de enero de 1631, A.C.S., xxx, p. 251. En este caso el Gobernador se hallaba en el sur. En 1709, el gobernador Juan Andrés de Ustáriz, militar que venía llegando del sur para establecerse en Santiago, mandó por bando “que todos los vezinos de esta ciudad se pusiesen en traje militar y se abriesen los cuarteles de la gente miliziana”: carta del Gobernador al Rey, 1 de septiembre de 1709, A.G.I., “Chile”, vol. 87, s/fº. Cf. un ejemplo de comparación con Concepción en la carta que escribe el obispo de Santiago al Rey, de 5 de marzo de 1627, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6.413, fjs. 217-219.

Con motivo de la emergencia por la gran contraofensiva indígena de 1654, se vieron resucitar los ritos bélicos de la conquista y la capital civil se revistió de cuartel. Se enarboló el pendón real en la plaza principal llamando al reclutamiento, sobre un fondo de música marcial y el acompañamiento de las “compañías” de caballería e infantería: acta del Cabildo de 2 de

De ahí que insistamos sobre el papel puramente honorífico de las nominaciones militares en Santiago, con todo el peso simbólico que ello acarrearba en la configuración y jerarquización de la elite. Un ejemplo sintomático lo tenemos con el gobernador Juan Henríquez, quien, llegado en 1671 a Santiago y sin conocer la realidad local, solicitaba el asesoramiento del Cabildo –por lo tanto, de la elite institucionalizada–:

“[...para que] le proponga las personas beneméritas que puedan ocupar los puestos de capitanes, así de infantería como de a caballos, alféreces, tenientes y demás puestos; [...] Y habiendo visto dicha consulta, acordaron que se traigan por memoria las personas más a propósito y convenientes para la ocupación de dichos puestos, y que de parte de este Cabildo se den las gracias a dicho señor presidente por los señores general don Gaspar de Ahumada, maestre general don Pedro de Prado y capitán Martín de Urquiza, corregidor y alcaldes”⁹⁹.

El peso simbólico de lo militar jugaba a favor, por lo mismo, en el ascenso social de los soldados de carrera y constituía una manera de acceder a la elite para un cierto número de españoles. La carrera de las armas, si bien desarrollada en una región apartada de la capital del reino, constituía un trampolín social importante. Varios ejemplos demuestran que los servicios prestados por soldados llegados como refuerzo para Arauco, muchas veces eran recompensados no sólo con elevados grados militares, sino también con tierras e, incluso, encomiendas. El recorrido siguiente para sus hijos era más o menos común, estableciendo alianzas matrimoniales con miembros de las elites tradicionales y llegando, eventualmente, a cargos del Cabildo. Con ello completaban los signos de prestigio necesarios para ser incluidos en el abanico restringido del patriciado santiaguino¹⁰⁰.

Adaptaciones, extensiones y refuerzos de las elites

Una estrategia similar seguirán otros grupos, surgidos a partir de la actividad comercial del siglo xvii y de la relativa riqueza regional que ella proporcionará.

marzo de 1655, A.C.S., xxxv, pp. 28-29. El Gobernador, por su parte, había ordenado la entrada en acción de los “vecinos feudatarios”, y de los capitanes y oficiales veteranos de Arauco que habitaran en la jurisdicción de la capital: acta del Cabildo, 2 de septiembre de 1655, A.C.S., xxxv, pp. 84-85.

⁹⁹ Acta del Cabildo, 25 de septiembre de 1671, A.C.S., xxxviii, p. 176. El general Gaspar de Ahumada ya poseía un grado de Maestre de Campo diecinueve años antes: véase el acta de Cabildo de 22 de noviembre de 1652, A.C.S., xxxiv, p. 280. Sobre el carácter eminentemente honorífico de estos grados, ver Góngora, *Encomenderos...*, *op. cit.*, p. 100.

¹⁰⁰ Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, *passim*.

La caída demográfica indígena y de los parámetros de la economía de conquista conllevó una reorganización en la base del sistema económico local. La elite originaria carecía de los recursos que permitían asegurar su modo de vida, pues una encomienda ya no constituía en sí misma un indicador de la situación económica de su propietario, aunque el prestigio ligado a su estatuto mantenía su importancia. Así, los límites sociales estrictos que se establecieron en el siglo XVI para la “posesión” de esta fuerza de trabajo y de prestigio debieron flexibilizarse. Con el correr del siglo XVII, en las elites ya no se puede diferenciar claramente los grupos de vecinos feudatarios de los de moradores, pues muchos de estos últimos, si bien no tienen encomiendas, las tuvieron en el pasado o pertenecen a los mismos linajes familiares que aún las poseen. Sus apellidos “contienen” una carga de “nobleza”, un prestigio común y reconocido socialmente, y remontado –directa o indirectamente– a la época de la conquista.

Los límites aristocráticos se abren, también, para profitar del espíritu de los negocios. Los mercados del ejército del sur y de Lima-Potosí permitieron otorgar nuevas bases materiales a dichos notables, al hacerlos beneficiarios directos de los resortes locales de dicho tráfico. En este sentido, si bien algunos poderosos de provincia participaban activamente en distintos eslabones de la cadena, serán las elites de la región santiaguina, encabezadas por el Cabildo de la capital, quienes conducirán el sistema.

La ciudad es también un centro de negocios en relación con la amplia ruralidad del resto del territorio. La actividad comercial, sin embargo, estará en manos de un sector nuevo, con orígenes diversos, pero reencontrados en una situación común: el poder que brindaba el enriquecimiento –producto de su papel de intermediarios comerciales– y la ambición por acceder a la cima de las jerarquías. Mercaderes criollos, pero sobre todo españoles, pasan a ocupar dicho control y buscan una integración equivalente al poder económico que detentan¹⁰¹.

Al lado de los negocios, la tierra era la base definitiva de la economía chilena y constituía uno de los requisitos simbólicos para acceder plenamente al *status* de elite¹⁰². Su adquisición será, pues, una de las vías que ensayarán los nuevos grupos, aprovechando la relación tan estrecha que los ligaba: era gracias a ellos, justamente, que los grandes propietarios exportaban su producción agrícola.

Otro mecanismo de integración será directamente la alianza matrimonial, aportando suculentas dotes provenientes de sus negocios. Si bien el elemento

¹⁰¹ Góngora, *Estratificación...*, *op. cit.*, p. 20; Jean-Paul Zúñiga, “Cabildo colonial et formation de l’élite: le cas de Santiago du Chili (1655-1675)”, p. 58. La importancia creciente de estos mercaderes en la vida urbana, sus relaciones financieras con la elite tradicional, así como sus relaciones internas con los mercaderes limeños, están analizadas en De Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, especialmente en el capítulo “Mercaderes de Lima, Santiago de Chile y Buenos Aires, 1681-1696”, pp. 91-134.

¹⁰² Para una visión de conjunto sobre los terratenientes coloniales en el plano hispanoamericano, véase la síntesis de Stuart Schwartz, “The Landed Elite”.

económico dominaba las bases de sustentación de la definición de la elite, no debemos olvidar que el ideal nobiliario marcaba con una impronta profunda a la sociedad colonial, y factores como el prestigio o la antigüedad del linaje cobraban gran importancia al momento de establecer las alianzas. De esta manera, la pertenencia a un linaje ilustre —“noble”, en los términos utilizados en la época— se mantenía como requisito del reconocimiento colectivo necesario para formar parte de dicho grupo y, por lo tanto, uno de los principales parámetros de los hombres de negocios para la elección de alianzas familiares. Así, todas las diferencias en el origen de la elite terrateniente/mercantil del siglo xvii van a ser digeridas a través de una trama inextricable de matrimonios que tendieron a fundir en un solo grupo a esta capa multiforme. Alianzas íntimas, que permitieron la adopción, por parte de allegados ricos, de apellidos prestigiosos, la homologación y el reconocimiento de la paridad de sus respectivos prestigios y, en fin, la homogenización de un grupo “noble” compacto en el cual se privilegiará la constatación del éxito social.

Así, pues, las elites del siglo xvii se adaptaron a las nuevas condiciones materiales del reino a través de un proceso de renovación de sus miembros. Ellas englobaron progresivamente a los nuevos poderosos, ajenos al lustre hidalgo otorgado por los ascendientes conquistadores, pero que rápidamente se vieron investidos del aparataje simbólico apropiado, agregando a su poder económico y comercial la obtención de títulos y grados militares, accediendo a los principales cargos eclesiásticos y del Cabildo.

Además de la incorporación de grandes mercaderes y de oficiales del ejército, las elites procuraron también fundirse con elementos que renovarían el halo nobiliario. Los altos funcionarios de la Corona y ciertos letrados —especialmente abogados, formados en las universidades de España, Lima o Charcas— apostaban también sobre su prestigio para concretar matrimonios ventajosos y ser aceptados progresivamente en el seno del grupo aristocrático. Las familias de los gobernadores y de los funcionarios de la Audiencia, pese a la prohibición legal, proporcionaban cónyuges potenciales muy apetecidos. Ellos no sólo alimentaban las esperanzas nobiliarias de las elites coloniales, sino que procuraban una garantía de apoyo político y judicial en los negocios familiares, ampliada por la movilidad geográfica de los funcionarios en sus diferentes destinaciones en el curso de su carrera.

Todo lo anterior relativiza los esquemas bajo los cuales la historiografía ha estratificado la sociedad de Santiago colonial. Ella insistía, por ejemplo, sobre el *status* social intermedio de los mercaderes, sin considerar las reales proyecciones de ascenso social que brindaban los negocios y el dinero, factores aparentemente despreciados por los grupos tradicionales¹⁰³.

¹⁰³ Evidentemente, estamos hablando del gran comercio de exportación e importación, que podía aportar sumas más o menos considerables para la escala chilena, y no al mundo de la tienda y del pequeño comercio urbano, que era efectivamente subalterno. Mario Góngora,

En fin, conviene insistir en que más allá del origen y de los porcentajes sanguíneos cargados de prestigio, el denominador común de todos los que quisieran estar en la cima social era el *modo de vida*. La divisa fundamental era “vivir de manera noble”, tener una apariencia y un comportamiento, una vestimenta y un *hábitat*, que reflejaran el ideal hidalgo que se quería proyectar. Es este aspecto –el más exterior de todos– el que permite integrarse al grupo de la elite y ser reconocido por el resto de la sociedad como un miembro de la aristocracia. Es un modelo de vida importado y comprendido dentro de una cultura de las apariencias a través de la cual tiende a definirse lo esencial del honor de este grupo¹⁰⁴; un apoyo simbólico a una autorrepresentación nobiliaria vivida e imaginada en este villorrio periférico del imperio español. Así lo tenía claro, ya al comienzo de la conquista, el poeta Alonso de Ercilla, cuando escribía a Felipe II solicitándole alguna merced o encomienda de unos seis mil pesos, “[...] porque con menos no se puede pasar [...], pues es servicio de V[uestra]. M[ajestad]. que tengan lustre en este reino los que le están tan obligados a servir como yo”¹⁰⁵.

Desde otra perspectiva, debemos recalcar el rol aculturizador jugado por ese modo de vida, por los comportamientos, apariencias y gestos hispanos, asociados a la imagen de ascenso y de éxito social –porque emanan de los grupos dominantes– y de salvación *post mortem* –porque son manipulados moralmente por la Iglesia–. En medio de un conglomerado no europeo tan diverso en su origen como en sus referencias de identidad, dichas formas, reproducidas y estereotipadas a partir de aquella “nobleza” local, atraerán al conjunto de la población como un poderoso imán simbólico.

La “aristocracia” actuará, de esta forma, no sólo como un nódulo de poder y de riqueza, sino también como un centro de referencia cultural y un ejemplo permanente para el resto del universo humano que buscaba un mejor espacio en la sociedad. Su modo de vida constituía un ideal social para los hispanocriollos pobres y un modelo a imitar para los mestizos y “castas”. Este “espejo” funcionaba, así, en todos los rincones del imaginario social, en todos los registros culturales del *parecer*, incluso al momento de la muerte. La elite capitular señalaba esta situación en 1694, a propósito de la discusión sobre la reglamentación de gastos funerarios de particulares –a partir de la pragmática suntuaria dictada por el rey en 1691–: “[...] y asimismo se ha reconocido que las *personas inferiores* procuran portarse a la manera que los *nobles*, de que resulta, no sólo el *quererse igualar* sino es el de destruirse[...]

en *Estratificación...*, *op. cit.*, propone un esquema bastante rígido de los estratos sociales coloniales, en el cual la aristocracia ocupa la cúspide y es seguida por el estamento eclesiástico. Sólo en tercer lugar aparecen los mercaderes y los “hombres de ley” –letrados y profesionales–.

¹⁰⁴ Langue, “De la munificence...”, *op. cit.*, p. 51 y ss.

¹⁰⁵ Carta de 30 de octubre de 1559, en Medina, *Biblioteca...*, *op. cit.*, tomo III, pp. 387-388.

¹⁰⁶ Acta del Cabildo, 9 de julio de 1694, A.C.S., XLIII, p. 171 (destacado nuestro). La pragmática real de 26 de noviembre de 1691 está reproducida en C.D.A.S., III, pp. 483-499.

El corazón de la ciudad

El modelo de lo hispano y de lo "hidalgo" se instala definitivamente como marco valórico y simbólico de referencia, cultivado y proyectado por una elite renovada y cargada de prestigio. A ella se une el necesario encuadramiento religioso, vehículo occidentalizador por excelencia que actúa permanentemente sobre el conjunto de los distintos grupos étnico-sociales de Santiago. El modelo se reproduce a partir de estos actores, atravesando la pirámide social, y programado sobre la base de un espacio ideado: la ciudad.

Desde la Edad Media, la ciudad reúne a los hombres en un espacio cerrado y protegido, concebido en masas de casas, de iglesias, de calles, con su mercado donde se encuentra el gentío y se mezclan visualmente los rangos sociales. El espacio urbano presenta una densidad demográfica que contrasta con la dispersión del campo, extensión vaga, peligrosa. La urbe es una estructura funcional que a partir del Renacimiento europeo se convierte en un espacio ideal para programar y ejecutar una escenificación del poder, en un periodo de pleno auge del control monárquico. Por esa época, ella ya ha dejado el modelo circular medieval, reemplazándolo por un trazado cuadrículado, en damero. El control se instala en su centro radial, donde funcionan las instituciones de gobierno, y a partir del cual se delinearán ordenadamente las calles y se conforman sus barrios específicos y jerarquizados socialmente. Coincidiendo con la conquista de América, la ciudad cuadrículada se instala desde un comienzo en las nuevas colonias, actuando como base de todo el sistema de justicia, administración, defensa e Iglesia¹⁰⁸.

Santiago de Chile responde, por lo tanto, a ese mismo proceso, pese a que su modestia arquitectónica la aproxima más bien a los villorrios agrícolas andaluces que a otras capitales regionales del continente, como Quito o Guadalajara. No obstante, desde comienzos del siglo XVII, si bien el tamaño de Santiago y el número de sus habitantes le daban aún un aspecto pueblerino, su estructura y su función eran las de un centro urbano: en Santiago se reproducía, a pequeña escala, el modelo de ciudad cuadrículada, de proyección ortogonal, con su centro radial en la plaza mayor o de armas.

En América, dicho centro se vio potenciado con un simbolismo especial, relacionado con la representación de un poder centralizado y polifacético (Estado monárquico, Iglesia, elite local). Conforme a las propias disposiciones de la Corona, además, la plaza mayor actuaba como núcleo generador del asenta-

Véase también la cédula de 22 de marzo de 1693, reproducida en anexo N° 22, que retoma los artículos de la pragmática anterior relativos a duelos y túmulos.

¹⁰⁷ Véase el plano de Santiago incluido como anexo N° 1.

¹⁰⁸ Góngora, *El Estado...*, *op. cit.*, p. 69.

miento, pues en ella se realizaba el acto jurídico de la fundación oficial, acampaban los primeros pobladores y desde allí se delineaban las calles y se repartían las parcelas de la futura ciudad¹⁰⁹. Su estructura había sido definida en las *Ordenanzas de descubrimientos, nuevas poblaciones y pacificaciones*, de 1573. Allí se determinaba con detalle su ubicación, disposición, dimensión y composición arquitectónica; una sistematización del espacio público fundacional reservado al poder y al comercio: "En la plaza no se den solares para particulares, dense para la fábrica de la iglesia y casas reales y propias de la ciudad y edifiquense tiendas y casas para tratantes, y sea lo primero que se edifique"¹¹⁰.

De esta forma, en la plaza de armas de Santiago, el COSTADO NORTE estaba reservado a los edificios del poder civil. A principios del siglo XVII, estaban aún en construcción las llamadas "casas reales", donde se encontrarían las modestas habitaciones del gobernador y las oficinas para la Audiencia, contaduría y tesorería real. En un edificio contiguo funcionaba el Cabildo y la cárcel pública. En el primer piso de esta vereda, corredores y portales servían de antesala a las secretarías de dichos organismos y a las oficinas de los escribanos, mientras que en el segundo piso se encontraban las salas de sesiones¹¹¹.

En las llamadas "casas reales" era donde debía residir eventualmente el gobernador, cuando no estaba en Concepción. Aunque en general, a lo largo del siglo XVII, por el carácter esporádico o la brevedad de sus estancias en la capital, sólo ocupaba algunas habitaciones o prefería más bien alojarse en las casas particulares de vecinos notables. Sólo hacia 1709-1715, bajo el gobierno

¹⁰⁹ Hacia mediados del siglo XVIII, los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa recalcan la imitación que veían en la plaza mayor de Santiago respecto a la de Lima: *op. cit.*, tomo III, lib. II, p. 330. Por su parte, la descripción que hace de La Serena a principios del siglo XVII el viajero francés Amédée Frézier responde a los mismos cánones de un modelo común: "[...] las calles son perfectamente derechas, alineadas de una extremidad a la otra como en Santiago, según los cuatro puntos cardinales del horizonte; de levante al poniente, y del septentrional al sur. Las manzanas que forman son también de la misma medida, cada una con su acequia [...]": *Relation du voyage...* (edición en castellano), *op. cit.*, p. 123. Véase el trabajo colectivo *Forum et plaza mayor dans le monde hispanique*, especialmente los artículos de François Chevalier, "La 'plaza mayor' en Amérique espagnole. Espaces et mentalités: un essai" y de Antonio Bonet Correa, "Le concept de plaza mayor en Espagne depuis le XVI^e siècle". De este último autor, *El urbanismo en España e Hispanoamérica*, p. 182. Véanse también los trabajos recopilados en "Plazas" et sociabilité en Europe et en Amérique Latine; Alain Durston, "Un régime urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII"; Miguel Rojas-Mix, *La plaza mayor: el urbanismo, instrumento de dominio colonial*; Armando de Ramón, "Urbanización y dominación. Reflexión acerca del rol de las ciudades en América Latina (1535-1625)".

¹¹⁰ Cit. en Bonet, *El urbanismo...*, *op. cit.*, p. 180.

¹¹¹ Las obras de estos edificios habían comenzado a fines del siglo XVI, pero su terminación fue lenta. Las "casas reales" y del Cabildo seguían en construcción en 1633, por falta de jornaleros: De Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, p. 61. Véase también Alonso de Ovalle, *Historia relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*, C.H.Ch., tomo XII, lib. V, p. 269 y ss.

de Andrés de Ustáriz, cuando éste decidió radicarse definitivamente en Santiago, se procedió a la reconstrucción del edificio de la Audiencia, destinando un sector específico de su costado oeste para el “palacio” de la máxima autoridad. Por estos años, también, el Cabildo cambió su frontis a fin de que todos los edificios oficiales del costado norte presentaran una fisonomía común e imponente, formando un sólo cuerpo¹¹².

En el COSTADO PONIENTE fue establecida la iglesia principal, erigida como catedral luego de que el papa Pío IV, por bula de 1561, había designado a Santiago como sede episcopal. En la esquina suroeste se levantaba la residencia del Obispo, construida por Francisco Salcedo hacia 1630. Como en toda ciudad americana, la catedral ocupaba un lugar preferente y destacado del centro, aunque en Santiago su frente miraba hacia una calle lateral. Su entrada principal, durante el siglo XVII, se ubicará en el patio de acceso común a la casa del Obispo y a las oficinas y salas del Capítulo. Hacia la plaza mayor sólo dará una puerta lateral secundaria –la “puerta del perdón”– a la que se accedía atravesando el cementerio. Éste, por su parte, se extendía por sobre la cuadrícula de la “manzana episcopal”, penetrando algunos metros en el recinto de dicha plaza¹¹³. Esta orientación sólo cambiará hacia la plaza luego de la reconstrucción llevada a cabo en 1745. El edificio estaba terminado desde comienzos del siglo XVII, pero se derrumbó con el terremoto de 1647, que marcaría la serie de destrucciones sísmicas regeneradoras del espacio arquitectónico de la capital chilena.

En el COSTADO SUR de la plaza, por su parte, se alineaba una serie de edificios de dos pisos con residencias de ricos comerciantes en el segundo piso y tiendas bajo portales en su planta baja, tal como había sido establecido en 1573 por las *Ordenanzas de descubrimientos*.... El llamado “Portal del Conde” o “de Sierra Bella” –en alusión a Cristóbal Mesías, conde de Sierra Bella, que fue uno de sus principales propietarios– mantenía, así, su aspecto similar aún a fines del siglo XVIII¹¹⁴.

¹¹² De Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, pp. 86-88; Benavides, “Arquitectura e ingeniería...”, *op. cit.*, p. 103. Ver también las actas del Cabildo de 31 de agosto de 1639, A.C.S., xxxi, p. 393 y de 14 de marzo de 1656, A.C.S., xxxv, p. 172.

¹¹³ Emma de Ramón, *Obra y fe. Historia de la catedral de Santiago, 1541-1769*. La presencia de la Iglesia en el centro de la ciudad americana, a un costado de los edificios del poder civil, marcaba una situación diferente a España, donde la mayoría de las plazas mayores no contaban con un templo. Con ello se señalaba el rol singular que le cabía, al lado del Estado, en el control del “Nuevo Mundo”: Chevalier, “La plaza mayor...”, *op. cit.*, p. 111. *Las Ordenanzas de descubrimiento* de 1573, establecían: “[...] que de todas partes sea visto [el edificio de la iglesia principal] porque se pueda ornar mejor y tenga más autoridad, as de procurar que sea levantado del suelo de manera que se aye de entrar en él por gradas”: Bonet, *El urbanismo...*, *op. cit.*, p. 181.

¹¹⁴ Entre estas residencias destacaba, a fines del siglo XVII, la del tesorero real y vecino notable Pedro de Torres. Véase De Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, pp. 90-91; Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, C.H.Ch., tomo x, p. 31.

El COSTADO ORIENTE presentaba una estética similar, al menos hasta el terremoto de 1647: una línea de edificios “*todavía a lo antiguo*”, como informaba Ovalle, de dos pisos y con balcones –estos últimos también existían en el costado sur–, para presenciar los eventos públicos, en la más fiel tradición peninsular¹¹⁵.

Debemos detenernos unos instantes sobre las consecuencias que trajeron los movimientos telúricos que asolaron esta región americana, como sucedió con gran parte del continente vecino a la cordillera de los Andes. Durante el siglo XVII, cada diez o veinte años un gran sismo hacía que Santiago cayera en ruinas. El de 1647 fue particularmente desastroso, agravado por el hecho de que, salvo temblores de menor importancia, no se tenía memoria de un evento parecido desde 1580¹¹⁶. No sólo la catedral, sino la totalidad de edificios religiosos y civiles fue destruida, toda la rudimentaria infraestructura urbana dañada y una buena parte de la población diezmada o maltrecha¹¹⁷.

Cada terremoto obligaba a reconstruir lo desplomado, lentamente, para volver a derrumbarse con el sismo siguiente. La marca de estos eventos fue indeleble en la conciencia de todas las generaciones. Ella implicaba no sólo una retroalimentación regular de la conciencia del castigo divino –conforme a la religiosidad predominante¹¹⁸– sino, también, en términos del espacio urbano, una carencia de tradición arquitectónica. Los estilos podían sucederse libremente, sobre las ruinas, sin oposiciones retrógradas. La memoria de la ciudad se detenía en el trazado de sus calles y en la ubicación original de sus principales establecimientos, sin fijarse en su alzado. Cuando hablamos de los

¹¹⁵ “[...] todos los altos con buen ventanaje para ver los toros y demás fiestas que allí se hacen”: Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo XII, lib. V, p. 269. Hacia fines del siglo XVII, al parecer, este costado habría perdido su armonía con el del sur, presentando una fachada de largas paredes, sin ventanas, y un sitio baldío donde el Cabildo dispuso, en 1722, que se mataran los animales cuya carne se vendía diariamente en la plaza.

¹¹⁶ Cf. *infra*, anexo N° 2.

¹¹⁷ El escribano del Cabildo relataba: “[...] que al punto que comenzó a temblar comenzaron a caer los edificios que se habían hecho en discurso de más de cien años, y con notable sentimiento, en toda la ciudad, ni su jurisdicción, no quedó ninguno chico ni grande que no se hubiese de habitar, después de remendado, con grandísimo riesgo, y en particular los conventos y templos de ella [...]; obligando a celebrar en las campañas, huertas y calles. Murieron, según se ha entendido, en la ciudad y su jurisdicción, habiéndose abierto por muchas partes de ella la tierra, más de seiscientas personas de todas calidades”: acta de 8 de mayo de 1647, A.C.S., XXXIII, p. 189. La Audiencia, por su parte, calculaba en dos millones de pesos las pérdidas materiales de la ciudad y en alrededor de mil los muertos, lo que alcanzaría a cerca del 25% de la población urbana: De Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, pp. 74-78. Véase, también, el artículo de Emma de Ramón, “La sociedad santiaguina frente a una catástrofe: 1647-1651”.

¹¹⁸ Véase este espíritu, por ejemplo, en las cartas pastorales del obispo de Santiago en 1688 y 1690: *Sinodos diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile celebrados por los ilustrísimos señores doctor don fray Bernardo Carrasco Saavedra [1688] y doctor don Manuel de Alday y Aspee [1763]*, pp. 323-328.

distintos edificios de la plaza mayor o de otros lugares de la ciudad, pues, se debe tener conciencia de que habían largos periodos, a veces decenios, en los que éstos no existían, o sus instituciones funcionaban en construcciones provisorias; su reconstrucción demoraba, haciéndose conforme lo permitían los recursos de la capital. El nuevo edificio, por su parte, podía ser más o menos diferente al anterior, dependiendo de los estilos de moda que se conocieran en la lejana colonia chilena¹¹⁹.

Un espacio jerarquizado

Centro del poder, de la vida pública y del comercio —con su mercado cotidiano—, la plaza de armas era un centro que también se destacaba visualmente por la altura de sus edificios, en relación con el resto de la ciudad. En general, sobre todo por temor a los temblores, las casas eran de un sólo piso, construidas de adobes y madera, y cubiertas de tejas. Algunos propietarios de más recursos las ocultaban bajo un disfraz exterior que semejava la piedra, con barro y cal, siguiendo el ejemplo de Lima¹²⁰.

Hacia 1610, Antonio Vázquez de Espinoza señalaba que Santiago tenía 346 casas y de ellas 285 “*de buen edificio*”, con huertas y jardines. En 1657 la cifra alcanzaba las 526 casas y hacia 1700, su número se había duplicado, con un poblamiento que había sobrepasado los límites del trazado original de la ciudad. En 1707, ésta contaba con 997 propietarios y mil casas edificadas¹²¹.

Obviamente, estas cifras ocultan una gran heterogeneidad, pues la estratificación social vista en el capítulo anterior se implantaba con toda su complejidad en la distribución del espacio urbano. Así, tal como en un comienzo el grupo de conquistadores formaba una capa homogénea que fue poco a poco jerarquizándose conforme a la posibilidad de acceso a las fuentes de riqueza y de prestigio, la ciudad responderá a un proceso similar. Ella fue repartida desde su centro neurálgico siguiendo los intentos conscientes de las elites —a través del control del Cabildo— de marcar una diferenciación estamental y de fijar determinados sectores para la residencia de los diferentes estratos de la

¹¹⁹ Cf. Juan y De Ulloa, *op. cit.*, tomo III, lib. II, p. 331; Gabriel Guarda, “Iglesias, capillas y oratorios de la ciudad de Santiago de Chile, 1541-1817”. La catedral es un buen ejemplo de esta transitoriedad de la arquitectura. En 1650, el obispo Gaspar de Villarreal había logrado reconstruirla, pero cayó nuevamente con el temblor de 1657 (que fue terremoto en Concepción). Volvió a reconstruirse a partir de 1667, pero fue destruida con el terremoto de 1670; reconstruida y consagrada nuevamente en 1687. Luego vino el gran sismo de 1730, que arrasó la ciudad. La catedral se volvió a restaurar recién a partir de 1745, aunque ahora con un plano diferente, siguiendo la moda neoclásica. Véase el acta de Cabildo de 28 de noviembre de 1687, en que se disponen fiestas y corridas de toros por la consagración de la nueva catedral.

¹²⁰ Juan y De Ulloa, *op. cit.*, tomo III, lib. I, p. 38 y ss., para el ejemplo de Lima, y tomo III, lib. II, pp. 330-331, para el caso de Santiago.

¹²¹ Vázquez de Espinoza, *op. cit.*, *passim*; Enrich, *op. cit.*, tomo I, p. 645; De Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, pp. 13 y 16.

población. Las inmigraciones de mano de obra indígena y la complejización étnico-social de la ciudad no europea, contribuyeron a poblar los barrios periféricos, haciendo de los conceptos de urbanización y de estratificación dos fenómenos constitutivos de un mismo proceso.

A partir de los contornos de la plaza mayor, por lo tanto, el espacio se jerarquizaba progresivamente, tanto en el nivel social de la población como en la calidad de las habitaciones y de las condiciones urbanas. Las residencias de la aristocracia ocupaban los terrenos de mayor valor, en las manzanas en torno al centro de la ciudad, donde aparecen habitando los más altos grados militares¹²². Su presencia se extendía, además, por las calles de los costados oriente y poniente de la plaza en dirección al sur, hasta la Cañada —por la calle “de Ahumada” y la que pasaba por el costado de los agustinos—, donde también aparecen residiendo varios capitanes¹²³. Alonso de Ovalle informaba, justamente, que el lugar donde estaba instalado el convento agustino “es el sitio de los mejores del lugar y no hay ninguno que esté más en medio del comercio”¹²⁴. Armando de Ramón, por su parte, apunta que el nivel social y económico de muchos de los moradores de la Cañada permitía la existencia de edificios sólidos y más costosos, junto a los grandes conventos de franciscanos y clarisas¹²⁵.

Las casas de esta elite terrateniente-mercantil se distinguían por la relativa suntuosidad que les permitía el “enriquecimiento” vivido desde las primeras décadas del siglo XVII. Los más poderosos acentuaban su ostentación construyendo sus casas con dos pisos y adornándolas de torrecillas y balcones. Al igual que los edificios de la plaza de armas, estas características las hacían realzar visualmente en medio de un paisaje de casas bajas y monótonas, destacando simbólicamente, por lo mismo, el grado de importancia de sus propietarios.

Hacia los límites semi-rurales de la ciudad, los grupos de españoles modestos y de mestizos artesanos cedían lugar al espacio de indígenas, “castas” y marginales, habitantes segregados en los barrios periféricos. Hacia el norte del río Mapocho se irán constituyendo progresivamente los barrios “populares” que en el siglo XVIII se identificarán como “La Chimba” y “La Cañadilla”, y que entroncaban con el llamado “camino de Chile”, paso obligado de todo el tráfico que descendía de la cordillera, del norte y de Valparaíso. Ésos serán

¹²² En las actas del Cabildo correspondientes a mayo de cada año, cuando se preparaba la procesión de *Corpus Christi*, se señalaban las calles del recorrido, denominadas de acuerdo a los notables que allí habitaban, los que aparecen con sus respectivos grados militares: véase, por ejemplo, A.C.S., XLVII, pp. 162 y 247-248; A.C.S., I, pp. 136 y 195. La relación proporcional existente entre altos precios de terrenos y proximidad al centro de la ciudad ha sido estudiada en varios de los trabajos de Armando de Ramón.

¹²³ Cf. acta del Cabildo, 6 de marzo de 1699, A.C.S., XLIV, p. 235.

¹²⁴ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo XII, lib. V, p. 272.

¹²⁵ De Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, p. 17.

los espacios ocupados tradicionalmente por la población indígena, la mayoría emigrada desde otras regiones, como hemos visto.

Al sur de la Cañada, por su parte, surgieron, entre 1675 y 1690, los "barrios" de San Diego, San Francisco, del Hospital y del Carmen, en referencia a los principales edificios del sector. Allí se habían constituido sitios pequeños, con construcciones modestas que daban al conjunto el aspecto de un rancherío provisional¹²⁶.

Luego, en límites bastante vagos, los espacios habitados por estos grupos se confundían rápidamente con el mundo agrario, pues el villorrio capitalino estaba rodeado de una primera cintura de chacras y viñas, para seguir a continuación con las grandes estancias ganaderas. No debemos olvidar el peso omnipresente que ejercía el mundo agrario sobre esta capital colonial. Pese a su indudable rol urbano en la región, Santiago mantenía aún en el siglo XVIII su característica semicampesina, con su plaza mayor actuando como centro del comercio agrícola local, permanentemente ocupada por animales, productos y gente venida de los campos cercanos¹²⁷.

Lo urbano controlado por lo sagrado

La ciudad presenta, así, una gran heterogeneidad en su composición. La presencia política del Estado sólo sobrepasa los límites de la plaza mayor a través de la acción del Cabildo. El patriciado urbano, por su parte, portador referencial del modelo hispano, se circunscribía a un espacio también restringido y la propia presencia de la cultura dominante se diluía rápidamente hacia los márgenes estrechos de la pequeña ciudad. Sólo la Iglesia, por lo tanto, ese tercer actor fundamental del sistema de poder, podía otorgar una identidad simbólico-espacial más global, alimentando una sensación colectiva de pertenencia a una comunidad que fuera más allá del aparente "desorden" étnico-social y de las desigualdades jerárquicas en la ocupación del espacio.

La Iglesia se constituye, así, en una herramienta fundamental de control de la población urbana, actuando a partir de la presencia generalizada de sus edificios. Como en la Europa de Rabelais¹²⁸, las grandes emociones y conmociones colectivas tenían su centro en el templo. Éste era el receptor de las noticias del barrio, de la ciudad o del resto del imperio. Allí comenzaba y terminaba la vida —con el bautizo y los funerales—. A partir de su edificio se

¹²⁶ De Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, pp. 88-89 y 178-179.

¹²⁷ Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo III, p. 174. Este autor indica que si bien durante el siglo XVIII las antiguas parcelaciones urbanas se habían subdividido, continuaban siendo amplias, por lo que la mayoría de las casas tenían en su interior un huerto y crianza de aves domésticas: tomo IV, pp. 284-285.

¹²⁸ Cf. Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, pp. 310-312.

conjuraban los peligros, con plegarias y procesiones, y se obtenía la gracia. Las campanas cumplían un rol de verdadero medio de comunicación de masas, convocando a la comunidad no sólo para eventos religiosos sino también para emergencias civiles, a través de códigos auditivos comprensibles por todos. Las de los conventos, por su parte, marcaban cotidianamente las horas canónicas, dominando el tiempo artificial de la vida urbana, marcando periódicamente el papel de referente esencial que cumplían para toda la comunidad¹²⁹. Como señala Jean Duvignaud, las iglesias, en pleno proceso de expansión arquitectónica a partir de fines de la Edad Media, fueron concebidas para una ciudad que domina, resume e informa, fijándole sus creencias¹³⁰.

En términos visuales, junto a los edificios de la plaza y a las habitaciones de los notables, las verdaderas referencias espaciales, por su altura, su número y su distribución, serán las iglesias y los conventos, cada vez más numerosos al avanzar el siglo XVII. Sus campanarios, por su elevación superior, se destacaban con preeminencia y los claustros más importantes, como los de los conventos de mercedarios, dominicos, agustinos y franciscanos, eran también de dos pisos¹³¹. Además, cada templo tenía delante una pequeña plazoleta que, como lo apuntaba Ovalle, servía no sólo para sus procesiones sino también como centro de sociabilidad y referente espacial para el barrio respectivo¹³². Por otro lado, tanto en la documentación oficial como en la costumbre popular, muchas de las calles fueron designándose con el nombre de los establecimientos religiosos que se ubicaban en su transcurso. La urbe compartía su toponimia, así, entre los diferentes actores del poder, pues no debemos olvidar las calles bautizadas con los apellidos de sus habitantes notables, ni tampoco la calle... "del Rey" -entre el río Mapocho y la plaza de armas, por el costado oriente del convento de Santo Domingo-.

A partir de la catedral, en el centro simbólico del poder colonial, el Santiago castellano pareciera abrazar su radio de asentamiento con una iglesia en

¹²⁹ Véase nuestro trabajo "La percepción del tiempo en la Colonia: poderes y sensibilidades".

¹³⁰ Jean Duvignaud, *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, p. 83. Louis Marin nos habla, así de una "manipulación" del espacio que preexiste al desfile -procesión o cortejo-, en razón de los ejes y calles escogidos y también del emplazamiento de los edificios -religiosos o civiles-; una manipulación que "se acompaña necesariamente de la producción de un espacio que le es específico": "Une mise en signification de l'espace social: manifestation, cortège, défilé, procession (notes sémiotiques)", p. 50 (traducción nuestra).

¹³¹ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo XII, lib. V, pp. 271-273.

¹³² *Op. cit.*, p. 269. Como para toda la estructura fundamental de la ciudad americana, fueron las propias Ordenanzas de descubrimientos de 1573, las que establecieron la distribución de los diferentes templos y monasterios en las "plazas menores" -la "plaza mayor" era el sitio reservado a la catedral o templo principal-, y en forma proporcional al espacio de la ciudad: Bonet, *El urbanismo...*, *op. cit.*, p. 181. Más allá de los límites urbanos, al igual que ocurría en la España de la época, las ciudades como Santiago también actuaban como centros devocionales para la zona rural de su entorno, cuyos habitantes conocían muy bien la geografía sagrada de templos, santos, imágenes milagrosas y reliquias locales: cf. William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 186.

cada punto cardinal. Este papel se acentuaba, por supuesto, dada la pequeñez de la ciudad edificada. De hecho, el espacio que definimos como el centro original de Santiago había estado delimitado desde el siglo XVI por una serie de ermitas o pequeñas capillas alejadas del centro. Si bien no tenían un culto permanente, ellas definían, al mismo tiempo, los extramuros de la ciudad y los límites de la devoción "ortodoxa" española.¹³³ El cristianismo se instaló, así, en el espacio de fundación urbana de los europeos antes de que éste fuese edificado. La Iglesia marcó simbólicamente, con su monopolio de la protección sobrenatural, el espacio de la ciudad castellana imaginada y legalizada¹³⁴.

Poco a poco, la ciudad fue estructurándose de acuerdo a áreas de influencia donde predominaba la presencia de una orden religiosa específica. Así, por el NORTE, a principios del siglo XVII la población llegaba hasta el río Mapocho, en la parte flanqueada por el convento de los dominicos. Éste había sido fundado en 1557, aunque recién en 1570 se levantaría su primera iglesia, que fue destruida junto con el convento por el terremoto de 1647. Más allá del Mapocho, como lo hemos visto, se extendían terrenos agrícolas, especialmente de viñas, y el sector de la Chimba, habitado progresivamente por estratos bajos. En todo caso, el área norte de la capital era de influencia predominantemente dominica, no sólo a partir de su gran convento, que limitaba el espacio propiamente urbano, sino también por las tierras de que eran propietarios en los alrededores del cerro Blanco o de Montserrate. La ermita de Montserrate – fundada en recuerdo de una devoción similar en Cataluña –, fue incluso cedida a esta orden en 1576¹³⁵. Ya en la década de 1580, los dominicos habían hecho suya la advocación, trasladando su culto al convento y ocupando esas tierras para alquilarlas¹³⁶. Allí estaba también la gran viña de la orden. Su presencia

¹³³ Hacia el norte –si bien alejada del espacio urbano–: la capilla de Nuestra Señora de Montserrate, establecida junto al cerro Blanco desde los comienzos de la conquista; hacia el poniente: la capilla Santa Ana, establecida por el Cabildo en 1587; hacia el sur-poniente: San Lázaro, establecida en 1575; hacia el sur: la capilla de Nuestra Señora del Socorro, establecida por Pedro de Valdivia luego de la fundación de la ciudad; hacia el oriente: la capilla de Santa Lucía, en la colina del mismo nombre, también establecida en los primeros años, y San Saturnino, al pie de ella, fundada en 1577: De Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, pp. 67-68.

¹³⁴ Como recordaba el jesuita Alonso de Ovalle, el peso primordial que tenía la religión en la cultura hispánica hacía que los mayores esfuerzos de construcción se hubieran orientado, desde el comienzo de la conquista, a la elevación de los templos principales, incluso antes de asentar los primeros edificios civiles: *op. cit.*, C.H.Ch., tomo XI, lib. v, p. 270.

¹³⁵ En el Archivo Nacional, fondo Real Audiencia, vol. 321, se encuentra un juicio de Pedro Gómez Pardo con el convento de Santo Domingo sobre tierras en el barrio de la Chimba. Entre los documentos del proceso se encuentra una escritura de donación de las "tierras de Montserrate" hecha por Pedro de Valdivia a Inés de Suárez el 2 de enero de 1550, y la escritura posterior de donación de esas mismas tierras al convento de Santo Domingo, hecha por Rodrigo de Quiroga –fundador de la ermita– y su esposa Inés de Suárez el 23 de noviembre de 1576.

¹³⁶ Carta del obispo de Santiago al Rey, 18 de febrero de 1585, C.D.A.S., t, p. 29.

religiosa en el sector se reforzó con la fundación de un establecimiento de estricta observancia –la recolección dominica– en la década de 1660¹³⁷.

Por el PONIENTE, la predominancia era jesuita, pues la mayor parte de la urbe edificada finalizaba en el Colegio Máximo de San Miguel. Apenas llegada esta orden, en 1593, establecieron una pequeña capilla y al año siguiente ya estaba en funciones una rudimentaria escuela. El resto de la parcela les fue donado en 1620 por un notable piadoso y con todo este conjunto formaron su establecimiento. Luego del terremoto de 1647 se emplearon cerca de treinta años en su reedificación, surgiendo de ella una imponente iglesia barroca que perduró hasta su incendio en el siglo XIX. A juicio de varios observadores, era el templo más destacado y suntuoso de la capital¹³⁸. En la esquina encontrada se estableció, en 1625, el internado o convictorio de San Francisco Javier, destinado a la enseñanza de hijos de familias acomodadas.

Más hacia el oeste, las quintas, huertas y viñas se extendían en el horizonte, ya rural. La presencia de edificios eclesiásticos sólo estaba marcada por la ermita, más tarde parroquia, de Santa Ana (1587; parroquia desde 1635). Incluso, todavía a mediados del siglo XVII, esta iglesia, así como la capilla de San Lázaro (1575; erigida parroquia en 1775), en La Cañada, seguían siendo consideradas como rurales y como los últimos bastiones de la ciudad castellana¹³⁹.

Más tarde este sector de predominancia jesuita se extendió con una donación de terrenos al borde del Mapocho hecha en 1678 por una rica viuda retirada al monasterio de las carmelitas. Los jesuitas construyeron allí el colegio de San Pablo, destinado a los religiosos de tercer grado en la formación, y levantaron una pequeña iglesia, incluyendo su respectiva plazoleta¹⁴⁰. Algunos

¹³⁷ Por esos mismos años –1663–, un poco más al sur, en pleno barrio de “La Chimba”, se establecía la recolección franciscana –el “Convento de Recoletos de la Orden del Seráfico Padre San Francisco”–, fundado por donación de Nicolás García, un rico alférez veterano. Al parecer, la presencia franciscana en el lugar ya estaba atestada desde 1645, fecha en que dicho donador había terminado de reconstruir una antigua ermita que habría servido de base al convento: Guarda, “Iglesias, capillas...”, *op. cit.*, pp. 140 y 148.

¹³⁸ La opinión del jesuita Alonso de Ovalle, que alababa la superioridad de dicho templo (*op. cit.*, C.H.Ch., tomo XII, lib. V, p. 272), fue corroborada a mediados del siglo XVIII por los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa: “Las iglesias de los conventos son capaces; las más fabricadas de ladrillos, y otras de piedra; distinguiéndose entre todas las de la Compañía por la mejor arquitectura, que luce en ellas; las parroquias ni en fábrica, ni en la decencia de los interiores adornos se les igualan, faltándoles mucho para parecérceles”: *op. cit.*, tomo III, lib. II, p. 332. A comienzos del mismo siglo, el viajero francés Amédée Frézier señalaba: “Las iglesias son ricas en dorados; pero toda la arquitectura es de mal gusto, si se exceptúa la de los jesuitas”: *op. cit.*, p. 80.

¹³⁹ Las autoridades –civiles y religiosas– estaban conscientes del papel jugado por estas iglesias periféricas. Luego del terremoto de 1647, por ejemplo, el Cabildo acordaba: “[...] que se dé orden de reedificar la capilla de el señor San Lázaro, pues tiene madera para ello, que estan sin misa ni consuelo espiritual todas las personas que habitan por aquella parte donde está, que son muchas”: A.C.S., XXXIII, p. 285.

¹⁴⁰ En el documento oficial por el cual se hacía la donación, Ana Flores –la propietaria– señalaba: “Que por cuanto es del servicio de Dios Nuestro Señor erigir y fabricar templos

años después, en 1686, se estableció en este sector semi-urbano la ermita y beaterio de Santa Rosa de Lima –dependiente de la orden dominica–, que fue refundada como monasterio en 1754.

El extremo SUR-PONIENTE de la capital también sería controlado en parte por los jesuitas con su colegio de novicios (1646?) y la pequeña iglesia de San Miguel, construida a fines del siglo XVII (1699) en respuesta a la expansión de la ciudad hacia esos lugares. En este mismo sector se había instalado, en 1660, el colegio de novicios agustinos. En 1701, los jesuitas llegarían a establecerse, también, en el extremo sur-oriente, un poco más allá del monasterio del “Carmen Alto”, al instalar una Casa de Ejercicios de San Ignacio –llamada “de la Ollería”, por el nombre del lugar–. Con ella lograban atraer la población rural que poblaba esa zona, transformada en uno de los espacios por los que la urbe comenzaba a extenderse progresivamente desde fines del siglo XVII.

Por el SUR, como lo hemos visto, la ciudad se detenía en la Cañada, área de influencia de los franciscanos y agustinos. En la parte central de esta avenida se alineaba un bloque de presencia religiosa que comprendía, por el costado sur y en hilera hacia el poniente: la iglesia y el colegio franciscano de San Diego de Alcalá (1663); el convento principal de esta misma congregación; el hospital de San Juan de Dios (c. 1550), con el convento de la orden establecido en 1617. Por el costado norte encontramos el monasterio femenino de Santa Clara, llamado “de antigua fundación” (1604) –dependiente, también, de la orden franciscana¹⁴¹ y el monasterio de las agustinas (1574). Equidistante entre ambos se encontraba, a su vez, el convento masculino de los agustinos (1595), aunque estaba separado de la Cañada por una manzana urbana.

Es importante conservar el dato de que el convento franciscano surgió a partir de la ermita de Nuestra Señora del Socorro, fundada con la imagen que al parecer el propio Pedro de Valdivia habría traído desde España. En 1554 este lugar fue cedido a los franciscanos, que construyeron allí su iglesia y el edificio del convento, comenzados a fines del siglo XVI y terminados recién en 1618.

El monasterio de las agustinas, por su parte, era la fundación más extensa y rica de la ciudad en el siglo XVII, con más de cuatrocientas personas, entre monjas y criadas. Sus celdas eran costosas (fuera de la dote, entre tres y cuatro mil pesos), por lo que todas sus novicias provenían de la aristocracia, lo mismo que el gran número de niñas confiadas a su cuidado y enseñanza.

donde se celebre el culto divino y especialmente por su gran necesidad que todas las personas que viven y tienen sus casas y moradas en estos barrios adonde está fundada dicha iglesia y ser gente muy pobre que no tienen comodidad de salir para las iglesias de la ciudad a oír misa [...]”: A.N.R.A., vol. 2938, pza. 10, cit. por De Ramón, *Historia urbana...*, op.cit., p. 23. Cf. también Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, op. cit., C.H.Ch., tomo x, pp. 46-47.

¹⁴¹ Sus fundadoras provenían de un antiguo convento instalado en la ciudad de Osorno. Luego de la contraofensiva indígena de 1598, que destruyó las ciudades del sur, debieron huir a Santiago.

Frente a las agustinas se encontraba el colegio franciscano de San Diego, por cuyo costado este pasaba el camino tradicional del Valle Central. Dicha arteria servía como la entrada sur a la ciudad y era utilizada cotidianamente para desarrollar el tráfico comercial con el campo inmediato.

Más allá de la Cañada, el progresivo poblamiento del sector sur motivó, en 1686, el establecimiento de la parroquia de San Isidro Labrador, una tosca iglesia de adobones, aislada de la ciudad en medio de chacras y orientada hacia esos suburbios semi-rurales. Su propia advocación se ligaba directamente a la vida del campo, por lo que su devoción fue importante desde el comienzo, siendo apoyada por la imagen que allí había del santo, tallada en Quito¹⁴².

Hacia el ORIENTE de la ciudad, por último, predominaban los mercedarios, con la calle delimitada por su convento de tres parcelas imponentes, establecido desde 1549 sobre un sitio donado por el Cabildo. Entre 1562 y 1580, gracias a otra donación proveniente de Rodrigo de Quiroga –uno de los sucesores de Pedro de Valdivia– construyeron la que sería la primera iglesia terminada en la ciudad¹⁴³. A este gran convento se unía la ermita de Santa Lucía (c. 1541) –también bajo control mercedario–, que le otorgaba un peso sagrado a la colina del mismo nombre, y la capilla de San Saturnino (ermita desde 1577). Mucho más tarde se instalaría, hacia el sur-oriente, el monasterio “del Carmen Alto”. La donación de los terrenos fue hecha por un veterano militar, Francisco de Bardesi, y las fundadoras –de la reforma de santa Teresa– vinieron desde el monasterio de Chuquisaca, estableciéndose en 1689.

En febrero de 1678, por su parte, en pleno corazón de la ciudad, se había instalado el monasterio de Santa Clara denominado “de nueva fundación”. Gracias al dinero legado por otro notable piadoso (Alonso del Campo Lantadilla), dicha orden pudo adquirir una de las manzanas más valiosas, en la esquina de la plaza mayor¹⁴⁴.

¹⁴² De Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, p. 119. Su aislamiento espacial lo perdió recién en 1760, cuando se abrió una calle frontal hacia la Cañada.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 66; Guarda, “Iglesias, capillas...”, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴⁴ Armando de Ramón calcula que hacia fines del siglo XVII existía un total de veintidós lugares de culto, entre iglesias diocesanas y conventuales, capillas y oratorios privados, de los cuales el 80% se concentraba en el sector central antiguo: *Historia urbana...*, *op. cit.*, pp. 162-164.

LOS PILARES INSTITUCIONALES

La conformación de una ciudad colonial fijaba visualmente los presupuestos ideológicos de la estructura impuesta por el imperio y actuaba como proyector de las pautas culturales que había recreado. Como centro canalizador de reproducción, de imposición y de propagación de las formas y valores hispánicos, no sólo se necesitaba de un espacio adecuado sino también de un aparato institucional y administrativo que permitiera desarrollar esta función colonizadora. El control y la persuasión actuaban, así, a través de los organismos creados por el sistema, los que reproducían, también, en forma paralela, las formas ceremoniales de su legitimación.

Santiago, centro de poder local y regional, es sede de los principales organismos que aseguran la presencia de los distintos componentes activos del poder: los vicarios del monarca, el patriciado local y los interlocutores ante la divinidad.

LA CONFORMACIÓN DE UN GOBIERNO VICARIO

Las formas del Estado en América colonial

La "aparición" del "Nuevo Mundo" hizo necesaria la elaboración progresiva de una red institucional encargada de la administración colonial. El modelo castellano se impuso desde el comienzo, proyectando el principio legal y administrativo de la monarquía sobre la empresa de "conquista caudillesca". En la España del siglo XVI se perfilaba claramente el empeño del Estado en asegurar su dominio político y burocrático por todo el territorio, asegurando el ejercicio del poder exclusivamente a través de la administración. Con Felipe II esta tendencia se impondrá definitivamente a partir de la propia actitud burocrática del Rey y de la expansión del aparato estatal. En América, en todo caso, este proceso ya había comenzado con Carlos V. Las unidades territoriales principales entregadas a un gobernador/conquistador, fueron prontamente convertidas en sedes de tribunales de apelación superior conforme al ejemplo de las cancellerías de Valladolid y Granada, fundadas por los Reyes Católicos. Fueron estas audiencias reales, dependientes directamente del Consejo de Indias, las encargadas de extender la soberanía y la justicia de la Corona hacia las provincias alejadas y de frenar las eventuales "autonomías" de los colonos¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Una visión global sobre la organización estatal en América colonial, en Mario Góngora, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, cap. 3.

Dentro de este proceso de jerarquización administrativa y territorial, un gran paso se dio al formar, por sobre esta red de gobernadores y de audiencias, grandes submetrópolis coloniales con capitales en México y en Lima. Gracias a su supremacía administrativa se convirtieron en los centros políticos, económicos y culturales del continente, subordinando muchas veces a sus intereses locales los de las provincias que dependían de su jurisdicción. A la cabeza de estas grandes unidades administrativas se hallaba el Virrey que, como su nombre lo indica, representaba personal y directamente las funciones del Monarca. Dicha representación –su característica principal– se acentuaba por el carácter nobiliario de sus titulares, por la calidad y extensión de sus poderes y por el boato y magnificencia de su presencia.

El Virrey presidía la Audiencia establecida en su ciudad de asiento y estaba facultado para legislar en nombre del Rey para casos específicos en su jurisdicción. Si bien esta prerrogativa también la compartían los gobernadores, los virreyes, lo mismo que las audiencias, podían hacerlo en forma de “provisiones reales”, con un sello original de la monarquía que era conservado en las oficinas de dicha institución. Al estampar este sello el documento adquiría validez como emanado de la propia mano del Rey, con lo cual las disposiciones se revestían de un aura de autoridad superior e impersonal. A diferencia del papel colegiado de la Audiencia, el Virrey encarnaba el objetivo piramidal y monocrático de la burocracia colonial, al servir de prolongación corporal de los conceptos de soberanía y de carisma propios al Monarca¹⁴⁶. En términos de gobierno, el Virrey, tal como el Gobernador de una provincia, podía autorizar nuevas conquistas, otorgar encomiendas, proveer oficios, conceder perdón, etc. Actuaba también como Capitán General de los ejércitos de su jurisdicción, a excepción de los territorios que estaban designados específicamente con este rango, por su importancia estratégica o su inestabilidad bélica¹⁴⁷.

La administración de ultramar, como vemos, establecía una separación entre las distintas esferas administrativas y, al mismo tiempo, una superposición y acumulación de ellas, en función de las realidades locales. A lo largo del siglo XVI, la organización estatal y el derecho indiano convirtieron, subdividieron o reunieron a las colonias americanas en entidades de administración militar, civil, de justicia, de hacienda,... Sólo paulatinamente se fue definiendo una cierta uniformidad en cuanto a las características institucionales y atribuciones para el gobierno de las distintas provincias. Así, fueron muchas más las entidades creadas como gobernaciones simples, bajo una autoridad encargada

¹⁴⁶ Pietschmann, *op. cit.*, pp. 137-141. Según los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa: “La majestad de este empleo, a excepción de la de los soberanos, es de las mayores que se conocen, y todas las ceremonias de él son correspondientes a la dignidad y gerarquía del título”: *op. cit.*, tomo III, p. 52.

¹⁴⁷ Según las ordenanzas respectivas de 1546, el Virrey, como representación personalísima del monarca español, podía hacer u ordenar lo mismo que él, “de cualquier calidad o condición que sea o pueda ser [dicha decisión]”: Góngora, *El Estado...*, *op. cit.*, p. 64.

de la administración civil y de justicia en primera instancia, que las establecidas como audiencias –distritos de administración judicial suprema– o como capitanías generales –circunscripción de administración militar–.

Luego venía una jerarquía paralela, producto de la superposición de jurisdicciones y de la respectiva acumulación de cargos en sus autoridades titulares. El modelo para estas combinaciones lo daba el propio Virrey, que era, a la vez, Gobernador, Capitán General y presidente de la Audiencia de la capital. La reunión de todos estos cargos –cada uno de los cuales representaba la cabeza jurídica de una esfera de administración– en la mano de una sola persona, era considerada como la constitución de una entidad relativamente autónoma y sujeta directamente a la metrópoli¹⁴⁸.

Guardando las proporciones, una situación similar se presentará en el caso de Chile, donde sus características locales lo llevarán a asumir un peso político de un cierto nivel regional, pese a sus condiciones periféricas “estructurales”. La presencia estatal se inició aquí como la de cualquier entidad territorial marginal del continente, bajo el mando de un Gobernador. A causa de la permanencia del roce bélico con la población aborígen del sur, sin embargo, la Corona designó a la colonia chilena como capitanía general. Esta alta denominación castrense –que compartía con las provincias centroamericanas de Cuba, Guatemala y Nueva Granada (Venezuela y Colombia) y con las islas Filipinas–, le otorgaba un halo de superioridad jurisdiccional en relación con otras provincias del imperio americano.

Por esta condición, Chile se presentaba con más atractivo en la carrera funcionaria o en la petición de nombramientos reales en relación con otras unidades similares. Los gobernadores, que al mismo tiempo asumían las atribuciones del cargo de Capitán General, poseían, así, elevados grados militares –honoríficos o profesionales– y muchas veces títulos nobiliarios y de órdenes militares (de Santiago y de Calatrava, especialmente)¹⁴⁹.

En 1567, el establecimiento de una Audiencia Real en Concepción completó la trilogía de cargos acumulados, al agregar al Gobernador/Capitán General el título de presidente de dicho tribunal. Con ello no sólo se acentuaba la importancia relativa de la autoridad chilena, sino también –al menos nominalmente– la independencia política respecto al virreinato¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Pietschmann, *op. cit.*, pp. 139-140.

¹⁴⁹ Cf. Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo IX, “Apéndice”, pp. 469-470.

¹⁵⁰ En la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II nuestro señor*, tomo II, lib. III, tít. III, ley XXX, se indica: “Que el virrey del Perú y Audiencia de Lima no se entrometan en el gobierno de Chile, si no fuere en casos graves, y de mucha importancia.[...]. Es nuestra voluntad, que los virreyes del Perú y Audiencia de Lima no impidan, ni embaracen al Presidente, Governador y Capitan General de Chile en el gobierno, si no fuere en casos graves [...]”. Si bien esta disposición se dictó en 1597, cuando en Chile se había suprimido su Audiencia, al parecer se mantuvo la costumbre

*El gobernador chileno:
un vicario militar frente a la capital civil*

Esta lejana colonia fue conformando paulatinamente lo que podría considerarse como una “proto-corte”, encabezada por dicho gobernador dotado de poderes singulares. En todo caso, durante el período estudiado, se marca una particularidad regional, debido a que los sucesivos gobernadores van a ser militares de carrera, orientados a terminar la guerra contra los araucanos. Por ello su asiento casi permanente será Concepción, donde llegará directamente desde Lima, en la mayor parte de los casos. Allí se instalará con su familia y se recibirá en primera instancia de su puesto, quedándose el tiempo necesario (algunos meses, un año,...) para informarse de la situación bélica y disponer la estrategia conveniente. Más tarde viajaba a Santiago a recibirse oficialmente como gobernador “propietario” y, sobre todo, como presidente de la Audiencia –restablecida definitivamente en Santiago en 1609–. Luego de regularizar su mandato y de ordenar los negocios de gobierno, retornaba prontamente a Concepción¹⁵¹.

A lo largo del período de su mandato, por lo demás, el Gobernador sólo viajará a la capital para estadías breves. Generalmente lo hacía en forma anual, durante los meses de invierno, aunque con frecuencia se suceden espacios de varios años en que se mantiene todo el tiempo en el sur, y no solamente cuando existe una emergencia bélica específica, situación en la cual el tiempo de ausencia será mayor.

No obstante, el carácter esporádico de su presencia no impedía la mantención del rol de capital política que tenía Santiago en el reino. Así quedó de manifiesto en el nombramiento como gobernador titular de Alonso García Ramón, en 1605:

“[...] y porque los gobernadores del dicho reino de Chile se han de recibir en la ciudad de Santiago, como cabeza de aquella gobernación, y atento la necesidad de ir derecho a la ciudad de la Concepción o al fuerte de Arauco, y porque así conviene por esta vez, y sin perjuicio de la costumbre y derecho de la dicha ciudad [...], mando al Cabildo [...] de la dicha ciudad de la Concepción [...] tomen y reciban de vos [...] el juramento [...]”¹⁵².

de nombrarlo con sus tres títulos. Por su parte, el viajero francés Amédée Frézier apuntaba a comienzos del siglo XVIII: “Aunque el Presidente depende del Virrei del Perú, el alejamiento disminuye mucho su dependencia, de modo que se le puede considerar en Chile como Virrei también [...]”: *op. cit.*, p. 83.

¹⁵¹ Hay ocasiones en que los nuevos gobernadores llegaban primero a Santiago, como sucedía con los que venían por tierra desde Buenos Aires. No obstante, luego de cumplir los ritos de rigor, continuaban rumbo al sur. Sobre este tema puede encontrarse una información más detallada en nuestro trabajo: “Conflicto y equilibrios simbólicos ante un nuevo actor político: la Real Audiencia en Santiago desde 1609”.

¹⁵² Acta del Cabildo, 1 de abril de 1605, A.C.S., XXI, p. 200. En la sesión de 8 de julio, discutiendo sobre la inminente venida del nuevo Gobernador a la capital, se insiste en prepararle

Sin embargo, para efectos de nuestra indagación, debemos subrayar las consecuencias que traía su ausencia prolongada de Santiago en relación con el papel que debía jugar en el universo ritual del poder. En efecto, vemos que su papel de representante vicario del carisma y de la soberanía monárquica, rol orientado a la persuasión legitimante de la cabeza lejana y que se basaba en su presencia corporal en esas ceremonias, se ejerció la mayor parte del tiempo lejos de la capital. El Gobernador sólo las presidía en Santiago cuando ellas coincidían con su eventual estadía invernal o por razones especiales¹⁵³.

Recién a fines del siglo XVII y sobre todo a partir de 1710, cuando el gobernador Juan Andrés de Ustáriz decide instalarse definitivamente en la capital, podemos hablar de un aparato estatal de presencia unitaria permanente, centralizado en sus decisiones y en su proyección política a nivel simbólico¹⁵⁴. La representación de un modelo cortesano de poder se refuerza en las primeras décadas del siglo XVIII, además, por la presencia de la propia familia del gobernador, de sus criados y de una guardia militar personal, al estilo del virrey peruano¹⁵⁵. Pero éste será un proceso propio del siglo borbónico y de las fuerzas constructivistas y absolutistas que marcarán su dinamismo.

un recibimiento ostentoso, en la idea de que esta ciudad "es cabeza de gobernación y donde siempre se han recibido los gobernadores que a gobernar el reino han venido": *op. cit.*, p. 213.

¹⁵³ Cf. Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo VIII, p. 227. Esta función ceremonial, como receptor corporal de parabienes o condolencias con motivo de un acontecimiento monárquico, era en muchos aspectos similar al de los virreyes: cf. Manuel Josef de Ayala, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*, tomo II, pp. 34 y 36. En 1710, en momentos en que el Gobernador decidía instalarse definitivamente en Santiago, descubrió sorprendido la ausencia de la costumbre de efectuar estas ceremonias, por lo que ordenó su inmediata instauración: carta del Gobernador al Rey, 20 de octubre de 1710, A.G.I., "Chile", vol. 88, s/f.

¹⁵⁴ En las actas del Cabildo comienzan a aparecer así, a partir de esta fecha, frecuentes alusiones al gobernador presente en la ciudad, debido a la obligación de darle cuenta de sus resoluciones más importantes. Véase, por ejemplo, la sesión de 18 de julio de 1711, A.C.S., XLVII, p. 109. Hacia 1712, el viajero Amédée Frézier confirmaba que esta autoridad residía ya en forma permanente en Santiago, señalando que sólo estaba obligada a ir a la frontera cada tres años: Frézier, *op. cit.*, p. 82. Por su parte, Vicente Carvallo y Goyeneche anota hacia fines del siglo XVIII: "En la antigüedad, hacían los gobernadores una estación pasajera en esta ciudad, porque la conquista y guerra de los indios pedían su presencia en la frontera, hasta que pacificados aquellos naturales en fin del siglo anterior, se estableció se residiesen seis meses en el año en ella y los otros seis en el de la Concepción; pero alterado este establecimiento, han determinado su permanencia con la carga de visitar la frontera dos o tres veces en el tiempo de su gobierno. Y aún esta práctica la redujeron a una sola visita reservando volver por aquellos lados cuando lo pida algún asunto interesante": *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo X, p. 32.

¹⁵⁵ Sobre la presencia de la familia del Gobernador, véase, por ejemplo, acta del Cabildo de 5 de octubre de 1717, A.C.S., I, pp. 155-156. Sobre el establecimiento de su guardia en Santiago, véanse la cartas del gobernador Francisco Ibañez al Rey, de 20 de agosto y de 19 de septiembre de 1708, A.G.I., "Chile", vol. 87, s/f. Sobre la guardia del Virrey, cf. Juan y De Ulloa, *op. cit.*, III, lib. I, p. 52.

Durante el siglo xvii, si bien el Gobernador está prácticamente ausente, la capital no carece de su propia "corte", modesta y provincial, pero de gran peso simbólico¹⁵⁶. Al cuasimonopolio ejercido desde su fundación por la elite local en el protagonismo laico del acontecer litúrgico, le sucederá una coyuntura de ajuste institucional en los años siguientes a la instalación de la Audiencia en Santiago, "que aun allí viene a ser más necesaria, por estar tan remoto y apartado de su real vista" –en palabras del jesuita Alonso de Ovalle–¹⁵⁷.

El verdadero vicario del Gobernador será, a partir de entonces, el magistrado más antiguo del nuevo tribunal, que actuará como oidor decano¹⁵⁸. Su función será doblemente importante al actuar como representante del propio Monarca, dado el carácter de organismo supremo de justicia que tenía la Audiencia. La presencia permanente de este decano en el espacio público de la capital se contraponía a la efímera del Gobernador y reforzaba el papel de la ciudad como "cabeza" del reino.

En efecto, este papel era marcado por el peso simbólico del tribunal, que canalizaba la "presencia" del Monarca a través de la utilización oficial del sello real. Por lo demás, el Gobernador, en tanto que presidente de la Audiencia –y al igual que los virreyes– estaba investido como representante personal del Rey. Estando en "Real Acuerdo", podía firmar en su lugar y utilizar el sello para legalizar sus dictámenes. No obstante, era la Audiencia, sobre todo, en tanto institución, que se beneficiaba de dicha "presencia", ya que este objeto simbólico se guardaba en su edificio. Y pese a la ausencia del gobernador, las principales disposiciones del tribunal portaban dicha marca y la frase "Yo el Rey"¹⁵⁹.

Por último, el carácter jurídico-administrativo de la investidura de los magistrados acentuaba las formas civiles en la vida colectiva y ceremonial de Santiago, contribuyendo a aumentar la distancia de la capital frente a Concep-

¹⁵⁶ El concepto de "corte", trabajado a partir del modelo aportado por Norbert Elias para la Francia de Luis XIV, puede resultar útil para comprender, en su sentido global, algunos aspectos de la sociedad del Antiguo Régimen; entre ellos, sus aspectos ceremoniales: *La société de cour*. Para el mundo americano esta comparación ya ha dado resultados en el trabajo de Fernando Urquiza, "Etiquetas y conflictos: el obispo, el virrey y el Cabildo en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo xviii". Aquí, los componentes de la sociedad cortesana europea son sustituidos por los grupos institucionales urbanos del universo colonial, por lo que el paradigma sociológico de Elias mantiene su validez. Las tesis de Elias también han iluminado algunos estudios sobre España, como se ve en los trabajos reunidos por José Martínez Millán bajo el título: *La corte de Felipe II*; cf. especialmente su introducción: "Los estudios sobre la corte. Interpretación de la corte de Felipe II".

¹⁵⁷ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo xii, lib. v, p. 276.

¹⁵⁸ Según lo dispuesto en R.L.I., lib. II, tit. 15, ley lvii.

¹⁵⁹ Sergio Villalobos *Historia del pueblo chileno*, tomo III, pp. 44-52. Fue bajo Felipe II que las audiencias se elevaron al grado de cancellerías, con derecho de imponer el sello y de poder dictar disposiciones en nombre del Monarca.

ción y al Gobernador que allí residía. De hecho, si la Audiencia sólo duró en su primera instalación escasos siete años (1567-1575), ello se debió en un grado importante al papel preponderantemente militar de la ciudad del sur, de sus habitantes y de sus autoridades¹⁶⁰.

Una instalación conflictiva

La implantación de una institución con tanto peso objetivo y simbólico no dejó de suscitar conflictos. Ella venía a restar una cuota importante de poder a la elite local y a ocupar un lugar de preeminencia en la jurisdicción del propio Gobernador. Las disputas de atribuciones con este último y los roces protocolares con el Cabildo santiaguino fueron frecuentes durante las dos primeras décadas que siguieron a la instalación del tribunal. Hasta el propio Obispo escribió a la Península solicitando volver a la situación previa a 1609, esgrimiendo denuncias de corrupción y desgobierno provocadas con la presencia de esta institución en la capital¹⁶¹. En esta misma línea, los gobernadores Lope de Ulloa (1618-1620) y Luis Fernández de Córdoba (1625-1629) propusieron trasladar nuevamente la audiencia a Concepción, a fin de tenerla cerca y controlada¹⁶².

La Corona buscaba con su implantación justamente lo contrario a lo deseado por estos gobernadores. La instalación de la Audiencia se orientaba a establecer un equilibrio de funciones, una jurisdicción compartida y un control mutuo entre ella y la autoridad titular del reino. La amplitud y poder de sus atribuciones derivaban del principio de gobierno cultivado a partir de Carlos V, en el sentido de privilegiar una administración colegiada de esencia judicial. De ahí que, según Pierre Chaunu, fue esta institución y no el Virrey la verdadera *pièce maitresse* del gobierno colonial. La fecha de su fundación marca, así, una etapa capital: el fin de la conquista, la implantación de una verdadera administración real¹⁶³. Por ello, desde su instalación y, luego, a través de diversos mandatos, la Corona insistió en el deber que tenían las distintas autoridades de colaborar mutuamente y de evitar querellas inútiles que afectasen la imagen de unidad que debía primar en el gobierno¹⁶⁴. Así, ya durante la

¹⁶⁰ Véase, al respecto, la opinión de Rosales, *op. cit.*, tomo II, p. 831. Un análisis detallado en Leonardo Mazzei, "Fundación y supresión de la primera Audiencia de Chile: Concepción (1567-1575)".

¹⁶¹ Carta al Rey, 10 de febrero de 1632, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6432, fj. 436. Más detalles sobre esta coyuntura política en Valenzuela, "Conflicto y equilibrios...", *op. cit., passim*.

¹⁶² Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, pp. 232-233. Esta misma idea había sido propuesta por el jesuita Luis de Valdivia, como parte de su plan de "guerra defensiva".

¹⁶³ Pierre Chaunu, *L'Espagne de Charles Quint*, tomo II, p. 431.

¹⁶⁴ Por ejemplo, la cédula enviada al gobernador Lope de Ulloa, en 25 de julio de 1620, señala: "[...] y porque conviene a mi servicio y a la administración de mi justicia que la dicha Audiencia conozca de las cosas que le tocaren, os mando no os embaracéis en ellas [...]": B.N.B.M.Ms., vol. 272, pza. 7876, fjs. 50-52.

década de 1630 las críticas a la audiencia de Santiago desaparecen, apuntando con ello a una consolidación de su papel tutelar sobre la zona de paz.

*Un sueño cortesano
para las élites*

Las hostilidades surgidas en esta coyuntura de cambio se van aplacando a medida que la enquistada tradición va cediendo paso a la nueva realidad institucional. Entre los diversos factores que confluyeron en este reequilibrio del sistema local, queremos destacar los más subjetivos. En efecto, como consecuencia de su alta representación, los oidores estaban rodeados de un protocolo, de insignias, vestimentas y lugares especiales en los eventos litúrgicos, a fin de destacar su papel preeminente. Su presencia pública debía adecuarse a la gravedad de su investidura, manteniéndose al margen de determinados aspectos lúdicos de la vida colectiva –como el carnaval– que podían socavar la consideración social de que estaba revestida su autoridad¹⁶⁵. La majestad que proyectaban los oidores se originaba, según el obispo de Santiago Gaspar de Villarroel, en que eran “una viva representación de los reyes. Son las Audiencias imagenes de sus Principes”¹⁶⁶.

El aislamiento y majestad de que se intentaba revestir a estos magistrados iba en directa relación, pues, con el carácter de su función política. La independencia respecto del medio que los rodeaba era requisito para la imparcialidad en el ejercicio de la justicia superior. Por ello, les estaba expresamente prohibido a los oidores –así como a los virreyes y gobernadores, sus esposas e hijos–, el casarse dentro de su distrito, tener propiedades o negocios, recibir regalos, mantener amistades estrechas, ser padrinos, asistir como particulares a entierros o matrimonios, etc. En la práctica, sin embargo, la realidad de intereses en juego hacía que, por lo general, este alejamiento se quedara a niveles formales o simbólicos. Sobre todo en las poblaciones pequeñas y alejadas de la metrópoli, la influencia de los poderosos locales se dejaba sentir y los abusos eran frecuentes¹⁶⁷.

La corrupción de los gobernadores, ligados al comercio con la frontera del sur, se repetía con los miembros de la Audiencia. Sus amplias atribuciones les permitían beneficiar de distinta forma a sus parientes y protegidos: con licencias especiales para la exportación o importación de productos, con car-

¹⁶⁵ Por cédula de 10 de marzo de 1579, el Rey ordenaba a la Audiencia de Santo Domingo que no participase en las fiestas populares de carnaval –como lo hacía hasta ese momento–, “por ser en desautoridad de lo que representaban y ocasión de que se les tuviere en menos de lo que era necesario [...], pues aunque fuese motivo de regocijo y fiesta no les era decente y podía causar menor respeto del que era necesario”: Ayala, *op. cit.*, tomo II, p. 16.

¹⁶⁶ Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, tomo II, pp. 5, 7 y 8.

¹⁶⁷ Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, pp. 234-235.

gos y promociones, con esquivamiento de inculpaciones por delitos, etc. La relación estrecha con las elites locales constituía una alianza de mutuo interés¹⁶⁸. Ella afinaba la comunicación intrínseca de los distintos pilares del sistema de poder, la que luego se materializaría simbólicamente en la participación común en las distintas expresiones litúrgicas. Las elites, por un lado, podían ofrecer riqueza, tierras, prestigio local,... Los oidores, de su parte, otorgaban apoyo político y un apetecido ennoblecimiento de aura majestuosa, producto de la gran respetabilidad de sus cargos y del hecho de que fueran letrados y juristas de prestigio. Como indicaba el jesuita Alonso de Ovalle:

“También sirve la Real Audiencia de que pase a Chile con sus ministros mucha nobleza, y como se van sucediendo unos a otros y se van acimentando en aquella tierra, ayudan a su población y aumento, con que se continua la trabazón y correspondencia con España [...], y no se puede negar que aunque accesorio, es de mucho lustre para la ciudad la autoridad que da a sus fiestas y actos públicos, la asistencia de un tribunal de tanta veneración y respeto [...]”¹⁶⁹.

A partir de su instalación, entonces, los patricios de Santiago comienzan a vivir un cambio en sus hábitos y formas sociales. La presencia de estos “nobles” oidores, de sus familias y parientes otorgaron un peso cortesano a la ciudad que antes se veía limitado al rústico Cabildo. El lujo y los gastos de apariencia irrumpieron con fuerza, lo mismo que un cierto refinamiento en las costumbres, como reclamaba el obispo de Santiago al Rey. Según aquél, los magistrados, con sus salarios, podían ofrecer a ellos y a sus familias una ostentación que estimulaba la vanidad general y los gastos de los locales más allá de sus medios reales:

“Otro daño que se ha seguido a los vecinos y moradores de esta ciudad [...], que después que vino la Audiencia sus trajes y adornos de mujeres son tan costosos y cortesanos que para sustentarlos me constan que no visten a sus hijos ni los traen a las escuelas muchos de ellos, *por parecer honrados en la plaza*, y rompen sedas y telas y siempre viven adeudados por *sustentar el lustre* que no era necesario ni se usaba cuando había en esta ciudad un teniente general o un corregidor, y se pasaban entonces los vecinos y moradores con vestirse de paño y tenían más descanso [...]”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Más antecedentes en nuestro artículo “Conflicto y equilibrios...”, *op. cit.*, *passim*.

¹⁶⁹ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo XII, lib. v, pp. 276-277.

¹⁷⁰ Carta de 16 de agosto de 1633, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6434, fjs. 351-360 (destacado nuestro). En febrero del mismo año, el Obispo había criticado el hecho de que “hoy a entrado la locura de los trajes tan apriesa que trabajan sólo para sustentar la vanidad, olvidados de sus obligaciones y sólo acordados que sus padres y abuelos sirvieron a V[uestra] M[ajestad]”: cit. en Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, p. 285. Algunos años más tarde,

A partir de esta situación –histórica, sociológica y antropológica–, y a pesar de las grandes distancias que separan la experiencia francesa de la chilena, la proposición metodológica de Norbert Elias sirve para iluminar una cierta idea de vida cortesana que vemos surgir a partir de la instalación de la Real Audiencia en Santiago. Como señala Roger Chartier, no se trata de analizar la corte en sí, sino la sociedad que ha sido dotada de una corte y que se organiza a partir de ella. La Corte, entonces, sirve de referencia para la estructuración del conjunto de relaciones sociales. Su función es principalmente la de establecer una distinción entre el hombre de Corte y el vulgar. Pero la Corte, si bien preserva la especificidad minoritaria de un estilo de vida, es también el punto desde el cual se transmiten las nuevas conductas que van a extenderse a otras capas de la sociedad¹⁷¹.

Partiendo de esta hipótesis podríamos evaluar el equilibrio que se logra entre la Audiencia y el antiguo Cabildo como la conformación de un nódulo institucional de referencias comportamentales para la comunidad; la encarnación administrativa de un sistema de signos y de formas culturales que servían como modelo formal al conjunto de la sociedad; un espejo, en fin, del modelo hispánico que se buscaba reproducir y de las jerarquías que se intentaban legitimar, entre los cuales las formas ceremoniales y las presencias litúrgicas serán sus reveladores más simbólicos.

De hecho, en 1710, el gobernador Andrés de Ustáriz hablaba de Santiago como el asiento de una corte, debido a que allí residía, justamente, la Audiencia¹⁷². Ya nuestro recurrente cronista Alonso de Ovalle, a mediados del siglo XVII, luego de criticar las consecuencias negativas que trajo su instalación en el aumento de los gastos suntuarios de las familias notables, subrayaba que al menos debían existir algunos costos inevitables “que trae consigo el vivir en corte”¹⁷³.

La presencia de la Real Audiencia contribuirá con su parte de protocolo fundamental a aproximar a la elite de Santiago al sueño cortesano de la metrópoli limeña, alejándola, a nivel imaginario, del rol periférico objetivo que cumplía la modesta capital de una gobernación marginal del imperio español. Esta representación mental, llevada a la práctica social, significará no sólo un despliegue local inédito de toda la complejidad del orden protocolar colonial, sino también, a nivel de las prácticas culturales de la sociedad civil, una recreación de un estilo de vida y de una práctica ostentatoria de las apariencias que serán funcionales a las nuevas pautas culturales catalizadas desde 1609.

el jesuita Alonso de Ovalle quizá hacía referencia a este mismo Obispo al momento de describir su visión de los gastos suntuarios de las elites: Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo XII, lib. V, pp. 275-276.

¹⁷¹ Roger Chartier, “Préface”, en Elias, *La société...*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁷² Carta al Rey, 20 de octubre de 1710, A.G.I., “Chile”, vol. 88, s/f°.

¹⁷³ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo XII, p. 276, *passim*.

El modelo de la metrópoli

El Cabildo o Concejo era un órgano de gobierno descentralizado creado junto con cada ciudad americana y, como el resto de las instituciones, según el modelo de la Península¹⁷⁴. En España –aunque sus orígenes no están del todo claro– habría surgido desde los primeros tiempos de la guerra de “reconquista”, formada como una institución del patriciado urbano y encabezada por un poderoso con facultades militares, judiciales y económicas. La tradición y el derecho habían dotado a este organismo con una serie de privilegios exclusivos, sobre todo en el ámbito judicial –los fueros de la ciudad– que se mantendrían en el tiempo como un símbolo importante de su identificación institucional.

El poder alcanzado por el Cabildo, como centro de la independencia del estamento “noble”, llevó a la monarquía a iniciar una serie de ataques contra su autonomía. Hacia mediados del siglo XIV, Alfonso XI comenzó a designar por sí mismo a los capitulares de ciertas ciudades. Entre otras medidas, se creó el cargo de Corregidor, representante del Rey en la función de alta justicia, y que a partir de 1480 se generalizó como instrumento de centralización en todas las ciudades. Bajo esta misma óptica se restituyeron los alcaldes de la Santa Hermandad, como instrumento para garantizar la seguridad pública en las zonas rurales. El espíritu “absolutista” se imponía y con Carlos V la supremacía real quedó definitivamente establecida –luego de la revuelta de los “comuneros”–, con la prerrogativa de los reyes de designar o confirmar a miembros de los cabildos. En cierto sentido, la monarquía se apoyó justamente en este órgano para su proyecto de centralización política, supliendo las deficiencias que aún encontraba en el aparato administrativo. La nobleza, por su parte, se sentirá progresivamente honrada de participar en estos cargos emanados de la Corona, iniciando el camino hacia una vida de tipo “cortesano”¹⁷⁵.

El Concejo castellano que pasó a América, por lo tanto, estaba en todo este proceso aparentemente contradictorio y orientado a lograr su control por parte de la monarquía. La institución americana supo guardar, sin embargo, sus tradiciones medievales de privilegios y de fueros urbanos, así como su composición exclusiva a partir de la aristocracia local. En América se dará una situación compleja, pues si por un lado la Corona confió en los cabildos como contrapesos regionales ante las atribuciones de los capitanes de conquis-

¹⁷⁴ Pietschman, *op. cit.*, pp. 115-116. Según lo recordaba el propio Monarca, era el ayuntamiento de Sevilla el que había servido de modelo para el “Nuevo Mundo”: cédula de 11 de abril de 1738, cit. en Ayala, *op. cit.*, tomo 1, pp. 170-171.

¹⁷⁵ Antonio Domínguez Ortiz, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias* (tomo III de la *Historia de España Alfaguara*), pp. 10-13, 116 y ss.; Pietschmann, *op. cit.*, pp. 27-30. Sobre la extensión a América de la Santa Hermandad, véase R.L.I., lib. IV, tit. IV.

ta, por otra parte existía la amenaza real de que ello diera pábulo para la formación de una nobleza autónoma y contestataria, al ejemplo de lo que había sucedido en la propia España.

En la práctica, se logró un delicado equilibrio en favor del sistema de poder global. Por un lado, las aristocracias locales, institucionalizadas, moderaban o incluso podían llegar a anular el poder de la Corona en sus lejanas posesiones. Al mismo tiempo, sin embargo, y pese a sus orígenes “democráticos”, la base jurídica del Cabildo americano se convertirá, en el transcurso del siglo XVI, en una delegación del poder real, conforme al espíritu centralizador que había sido reforzado bajo Felipe II.

Los criterios de la organización municipal en Santiago

En el modelo piramidal del imperio americano de España –encabezado por el Virrey–, la base institucional estaba conformada por las administraciones concejiles. El nombramiento de los primeros capitulares, para empezar, era hecho por el fundador de la ciudad, en nombre del Rey. Luego, si bien después de su fundación el Cabildo lograría cierta independencia en la elección cooptativa de sus miembros, siempre se necesitaba la confirmación del representante del monarca para toda nominación y, más tarde, compra de sus cargos¹⁷⁶.

La propia cabeza del Cabildo, el Corregidor, era un nombramiento estatal –como en España–, pues era designado por el Gobernador. Esta autoridad, así, concentraba en su función la unión del sector cívico-laico del sistema de poder, pues era al mismo tiempo funcionario del Estado y uno de los notables más poderosos de la elite. El Corregidor asumía las funciones de gobierno local, reemplazando la mano ejecutiva del Gobernador cuando éste estaba ausente del distrito¹⁷⁷. Por lo que se observa en las sesiones del Cabildo a lo largo del siglo XVII, el cargo de Corregidor –que pasa a ser “lugarteniente de gobernador y capitán general”– será ocupado por un antiguo e importante regidor, de preferencia vitalicio y con experiencia de haber ejercido varias funciones dentro de la institución –entre ellas la de alcalde–. Según el jesuita Alonso de Ovalle, “[...] es un oficio muy honroso y aunque es de mas costa

¹⁷⁶ Luego de la elección anual del nuevo cuerpo municipal, a comienzos de cada año, éste hacía una visita oficial a la Audiencia y al gobernador –si estaba en la ciudad–, quien procedía entonces a confirmar ceremonialmente sus cargos: Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo x, p. 35. Si el Gobernador estaba ausente, era el Corregidor quien asumía este papel, tomando el juramento oficial de los regidores en su nombre: un ejemplo se puede ver en el acta del Cabildo de 16 de febrero de 1706, A.C.S., XLVI, pp. 24-25. Según la reflexión jurídica de Mario Góngora, “La libertad del Cabildo indiano es, pues, producto directo de un privilegio del Rey, que deja subsistente en el fondo la regalía, pero que confiere un derecho electoral, considerado como fuente de honor para la ciudad, y de poder para sus vecinos más importantes”: *El Estado...*, *op. cit.*, p. 77.

que provecho por el lucimiento que ninguno puede ya escusar en este puesto, nunca le falta dueño por ser de mucha autoridad, crédito y estima¹⁷⁸.

En términos de estructura administrativa el Cabildo de Santiago estaba compuesto, además, por dos alcaldes ordinarios, uno que en teoría representaba a los habitantes titulares de una encomienda –el “alcalde de vecinos”– y el otro a aquéllos que no la tenían –el “alcalde de moradores”–. Ambos eran monopolizados por los notables más poderosos y entre sus funciones prácticas estaba el servir de jueces de primera instancia en las causas civiles y criminales. El Concejo se componía también de un cuerpo central de ocho regidores, divididos, en principio, según el mismo criterio que los alcaldes, es decir, entre vecinos y moradores, si bien a partir de 1612, en que seis de estos cargos se transformaron en venales y vitalicios, esta división dejó de responder a la realidad.

En teoría, también, existían otros seis cargos venales, aunque no de por vida: un alférez real (encargado de la custodia del pendón real/estandarte de la ciudad), un alguacil mayor (encargado de la ejecución de las medidas coercitivas decretadas por el Cabildo), un fiel ejecutor (encargado del abastecimiento de la ciudad y del control de la producción y distribución de bienes y servicios), dos alcaldes de la Santa Hermandad (con jurisdicción en las áreas rurales próximas), un depositario general (funcionario a quien se confiaba la custodia y la gestión de los bienes en litigio) y un escribano¹⁷⁹.

Este ordenamiento era más bien teórico, pues en la práctica el número total de integrantes muchas veces estaba incompleto. Las sesiones del Concejo nos muestran que ello se debía a que no se habían hecho las nominaciones anuales respectivas o, como ocurría más frecuentemente, porque los regidores vitalicios ejercían al mismo tiempo una función paralela, por suplir a un titular o, simplemente, por haber comprado el cargo. En el caso de las funciones de fiel ejecutor, por ejemplo, éstas se ejercían por turno entre todos los regidores, conforme a una cédula de 1566¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Por cédula de 16 de junio de 1537 el Rey había ordenado que los corregidores pudiesen entrar en las sesiones del Cabildo todas las veces que les pareciere conveniente “a nuestro servicio y causa pública”: R.L.I., II, lib. IV, tit. 9, ley IV. Para las sesiones más importantes debía estar, de preferencia, el propio Gobernador en persona: *Op. cit.*, leyes II, III y V. Véase también Juan y De Ulloa, *op. cit.*, tomo III, lib. II, pp. 333-334.

¹⁷⁸ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo XII, lib. V, p. 275.

¹⁷⁹ Existía una serie de cargos administrativos secundarios, cuyos titulares no asistían regularmente a las sesiones, si bien algunos eran ocupados por miembros de familias importantes: procurador, abogado, receptor de multas, algunos “tenientes de alguaciles” (encargados de la policía local), un alcalde de aguas (encargado de la infraestructura de regadío), un alarife (encargado de los trabajos públicos), un síndico mayordomo (ocupado de llevar las cuentas de gastos de la institución)... A lo largo del siglo XVII la mayoría de estos cargos fueron puestos a la venta en remate.

¹⁸⁰ Los regidores vitalicios muchas veces acumulaban otra función comprando el cargo respectivo. Los ejemplos son múltiples y se repiten a lo largo de todas las sesiones del periodo.

La división en torno a la posesión o no de una encomienda surgió a partir de la propia complejización de la elite colonial. Desde sus comienzos el Cabildo había sido una institución monopolizada por los encomenderos y el propio concepto de *vecino*, que en su origen designaba a todo habitante masculino “distinguido” y que fuese jefe de familia con casa puesta en la ciudad, se transformó en sinónimo de dicha condición. De hecho, en 1528 y 1529 se habían dictado cédulas reales señalando que sólo esta categoría de pobladores –los “encomenderos beneméritos”– podían ocupar los oficios concejiles. En 1554, sin embargo, el gran poder adquirido en América por este grupo obligó a la Corona a dictaminar la elegibilidad municipal de *todos* los habitantes masculinos “principales”, con la sola condición de que vivieran dentro de la ciudad respectiva¹⁸¹.

En 1575, en consecuencia, vemos a las elites de Santiago buscando su equilibrio interno al reclamar ante la Audiencia –en Concepción– para que se respetaran las nuevas normas. Ese año, el mercader Jerónimo de Molina obtuvo del tribunal una resolución estableciendo que se debía repartir equitativamente el número de cargos entre los propietarios de una encomienda y aquellos notables que no la tuvieran. En todo caso, se mantuvo una jerarquía formal entre ambos, producto del gran peso simbólico que mantuvo la posesión de una encomienda más allá de la caída de su importancia económica. Esto explica el hecho de que el alcalde de vecinos fuera denominado también alcalde de “primer voto” –en contraposición al alcalde de moradores o de “segundo voto”–. Ello traía consecuencias en la jerarquía de la toma de decisiones y de la ubicación espacial en las ceremonias. Como lo hemos apuntado, sin embargo, esta separación era sobre todo nominal, pues la mayoría de los alcaldes de moradores pertenecieron a las mismas familias de encomenderos o se hallaban ligados a ellas por alianzas matrimoniales, de padrinazgo o de intereses económicos¹⁸².

En 1684, para dar un caso, vemos al capitán Antonio de Llana, regidor vitalicio, que había adquirido, además, el puesto de Receptor General de Penas de Cámara y que, al mismo tiempo, ejercía como Fiel Ejecutor de turno. Lo mismo sucedía con el capitán Matías de Toro, regidor vitalicio que a fines de 1683 había actuado paralelamente como Depositario General y que ahora ocupaba el lugar de un alcalde ausente: acta del Cabildo, 24 de marzo de 1684, A.C.S., xli, p. 278. En 1707, el alguacil mayor asumía también el cargo de Alcalde de Aguas: acta del Cabildo, 7 de enero de 1707, A.C.S., xlvi, p. 77.

¹⁸¹ Ayala, *op. cit.*, tomo II, pp. 177-178. Véase también Meza, *op. cit.*, p. 55; Pietschmann, *op. cit.*, pp. 115-116; Alemparte, *op. cit.*, p. 99 y ss.; Góngora, *El Estado...*, *op. cit.*, pp. 74-77.

¹⁸² Una demostración monográfica de este proceso en Zúñiga, “*Cabildo colonial...*”, *op. cit.*, *passim*. Este mismo autor señala en su tesis doctoral que de los 161 alcaldes ordinarios que ocuparon el municipio entre 1602 y 1700, 112 eran descendientes directos de familias de la elite de encomenderos de Santiago, Cuyo o Concepción, o se habían casado con sus descendientes: *Espagnols...*, *op. cit.*, pp. 412-414. A mediados del siglo XVIII los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa insistían en que el “cuerpo de la ciudad” se componía de “la más lucida nobleza”: *op. cit.*, tomo III, lib. I, p. 54. Ver también De Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, pp. 52-54; Alemparte, *op. cit.*, p. 99 y ss. Cf. el catálogo de alcaldes que se encuentra en Carvallo y Goyeneche, *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., tomo IX, “Apéndice”.

La pertenencia al Cabildo –pináculo político del ascenso social– constituía una prueba definitiva del reconocimiento colectivo como miembro del grupo aristocrático. La competencia por ingresar se hizo, pues, más patente, luego de que en 1612 se decretó la venta de cargos; y su aplicación demostró la caída importante que habían tenido los ingresos de la elite tradicional. Por el contrario, se puso en evidencia el ascenso de una serie de personas que provenían de orígenes “nuevos”. Personas que, justamente, pugnaban por ingresar a este círculo de prestigio: los seis cargos de regidores, por ejemplo, fueron adquiridos por ricos mercaderes, aparentemente los únicos que disponían del dinero requerido (entre setecientos y dos mil doscientos pesos).

El cargo de Alférez Real, muy codiciado por su peso honorífico y su carácter simbólico, fue el más disputado –incluso por el poderoso aristócrata Pedro de Lisperguer– y se remató por un valor muy elevado (9.500 pesos)¹⁸³. El grupo tradicional se escandalizó ante esta situación; sobre todo, al ver que el cargo de Alférez había sido finalmente adquirido por una persona que no pertenecía a su seno. Su imaginario social se vuelca plena y explícitamente en la solicitud que elevan entonces a la Audiencia, reclamando, como “vezinos feudatarios” porque el remate de los cargos recayó en “algunas personas que no tienen las partes y calidades que para esto se requieren y que notoriamente son indignos de ser admitidos al gobierno de tan noble y leal ciudad”¹⁸⁴.

Las razones de pretendida “nobleza”, amparada en el origen benemérito de los ascendientes familiares y en un prestigio social que era considerado evidente por los signatarios del documento, determinaron una resolución positiva del tribunal, que aceptó anular dicha venta y que la elección fuera hecha por el propio Cabildo, quien prometió reunir el dinero para pagar el precio convenido. No obstante, el alférez siguió en manos de su rematante –el capitán Isidoro de Sotomayor– e, incluso, cinco años más tarde sería confirmado por el Rey¹⁸⁵.

¹⁸³ Góngora, *Encomenderos...*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁸⁴ A.N.R.A., vol. 479, fj. 107 (destacado nuestro).

¹⁸⁵ Carta del Cabildo al Rey, 19 de diciembre de 1613, A.G.I., “Chile”, vol. 27, s/f; Julio González Avendaño, “Santiago apóstol y el paseo del estandarte real en Chile”, p. 138. En 1681, tras el fallecimiento del alférez del momento, fue el propio Gobernador quien nombró a su reemplazante, como premio por una donación de cuatrocientos pesos que había hecho, con este propósito, a las Cajas Reales: acta del Cabildo, 24 de diciembre de 1681, A.C.S., xli, pp. 95-98. La venta de cargos concejiles había sido decretada inicialmente bajo Felipe II, en 1591: Pietschmann, *op. cit.*, p. 195. Nótese que los regidores llamados “propietarios” pagaban derecho de media-anata, tal como lo hacían los corregidores, los altos cargos militares y, en general, todos los funcionarios de la administración estatal: cf., por ejemplo, acta del Cabildo, 2 de septiembre de 1669, A.C.S., xxxvii, p. 374.

El Alférez Real no sólo se encargaba de custodiar el estandarte real y de sacarlo en las fiestas públicas –lo que implicaba un gran lucimiento para el que ocupara el cargo– sino que además tenía voto activo en las sesiones y asiento preferente luego de los alcaldes, reemplazan-

Más que una pugna entre dos sectores antagónicos, el conflicto suscitado por la primera venta pública de cargos del Cabildo se debe observar como el síntoma de una coyuntura de cambio. La elite tradicional estaba viviendo un proceso de renovación social en que la integración del grupo de mercaderes venía a aportarle la riqueza y el dinamismo económico que estaba perdiendo. El temor inicial a un reemplazo de sus roles protagónicos se desvaneció en las décadas siguientes y la transacción de los cargos se hizo una costumbre corriente¹⁸⁶.

Por lo demás, los cargos de Alcalde y una parte de los regidores se mantuvieron bajo la tradición de cooptación, en la que el propio seno del Concejo elegía a fines de cada año los sucesores para el período siguiente. Más aún, las firmas adosadas al pie de las sesiones permiten apreciar la escasa rotación que se daba entre sus integrantes. Son los mismos personajes, tanto para los apellidos tradicionales como para los “hombres nuevos”, que se ven actuando por años, a veces decenios, y sólo con cambios a nivel de sus ubicaciones nominales en cargos diferentes.

Una situación similar sucedía en el caso de los oficios venales. Si bien éstos eran otorgados de por vida, el propietario podía revenderlo a otra persona —a través de la “renunciación”— con lo que lograban transmitirlo entre generaciones continuas. En este mismo sentido, la costumbre estipulaba que los cargos honoríficos podían transmitirse en el seno de un mismo grupo familiar¹⁸⁷.

En 1618, por ejemplo, a poco de recibir la confirmación real, Isidoro Sotomayor —el primer Alférez Real que había comprado el cargo— lo traspasaba por “renunciación” a Francisco de Eraso, descendiente de la elite tradicional. Poco tiempo después este último asume, además, como regidor vitalicio. Bajo este título ocupó el cargo de Alférez prácticamente hasta su muerte, en 1671, entre otras funciones ejercidas en forma paralela, como la de Alcalde en

do a alguno de ellos en su ausencia: véase, por ejemplo, acta del Cabildo, 22 de junio de 1635, A.C.S., xxxi, p. 111. El Alférez tiene un papel simbólico central en el Cabildo, pues su figura institucional se encarna en la más vieja tradición castellana de los fueros municipales y representa la legitimación nobiliaria pretendida por los descendientes de la elite originaria del reino. Antes de su venta era un nombramiento anual por cooptación que efectuaban los capitulares entre los notables principales de la ciudad: cf., por ejemplo, actas del Cabildo de 24 de junio de 1568, A.C.S., xvii, pp. 236-237, de 24 de julio de 1581, A.C.S., xviii, p. 316 y de 24 de julio de 1582, A.C.S., xix, pp. 39-40.

¹⁸⁶ Como ejemplo de un remate del cargo de Regidor, véase el acta del Cabildo de 23 de diciembre de 1684, A.C.S., xli, pp. 322-333.

¹⁸⁷ Sobre el traspaso de los cargos perpetuos, ver A.C.S., I, “Introducción”, p. xvi. Los precios de las cesiones de cargos a veces alcanzaban sumas muy altas. En 1649, por ejemplo, Valeriano de Ahumada pagó 13.200 pesos por el de Alcalde de la Santa Hermandad para uno de sus hijos; en 1618, Pedro de Recalde, capitán y propietario de navíos, pagó 29.000 pesos por el de Alguacil Mayor. El hecho de que fueran cargos prácticamente honoríficos da cuenta de la importancia simbólica que representaba la pertenencia a esta institución: Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, p. 419.

diferentes períodos anuales. El prestigio de Eraso, heredado y alimentado con roles municipales, se vio reforzado en 1649 al obtener... una encomienda. En la década de 1640, paralelamente, vemos actuando como procurador del Cabildo a su hijo, Domingo de Eraso. A la muerte de su padre, éste hereda la encomienda familiar y ya en 1683 accede al cargo de Alférez Real, que también mantiene en su poder en forma prácticamente perpetua. Domingo adquiere inmediatamente el cargo de Regidor propietario y es ascendido al grado militar de Maestre de Campo. En su calidad de Alférez Real, se le ve reemplazando frecuentemente a los alcaldes ausentes.

Otro ejemplo contemporáneo al de Eraso fue el de Valeriano de Ahumada, hijo de un importante encomendero –Juan de Ahumada–, que fue varias veces regidor y alcalde del Cabildo de Santiago durante el siglo xvi. Valeriano comienza a aparecer en las actas de la institución por 1625, bajo las funciones de Alcalde ordinario. En 1639 se le ve actuando como Corregidor y en 1642 adquiere un cargo de Regidor propietario o vitalicio, siendo ascendido al grado militar de General. Su hijo, Gaspar de Ahumada, a su turno, también adquirió un cargo de Regidor propietario, llegando a ser Corregidor en el año 1671¹⁸⁸. El Cabildo siguió, así, durante el siglo xvii, en manos de unos pocos clanes familiares poderosos, que habían integrado en su seno a los “hombres nuevos”.

Las funciones políticas: del rol a la pretensión

El Cabildo de Santiago extendía su control sobre una jurisdicción que, desde 1552, comprendía la zona ubicada entre el río Choapa y algo más al sur del río Maule, incluyendo los distritos de Melipilla, Quillota y Aconcagua –hacia el norte– y de Colchagua y Maule –hacia el sur–¹⁸⁹. Su acción real, en todo caso, se concentraba casi exclusivamente en la ciudad de Santiago y sus contornos inmediatos, aunque sobre el resto de la jurisdicción ejercía un rol simbólico no menos importante y en ocasiones efectivo. En efecto, era el Concejo

¹⁸⁸ El seguimiento de los casos de Eraso y de Ahumada se ha hecho a partir de las siguientes fuentes: actas del Cabildo de 26 de mayo de 1625, A.C.S., xxxi, p. 25; de 5 de agosto de 1634, A.C.S., xxxi, p. 31; de 7 de agosto de 1637, A.C.S., xxxi, p. 258; de 7 de enero y 18 de febrero de 1639, A.C.S., xxxi, pp. 355 y 371; de 16 de abril de 1642, A.C.S., xxxii, p. 175; de 16 de noviembre de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 142; de 30 de mayo de 1648, A.C.S., xxxiii, p. 291; de 7 de abril de 1659, A.C.S., xxxv, p. 452; de 21 de agosto de 1671, A.C.S., xxxviii, p. 173; de 19 de diciembre de 1671, A.C.S., xxxviii, p. 195; de 17 de abril de 1685, A.C.S., xlii, p. 32; de 12 de septiembre de 1687, A.C.S., xlii, p. 224 y de 14 de diciembre de 1691, A.C.S., xlii, p. 426; Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, p. 262, nota 107; González Avendaño, *op. cit.*, pp. 138-139; Della M. Flusche, “Church and State in the Diocese of Santiago, Chile, 1620-1677: A Study of Rural Parishes”, pp. 256-257.

¹⁸⁹ Sin embargo, cuando el Gobernador se hallaba en la ciudad, la jurisdicción del Corregidor se limitaba a su distrito urbano.

de la capital quien tomaba el juramento a las autoridades civiles y militares que nombraban los gobernadores para los corregimientos rurales. Lo mismo sucedía, evidentemente, para todas las designaciones que atañían a la propia ciudad. El Cabildo presentaba, aquí, una clara faceta como participante en la soberanía real, al recibir oficialmente dichos nombramientos –varios de los cuales emanaban de la propia España– y otorgar, “*en nombre de Su Majestad*”, el cargo respectivo y las insignias del mando¹⁹⁰.

Debemos insistir sobre la débil presencia del Estado en los campos del Valle Central. Ya en los raros villorrios dispersos por el reino, los grandes propietarios detentaban, como hemos visto, el monopolio corporativo de los concejos, lo que constituía un fuerte contrapeso a la acción de la Corona. Más allá de los límites urbanos, en la gran extensión rural que formaba la casi totalidad de la provincia colonial de Chile, dichos personajes y sus familias también asumían el control “político”. En cierto sentido, si había una posibilidad de proyectar la presencia del Estado en los campos era justamente gracias al espacio de poder local controlado por estas oligarquías. De esta manera, los puestos “políticos”, como los de Alcalde de la Santa Hermandad y los de Corregidor de distritos rurales, así como los grados de milicias, permitían captar para el sistema monárquico las redes de control regional.

Desde otro punto de vista, el hecho de que –en lo que respecta a la jurisdicción del obispado de Santiago– los notables designados para estos puestos debiesen ratificar formalmente su nominación ante el Cabildo de la capital, nos hace ver estas nominaciones más bien como un refuerzo externo buscado por los principales “señores” santiaguinos con el fin de coronar su posición de liderazgo entre sus pares regionales. El ejercicio de estos cargos se mantenía, así, totalmente dependiente de un conglomerado social dominante, a la cabeza del cual se encontraba la elite de la capital.

El Cabildo, entonces, como cabeza de las poblaciones urbanas –nódulos de control imperial– actuaba como intermediario entre su población y las máximas autoridades del Estado. Es ante ella que se dirige el Gobernador o el propio Monarca para hacer cumplir en la práctica sus disposiciones. La principal autoridad del reino, incluso, debía presentar su nombramiento oficial y jurar públicamente como tal ante el Concejo de Santiago, en tanto que ciudad cabecera de gobernación. En 1692, por ejemplo, el nuevo Gobernador, Tomás Marín de Poveda, fue recibido en su cargo por el Cabildo de San Luis de Loyola, en la provincia de Cuyo, primera ciudad de la jurisdicción del reino que tocó en su viaje por tierra desde el Río de la Plata. Sin embargo, ésta fue sólo una recepción a título preliminar. La recepción definitiva del mando se llevó a cabo unos meses más tarde, cuando cruzó los Andes, ante el Cabildo

¹⁹⁰ Véase un ejemplo en el acta de 5 de febrero de 1717, A.C.S., I, pp. 118 y 121. Las insignias correspondían a las “varas de justicia”, que simbolizaban el poder de diversos funcionarios, principalmente de los corregidores y de los alcaldes.

de Santiago, momento en el cual asumió también como presidente de la Audiencia¹⁹¹.

El juramento, por su parte, comprendía una serie de compromisos relativos al deber de la nueva autoridad de respetar los privilegios y gracias reales concedidas eventualmente a la ciudad. Ésta era una fórmula que recordaba la tradición medieval de la institución y cierta nostalgia –si bien formal– por la independencia que en su origen gozaba respecto a la monarquía. En todo caso, no debemos desligar esta referencia de la obsesión nobiliaria que rondaba entre la elite criolla, siempre dispuesta a manipular los elementos de un pasado que legitimara su posición social.

Sobre esta base, el Cabildo jugaba un papel esencial en el universo litúrgico que rodeaba la legitimación del sistema de poder. En su rol de intermediario de la monarquía, todo acontecimiento real que mereciera celebrarse le era comunicado en primer lugar, a fin de que dispusiera lo necesario en la ciudad. En efecto, era el Cabildo quien se encargaba de financiar y organizar estos eventos –con sus fondos y la participación de las corporaciones– así como las celebraciones públicas por la llegada de un nuevo Gobernador, de oidores o de obispos, por triunfos militares del imperio, etc. Con su presupuesto institucional se financiaban también diversas manifestaciones religiosas anuales o extraordinarias donde, por supuesto, dicho Concejo participaba activamente y con una presencia protagónica, como veremos más adelante.

Dentro de sus funciones de alta política, el Cabildo podía, también, informar al Rey de la gestión administrativa de las autoridades, de las necesidades y problemas de su distrito, etc. En fin, era una institución en íntima relación con la política imperial y, a la vez, con clara conciencia de su rol en el sistema local de poder. En el Cabildo se fraguaba, entonces, la principal comunidad de intereses entre el Estado y los linajes de poderosos particulares. Servía como un pilar institucional de la monarquía al mismo tiempo que como una ventana para el posicionamiento político de las elites.

En el caso del Cabildo de Santiago, dicha conciencia adquirió raíces peculiares pues, con anterioridad al establecimiento de la Audiencia y a lo largo de decenios de una presencia más que esporádica del gobernador, fue prácticamente la única institución de poder político efectivo en el distrito. Durante medio siglo se había galvanizado el rol de “bisagra” que jugaba entre el Estado y la sociedad civil, reposando en un monopolio del control objetivo y simbólico en manos de la elite local.

La Audiencia significó una limitación importante en dicha experiencia de larga duración. En el único plano en que el Cabildo pudo oponer cierta resistencia –si bien por breve tiempo– fue en el del protocolo, punto grave y sensible ya que revelador de jerarquías y correlato de los espacios de poder objetivo. A poco de instalado el tribunal ya se había presentado el primer conflicto, a raíz

¹⁹¹ Carta al Rey, 28 de abril de 1692, B.N.B.M.Ms., vol. 168, pza. 3492, fjs. 101-102.

de que el oidor decano había dispuesto una ubicación secundaria para el Concejo en una importante procesión religiosa que tuvo lugar por las calles de la ciudad. En esa oportunidad la corporación reivindicó: “[...] su puesto y lugar que desde que esta ciudad se fundó ha tenido en semejantes procesiones y actos públicos, debiendo tener este Cabildo lugar preeminente y distinto, y porque en esto este Cabildo quiere se guarde el derecho que se le debe y el lugar que ha llevado [...]”¹⁹².

Otro documento de 1619, proveniente del propio archivo de la Audiencia, nos revela, en un grueso expediente, la permanencia de puntillosas desavenencias protocolares entre ambas instituciones, a raíz de la procesión de *Corpus Christi*¹⁹³.

Acostumbrada a ocupar en forma exclusiva la titularidad en procesiones y actos públicos, la elite capitular se vio obligada a compartir su protagonismo y ceder el primer lugar al tribunal real. No obstante, y pese al hecho de que a diez años de su instalación aún no se lograba una completa readecuación de las ubicaciones ceremoniales, los reclamos y tensiones se van haciendo más esporádicos. Los roces seguirán existiendo, pero ya no en el sentido anterior, esto es, de reivindicación frente a un sentimiento de “usurpación”. Coincidiendo con lo apuntado en párrafos anteriores, a lo largo de la década de 1620, ya pasado ese primer tiempo de “ajuste” institucional, el orden de las precedencias se clarificó y la preeminencia de la Audiencia se impuso. En términos del imaginario litúrgico, sin embargo, la cuota real de poder que continuará manejando el Cabildo se unirá a una autorrepresentación sobrevaluada de su rol simbólico y de su peso en el sistema. Dicha imagen estará basada en el peso de aquel medio siglo de dominio casi absoluto (1541-1609), y alimentada por la ausencia persistente del Gobernador, que compensará la aparente pérdida de su posición política frente a la Audiencia¹⁹⁴.

A ello se agregará la conciencia nobiliaria que marcaba su historia como grupo social y que debía manifestarse en forma explícita cada vez que fuese posible. En la memoria colectiva de la elite capitular resonaban los términos en que se había dirigido a ella el rey Carlos V, en 1556, al comunicar su renuncia a la corona en favor de su hijo. El Monarca, copiando fórmulas medievales, dirigía, así, su carta al “Consejo, justicia e regidores, *caballeros*, escuderos, oficiales e *hombres buenos* de la ciudad de Santiago del Nuevo Extremo”¹⁹⁵. Desde 1554, además, fecha en que se le otorgó un escudo de armas, las sesiones del Cabildo eran encabezadas bajo los términos de “Muy *noble* y muy

¹⁹² Acta del Cabildo, 15 de enero de 1610, A.C.S., xxiv, p. 158.

¹⁹³ A.N.R.A., vol. 619, pza. 5, fjs. 237-312v. Una coyuntura similar, guardando las distancias temporales y geográficas, se presentó en Caracas, luego de la instalación de la Audiencia en 1787: Frédérique Langue, “Antagonismo y solidaridades en un Cabildo colonial: Caracas, 1750-1810”, pp. 17-20.

¹⁹⁴ Esta hipótesis y los elementos que señalaremos a continuación los hemos adelantado en el trabajo “Conflicto y equilibrios...”, *op. cit.*, *passim*.

leal ciudad de Santiago de Chile" (destacado por nosotros). La asimilación del término "ciudad" al de "Cabildo" y, en consecuencia, al del grupo social que lo componía, se presentaba con frecuencia en las actas de sus sesiones, por lo que la ecuación "ciudad noble" = "elite noble" era una autorrepresentación vivida en forma consciente e intensa¹⁹⁶.

De esta forma, a lo largo del siglo XVII la elite institucionalizada no sólo estará omnipresente en toda ceremonia pública –civil o religiosa– sino que su participación será sobreactuada, recargada y revestida de un aura cortesana exagerada para el nivel relativo de la importancia de Santiago. Sus sesiones dejan entrever, en muchas ocasiones, los gastos desmedidos que se hacían en las ceremonias públicas más importantes. A veces, incluso, se debía obtener algún crédito, hipotecando el presupuesto del año siguiente. Los propios capitulares se mostraban siempre dispuestos a donar de su bolsillo a fin de aumentar la espectacularidad del evento y, en consecuencia, de su propia presencia¹⁹⁷.

Paradójicamente, esta actividad litúrgica "desproporcionada" será retroalimentada en forma mutua con la propia Real Audiencia que, como lo hemos visto, venía ya recargada de una gran aura simbólica al representar un atributo esencial del Monarca. Entre ambos formarán el nódulo de esta "corte sobredimensionada" que se reprodujo en la capital chilena. La oposición y los conflictos, si bien frecuentes, no perturbarán el sentido general de fluida comunicación entre todos estos pilares institucionales del poder, ni la base de equilibrio al que llegaron. Este sentido unívoco de sus funciones se expresará, por extensión, en el discurso visual de su presencia litúrgica.

¹⁹⁵ La cédula real está reproducida en C.D.A.S., II, pp. 26-28 (destacado nuestro).

¹⁹⁶ Sobre la asociación semántica entre "ciudad" y "Cabildo", véase un ejemplo en el acta de 21 de marzo de 1686, A.C.S., vol. XLII, p. 121. Los miembros del Concejo asumían incluso una actitud paternalista/patriarcal –que cabía muy cómodamente con su autorrepresentación señorial– en relación con la imagen de su papel en el sistema: "[...] y porque nuestro intento más es de ser padres de esta república y procurar su bien, aumento y conservación[...]": acta del Cabildo, 23 de octubre de 1631, A.C.S., xxx, pp. 289-293.

¹⁹⁷ Estas situaciones son numerosas a lo largo del periodo. Algunos ejemplos interesantes se pueden ver en las actas del Cabildo de 14 de agosto de 1617, A.C.S., xxv, pp. 218, 249 y 253; de 13 de mayo de 1639, A.C.S., xxxi, p. 383; de 26 de mayo de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 108; de 14 de marzo de 1656, A.C.S., xxxv, pp. 171-172; de 19 de diciembre de 1663, A.C.S., xxxvi, pp. 228-229; de 6 de junio de 1681, A.C.S., xli, pp. 37-38 y de 9 de octubre de 1711, A.C.S., xlvii, p. 120.

SEGUNDA PARTE

EL PODER
ENTRE DRAMATIZACIÓN
Y SACRALIZACIÓN

REPRESENTACIÓN DEL REY Y LITURGIA MONÁRQUICA

Santiago, lejano villorrio del “Nuevo Mundo”, se integró a la administración imperial a través de una de las claves características del proceso de control político colonial de España: la necesaria adecuación de dicha estructura a territorios y poblaciones tan complejas y diferentes. Sin embargo, junto a la consideración de la realidad local, este control reposaba en el carácter piramidal, unitario y generalizador del sistema ideológico que lo subyacía. Un sistema común al conjunto de españoles y de criollos americanos que garantizaba el dominio frente a los grupos étnicos locales. De ahí otra clave de su propagación inmediata, pues formaba parte de la propia reproducción cultural que estaban llevando a cabo dichos inmigrantes y sus descendientes.

Un modelo dominante, de raíz occidental, irrigaba, pues, el trasplante hispánico por todo el imperio. En su seno, dos grandes corrientes ideológicas se complementaban y orientaban un discurso unívoco en la configuración y retroalimentación del sistema de poder y del universo cultural que lo irrigaba. Por un lado, una ideología política piramidal, con un Rey “absoluto” a su cabeza, y revestido de un aura casi divina. Por otro lado, una poderosa religión institucionalizada, ligada al Estado y comprometida por una tradición secular con la alimentación de dicha aura. Dos grandes corrientes que eran indivisibles dentro de esta estructura compleja y global, donde se transformaban rápidamente en un sistema de representaciones orientadas a la manipulación del imaginario colectivo. El gesto y el rito cobraban, aquí, todo su peso persuasivo y el poder se enmascaraba de seducción, de intocabilidad,... de sacralidad.

DE LA EUROPA MEDIEVAL A LOS “TIEMPOS MODERNOS”

Realeza y sacralidad

La cúspide política, por lo tanto, era mucho más que una persona determinada, más que la encarnación de la acción coercitiva del Estado. En el extenso imperio español, el Rey, pese a su lejanía e invisibilidad, constituía el referente común y definitivo para todos los habitantes. Para lograr y mantener este objetivo político, se debía recrear una imagen permanente de su superioridad en la mente de los súbditos. No bastaba con vivir bajo una ideología monár-

quica, sino *hacer creer* en el poder de su detentor y en la legitimidad de su ejercicio. La clave era alimentar perpetuamente una serie de representaciones sobre la realeza, cuya tradición de larga duración histórica había probado su efectividad. Éste es el camino que debemos seguir para clarificar la base mental de la representación colectiva del poder que va a reproducirse en América.

Sin duda, debemos retroceder en el tiempo y en el espacio para encontrar los elementos que configuraron progresivamente dicha imagen ideal y sus liturgias legitimantes. Pese a las adaptaciones regionales que se observaron en la colonización americana y a los altos grados de sincretismo vividos en las regiones de intensa presencia nativa, la representación monárquica dominante, así como los rituales que la acompañarán, vendrán mayoritariamente de Europa.

Estas imágenes y representaciones, por lo demás, debemos proyectarlas más allá de la península ibérica, reubicándolas en la globalidad de supuestos doctrinarios y de herramientas ceremoniales que tienen como crisol principal a la Iglesia Católica. Su relación estrecha con las monarquías del Occidente cristiano desde la alta Edad Media, así como la profusión de imágenes fácilmente homologables en el contexto político, a nivel de las representaciones ideológicas –las analogías entre Cristo y el Rey son el principal ejemplo– eran recursos metafóricos generalizados. La Iglesia también participaba activamente en las ceremonias públicas, a las cuales aportaba una gran batería ritual¹⁹⁸. Las formas y signos previstos en las celebraciones de su calendario litúrgico afectaron fuertemente la estructura de las que se realizaban por los monarcas, adaptando a propósitos seculares formatos que eran originariamente religiosos.

Por lo demás, el peso de lo sagrado en el funcionamiento del imaginario político no fue, en ningún caso, una exclusividad del Occidente medieval¹⁹⁹. Toda una tradición de estudios antropológicos, encabezados por el trabajo clásico de James G. Frazer –*The Golden Bough*– nos señalan que esta relación es intrínseca a la organización social de toda comunidad, en que la detentación del poder conlleva el que sus jefes se revistan de los atributos y de la esencia de la divinidad, transformándose en sus vicarios terrenales privilegiados²⁰⁰.

Con toda esta fuerza ancestral, la relación entre poder monárquico y poder eclesiástico en Europa tejerá su trama más estructurada en el tipo de monarquía teocrática que se desarrolló entre los siglos VI y VIII. El Rey adquiere allí el título de *Rex Dei gratia*. Es decir, su imagen escapa a los mortales –sus

¹⁹⁸ Jacques Le Goff recalca, justamente, la importancia capital de la liturgia eclesiástica como fuente última de la sacralidad en las sociedades cristianas, en su “Préface” a la nueva edición del estudio de Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*.

¹⁹⁹ Tzvetan Todorov señala, así, a propósito del Estado español en la época de la conquista de América, que “pouvoir spirituel et pouvoir temporel se trouvent confondus, ce qui est la tendance de toute idéologie d’État, qu’elle découle ou non de l’Évangile”: *La conquête... op. cit.*, p. 153.

²⁰⁰ Una síntesis actual del análisis antropológico del problema se puede ver en el artículo de Alfred Adler, “Royauté”, pp. 636-639.

súbditos— y alcanza directamente el aura legitimante obtenida a través de la doctrina cristiana: el misterio, la inconmensurabilidad del poder celeste; en fin, la presencia divina²⁰¹. De esta forma, la teoría ascendente del poder, que ve a este último como naciendo en el seno de los súbditos, dará lugar a una teoría descendente, la que configurará a la ideología monárquica en un proceso de larga duración.

En efecto, en términos jurídicos y sociales, será el concepto de “gracia real” el que comenzará a primar, dejando a los súbditos sin poder exigir, en términos legales, prácticamente nada de su Rey. Todo privilegio, derecho o participación en el sistema se transformaba en una donación del monarca, la que provenía, a su vez, de la gracia divina superior. Incluso, si este Rey debía gobernar de acuerdo con el derecho —bien que éste era generalmente una manifestación de su propia *voluntas*— y sin oponerse a las “leyes divinas”, disponía de un poder supremo sobre su territorio: Dios le había confiado el reino en su totalidad, incluyendo laicos y eclesiásticos, lo que implicaba su intervención en los dominios doctrinarios y administrativos, sin dejar dudas respecto a que su función era de carácter político-religioso²⁰².

El Rey asumía también una figura paternal protectora, encargada por el Ser Supremo de mantener la seguridad física y moral que sólo él podía garantizar. Según Bertrand de Jouvenel, este personaje aparecía entonces como el conservador de la fuerza y la cohesión “nacionales”²⁰³. El “bien común”, el interés general del reino y de sus súbditos se transforman, así, en objetivos siempre sometidos al criterio decisivo del Monarca²⁰⁴.

Más allá del análisis filosófico y teológico que esta concepción puede suscitar, lo que nos interesa en este estudio son las consecuencias que ella implicó, en términos simbólicos, para la representación colectiva del poder y de su legitimidad. Como resultado del lazo estrecho tejido entre la cabeza del control político y la esfera religiosa, el sistema profitaba de imágenes poderosas, que se introducían en el imaginario colectivo. Así, en el Medioevo era normal que el Rey fuese considerado como vicario de Dios, su lugarteniente sobre la tierra, disfrutando de una comunión estrecha y particular con él. El Rey no podía equivocarse, su justicia era correcta y el súbdito debía obedecer a la voluntad superior. Esta concepción, pese a las resistencias más o menos masivas y más o menos exitosas que hubo de enfrentar a través de los siglos, se transformó en un supuesto que los súbditos incorporaron, con mayor o menor intensidad, como un elemento vital de su existencia social.

²⁰¹ Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 125

²⁰² Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, pp. 25-27.

²⁰³ Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*.

²⁰⁴ Ullmann, *Principios...*, *op. cit.*, p. 128.

Fue la instauración de la ceremonia de coronación real, desarrollada a partir del siglo IX, que vino a otorgar la expresión litúrgica suprema a esta encarnación cuasidivina. En el transcurso de la misa de “consagración” monárquica, el Rey accedía a la gracia en el momento culminante de la liturgia y con un gesto definitivo: el rito de la unción. En ese momento se ponía sobre su cabeza el aura mística del poder supremo y se transformaba en “el ungido del Señor”. Por cierto, el hecho de que esta unción fuese conferida por un obispo suponía una valorización de los intermediarios oficiales ante los cielos, sin cuya participación directa no era posible obtener la concesión divina. Teóricamente, esta situación haría desaparecer el lazo directo entre el monarca y Dios, como lo sugiere Ullmann²⁰⁵. Sin embargo, la imagen que aquel proyectaba en la sociedad, en el sentimiento común de los súbditos, era la de una figura intocable, majestuosa, inmensamente poderosa y estrechamente asociada a los poderes ocultos y misteriosos de la religión predominante.

A partir de su coronación-unción, en consecuencia, el Rey es percibido de una forma claramente diferente de los otros mortales, por sobre todos –imagen sostenida materialmente por la altura del trono y la distinción de su *habitat*– y disputando la prioridad simbólica con la principal autoridad eclesiástica²⁰⁶. Su poder estaba ahora legitimado, sancionado por Dios e internalizado por la sociedad.

El ejemplo de los reyes franceses actuando como taumaturgos es, en este sentido, muy significativo, como se puede constatar en el estudio clásico de Marc Bloch²⁰⁷. Como indica este autor, para comprender este fenómeno debe-

²⁰⁵ Ullmann, *Principios...*, *op. cit.*, p. 145. Esta hipótesis es trabajada también por Alain Boureau en *Le simple corps du roi*.

²⁰⁶ Carmelo Lisón subraya el distanciamiento espacial del Monarca y su aislamiento físico de los hombres comunes como un atributo compartido con la divinidad: *op. cit.*, p. 92. Cf. el estudio de Jacques Le Goff, “Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XII^e siècle”.

²⁰⁷ A partir del siglo XI y hasta el siglo XVIII se desarrolla la creencia general, compartida incluso por los propios reyes, de que éstos poseían una facultad milagrosa, un poder para curar ciertas enfermedades, como las escrófulas, sólo tocándolas y haciendo el signo de la cruz sobre la cabeza del enfermo. La importancia del ritual, entonces, se manifiesta como esencial en este tipo de representaciones, puesto que las hace visibles y les da la consagración social en el imaginario colectivo. En primer lugar, porque la adquisición de estos poderes sobrenaturales dependen de una manifestación litúrgica específica –la coronación y la unción del Rey, que le otorgan capacidades temporales y espirituales–. En segundo lugar, la “operación médica”, el tacto de los tumores, se enmarcaba bajo fórmulas rituales específicas (el Rey, por ejemplo, comulgaba con las dos especies antes de imponer sus manos sobre los “pacientes”). En tercer lugar, el evento se realizaba en un ambiente particularmente imponente, en un espacio y un tiempo especiales –lo que separaba a esta práctica de la vida cotidiana, acordándole un acento extraordinario–. Todo ello hacía de este fenómeno un acto que emocionaba y movilizaba a las masas, alimentando verdaderas peregrinaciones anuales. Bloch subraya la idea de que en el “alma” popular, los monarcas eran considerados como verdaderos seres sobrenaturales: *Los reyes taumaturgos*, p. 229.

mos insertarlo en ese ambiente de veneración religiosa, impregnada de lo maravilloso, en que vivían los pueblos europeos y con la cual rodearon a sus gobernantes durante la baja Edad Media. Un ambiente en que la familiaridad con lo sobrenatural, reservada en principio a la clase sacerdotal, se extendía a los monarcas por la propia dignidad con que se hallaban investidos.

Dicha representación poseía una fuerza tal que la hizo pervivir más allá de los límites medievales, pese a la acción y al discurso de los reformistas religiosos, pese a las críticas y a los nuevos planteamientos políticos formulados por los filósofos y teóricos que entraron en escena con los "Tiempos Modernos". La imagen popular del monarca tenderá a mantener su carácter "sagrado" y sólo se verá afectada en el ámbito de las elites intelectuales²⁰⁸. Obviamente, no pretendemos excluir el peso que éstas tienen en el desenvolvimiento histórico de toda ideología; sin embargo, para el universo que aquí nos interesa, el de las representaciones mentales colectivas, su discurso aun debía pasar por muchas barreras, en la larga duración, antes de llegar al "granero"²⁰⁹.

El concepto de "realeza sagrada" constituía una creencia que funcionaba en un nivel de registro colectivo independiente de las discusiones teológicas. Una creencia apoyada no sólo por los ritos de su consagración, en que se intentaba un paralelo con la ordenación sacerdotal, sino que llegaba hasta el ejercicio de la función de diáconos en las grandes ceremonias del calendario anual de la Iglesia, a partir del siglo XIV. Otro gesto singular era la comunión bajo las dos especies (el pan y el vino), reservada al clero. Las interrelaciones entre la Iglesia y el Estado, a este mismo nivel simbólico, se traducían también en el uso intercambiado de una serie de insignias y prerrogativas, como en el caso del Papa, que adornaba su tiara con una corona de oro, vestía del color púrpura imperial y era precedido por los estandartes imperiales cuando cabalgaba en alguna procesión solemne por las calles de Roma. Los monarcas medievales, por su parte —al menos en Francia—, llevaban bajo la corona una mitra, vestían ropas clericales y recibían un anillo, al igual que un obispo durante su consagración²¹⁰.

En fin, los paralelos litúrgicos se sostenían, repetimos, en un ambiente cargado de religiosidad y de una sensibilidad abierta a recrear este tipo de imágenes todopoderosas. Si bien la teología se preocupó de explicitar la dife-

²⁰⁸ Robert Mandrou, *Introducción a la Francia moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*, pp. 122-125.

²⁰⁹ Según la expresión acuñada por Michel Vovelle, *De la cave au grenier. Un itinéraire en Provence au XVII^e siècle. De l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*. De hecho, la vieja creencia en el don taumatúrgico de los reyes constituyó uno de los elementos más importantes de la "fe" monárquica que se expandió en Francia con Luis XIV. El rito médico se extinguirá recién con Carlos X, luego de su consagración en 1825: Bloch, *op. cit.*, pp. 14 y 301-315.

²¹⁰ Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, pp. 188-189. A fines del siglo XIV, por ejemplo, el rey de Francia se desplazaba en sus entradas solemnes debajo de un palio, en lo que sería una transferencia del ritual usado en la procesión de *Corpus Christi*: Roy Strong, *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento, 1450-1650*, p. 33.

rencia, es claro que para el vulgo la *dignidad real* participaba de la *dignidad sacerdotal*. Como indica Jacques Revel, los conceptos de lo sagrado, de lo religioso, de lo sacerdotal y de lo taumaturgico, si bien diferentes, se refieren a aspectos que constituyen “un sistema articulado, que caracteriza un campo semántico del poder real y de sus representaciones”²¹¹.

Los cuerpos y las temporalidades de la monarquía

El caso de los reyes taumaturgos es un claro ejemplo de la importancia de la utilización de formas rituales con el fin de crear o de reforzar creencias generalizadas e imágenes colectivas funcionales a un sistema de poder. Otra fórmula ideológica que es pertinente agregar a esta red de representaciones simbólicas es la teoría denominada de los “dos cuerpos” del Rey, analizada en el trabajo clásico de Ernst Kantorowicz²¹². Incluso, si ella se desarrolla en un plano teológico-filosófico aparentemente lejano del imaginario político del hombre común, puede entregar algunas pistas en relación con la imagen del monarca y con la estrecha relación de éste con la institución eclesiástica.

Entre los siglos XII y XV se desarrolló en Europa esta doctrina sobre la composición en dos cuerpos de la realeza: uno *natural*, mortal, que estaría representado por el Rey en ejercicio. El otro, metafísico y supraindividual, sería el cuerpo *político*, inmortal, que encabezaría el monarca en tanto que institución, y cuyos miembros serían los súbditos. Ambos formarían una unidad indivisible, pero el político sería superior y contendría fuerzas misteriosas que actuarían eliminando las imperfecciones del natural.

Rápidamente este cuerpo metafórico se uniría con la figura jurídico-canónica del *corpus mysticum*, formado por la Iglesia que tenía como cabeza a Cristo y como miembros a los fieles de la sociedad cristiana²¹³. La expresión, estable-

²¹¹ Jacques Revel, “La royauté sacrée: éléments pour un débat” (traducción nuestra). Luc de Heusch nos pone en guardia, justamente, al señalar: “He aquí un primer y muy frecuente error de estimación: reservar el título de sacerdote o de mago a aquéllos que se muestran como tales y que ejercen abiertamente la manipulación de las fuerzas sagradas. Al lado de éstos (y, a veces, sin que lo sepan), existen otros sacerdotes y magos a pesar suyo”: “Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir”, p. 15 (traducción nuestra).

²¹² Kantorowicz, *op. cit.*, *passim*.

²¹³ Esta concepción es analizada bajo un prisma interesante en el trabajo de Michel de Certeau, *La fable mystique. XVI-XVII^e siècle*, pp. 107-127. A diferencia de la realeza, la Iglesia contaba con un “cuerpo natural” (Jesucristo) que también era inmortal luego de la instauración del dogma de la transubstanciación, con el IV Concilio de Letrán (1215): Kantorowicz, *op. cit.*, p. 27. Según Ralph Giesey, sin embargo, esta interpretación contemplaría una confusión de la doctrina de los “dos cuerpos” con las dos “naturalezas” de Cristo (divina y humana), que constituye un dogma. El cuerpo místico de la Iglesia, según este autor, estaría encabezado en realidad por el cuerpo natural –por lo tanto mortal– del Papa: *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV-XVII^e siècles*, pp. 12-15.

cida desde mediados del siglo XIII, designó en un primer tiempo a la eucaristía y, en un segundo período, quiso significar la Iglesia en sus aspectos sociológicos y eclesiológicos. No obstante, al constituirse como un claro instrumento de legitimación, esta concepción fue transportada y adaptada a la esfera estatal, significando, entonces, la comunidad política —el “cuerpo místico” del Estado— encabezado por su Rey. Este último era considerado, en consecuencia, como la encarnación de ese mismo Estado.

La representación de esta comunidad a partir del modelo del cuerpo humano, cuyos órganos armonizaban pese a las diferencias de sus funciones y cuya unidad prevalecía gracias a su cabeza, era una idea que remontaba a Aristóteles y que luego los padres de la Iglesia adoptaron y transmitieron exitosamente. La representación ideológica de la sociedad medieval europea se concibió morfológicamente según este modelo, a partir del cual los súbditos no eran vistos como individuos sino como miembros de diferentes cuerpos menores —corporaciones artesanales, cofradías, etc.— y de órdenes jerárquicos —los estamentos sociales— que constituían los verdaderos miembros y órganos activos del cuerpo político. La distribución de estas entidades era concebida según una relación analógica que, en la topografía del cuerpo, las localizaba según los valores simbólicos atribuidos a cada órgano. Cada uno de entre ellos funcionaba, por su parte, como un pequeño modelo a escala del gran cuerpo constituido por toda la comunidad y dirigido por una “cabeza” singular: el Rey²¹⁴.

Con la incorporación del concepto de *dignitas*, a fines del siglo XIV, esta ideología refuerza el carácter metafísico trascendente, imperecible, de la realeza, puesto que hace suponer que las atribuciones del poder están asociadas al cargo y no a la persona que lo ejerce. La *perpetuidad* del cuerpo místico político —la *eternidad*, en el caso del cuerpo místico de la Iglesia— que le confiere la *dignitas*, se traducirá en una *dignitas regia* “que no muere nunca”. Es la realeza, en tanto cuerpo —reino incluido— que se proyecta en el tiempo, independiente del cuerpo natural, mortal e intrascendente, e independiente de los poderes específicos ejercidos por un monarca. Al momento de la muerte física de este último, los dos cuerpos se separan y el político es transmitido al cuerpo natural del sucesor. Esta *dignitas* mayestática, que alcanza una superioridad inalienable, se expresa en la compostura solemne, no espontánea y grave, y en el aislamiento protocolar —elementos tan caros a los Habsburgo españoles—, que, en el imaginario de sus súbditos, hace trascender la humanidad de la autoridad. La energía que emana de dicho concepto permite al rey su paso ideológico y ritual de lo humano a lo divino²¹⁵.

²¹⁴ Cf. Michel Feher (*et al.*), *Fragments para una historia del cuerpo humano*.

²¹⁵ Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 20-27. Ralph Giesey desarrolla la teoría de los dos cuerpos en su aspecto ceremonial, en su estudio: *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*.

Esta representación del Monarca encontrará su canalización social a través de rituales especiales, centrados, los más importantes, en torno al ciclo vital de su cuerpo natural (nacimiento –como heredero del cargo–, coronación y muerte). Para lograr la alimentación continua de la socialización de estas metáforas legitimantes, proyectándolas a la sociedad en su conjunto, el sistema preveía una participación colectiva de la comunidad de súbditos a través de un campo litúrgico específico. De aquí la relación que se dio entre la ceremonia principal que sellaba el evento –a la cual sólo tenía acceso un reducido círculo cortesano–, y su proyección en un espacio mayor, transformando su gloria en una fiesta pública –alegre o luctuosa, según la situación–. En todos los casos, la omnipresencia de la Iglesia otorgaba la necesaria sacralidad.

Un esquema similar se reproducía en otros eventos políticos que eran más corrientes en el tiempo de reinado y, por lo tanto, que podían marcar con mayor frecuencia la alimentación de su imagen en la conciencia de los súbditos espectadores. Los viajes y las entradas reales en las ciudades, por ejemplo, consolidaban el apoyo colectivo y popularizaban su poder, materializando su abstracción en el contacto directo con el soberano. Desde fines de la Edad Media y sobre todo desde el Renacimiento, estas entradas, así como el resto de las liturgias reales (las alianzas dinásticas, las victorias militares y tratados internacionales, las bodas y nacimientos principescos...), fueron pensados como un gran acontecimiento público, en un contexto fastuoso y una estética glorificante.

Bajo dichas directrices, se daba lugar a una serie de fiestas públicas en las principales ciudades del reino, con decoración del espacio urbano, construcción de escenografías espectaculares, ceremonias graves y diversiones populares de aire carnavalesco. Al centro de todo este universo litúrgico estaban los cortejos laicos y las procesiones religiosas por las calles y plazas. Una manifestación ritual de carácter medieval, que a fines del siglo xv se había transformado –en el caso de las entradas reales– en un gran espectáculo en el cual todos los actores sociales y profesionales, todos los estamentos del reino, acompañaban jerárquicamente a su Rey o a sus símbolos representativos por las calles de la ciudad. Con el clero, la nobleza, los magistrados, la burguesía y los miembros de cofradías, se conformaba un desfile de jerarquías visuales que reforzaba, a su vez, la configuración de los poderes locales²¹⁶.

²¹⁶ Cf. Giesey, *Cerémonial...*, *op. cit.*, p. 68; Strong, *op. cit.*, pp. 22-23; Roberto López, “La imagen del Rey y de la monarquía en las relaciones y sermones de las ceremonias públicas gallegas del Antiguo Régimen”, pp. 197-198; Noël Coulet, “Les entrées solennelles en Provence au xiv^e siècle. Aperçus nouveaux sur les entrées royales françaises au bas Moyen Age”.

El Renacimiento florentino entregó herramientas estéticas nuevas. Los teóricos renacentistas –y luego los barrocos–, basados en la *Poética* de Aristóteles, estructuraban sus espectáculos dramáticos, la decoración del espacio y la suntuosidad de los desfiles intentando provocar el asombro en la mente de los espectadores. De hecho, las teorías neoplatónicas que florecían en aquella época se basaban en el principio de “ver es creer” y lo asociaban a la evolución política de las nuevas concepciones ideológicas en boga²¹⁷. Nacen, así, representaciones teatrales que, conservando su base religiosa, van siendo instrumentalizadas por el nuevo Estado. La moda clásica se refleja en la utilización de carros de triunfo romanos a manera de escenarios móviles para las piezas alegóricas. Escenografías impresionantes y arcos de triunfo diseñados con rebuscada simbología se instalan en las calles y en los templos a medida que se difunden las nuevas tecnologías del espectáculo por las principales ciudades europeas. La cima de esta estética será alcanzada al ligarse a la pompa eclesiástica de la Contrarreforma y al Barroco militante del siglo xvii.

Roy Strong destaca la revalorización del mundo antiguo que ello implicó, adoptando los triunfos imperiales de la Roma clásica (*triumphus*), lo que, ciertamente, mostraba los cambios sufridos por la estructura ideológica europea en relación con las nuevas corrientes absolutistas que comenzaban a circular entre las monarquías. La entrada real a una ciudad se transformaba, así, en un “Triunfo” político y bajo el arco clásico construido para la ocasión y pleno de alegorías latinas, pasaba el héroe vencedor seguido de su suntuoso cortejo²¹⁸.

Si bien la herencia religiosa medieval se mantuvo a lo largo del siglo xvi, en países como Francia o Inglaterra la tendencia apuntaba claramente hacia una evolución que proporcionará a las monarquías sus propias imágenes. El peso mayoritario de la liturgia católica, base, por lo tanto, de los ritos y símbolos políticos, cedió terreno, desde comienzos del siglo xvii, a una liturgia de Estado centrada en el Monarca. En Francia, ello se manifestó como un complemento al proyecto de la Contrarreforma y de su pompa festiva. En los países protestantes fue una sustitución total²¹⁹.

El vocabulario iconográfico de los nuevos cánones estéticos renacentistas mantenía en parte la herencia medieval al poner de relieve la legitimidad del monarca a través de su relación con ciertos símbolos divinos (los sagrados óleos, la entrada de Cristo a Jerusalén...). A ello se agregaba, sin embargo, una fuerte dosis de mitología romana surgida de ese redescubrimiento de la antigüedad clásica. Representaciones de globos del mundo, dioses y héroes paga-

²¹⁷ Para una visión general, ver C. Beaune, “Cérémoniaux et politique”.

²¹⁸ Strong, *op. cit.*, pp. 55-60; Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, especialmente pp. 361-397.

²¹⁹ Strong, *op. cit.*, p. 33.

nos, metáforas de los pueblos sometidos, alegorías de vicios y virtudes, etc. Todo ello, unido por frases y glosas latinas, celebraban la grandeza augusta, por ejemplo, de un Carlos V, bajo cuyo reinado el ya mítico Sacro Imperio Romano-Germánico parecía haber renacido²²⁰.

Es claro que toda esta simbología no era comprensible para la mayoría iletrada del público. La utilización de temas cada vez más mitológicos y esotéricos y la opción de erudición simbólica que tomaban los conceptores de estas escenografías celebrativas se alejaban ostensiblemente del universo de imágenes que poseía el hombre común. Su mensaje persuasivo sólo podía ser decodificado por los grupos urbanos altos, con cierto grado de educación letrada²²¹. Sin embargo, este hermetismo jugaba plenamente dentro de los objetivos ideológicos de la época, al proyectar la sensación de la inconmensurabilidad de un poder cuya magnitud no se podía comprender, pero sí admirar. La magnificencia y la suntuosidad, a lo que se unía la incompreensión de unos códigos que, para la mayor parte de los espectadores, sólo actuaban por impresión sensual, serían los conceptos claves de las cortes de los siglos XVI y XVII²²².

Humanistas, arquitectos y artistas se unen a las innovaciones de la ingeniería y del decorado móvil, ya utilizadas por la liturgia religiosa bajomedieval, con el fin de transmitir las nuevas concepciones ideológicas a través de una combinación naturalista/artificial del espacio público. Un proyecto estético orientado a la nueva imagen del Monarca, con vistas a atraer emocionalmente la lealtad de sus súbditos. No hacía falta que el público no iniciado comprendiera cada uno de los elementos simbólicos, como reclama Adeline Rucquoi²²³, sino más bien que se viera impactado por el conjunto visual. Sobre todo, que sintiera colectivamente, a través de las máscaras de grandiosidad estética, las jerarquías del orden social y la legitimidad del sistema de poder.

²²⁰ Strong, *op. cit.*, pp. 75-87.

²²¹ Jean Delumeau, "Movilidad social: ricos y pobres en la época del Renacimiento", p. 156. No se debe dejar de lado, en todo caso, el fondo cultural común que estaba en la base de sabios y de simples, como era la herencia transmitida por la Edad Media en materia de actividad lúdica y la pervivencia de elementos paganos indoeuropeos. En relación con la moda por lo clásico, pues, no estamos frente a una ignorancia absoluta de los mitos y costumbres antiguas: cf. Jean Jacquot y Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, vol. III, p. 13.

²²² Si bien el Barroco, como estilo artístico, comprendió tendencias bastante diversificadas en relación con las realidades de los países europeos donde se desarrolló (cortesano, católico, burgués, protestante,...), las más importantes fueron las del "Barroco cortesano" y del "Barroco católico". Ambos se enmarcaban en la dirección sensual, monumental y decorativa que caracterizaba al estilo, sólo que la orientación era diferente: cf. Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, tomo II, p. 91.

²²³ Adeline Rucquoi, "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", p. 60. Una idea similar, para la época barroca, es sostenida por A. Bonet, "La fiesta...", *op. cit.*, p. 61 y por José Antonio Maravall, *La cultura...*, *op. cit.*, pp. 482-483.

Una misión divina

En la época de conquista del territorio y de las poblaciones americanas, la monarquía española conjugaba representaciones y concepciones del poder comunes al conjunto de Europa occidental y ciertos elementos nacidos de su propia historia. La guerra de "reconquista" jugó un papel de primera importancia en la construcción del imaginario peninsular. Una de las principales consecuencias de esta larga experiencia bélica fue la configuración de una cultura colectiva de carácter épico, plena de valores y de objetivos heroicos. Los diferentes estratos sociales se estructuraban conforme a un ideal militar y los grupos elevados extraían su ennoblecimiento en gran parte de dicha fuente de honores. La representación de la vida y de la muerte, de la autoridad y del territorio, pasaban por este esquema interpretativo bélico, vivido y sentido en la larga duración por toda la sociedad hispana. La representación de la monarquía medieval fue, sin duda, la condensación del espíritu dominante. Los reyes hispanos retomaban, así, la figura del rey guerrero indoeuropeo, contralor de la fuerza de las armas, agregándole las características de un "caballero noble", como el honor y la defensa de la religión²²⁴.

Además, el proceso peninsular se veía reforzado por un contexto de cruzada religiosa. La reconquista no sólo se llevaba a cabo con el fin de ocupar territorialmente un espacio, sino también para extender allí el cristianismo. Era un proyecto político-religioso, místico-militar, una guerra santa contra el islam. La figura del apóstol Santiago montado a caballo y matando moros fue una imagen omnipresente, símbolo indudable del carácter religioso de la guerra y de la unión de poderes —terrenal y divino— que ella implicaba²²⁵.

La Iglesia Católica, por lo tanto, había impreso una fuerza espiritual decisiva a la empresa bélica y aparecía a fines del siglo xv como uno de los grandes triunfadores. Sin embargo, su papel concreto pasaba siempre a través de los monarcas, los verdaderos conductores simbólicos del proceso en todos los planos. La tradición del cesaropapismo heredada de Bizancio y mantenida por los reyes visigodos, los había dotado de una misión divina: eran los encargados por Dios de cuidar/vigilar tanto al clero y a la ortodoxia de la fe como a los laicos. Su papel religioso, reforzado por las decisiones de los canonistas y juristas, los ubicaba por encima de la estructura eclesiástica y política. De

²²⁴ Lisón, *op. cit.*, pp. 95-96; Rucquoi, "De los reyes...", *op. cit.*, p. 76.

²²⁵ Incluso algunos reyes castellanos utilizaron una estatua de este apóstol, que se encontraba en la catedral de Santiago de Compostela, en la ceremonia de coronación. La escultura tenía un brazo mecánico articulado que al accionarlo armaba caballero al nuevo rey, sin intervención humana: Teófilo Ruiz, "Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age", p. 429. Según Adeline Rucquoi, dicha estatua se conservaba en Burgos: *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, p. 327.

ahí que el rol jugado posteriormente por la monarquía frente a la Iglesia en América no se puede separar de esta misión previa como “defensora de la fe” en el “Viejo Mundo”.

El peso de esta evolución histórica específica influirá en la configuración ideológica del poder real peninsular y en su representación colectiva. En Castilla, por ejemplo, no existían el ritual de coronación de los reyes franceses ni sus poderes mágicos taumatúrgicos, pero eso no era una carencia para su legitimidad. Por lo demás, las coronaciones, bautizos, matrimonios, funerales, entradas a ciudades y otros acontecimientos similares siempre conllevaron escenificaciones litúrgicas de una monarquía apegada al juego persuasivo de los símbolos, pero que no contaba con ceremonias particulares que confirmaran el carácter sagrado de su poder. Dicho carácter se hallaba integrado en sus propios fundamentos teóricos y amparado en su “misión divina” de defensa y extensión del cristianismo.

El marco ideológico para el imaginario político

En la concepción hispano-goda heredada por la realeza castellana, el poder, emanado de Dios –una legitimación de “derecho divino”– estaba depositado en la persona “sagrada” del Rey a través de su rol de vicario sobre la tierra, según lo señalara el Concilio XVI de Toledo²²⁶.

Esta misión divina del Monarca, quien era visto a su vez como “señor natural” de sus súbditos²²⁷, se imbrica con la otra tradición goda que concebía a la monarquía como una institución al servicio del reino. En esta “misión política”, el Rey debía respetar las leyes establecidas, las costumbres y los fueros locales, procurando justicia y equidad, y asegurando el bienestar espiritual y material de sus súbditos²²⁸. De ahí la importancia alcanzada por institu-

²²⁶ Lisón, *op.cit.*, p. 94.

²²⁷ El “señorío”, en este caso, corresponde a una concepción popular, mezcla de sentimientos étnicos/dinásticos con la adhesión al señor de la tierra. La palabra “señor” debe comprenderse en su sentido medieval primitivo, de carácter afectivo, diferente del mero propietario de derecho privado: Góngora, *El Estado...*, *op. cit.*, pp. 17-18. Horst Pietschmann se refiere también a la concepción de “señor natural”, presente ya en el código de las Siete Partidas elaboradas por el rey Alfonso X de Castilla (1252-1284). Dicho término haría referencia a un Estado jurídico de tipo corporativo, donde el Monarca, el territorio y la comunidad de súbditos eran los elementos constitutivos del Estado político, más allá de los vínculos vasálicos con los señores feudales: *op. cit.*, p. 27. Un análisis extenso sobre éste y otros aspectos tratados en este capítulo se puede consultar en la obra clásica de José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*.

²²⁸ Según José Manuel Nieto Soria, la realeza castellana comprendería así una serie de “imágenes teológicas” –imágenes moralizadoras, que sacralizan– e “imágenes jurídicas” –de superioridad, de limitación, de función: *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVII)*. Del mismo autor, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla trastámara*.

ciones como las Cortes y los Cabildos urbanos, que jugaban un papel de contrapeso al ejercicio de la autoridad del Monarca.

Así, desde la primera mitad del siglo xv, el *poder real absoluto* proclamado por los reyes de Castilla, estará sometido a una serie de normas, en función del juramento –real o supuesto– que el soberano prestaba desde la época visigótica antes de ser coronado y reconocido por su “pueblo”, conforme al derecho escrito. Una forma de contrato, el *pactum*, especificado en la tradición de los fueros urbanos y en las Cortes, garantizaba, a su vez, el derecho natural de dichos súbditos frente al Monarca²²⁹.

A diferencia de Castilla y de Portugal –que tenían su poder directamente de Dios–, en los otros reinos de la Península la imagen de los monarcas que ascendían al trono era revestida con un aura ceremonial y una simbología especial. Ello tendía a marcar el rito de paso que los llenaba de presencia divina frente a los poderes feudales que los limitaban. Los reyes de Aragón, por ejemplo, a partir del siglo xiii fueron autorizados por el Papa a autocoronarse en la catedral de Zaragoza; un siglo más tarde, Pedro IV –llamado “el Ceremonioso”– emprendía la composición de *Ordinaciones* que reglamentarían en adelante los ritos de unción y de coronación. Estos se desarrollarán en medio de una solemne liturgia eclesiástica, concelebrada por las principales autoridades religiosas y gran cantidad de clero. Todos ellos orientarán el oficio y su disposición gestual hacia la persona radiante del Monarca que será parte, entonces, de una “ordenación” –*ordinatio regis*– que lo homologará, incluso en sus vestimentas, a un sacerdote²³⁰. Antes del acto, el nuevo Monarca debía jurar defender, como sus predecesores visigóticos, a la Iglesia y a la fe, y respetar las libertades y los privilegios de sus súbditos, quienes a su vez le prometían obediencia²³¹.

²²⁹ Rucquoi, *Histoire médiévale...*, *op. cit.*, p. 390. Francisco Solano señala, justamente, que en Castilla no hubo ceremonia de coronación, sino una fórmula de “juramento” del Rey –el cual se comprometía a respetar las leyes y fueros– y la posterior “aclamación” festiva de los súbditos: *Las voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1821)*, “Estudio preliminar”, p. xlix.

²³⁰ La unción real, liturgia que sella la unión del Monarca con la Iglesia, había sido una invención de Isidoro de Sevilla –que conocía las costumbres del imperio romano de oriente–. Ella se puso en práctica por primera vez en 633, pero no por los reyes castellanos. Fue retomada por la realeza francesa desde la fundación de la dinastía carolingia, en 751, y a través de ella proyectada a la realeza aragonesa y navarra: Rucquoi, *Histoire médiévale...*, *op. cit.*, p. 388; Lisón, *op. cit.*, pp. 96-97. Cf. también Danielle Fouilloux (et al.), *Dictionnaire culturel de la Bible*, voz “onction/oingt”, pp. 180-181.

²³¹ En Navarra, las ceremonias de investidura también contemplaban, desde mediados del siglo xiii, la unción y coronación en la catedral de Pamplona –siempre precedidos del juramento real de respetar los fueros del reino–. Allí, era el Obispo quien le entregaba las insignias reales. El rey de Navarra fue, así, el único Monarca de la península Ibérica coronado por la Iglesia; también es cierto que era el único que no podía apelar a la reconquista como legitimante de su poder y que la influencia francesa se combinaba con la de Aragón para crear allí ritos híbridos particulares: Rucquoi, *Histoire médiévale...*, *op. cit.*, pp. 328-329.

Para efectos de las hipótesis que guían la presente investigación, queremos insistir sobre el hecho de que entre los reyes castellanos –vicarios de Dios por su misión intrínseca– y los de los otros reinos peninsulares –que lo eran por imposición ritual– el hilo común era la participación legitimante de las Cortes y estamentos de la sociedad. Era el consentimiento manifiesto de dichos representantes del “cuerpo político” que “hacía” en gran parte al Rey medieval. El imaginario corporal, así, siendo parte de la representación de la sociedad que era común a Europa, se arraigará en la propia conformación institucional de la Península. La idea de *corpus mysticum* –que traslada al universo del Estado aquella antigua concepción eclesiástica–, se inserta cómodamente en la metáfora organicista de los reinos ibéricos: un Rey como cabeza de la cual emanan los sentidos y las directrices que accionan los “miembros” del cuerpo político –las Cortes, los ayuntamientos,...–, los organiza y les da un sentido coherente y una identidad común, respetando sus diferencias regionales.

Lo anterior se conjugará, paradójicamente, con la estrategia de centralización generada a partir de la unión entre Castilla y Aragón, y reforzada luego del triunfo definitivo en la reconquista. Dicha política agregará a los polos de atracción tradicionales –el Rey y la religión–, el plano administrativo, a partir de la estructuración burocrática del Estado que llegará a completarse bajo Felipe II. Para ello, los Reyes Católicos actuaron apelando a nuevos o viejos organismos, ahora puestos a su servicio. Las Cortes apoyarán con el consenso colectivo de sus representados –las elites– la obra política de los soberanos, pues los conflictos con la aristocracia de los distintos reinos se terminarán con el triunfo de un principio real tradicional: al ser el primero de los nobles, el más noble de todos ellos, el que tenía la sangre más pura, el Rey conservaba su preeminencia en la escala social²³². De hecho, las aristocracias se sentirán honradas de participar en las funciones y altos cargos de la administración. Esta cooptación se acentuará con la vida cortesana desarrollada alrededor del monarca desde mediados del siglo XVI²³³.

²³² Rucquoi, *Histoire médiévale...*, *op. cit.*, p. 386.

²³³ Domínguez Ortiz, *El Antiguo Régimen...*, *op. cit.*, pp. 10-13, 116 y ss., y 205; Maravall, *Estado moderno...*, *op. cit.*, tomo I, p. 323 y ss. El poder monárquico se refuerza frente a las Cortes, por otro lado, con la creación de los consejos reales, como cuerpos consultivos dependientes de la administración estatal. En la justicia, este proyecto toma forma con la creación y generalización territorial de los jueces de Santa Hermandad –encargados de administrar la justicia real en las zonas rurales– y con los corregidores –que representaban al Monarca en el ámbito local. La organización municipal –los cabildos–, por su parte, también conformados por la nobleza, serán cooptados de la misma manera que las Cortes y utilizados para suplir las deficiencias del aparato administrativo. Todos ellos se transformarán en los largos brazos con que la autoridad cubría sus dominios geográficos y humanos, frente al poder tradicional de los feudos y órdenes militares. La unidad se configura institucionalmente, también, en la fe, con la instauración del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, en la economía, con las disposiciones para unificar el sistema de pesos y medidas, y, en fin, en un

Un aporte fundamental a este proyecto estatal unificador y centralizador será el de la religión. Los Reyes Católicos, conforme a la tradición medieval, se definen como mandatarios de un poder superior, el de la divinidad, frente al cual son responsables de la principal gestión de su mandato: la administración de justicia. El Monarca refuerza, con ello, la imagen de persona "objetiva" por excelencia, en el sentido de que sus decisiones son *las* decisiones correctas. Como príncipe cristiano, era bueno y justo "por naturaleza". Su palabra siempre apuntaba en la dirección adecuada, ya que se ligaba a aquella presencia sobrenatural reivindicada.

En medio de este proceso, la expansión a América presentaba un nuevo desafío y un replanteamiento de la dinámica política, pues la unidad ya no se plantearía solamente en términos de la Península. Se trataba de extender la administración monárquica sobre los nuevos territorios proyectando la presencia del Rey en términos *objetivos* -leyes, autoridades vicarias, etc.- y *subjetivos* -recreación de una imagen legitimante que funcionase sin la presencia material del gobernante superior-. Jugando con sus particularidades regionales, España aparecía como una potencia europea, estructurada en torno a ciertas formas culturales comunes y en busca de su unidad político-territorial, ahora transcontinental.

En este sentido, otro apoyo ideológico importante fue el de la tradición de los regionalismos peninsulares y del imaginario corporativo. Ambos se imbricaban con la nueva *tendencia centralizadora*, justamente, porque el concepto de realeza en la península ibérica medieval nunca estuvo basada en la uniformización, sino en el reconocimiento, por parte de todos los súbditos de un reino, de lo esencial: un solo Rey, una sola religión. Esta característica es importante para comprender la evolución imperial del dominio territorial bajo los Habsburgo, pues permitirá extender la presencia del control político por sobre las enormes diferencias locales. El Rey, así, gracias a su *corpus mysticum*, trasciende los reinos, provincias y etnias que se hallan bajo su dominio. El rol de su imagen escapa al gobierno concreto y se sitúa en una función de ligazón de las partes diferentes²³⁴.

Siguiendo al antropólogo Carmelo Lisón, vemos que esta idea abstracta de "totalidad" implica una continuidad en el tiempo y en el espacio. Respecto a la primera, ya se ha hablado de la perpetuación inmortal de los atributos del cargo. En cuanto a la ubicuidad espacial, el Rey estaba en todas partes a través de sus documentos, insignias, leyes, estatuas, pinturas y virreyes que lo duplicaban y lo representaban. Esta proyección imaginaria -cuyos atributos com-

intento por universalizar la lengua castellana como idioma oficial (aunque ello sólo se impondrá verdaderamente con los Borbones, en el siglo XVIII). La organización burocrática no dejará de lado la fiscalización directa sobre los representantes de la monarquía, a través de inspectores -los llamados "veedores"- y, al término del servicio, con el llamado "juicio de residencia".

²³⁴ Lisón, *op. cit.*, pp. 98-99.

partía con la divinidad, por cierto— se produce a partir de la recreación de una batería de ceremonias y de símbolos que se orientan a la renovación permanente de su legitimidad y de la del sistema de poder que él encabezaba.

Todo este proceso de robustecimiento de los poderes —real y subjetivo— de los monarcas hispanos había tomado nuevo impulso bajo Carlos V. En 1520, por ejemplo, éste reorganizó las categorías superiores de la nobleza (*grandes y títulos*). Con ello no sólo se retomaba la política de cooptación estatal de dichas fuerzas autónomas sino que se creaba una tensión diferenciadora a nivel protocolar que fue utilizada en provecho de la propia imagen del soberano. Nadie debía confundir el papel de estos grupos en la cumbre de la pirámide social, sobre todo su punto culminante —el Rey— que marcaba con ello su unicidad y distancia. Con esto se reforzaba una especie de culto a la *diferencia* en la jerarquía del sistema de poder, que sería propulsada decisivamente con la etiqueta borgoñona —impulsada por el mismo Carlos— y, más tarde, con el Barroco.

El impulso estético de los Habsburgo

Los Habsburgo conformarán así una interdependencia singular entre el Monarca y la nobleza. Esta última rodeará a su príncipe y colaborará en la alimentación ritual de su imagen poderosa, al participar activamente en los cortejos y ceremonias reales o al representarlo a través de sus dominios. El ceremonial áulico introducido en España por Carlos V, justamente, movilizará a la nobleza castellana en torno al “centro mágico” de la autoridad real —como lo nombra Carmelo Lisón—. El Monarca, a su vez, irradiará con su carisma a la nobleza, al estar rodeado visualmente y compartir con ella las mismas liturgias o al otorgarles su representación personal, con derecho a un protocolo parecido al suyo, como en el caso de los virreyes²³⁵.

La estética introducida con Carlos V no sólo comportará las normas de etiqueta cortesana heredadas de Borgoña, ricas en expresiones festivas de tradición medieval. El siglo XVI, además, va a “re-decorarla” con el espíritu del Renacimiento y del Manierismo, según la moda europea que será importada también con la llegada de la nueva casa gobernante.

La mitología monárquica que estaba implícita en los festivales del Renacimiento era promovida en forma similar a través de las principales dinastías: los Valois, los Estuardo, los Médicis y los Habsburgo. En el caso de estos últimos, con Carlos V como descendiente de Carlomagno, esta tendencia se

²³⁵ A través de esta estrategia el sistema reemplazará simbólicamente el poder efectivo que dichos nobles habían perdido en sus dominios feudales y en las antiguas instituciones autónomas. Las nuevas formas tendieron a reforzar, justamente, la vigencia del honor caballeresco, hasta hacer de los nobles castellanos los europeos más puntillosos y obsesionados por las reglas de distinción personal y de precedencia protocolar: Lisón, *op. cit.*, pp. 117-118 y 132-134.

veía sobrecargada por la “reconfiguración”, bajo su reino, del antiguo y legendario Sacro Imperio Romano-Germánico. Gracias a este nuevo emperador, por casi cuarenta años se extendió por toda Europa una serie de mitos referidos a la posibilidad de una gran monarquía católica y universal, que llegó a adquirir visos de milenarismo. La coincidencia de este evento con la moda renacentista tuvo como consecuencia que Carlos V, más que ningún otro monarca, fuese representado como un *imperator* romano.

Como lo hemos señalado en el punto anterior, las fiestas públicas que se organizaban en su honor eran una profusión espectacular de todo un universo de imágenes de la Antigüedad clásica que se orientaban a celebrar su poder augusto. Su figura proporcionó a los humanistas y artistas del Renacimiento un vehículo viviente a quien podían aplicar todo el repertorio redescubierto.

Junto con los festivales, las “peregrinaciones ceremoniales” –como las denomina Roy Strong– a través de su imperio europeo representaron un arma política utilizada ampliamente. A ello se unían las entradas pomposas en las ciudades por las que pasaba. Las metáforas plásticas y literarias daban curso, allí, a la canalización simbólica de la ideología del poder y a la exaltación heroica de la majestad real²³⁶.

Esta representación no terminaría con su abdicación, en 1555. Ambas ramas de la dinastía –en Austria y en España– la heredaron para sus propios reyes e hicieron pleno uso de la pompa imperial en la configuración de la mitología local que rodeó a sus monarcas. Así, pese a su peso aparentemente coyuntural, los elementos de la estética renacentista que llegaron a España pasarán a ser una parte fundamental de la liturgia política y de la imagen colectiva proyectada por los Habsburgo peninsulares. Sus diversos componentes festivos –como los arcos de triunfo y los carros alegóricos– conformarán una herencia de estilos y formas profanas que serán asimiladas por la estética del Barroco. El Monarca, así, seguirá siendo asimilado alegóricamente a un Hércules, a Apolo, el Sol, la Aurora,...; o incluso como centro de una procesión, o recibido en su entrada a una ciudad entre palmas y ramos de olivo, bajo un palio²³⁷. Lo mismo sucederá con el protocolo cortesano flamenco, que también se proyectará en el tiempo entrelazándose con los vericuetos barrocos de la etiqueta minuciosa que envolverá cada segmento de poder.

En las exequias reales, por su parte, los catafalcos efímeros –ubicados en el crucero de las principales catedrales del imperio– resumirán visualmente, en las alegorías plásticas que los decoraban, las virtudes, reinos y éxitos del fallecido, así como la bienaventuranza eterna de su alma y de su dinastía. La

²³⁶ Strong, *op. cit.*, p. 87 y ss. Adeline Rucquoi, indica que con la llegada de los Habsburgo entraron también a España las historias populares relativas a un poder “milagroso” de los reyes como exorcistas: “De los reyes...”, p. 83, nota 31; según Bloch, sería una tradición que se encontraría ya en algunos escritos hispanos del siglo XIV: *op. cit.*, pp. 145-147.

²³⁷ Diversos ejemplos se pueden encontrar en la recopilación hecha por Jenaro Alenda y Mira, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*.

imagen de la muerte va a ser un *topos* recurrente durante el siglo XVII, cuando teóricos y artistas insisten sobre la precariedad de la vida y del poder. Sin embargo, la representación del ave fénix –que, en la mitología clásica, renace inmortal de sus propias cenizas– se adosa permanentemente a la figura del rey hispano, custodiando desde lo alto de su monumento mortuorio, en los escritos políticos o en la dramaturgia. La conciencia de un mando de corta duración se combinaba, así, con la idea medieval de una dignidad real que no muere, pues siempre es una misma: *dignitas non moritur*, en palabras de Diego Saavedra Fajardo²³⁸. Con el Barroco, pues, es todo un universo semiótico-ritual común que se mantiene presente en el conjunto de celebraciones públicas, tanto de la monarquía como de la Iglesia, reforzando la trama compleja que unía a ambos poderes.

Refuerzo de los lazos con lo sagrado

A partir del reinado de Felipe II, la figura del Monarca retoma el papel de guardián de la ortodoxia religiosa que hicieron suyo los Reyes Católicos. Bajo su gobierno, la mitología simbólica que con su padre había ensalzado la figura y el poder real, derivó en algo indivisible del triunfo de la ortodoxia. Los pensadores políticos españoles, a diferencia de Maquiavelo y de otros ideólogos italianos, dejaron de ver en el Rey a un representante inmediato de Dios para considerarle como un magistrado de poderes limitados al servicio de la justicia y de la Iglesia²³⁹. El poder de la monarquía española se justificará ampliamente, así, por su papel tradicional en la preservación de la fe, baluarte del catolicismo previo y posterior a la Reforma. España y la dinastía de los Habsburgo habían sido los elegidos del Todopoderoso para difundir su verdad por el mundo. Ese mismo rol redundará, a su vez, en el peso que adquirirá la devoción y la liturgia religiosa barroca en la vida pública de la época.

El Rey, primer devoto del reino, participa profunda y sinceramente del imaginario contrarreformista. Los Habsburgo españoles van a ser monarcas ligados a la religiosidad local de patronos protectores y sus visitas a los santuarios peninsulares quedarán registradas en la memoria como grandes acontecimientos del lugar, compartiendo con sus súbditos un mismo culto fetichista a las reliquias, como amuletos sanadores²⁴⁰. Como paladines de la Iglesia

²³⁸ Cit. por José Luis Bermejo Cabrero, *Máximas, principios y símbolos políticos (una aproximación histórica)*, pp. 78-79. Véase también Javier Varela, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, pp. 49-53.

²³⁹ Una descripción bastante detallada de los planteamientos ideológicos de la época se encuentra en el trabajo de José Fernández-Santa María, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*.

²⁴⁰ En este sentido, William Christian apunta: “[...] es posible que en esta complacencia de las gentes al comprobar que el monarca era devoto de sus mismos santos se diera una especie de

contrarreformista, los monarcas del siglo xvii intervendrán decididamente en los procesos de santificación de bienaventurados de su imperio²⁴¹. Lo mismo sucederá con la instauración de nuevos cultos en agradecimiento al apoyo celestial, sobre todo en torno a la figura de la Virgen María²⁴².

Todo el aparato de la religiosidad barroca (procesiones espectaculares con imágenes, exposición del Santísimo Sacramento y reliquias, misas, etc.) se pondrá en funcionamiento para brindar apoyo a la monarquía en las coyunturas difíciles, desde una batalla hasta una enfermedad. En fin, los monarcas compartirán el mismo temor de toda la sociedad ante una divinidad culpabilizante y presta en todo momento a castigar los pecados de la humanidad. Este imaginario –en el que el providencialismo competía intensamente con el absolutismo– iluminará no sólo el comportamiento personal de los soberanos sino la propia acción de gobierno. La política y la moral encontrarán un terreno fértil común.

El ciclo de la vida y el momento de la muerte se orientaban íntima y públicamente al reencuentro con un Más Allá tenebroso. Un Más Allá, en todo caso, que le aseguraba la gloria eterna, pues era indudable para todos que el Rey que moría iba directamente a los cielos²⁴³. Felipe IV, en todo caso, se aseguró de su salvación al ordenar en vida que se hicieran misas regulares por

doble consagración: la de los objetos de la religiosidad local, consagrados por el hecho de recibir la veneración regia, y la consagración del rey a través de los poderes religiosos locales": *op. cit.*, p. 194.

²⁴¹ Las canonizaciones simultáneas, en 1622, de los grandes héroes españoles de la Contrarreforma –Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Teresa de Ávila, Felipe Neri– y del protector Isidro “el Labrador”, así como la presión ejercida previamente para facilitar sus procesos ante Roma, revelan la importancia de dicho objetivo. Estas canonizaciones no sólo recogían la manifestación de la devoción sincera de la monarquía sino que eran a la vez un triunfo “político”, como confirmación simbólica de su liderazgo religioso. Para el caso americano, la primera santa, Rosa de Lima, será beatificada por Clemente IX en 1668, también bajo las instancias de la Corona española. Su culto fue rápidamente ordenado por cédula real de 14 de mayo del mismo año. No pasó mucho tiempo antes de que fuera canonizada, por Breve de Clemente X, de 12 de abril de 1671, lo que fue comunicado *con anterioridad* a las autoridades americanas, por cédula de 19 de noviembre de 1670, “para que lo hagáis notorio y nuestros súbditos prosigan en su devoción con el fervor que se le debe a los méritos de santa tan favorecida de Dios Nuestro Señor”: C.D.A.S., III, pp. 206, 226, 237-239, 266-267 y 402-403. Al ser establecida como patrona de las provincias del Perú, Chile fue incluido en su culto votivo y su devoción adquirió rápidamente gran popularidad, según lo indicaba el obispo de Santiago en carta al Rey de 28 de febrero de 1680: C.D.A.S., I, p. 330.

²⁴² Un buen ejemplo de la “sumisión” de la imagen del Monarca a la defensa de la ortodoxia contrarreformista lo tenemos, justamente, en la evolución de la discusión sobre el misterio de la Inmaculada Concepción de María y en el rol de primera línea que en su defensa les cupo a los reyes españoles durante el siglo xvii. En la cédula de 10 de octubre de 1655, que establecía la fiesta del Patronato de la Virgen en el imperio, el Rey apuntaba: “[...] debemos todos hacer a esta gran Señora algún servicio particular con que nos mostremos agradecidos a su poderoso patrocinio [...] socorriéndonos en las aflicciones”: B.N.B.M.Ms., vol. 289, pza. 8508, fs. 132-137.

²⁴³ Como señala Javier Varela, “El rey no conoce sino dos coronas o dos esferas: la de la tierra y la de la gloria, y si abandona la una es para ingresar de inmediato en la otra”: *op. cit.*, p. 25.

él en todos los conventos, a fin de acumular merecimientos y “llevar este alivio de antemano”²⁴⁴. Esta preocupación se debió, quizá, a las visiones de sor María de Agreda, quien había confiado al monarca que su esposa, Isabel de Borbón, habría estado un año y veintiséis días en el Purgatorio. Sin embargo, aunque este castigo provisorio formaba parte fundamental del Más Allá en la escatología católica desde su “descubrimiento” en la Edad Media²⁴⁵, no cabía la posibilidad de una espera semejante para los reyes ni, en general, para los miembros de su familia.

Desde las representaciones plásticas a los sermones, la imagen del soberano se aproximaba, así, a la de un santo. Todas las señales enviadas por cédulas a través del imperio durante la eventual enfermedad, al producirse el deceso y al efectuarse sus exequias hacían comprender que él y su familia eran felices predestinados. Este mensaje marcaba una desigualdad sensible frente a la muerte en relación con el resto de la sociedad y, al mismo tiempo, reforzaba la perpetuación de esta imagen del alma real en beneficio de sus sucesores dinásticos. En los funerales del siglo XVII, por ejemplo, se les asimilaba a los reyes bíblicos o a los apóstoles, dado su esfuerzo por extender el cristianismo. A veces su muerte, como la de Cristo, se asemejaba metafóricamente a una expiación, por medio de la cual la comunidad purgaba sus culpas²⁴⁶.

La representación de su majestad se recargaba de sacralidad y los atributos divinos que la recubrían se reforzaban. El Rey reafirmaba regularmente esta relación con lo sagrado en varios actos litúrgicos del calendario eclesiástico: ocupaba el “lugar” de Cristo en el lavado de los pies y en la comida de pobres, para Semana Santa; para Epifanía, los cálices pasaban por sus manos antes de ser consagrados; acompañaba el viático en la procesión de *Corpus*

²⁴⁴ Varela, *op. cit.*, pp. 32, 66, 94 y 138. Luego de su muerte, el anuncio oficial que se transmitió a todo el imperio confirmaba la evidencia del lugar ocupado por su alma: “Habiendo sobrevenido al Rey mi señor una grave enfermedad y recibido los santos sacramentos, fue Dios Nuestro Señor servido de llevarle para sí a los diez y siete del pasado, mostrando así en la muerte como en la vida su ejemplar xptiandad (con que se puede tener piadosamente por cierto que está gozando de su Divina Majestad)”: cédula de la reina gobernadora anunciando el deceso de Felipe IV al obispo de Santiago, 24 de octubre de 1665, C.D.A.S., III, p. 589. Esta preocupación obsesiva por el Más Allá se veía, además, en la enorme cantidad de misas *post mortem* que dejaban estipulados los testamentos reales. Desde las diez mil ordenadas por los Reyes Católicos la cifra aumentó hasta las trescientas cincuenta mil por el alma de la reina María Luisa Gabriela de Saboya, según los deseos de Felipe V: Varela, *op. cit.*, p. 85. Cf. la cédula dirigida al obispo de Santiago, en 25 de marzo de 1684, a fin de incentivar en los conventos y templos de su jurisdicción la oración por todas las ánimas del Purgatorio: C.D.A.S., I, pp. 351-352.

²⁴⁵ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*.

²⁴⁶ Varela, *op. cit.*, p. 107. Fernando Bouza Álvarez, en su artículo “La majestad de Felipe II. Construcción del mito real”, presenta un interesante análisis sobre la imagen del Rey que se presentaba en los elogios impresos a su muerte. Si bien los conceptos de absolutismo, fe y ortodoxia no se encontraban en forma explícita, subyacen en gran parte de dicho imaginario literario.

Christi, etc. Como insiste Javier Varela, era en el ceremonial, más que en la obra de los escritores panegiristas o ideólogos, donde se manifestaba el carisma de los monarcas y su rol de lugartenientes de la divinidad²⁴⁷.

En este sentido, podríamos deducir que los Habsburgo españoles habrían retomado expresiones sacralizadoras de la realeza francesa. Una gran diferencia, sin embargo, se dio en la acción pivotal que jugó el espíritu impuesto por la cultura flamenca a la imagen del monarca español desde Felipe II y a lo largo del siglo XVII.

Fue en 1548 cuando Carlos V decidió reproducir los modos y formalismos de la etiqueta ceremonial de la corte de Borgoña en el círculo del príncipe Felipe. El estilo de dicho protocolo era mucho más rico en magnificencias y ostentaciones que el sobrio y austero de Castilla, aunque no se desplazaron totalmente los usos de esta última. La dignidad mayestática –la *dignitas*– que hemos señalado más arriba, y que en los Habsburgo de España se traducirá en un comportamiento grave, una actitud solemne y un aislamiento protocolar, era parte de la herencia castellana al mismo tiempo que del aparato ritual flamenco. La novedad fue sobre todo la intensidad y rigidez con que la mezcla de nuevas y viejas fórmulas se implantó en la Península.

Por otro lado, a partir de Felipe II, mientras se consolidaban dichos elementos ceremoniales y festivos espectaculares de las liturgias públicas, surgía una exigencia de disciplina y ascesis generalizada, retroalimentada con el espíritu contrarreformista en boga. La “*gravidad y majestad*” que debía mostrar el gobernante se traducían en la rigurosidad de maneras, la compostura del cuerpo, el andar pausado, el semblante sereno y el gesto mesurado. A lo largo del siglo XVII, los Habsburgo hispanos cultivarán, así, la interpretación de un papel de divinidad casi inaccesible –en palabras de Bartolomé Bennassar–, rodeando sus audiencias oficiales y su presencia pública de ritos aparatosos. Las reinas, por su parte, daban la impresión de deslizarse lentamente; se decía que no tenían pies...²⁴⁸. Una disposición imperturbable que se reflejaba en la rígida etiqueta cortesana y en una moda por las vestimentas negras que pasó a ser parte de la imagen clásica de la dinastía. El uso del color negro acentuaba aquella sacrosanta gravidad de la autoridad, por lo que ya bajo Felipe II comenzó a extenderse hacia el conjunto de la nobleza y, rápidamente, por todos los circuitos de la administración estatal.

Los Habsburgo españoles prefirieron así ser adorados a distancia, ubicándose en una cima inalcanzable, más bien que como taumaturgos entre masas de enfermos –como los reyes franceses–, administrando la justicia directamente –como los Reyes Católicos– o visitando sus dominios –como Carlos V–. La gravidad borgoñona copó la imagen tratada y vivida por el soberano quien, “[...como] alma del cuerpo político que forma la república, debía gobernar

²⁴⁷ Varela, *op. cit.*, p. 88, nota 39.

²⁴⁸ Bartolomé Bennassar, *La España del Siglo de Oro*, p. 34.

desde un lugar misterioso y recóndito, al igual que el alma rige y concierta sin ser vista los movimientos del cuerpo humano”²⁴⁹.

Los propios teóricos del Barroco aconsejaban a los gobernantes, el secreto, la dificultad de comprensión, la obscuridad en función de lo difícil, como métodos para cautivar e imponer por vía extrarracional la fuerza de la majestad: “El secreto del Príncipe le hace más semejante a Dios, y, por consiguiente, le granjea majestad y reverencia, suspende los vasallos, turba los enemigos”²⁵⁰.

Una imagen, por lo tanto, que estaba marcada por un tabú jerárquico supremo que le correspondía, justamente, por la fuerza sagrada que emanaba de ella. Un Rey que, a partir de la elevación al trono, se revestía de un misterio que lo alejaba del común de los mortales. El teatro de Lope de Vega y de Calderón de la Barca, así, en plena “decadencia” del siglo xvii, se orientará a mostrar al Rey como el único referente capaz de salvaguardar la continuidad y estabilidad de los valores comunes: la paz, la prosperidad, la libertad, el orden, la justicia...²⁵¹. Al lado de la “Madre-Iglesia” estaba, pues, este “Padre-Rey”, protector de sus súbditos y otorgador de gracias. Una imagen benéfica y peligrosa a la vez, como lo era la representación mental de “Dios-Padre”.

Este conjunto de imágenes “teológicas” de la monarquía se reforzaban con el hecho de que todo acontecimiento de alguna importancia aparente para su devenir era amplificado por el ambiente festivo que se le otorgaba y se convertía de pronto en algo desmesurado. Una imagen, por lo tanto, al mismo tiempo, centradora y estabilizadora, encantadora y fascinante. Como señala Bartolomé Bennassar, el brillo de los trajes y uniformes, la suntuosidad de palacios y escenografías, todo participaba en la creación de una ilusión colectiva en la que los monarcas y príncipes “eran de una esencia diferente en la que se reconocía la huella de Dios”²⁵².

Este Rey, lejano en sus palacios peninsulares, era, sin embargo, un ser omnipresente y omnisciente en todos los rincones de su imperio. La tradición, como hemos visto, asimilaba su ubicuidad espacial a la idea abstracta de “totalidad” que ligaba simbólicamente –y místicamente– las partes separadas o diferentes. Los ritos protocolares, los símbolos y las etiquetas de majestad que manipulaban en su nombre sus autoridades vicarias, alimentaban permanentemente este *tremendum* inaccesible. Debemos retener, en consecuencia, el papel fundamental de estos vicarios monárquicos, como canales que irrigaban constantemente las estrategias de seducción afectiva sobre los súbditos a través de los extensos territorios del imperio español.

²⁴⁹ Varela, *op. cit.*, p. 47. El ejemplo del palacio de El Escorial y su arquitectura laberíntica es representativo de este imaginario político.

²⁵⁰ Consejo anotado por Gómez Tejada en *El filósofo* (Madrid, 1650), cit. por Maravall, *La cultura...*, *op. cit.*, p. 436.

²⁵¹ Lisón, *op. cit.*, pp. 53, 97-98 y 149.

²⁵² Bennassar, *La España...*, *op. cit.*, *passim*.

UNA IGLESIA “MILITANTE, SUFRIENTE Y TRIUNFANTE”

El espíritu y la práctica religiosa tendrán un papel esencial en la vida pública de la época colonial americana, en un contexto donde lo divino y sobrenatural se manifestaba cargado de símbolos y de ritos de amplia recepción social. Desde la Edad Media, todo el tejido de la sociedad europea se había impregnado de la sensibilidad cristiana, sobre todo en los espacios urbanos. Desde el miembro más elevado de las elites hasta el más pequeño de los labradores, cada uno con sus formas culturales de apropiación, resentían el peso del pecado y el deseo de salvación.

La Iglesia, por su parte, perpetuaba un esfuerzo constante por controlar esta religiosidad y dirigirla por el camino ortodoxo del dogma y la doctrina. Su relación simbiótica con el Estado monárquico, por su parte, no sólo se orientaba en el sentido de la legitimación de la imagen real, sino de la propia acción gubernativa. En términos ideológicos y simbólicos, la Iglesia y la Corona compartían una misión divina común, si bien en planos diferentes. Lo espiritual y lo temporal se confundían en un mismo objetivo. Desde la lucha por la “reconquista” de la Península, pasando por la cruzada contra los turcos en el Mediterráneo y aquella que se llevó a cabo contra los protestantes, en el siglo XVI, todos estos procesos obedecieron a una lógica y a unos principios similares.

La expansión eclesiástica por América será heredera, entonces, de esta cosmovisión mesiánica, así como de su particular relación de dependencia y apoyo respecto al poder imperial. En este sentido, el refuerzo de un catolicismo ortodoxo —a partir del concilio de Trento— y las rebuscadas formas de la estética barroca, imprimirán las fórmulas dominantes de una religiosidad colonial de larga duración.

LA IGLESIA DE LA EXPANSIÓN IMPERIAL

Un instrumento tradicional

La aspiración manifestada por los reyes europeos en el sentido de controlar la institución eclesiástica se concretó en España a través de la tradición cesaropapista de Bizancio que, conservada desde los reyes visigodos, asignaba a los monarcas el deber de velar no sólo por la fe de sus súbditos, sino también por el funcionamiento de la Iglesia en sus dominios. A partir de esta premisa, los

monarcas medievales ejercieron un control tradicional sobre esta institución asimilándola a su propio proyecto estatal. Los reyes de Castilla, por ejemplo, a lo largo de la reconquista van a ir estructurando la administración del espacio a partir de las divisiones eclesiásticas de la época visigoda. Luego, apoyándose en este organigrama, solicitaron y obtuvieron del papado la “restauración” de sus obispados. A partir del siglo XII, además, el nombramiento de obispos debía pasar por la aprobación del soberano.

Las *Partidas* de Castilla, justamente, fundarán los derechos de la Corona a intervenir en las elecciones episcopales –el “derecho de presentación”– sobre la base de que los reyes habían erigido iglesias en los territorios arrancados al islam y que las habían dotado y privilegiado –el derecho de “patronato”–. Esta práctica, en todo caso, había sido confirmada por el papa Gregorio IX, en 1237²⁵³.

Así, el Rey podía contar, para cumplir con funciones políticas y religiosas, con un episcopado fiel y generalmente dotado de cultura jurídica. En este sentido, vemos que el alto clero secular participaba abiertamente de este sistema, colaborando en diferentes cargos estatales: desde miembros del Consejo Real y embajadores, hasta capellanes y confesores.

Otro mecanismo de control fue el económico. En 1247, poco antes de la campaña de Sevilla, Fernando III recibía del papado la autorización para recaudar parte del diezmo eclesiástico con el objetivo de financiar la continuación de la guerra. Si bien este cobro era por un periodo determinado, se transformó en una costumbre permanente y pasó a ser parte de los ingresos ordinarios de la Corona castellana. Lo mismo sucedió con la parte de los ingresos eclesiásticos que debían enviarse a Roma para la cruzada.

El control monárquico también se producía a nivel de las órdenes mendicantes, muy fuertes en la península Ibérica durante la baja Edad Media. En el momento en que los Reyes Católicos encontraron la paz que les permitía potenciar su política estatal, la reforma de las órdenes regulares fue tomada como uno de sus proyectos principales. En 1493, así, obtuvieron del papa Alejandro VI las bulas que les confiaban esta misión. Un proceso que ya venía dándose, en la práctica, desde 1487. Todas fueron reducidas a la observancia de sus respectivas reglas –a veces con uso de la fuerza– y la Corona confirmó su papel dominante ante una Iglesia vista en términos “nacionales”.

En fin, la creación de la Inquisición castellana, en 1478, inscrita en una perspectiva de purificación escatológica de la alteridad no ortodoxa, otorgó un nuevo instrumento al Estado. La tolerancia tradicional entre cristianos, musulmanes y judíos, pese a los roces bélicos, cedió paso a una exclusión rígida que buscaba eliminar toda posibilidad de pluralismo religioso. A partir de 1492 –para los judíos– y de 1501 –para los musulmanes– la opción sería la conversión o el exilio.

²⁵³ Rucquoi, *Histoire médiévale...*, *op. cit.*, pp. 366-373; Christian Hermann, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*.

La justificación del Santo Oficio se dará, a partir de entonces, con respecto a los nuevos conversos y a la eventual continuación en secreto de sus antiguas religiones. El establecimiento de este tribunal, además, se realizaba bajo el signo de una petición real, lo que anunciaba su futura instrumentalización con fines político-estatales: los reyes obtuvieron de Roma el derecho de nombrar los inquisidores y de establecer los tribunales a su voluntad.

En fin, luego de los judíos y moriscos, los protestantes y la aplicación de las normas del concilio de Trento mantendrán la validez de esta institución y de su función. La Inquisición se proyectará, así —en palabras de Bartolomé Bennassar— como una institución “al servicio del Estado tanto como de la fe”. Un instrumento de unificación religiosa —como medida de política interior— y de control de las masas²⁵⁴.

La Iglesia hispana participaba, de esta manera, de una dependencia tradicional respecto de la monarquía. Los cargos de seculares y la labor de los regulares estaban en directa relación con los intereses políticos y con la dirección doctrinaria que la propia Corona deseaba imprimirles. Tradicionalmente, por lo tanto, el papado tendrá una injerencia relativamente limitada y siempre en acuerdo con los reyes. A partir del siglo XVI, debemos sumar a todo ello la idea de continuidad que se forjó entre el término de la empresa de “reconquista” peninsular y los comienzos de la conquista americana. Una idea que se extendió a todos los niveles sociales e institucionales comprometidos con el Estado durante el período histórico precedente.

Una Iglesia de Estado para América colonial

Efectivamente, la tradición bélico-religiosa del medioevo español se conjugó simbólicamente con la nueva dinámica de conquista, colonización y evangelización del “Nuevo Mundo”. Se mantuvo la fisonomía de la lucha contra el infiel, la que se llevó a cabo a través de una empresa de expansión religiosa al mismo tiempo que político-militar. La experiencia americana recreaba, así, los signos de una cruzada, en la cual la Iglesia marchaba al lado de la espada de los conquistadores para extender la mano de Dios sobre los pueblos “idólatras” y lograr su salvación.

Por otra parte, en el imaginario colectivo, esta relación había adquirido una fuerza significativa con el símbolo del apóstol Santiago, que sería también, y no por azar, el santo protector de los conquistadores. Santiago era el símbolo del impulso y del coraje cristianos ya fuese bajo su representación de “mata moros” o bajo la de “mata indios”. Su imagen de caballero sosteniendo el estandarte de la fe constituirá una figura persistente en el imaginario de la expansión imperial por América.

²⁵⁴ Bartolomé Bennassar, “En Espagne catholique de 1479 à 1945. La pastorale militante et ses avatars”, pp. 262-263.



Santiago apóstol, encabezando las tropas españolas en un combate, ahuyenta a los araucanos. Ovalle, *op. cit.*

La religión católica y su institución eclesiástica van a mantener a partir del siglo XVI su papel político unificador. Así, por ejemplo, en un lejano rincón americano, durante el Parlamento de Yumbel (1692), al que asistieron más de trescientos caciques mapuches, el gobernador Tomás Marín de Poveda los intentaba convencer de que autorizaran la entrada de misioneros en sus tierras “porque la principal razón de la unión de los súbditos de una corona es la religión, en que todos se han de conformar”²⁵⁵.

Esta actitud implicó un reforzamiento paralelo de la tendencia a la dependencia tradicional que había tenido la Iglesia en relación con la monarquía hispana. Ahora, sin embargo, su ligazón se verá incrementada legalmente, en términos de subordinación administrativa. Los antiguos derechos de patronazgo y de presentación se proyectarán en el llamado “regalismo”. Esta disposición jurídica fue inaugurada por los Reyes Católicos y su extensión a América fue autorizada por Roma en 1508, adquiriendo el título oficial de “patronato real”²⁵⁶.

En el conjunto de atribuciones que obtuvieron los soberanos, se mantenía su exclusividad en la presentación a Roma de los candidatos para llenar los principales cargos eclesiásticos. De la voluntad del Monarca y de sus consejeros dependían así las principales nominaciones y promociones, las presentaciones de obispos y de canónigos, la destinación de sacerdotes en el imperio, sus salarios

²⁵⁵ Medina, *Biblioteca...*, *op. cit.*, vol. II, p. 338.

²⁵⁶ Cf. los trabajos reunidos en la compilación de Jean-Philippe Genet y Bernard Vincent, *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, especialmente el artículo de Pablo Fernández Albaladejo, “Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVII). Algunas consideraciones” (pp. 209-216) y el artículo de José Manuel Pérez Prendes, “Relaciones Iglesia-Estado en la formación del Estado moderno. El Real Patronato; aportación para un estado de la cuestión” (pp. 249-255).

y beneficios eclesiásticos, etc.²⁵⁷. Se agregaba, además, el llamado *regium exequatur*, a través del cual la Corona se reservaba la facultad de otorgar el "pase regio". Éste era necesario para publicar en sus dominios los documentos emanados de Roma (breves, decretos, bulas,...). Antes de obtener esta autorización, dichos textos debían ser revisados por el Consejo de Indias, a fin de que no contemplaran elementos contrarios a la soberanía o, simplemente, a la voluntad real²⁵⁸. Los "recursos de fuerza", por último, implicaban la posibilidad de apelar ante los tribunales seculares contra los fallos dictados por la justicia eclesiástica²⁵⁹.

Estas disposiciones apostólicas establecían a los reyes españoles como patronos de todas las iglesias americanas. Por ello —y conforme a la tradición de la reconquista peninsular— estaban obligados a fundarlas y dotarlas económicamente. Además, se le otorgaba a la Corona la facultad exclusiva de autorizar la erección de templos "y todos los demás lugares píos, arzobispados, obispados, abadías, prebendas, beneficios y oficios eclesiásticos"²⁶⁰.

Los obispos debían informar periódicamente si habían visitado su diócesis, los sacramentos administrados y el número de fieles (súbditos), parroquias y *doctrinas* de su jurisdicción. También tenían que señalar el cuidado puesto en la predicación destinada a eliminar los pecados públicos²⁶¹. En fin, incluso, el número de sacerdotes ordenados —que no podían ser ilegítimos, mestizos, ni mulatos— era regulado por la autoridad monárquica²⁶².

²⁵⁷ Por cédula de 28 de octubre de 1670, por ejemplo, se solicitaba al obispo de Santiago que enviase a la Península una relación detallada de todos los eclesiásticos de su diócesis que tuviesen los méritos y la educación convenientes, para que la Corona los tuviese en cuenta en el momento de eventuales promociones y presentaciones a prebendas, "en orden al servicio de las iglesias y descargo de la real conciencia": C.D.A.S., III, p. 597. En lo que concierne a las órdenes de regulares, en una carta de 26 de enero de 1623 el provincial de los dominicos respondía a una cédula anterior que también había solicitado los nombres de religiosos de esta jurisdicción que llenasen las condiciones para ser promovidos como titulares de una iglesia: B.N.B.M.Ms., vol. 125, pza. 2248, fjs. 131-132. En relación con los cabildos eclesiásticos, véase también R.L.I., I, lib. I, tit. 6, ley IV. Los obispos, por su parte, en sus solicitudes al Soberano, explicitaban la dependencia a su voluntad y trataban de describir todo lo que habían hecho de positivo "por la real intención de V[uestra]. M[ajestad]., que quiera Dios oír, y guarde la católica y real persona de V[uestra]. M[ajestad]. muchos años para aumento de la cristiandad y bien de sus vasallos": carta del obispo de Santiago al Rey pidiendo su traslado, 22 de marzo de 1686, B.N.B.M.Ms., vol. 167, pza. 3462, f. 224.

²⁵⁸ Cf. R.L.I., I, lib. I, tit. 9, leyes I, III y IX. En 1563, por ejemplo, Felipe II negó dicho pase a la bula de Pío V que prohibía las corridas de toros y que excomulgaba a sus espectadores.

²⁵⁹ Esta posibilidad corría también en el caso de litigios entre religiosos, que podían apelar de los tribunales eclesiásticos ante la Real Audiencia. Para Chile, véase, por ejemplo, A.N.R.A., vol. 482, pza. 4, y vol. 741, pza. 2.

²⁶⁰ Reformulación de cédulas de Carlos V, de 1532, y de Felipe II, de 1574, en R.L.I., I, lib. I, tit. 2, ley 1. Véase un ejemplo chileno en la carta enviada por el obispo de Santiago al Rey de 18 de febrero de 1585, C.D.A.S., I, p. 29.

²⁶¹ Disposiciones de 1618, recogidas en R.L.I., II, lib. III, tit. 14, leyes XXIII, XXVI y XXVIII.

²⁶² Cf. carta del obispo de Santiago, Bernardo Carrasco, al Rey, 20 de marzo de 1684, C.D.A.S., I, pp. 350-351. El Rey también dictaba las cédulas que ordenaban la celebración de

Las órdenes religiosas dependían tanto o más de la Corona que el clero secular. Ello se debía a que la justificación principal del patronato americano había sido la obligación del Estado de financiar, administrar y coordinar la cristianización de los indígenas. Para el caso de Chile, por ejemplo, la Corona debía evaluar los informes que se le enviaran respecto a la evolución de la labor misional; evaluación que nunca dejaba de estar en relación con sus intereses políticos en la región aún no dominada del sur. Luego, el envío de monjes misioneros corría siempre por cuenta de la Real Hacienda, que por una bula de 1501 se quedaba con una parte de los diezmos que cobraba. El gobernador chileno, por su parte, debía apoyar política y materialmente su instalación, en correlación con los planes bélicos y los "tratados de paz" del momento²⁶³.

Éste será el marco jurídico-ideológico de la transformación de la Iglesia colonial en uno de los pilares esenciales del control social y mental de las lejanas poblaciones americanas. Un proceso amparado en el incontestable ascendiente psicológico que ejercía el clero sobre la sociedad, bajo su rol esencial de intermediario y exégeta de los misterios de la divinidad cristiana. En conjunto, la tendencia regalista y sus disposiciones jurídicas, al distanciar de Roma al clero americano y absorberlo en el engranaje de la administración estatal, hicieron de él un instrumento funcional a la monarquía hispana²⁶⁴.

fiestas en honor de misterios especiales (por santos, por la Inmaculada Concepción, etc.). Incluso, ciertos aspectos del ceremonial del culto, como veremos más adelante, eran determinados por la normativa real, más allá del marco general del ritual romano: Leal, *op. cit.*, p. 185; R.L.I., I, lib. I, tit. 6: "Del Patronazgo Real en las Indias".

²⁶³ Luego del pacto firmado a raíz del Parlamento de Yumbel (1692), por ejemplo, la Corona envió desde España cuarenta misioneros jesuitas y diez franciscanos: Medina, *Biblioteca...*, *op. cit.*, vol. II, p. 349. Según una bula de 1522, el Monarca tenía la facultad de regular el número y controlar la idoneidad del clero regular que pasase a América, lo mismo que la instalación de nuevas órdenes: Villalobos, *Historia del pueblo...*, *op. cit.*, tomo III, p. 87. Con respecto a la necesaria autorización real para fundaciones de regulares, la ley señalaba explícitamente: "[...] antes de fabricar iglesia, convento ni hospicio de religiosos, se nos de cuenta y pida licencia especialmente, como se ha acostumbrado en nuestro Consejo de Indias, con el parecer y licencia del prelado diocesano, conforme al Santo Concilio de Trento, y del Virrey, Audiencia del distrito, o gobernador": R.L.I., I, lib. I, tit. 3, ley I. En el caso de conventos dotados y fundados por la Real Hacienda, las capillas mayores debían reservarse al Monarca —aunque éste no visitara nunca el lugar—. Las otras capillas podían asignarse para cultos específicos y para el entierro de particulares, aunque siempre bajo la aprobación de los virreyes y audiencias locales. Estas autoridades debían privilegiar, además, a las personas que se hubieran destacado en el servicio a la Corona. En el caso de las catedrales, la asignación de capillas a particulares debía pasar por una autorización directa del Rey: R.L.I., I, lib. I, tit. 3, ley VI; tit. 6, ley XLII.

²⁶⁴ Según Horst Pietschmann, el absolutismo temprano que se manifestó en España durante el siglo XVI se apoyó en gran parte en toda esta manipulación de la Iglesia por parte del Estado monárquico: "En resumidas cuentas, habrá que partir no de que la Iglesia se servía del Estado para lograr sus objetivos [...], ni de que el Estado se prestaba particularmente al apoyo de los intereses eclesiásticos, sino que antes bien, de que el Estado supo aprovechar, en forma realmente magistral, a la religión y, por medio de ella, también a la Iglesia para la realización de su política": *op. cit.*, p. 64.

Por lo demás, como hemos insistido con anterioridad, la Iglesia fue utilizada también en términos específicamente políticos, como un organismo intermedio para administrar y controlar los diferentes reinos. Los obispos, encargados de velar por las buenas costumbres, dictaban decretos sobre asuntos que dependían de la jurisdicción civil, muchos de los cuales eran luego promulgados en los sínodos diocesanos. Ello implicaba que la Corona aprobaba esta aparente “intromisión” en las facultades de sus vicarios laicos. Los obispos, además, podían ser consultados acerca de su opinión personal sobre la acción de gobierno de las autoridades locales, sobre el estado material y administrativo de su distrito y la forma de solucionar sus problemas, e incluso sobre la idoneidad de los funcionarios reales²⁶⁵.

El éxito del patronato se debió, justamente, a que el Estado no ejercía una subordinación ahogante. Además, en sentido inverso, la Iglesia se amparó de la utilidad de este manto protector para perseguir sus propios objetivos, construyéndose una posición de poder paralela y ligada simbióticamente al Estado²⁶⁶. El dominio hispano sobre América reposaba, así, sobre la interdependencia y el control cruzado de los ámbitos laico y religioso del poder. Interdependencia que jugaba sobre la noción de los *brazos* secular y eclesiástico de la justicia real. La dirección era dada por la *cabeza*, a partir de la figura del Monarca, seguido por sus principales vicarios coloniales, quienes también se deben analizar a partir de la confluencia de las dos vertientes del sistema: la laico-estatal y la religioso-eclesiástica.

²⁶⁵ Por cédula de 5 de julio de 1661, por ejemplo, la Corona ordenaba a los obispos de Santiago y de Concepción que le informaran sobre el estado de la frontera bélica del sur luego de la contraofensiva indígena de 1655, y que “con particular especulación y cuidado os informéis de las cosas de esas provincias y muy especialmente de las de guerra y de la gente de caballería y infantería que tiene el ejército [...], qué gente tienen los rebeldes y con qué fortificaciones se hallan, y cómo han procedido las personas que han gobernado en este tiempo las dichas provincias [...], y si en la distribución de la hacienda ha habido la buena cuenta y razón que conviene y cómo han obrado los dichos gobernadores en la distribución de ella; y de todo me enviaréis una relación muy particular y distinta”: C.D.A.S., III, pp. 583-585. Otro ejemplo es el del obispo Diego de Humanzoro, que por carta dirigida al Rey en 21 de marzo de 1666 reclamaba por la conducta del gobernador Francisco de Meneses: B.N.B.M.Ms., vol. 152, pza. 3032, fjs. 66-70. Por cédula de 2 de agosto de 1715, por su parte, el Monarca informaba a todos los obispos americanos: “[...] he considerado que para la dirección y acierto [-del gobierno-] no debo ni puedo buscar más propios ni adecuados instrumentos que los de los prelados, que, como ministros de Dios y de su iglesia, y al mismo tiempo consejeros míos [...] *alumbrén mi razón y dirijan mis deseos*, diciéndome cada uno [...] los medios que juzgare convenientes para evitar las ofensas a Dios y merecer su agrado”: C.D.A.S., IV, pp. 387-388 (destacado nuestro). Cf. también Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, pp. 237-238; tomo V, pp. 325-328.

²⁶⁶ Prácticamente toda la obra *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio* del obispo de Santiago Gaspar de Villarroel, constituye una aceptación explícita del regalismo. Sus páginas se dedican a aportar ejemplos “históricos” que contribuirían a reforzar el carácter de revelación -de origen bíblico- de esta dependencia.

La Corona tuvo temprana conciencia de las capacidades persuasivas que podía aportar el aparato eclesiástico y se preocupó desde un comienzo por acomodarlo al proceso de conquista. Una serie de disposiciones legales fueron dictadas estipulando la forma como debía propagarse el Evangelio entre los nativos americanos. Es interesante destacar la ligazón que dichos textos establecen entre el adoctrinamiento propiamente religioso y el adoctrinamiento político, y el papel prácticamente exclusivo que se le asigna a la Iglesia en este ámbito. A ello se suma una programación detallada de la utilización litúrgica, con lo que la labor misional adquiriría un papel central en la expansión española²⁶⁷.

Siendo parte del imperio más heterogéneo y plural de Europa, los habitantes americanos –nativos e inmigrantes– se vieron sumidos en la militancia de los misioneros, que transportaron un universo identitario de valores ideológico-religiosos por todos los rincones del continente. Una identidad no sólo necesaria para la mantención de la idea de comunidad entre los dominadores. La expansión eclesiástica, junto a la coerción de las armas, permitió, además, una aculturación activa y generalizada, esencial al proyecto de dominio permanente y “totalizante” sobre el “Nuevo Mundo”. La identidad cultural hispano-occidental intentará, de esta forma, conquistar el horizonte normativo del conjunto de la sociedad colonial²⁶⁸.

A la cruda funcionalidad política, sin embargo, se sumaba el peso omnipresente y omnipotente de una religiosidad sincera, de la cual no escapaba ni el propio Soberano. Será la tensión entre estos tres factores –político, cultural-identitario y devocional– la que informará la actividad general de la Iglesia americana: su misión religiosa tanto como su apoyo a la política imperial. Una simbiosis poderosa, en la que la salvación de las almas indígenas y mestizas, por medio de la conversión, se unía a directrices de control moral que no se diferenciaban del control policial propiamente laico²⁶⁹.

²⁶⁷ Respecto a los indígenas que se mantenían en actitud hostil, por ejemplo –como el caso de los araucanos– una disposición de 1575 estipulaba: “Conciértense con el cacique principal, que está de paz, y confina con los indios de guerra, que los procure atraer a su tierra á divertirse, o á otra cosa semejante, y para entonces estén allí los predicadores con algunos españoles, é indios amigos secretamente, de manera, que aya seguridad, y quando sea tiempo se descubran á los que fueren llamados; y á ellos, juntos con los demás, por sus lenguas é interpretes, comiencen á enseñar la doctrina christiana: y para que la oigan con mas veneracion y admiracion, estén revestidos á lo menos con alvas, o sobrepellices, y estolas, y con la Santa Cruz en las manos [...]. Y si para causarles mas admiracion y atencion pareciere cosa conveniente, podrán usar de musica de cantores y ministriles, con que conmuevan á los indios á se juntar, y de otros medios, para amansar, pacificar, y persuadir á los que estuvieren de guerra”: R.L.L., lib. 1, tit. 1º, ley iv.

²⁶⁸ Véase, al respecto, el sugerente trabajo de Guillaume Boccara, “El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial”.

²⁶⁹ Éste es el espíritu, por ejemplo, de la primera ley que encabeza la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias...*, *op. cit.*: “Exortacion á la Santa Fè Catolica, y como la deue creer todo Fiel Christiano”: lib. 1, tit. 1º.

En esta aparente ambigüedad no debemos olvidar el peso de la mentalidad colectiva occidental, que veía en los acontecimientos terrenales negativos un castigo divino por los pecados de la humanidad. De esta forma, las distintas crisis que sufrirá el imperio español repercutirán en todos sus reinos a través de edictos dirigidos a los obispos y a los provinciales de las órdenes regulares con el fin de insistir en el control moral de la población. La idea será reencontrar la gracia eliminando los “pecados públicos”, sobre todo los de orden sexual, colaborando con las autoridades civiles en la “reforma de las costumbres”, según los términos de la época. En 1662, por ejemplo, en una cédula enviada a todas las autoridades civiles y religiosas de América, el monarca confirmaba:

“[...] la continuación con que han perseverado [...] tantos años ha la calamidad de las guerras, rebelión de provincias, muertes de príncipes, naufragios en las navegaciones, pestes y otras innumerables adversidades [...] muestra bien cuán ofendido tenemos a Dios Nuestro Señor [...] deseando aplacar a Dios, sabiendo que el medio más acepto a su Divina Majestad y con lo que más se inclina y granjea su misericordia es el de la reformation de las costumbres, el escusar escándalos y pecados públicos [...]”²⁷⁰.

Esta actitud político-religiosa de la monarquía calzaba perfectamente con la labor misional que estaba desarrollando la Iglesia en América. De hecho, esta ligazón era señalada explícitamente en la misma cédula anterior, en que el Rey encarga a los obispos:

“[...] envíen por sus diócesis clérigos o religiosos de toda virtud y ejemplo a misiones, tanto por los pueblos de indios como de españoles, para que, predicando y exhortando a los *súbditos* a penitencia, se pueda esperar el fruto [...], encargándoles mucho a los doctrineros el cuidado en la educación y enseñanza de los indios[...]”²⁷¹.

El obispo de Santiago, por su parte, informaba haber recibido otra cédula similar en 1679, en momentos en que realizaba una visita a Valparaíso, donde

“[...] di luego la debida ejecución a lo que me manda siendo yo el primero que comencé a predicar a los que allí habitan [...] y continuando las mismas diligencias proseguí mi visita de las doctrinas de este obispado y hoy quedo

²⁷⁰ Cédula de 10 de octubre de 1662, C.D.A.S., IV, p. 526. La misma orden la vemos en una cédula anterior enviada al obispo de Concepción, cuyo tenor lo sabemos por la carta respuesta de este último, de 28 de febrero de 1627: B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6412, fs. 212-216. Véase también la referencia que se hace a una cédula similar, de 7 de noviembre de 1682, en el sínodo episcopal de 1688, *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, cap. X, const. II y III, pp. 64-65.

²⁷¹ Cédula de 1662, cit. en nota anterior (destacado nuestro). Otra cédula similar, de 30 de marzo de 1677, en C.D.A.S., III, pp. 317-318.

en esta ciudad [-Santiago-] para la reformación del pueblo, clero y conventos [...] y a todos mis sermones y pláticas ordinarias he dado a entender lo que V[uestra]. M[ajestad]. me manda por la cédula citada [...] y en particular de los indios, negros y otras personas miserables que por su rudeza y barbarismo se reducen en mayor dificultad a la dirección y política [...]”²⁷².

La culpabilización colectiva se unirá, así, al contenido doctrinario del dogma católico, jugando un poderoso papel aculturizador entre las comunidades indígenas, a las cuales les era totalmente ajeno. La noción de pecado individual, de gracia, el sacramento de la confesión –y el rol jugado en ella por el sacerdote en la obtención del perdón–, la imposición de la familia monógama, etc., representarán toda una escala de valores y de prácticas occidentales implícitas en la religión dominante. Ella orientará la integración de las poblaciones dominadas en todo lo que la comunidad de creyentes debía hacer para vivir de acuerdo a las leyes de Dios²⁷³.

El poder de la lengua

La catequesis, será, en ese sentido, el instrumento privilegiado de este adoctrinamiento moral. El rol jugado por el catecismo de adultos y niños fue fundamental, tanto para la cristianización de los indígenas y mestizos como de los negros esclavos que comenzaron a llegar al territorio. A través de *cartillas*, impresas en España y en Lima, la enseñanza de los sacramentos, de las fórmulas rituales esenciales y de los misterios de la fe cristiana serán difundidos de acuerdo al auditorio específico al que estaban destinados. Las *cartillas*, así, serán elaboradas no sólo en castellano –destinadas a los hijos de españoles y a los mestizos– sino también en las diversas lenguas vernáculas²⁷⁴.

Uno de los factores del relativo éxito de la acción misional americana será, justamente, la capacidad que demostró por adaptarse a la realidad local. El problema del lenguaje, tan fundamental en esta labor persuasiva, será solucionado desde un comienzo, pues muchos de los sacerdotes misioneros aprenderán las lenguas indígenas, así como algunos de los dialectos africanos, componiendo vocabularios y doctrinas específicas. En este sentido, entre las órdenes de regulares sobre las que reposaba la mayor parte del trabajo misional se

²⁷² Carta de 27 de abril de 1680, B.N.B.M.Ms., vol. 166, pza. 3373, fjs. 3-6.

²⁷³ Cf. Serge Gruzinski, “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España”.

²⁷⁴ Para Chile, por ejemplo, el sacerdote jesuita Luis de Valdivia compuso una versión bilingüe adaptada a la evangelización de los *reche* tanto de Arauco como del Valle Central: cf. su *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*. Véase, sobre el tema, el trabajo de Rodolfo Oroz, “La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI”; Jorge Pinto, “La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena (siglos XVI y XVII)”.

destacará la Compañía de Jesús, cabeza de esta moderna estrategia. Su labor superaba ampliamente a la de las restantes comunidades de regulares, que no siempre cumplían con la actividad requerida. Así reclamaba el obispo Francisco Salcedo, en 1632, quejándose por el excesivo número del clero en una villa tan modesta como Santiago,

“[...] cuando fuera relación cierta la que hacen a V[uestra]. M[ajestad]. los conventos que piden frailes para que en estas provincias hagan doctrina y prediquen a estos indios siendo tan dificultoso aprender las lenguas a los hombres de España y casi los más poco aficionados a entenderlas [...]”²⁷⁵.

Los jesuitas surgirán como la entidad misional por excelencia de la Contrarreforma. Sus propios orígenes como orden, así como las características internas de su organización –en términos de formación, de administración y de mística militante– la llevarán a un original plan de captación cultural, integrando a los distintos grupos étnicos y sociales sin hacerles perder compulsivamente sus hábitos. No sólo transmitirán la doctrina católica en su propio idioma, sino que organizarán cofradías y procesiones específicas para cada grupo. Todo ello, con una estrategia que mezclaba la aceptación táctica de las formas rituales y devocionales de las etnias y una regulación metódica y vigilante de la ortodoxia fundamental, orientando su acción a una compenetración progresiva del universo de valores cristiano-occidentales²⁷⁶.

El adoctrinamiento relativo en Chile central

A todo lo anterior se unía un conjunto de medidas de orden administrativo y económico, como fue el intento temprano por reducir a las comunidades indígenas de Chile central en los llamados “pueblos de indios”. Estos núcleos de poblamiento agrícola, a través de los cuales la Corona intentó evitar la caída abrupta de la población aborigen y someterla a un control más directo, respondían a esquemas europeos completamente extraños al sistema tradicional de ocupación del territorio, basado en clanes familiares dispersos.

²⁷⁵ Carta del Obispo al Rey, 10 de febrero de 1632, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6432, fjs. 340-346; reproducida también en C.D.A.S., I, pp. 150-151. Véase también Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, pp. 250-251.

²⁷⁶ Enrich, *op. cit.*, pp. 21-22; Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XIII, p. 211 y ss.; Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo V, pp. 334-335; tomo VI, pp. 243-247. Pese a las prohibiciones que elaboró el concilio de Lima de 1613, destinadas a depurar el culto de todas aquellas manifestaciones que habían sido toleradas hasta ese momento, la práctica se mantuvo inalterada durante todo el siglo XVII. La incorporación de danzas, músicas y vestimentas indígenas o africanas, así, formaba parte del espíritu barroco americano, haciéndose presente con energía en las principales celebraciones del calendario litúrgico, como la de *Corpus Christi*.

Si bien su implantación fue muchas veces más nominal que real, los pueblos de indios constituyeron un proyecto de cierta utilidad al esfuerzo normativo y “civilizador” de la labor misional. Sobre ellos se proyectó una red eclesiástica de doctrinas y curatos de indígenas; esto es, unidades jurisdiccionales de evangelización organizadas en torno a una parroquia y a cargo de un sacerdote “doctrinero”. Teóricamente, éste debía ocuparse de la evangelización de toda la población –incluida la hispanocriolla– distribuida en las grandes propiedades agrícolas y en los pueblos de indios que se encontraban en su distrito²⁷⁷. El escaso número de doctrineros y la gran extensión de estas unidades, sin embargo, obstaculizaron permanentemente la labor²⁷⁸. En todo caso, como lo señalaba el obispo de Santiago en 1641, los pueblos de indios no eran en general más que lugares de referencia y de identificación de los indígenas que se encontraban diseminados por toda la extensión de cada parroquia²⁷⁹. En realidad, eran las estancias las verdaderas unidades de concentración de población no hispanocriolla, en su calidad de mano de obra.

La dispersión en que se encontraba la población de Chile central unida a la distancia que separaba las distintas estancias, por lo tanto, relativizarán significativamente la imponente estructura adoctrinadora proyectada por la Iglesia imperial. Como indicaba un informe mandado elaborar por el mismo obispo Villarroel, un año más tarde,

“[...] es sin duda imposible que los curas de los partidos puedan enseñar las oraciones e instruir los indios [...], estando tan divididos en tanta multitud de estancias distantes en tantas leguas, que están unas de otros veinte

²⁷⁷ En 1646, en el transcurso de su viaje desde Concepción a Santiago, el nuevo gobernador Martín de Mujica visitó y mandó aderezar varias “iglesias de indios” que encontró en su camino, “mandando hazer pendones para todas las doctrinas, para que los indios saliesen con ellos en procesion cantando las oraciones [...] y el deseo, que tenia de adelantar la enseñanza de los indios, aferborizando a los curas, y dandoles lo necessario, para el culto divino, procurando su aseo, y adorno, para que los indios cobrasen mas consepito, y estimasion de las cosas de Dios”: Rosales, *op. cit.*, tomo II, p. 1229.

²⁷⁸ El obispado de Santiago se extendía desde el río Copiapó, en el límite con el desierto de Atacama (paralelo 27) hasta el río Maule (paralelo 35), comprendiendo cerca de 940 km de largo y 160 km de ancho en promedio, además de la provincia transandina de Cuyo. En la visita que efectuó el oidor Hernando Machado, en 1614, contó 354 estancias y 48 pueblos de indios dispersos en todo el obispado, los que estaban a cargo de sólo veintitrés curas doctrineros. En 1666 este número no había aumentado, y el Obispo señalaba la existencia de sólo treinta iglesias parroquiales, más un número importante de capillas privadas que actuaban como núcleos de culto en las grandes propiedades rurales: Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, pp. 366-367. Los datos del informe de Machado están reproducidos en la crónica de Antonio Vázquez de Espinosa, *op. cit.*, parágrafo 1933, p. 43. Véase también el estudio de Della M. Flusche, *op. cit.*, *passim*.

²⁷⁹ Así se evidencia en una carta del Obispo al Gobernador, de 2 de noviembre de 1641, C.D.A.S., I, p. 187.

leguas y ríos de por medio que en el verano no se pueden pasar y menos en el invierno [...]”²⁸⁰.

Cincuenta años más tarde la situación no había cambiado. Así, respecto a la cédula de 1686 que ordenaba el establecimiento de escuelas de indios para la enseñanza del castellano, la Audiencia de Chile respondía en 1690:

“[...] que en ese Reino, donde los pocos pueblos que hubo se han despoblado, así por las continuas pestes de que han muerto los indios como por los encomenderos [, que] los han extraído de ellos, agregándolos a sus estancias para el beneficio de sus haciendas [...], no sólo no es posible el practicarse dichas escuelas por no haber pueblos de indios, *sino muy difícil el que sean doctrinados en nuestra santa fe* y la reciban con el conocimiento necesario a su salvación”²⁸¹.

En 1692, el gobernador Tomás Marín de Poveda informaba al Rey que en un reciente viaje hecho por tierra entre Santiago y Concepción había observado la distancia que separaba a los asentamientos agrarios de los templos, “[...] con muchas las personas que se quedan sin oír[la] [-la misa-] los días de precepto y siendo sólo uno el cura con mucho trabajo y dificultad puede acudir a administrar los santos sacramentos de penitencia y eucaristía en tantas distancias [...]”²⁸².

Las estancias y sus capillas privadas se transformaron prácticamente en los únicos nódulos de occidentalización a través de las grandes extensiones rurales. El clero regular, por su parte, que formaba el contingente más activo y numeroso, y con una orientación especial hacia la actividad misional, se distribuirá a partir de sus propios conventos, sin dejar de participar, también, en el organigrama de doctrinas²⁸³. En Chile central, sin embargo, su acción se concentrará principalmente sobre las ciudades. Sólo algunos establecimientos rurales serán instalados en lugares precisos y con un radio de acción limitado, como lo indica

²⁸⁰ Informe sobre el estado de los párrocos e iglesias del obispado, 10 de febrero de 1642, C.D.A.S., I, p. 197. A comienzos del siglo XVIII la situación seguía siendo similar y el Obispo del momento, Luis Francisco Romero, reclamaba por las consecuencias nefastas que ella provocaba a nivel de la instrucción, “pues con vivir la gente en campaña, divididos unos de otros con distancia de leguas más o menos, no puede haber escuela en ninguna parte por la imposibilidad de que concurren los niños”: carta al Rey, 24 de enero de 1710, C.D.A.S., I, pp. 436-437.

²⁸¹ Información retomada en cédula de 27 de abril de 1692, publicada en Francisco de Solano (comp.), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*.

²⁸² Carta de 16 de noviembre de 1692, B.N.B.M.Ms., vol. 168, pza. 3497, fjs. 121-125.

²⁸³ Sobre la participación de misioneros regulares en la administración de doctrinas, véase la carta enviada por el obispo de Santiago al Rey, de 28 de febrero de 1680, B.N.B.M.Ms., vol. 166, pza. 3373, fjs. 5-6. Antonio Vázquez de Espinosa señala que de las veintitrés doctrinas existentes en el obispado hacia 1614, dos estaban a cargo de regulares: *op. cit.*, p. 45. Véase también Villalobos, *Historia del pueblo...*, *op. cit.*, tomo III, p. 87.

un informe enviado al rey por el oidor Solórzano y Velasco, en 1657, sobre la población de los distintos corregimientos del obispado de Santiago²⁸⁴.

El amplio espacio rural de Chile central se mantendrá, en consecuencia, al menos hasta el proceso de fundaciones urbanas del siglo XVIII, como un espectro humano y geográfico de difícil control. Más aún, en pleno "despotismo ilustrado", los obispos de la capital seguían reclamando por la extensión inmanejable de los curatos, la dispersión de su población y la necesidad de destinar sacerdotes misioneros en apoyo a los escasos párrocos rurales²⁸⁵.

Santiago —y los otros escasos villorrios de su obispado— mostrará, así, un rostro de "sobrecontrol", con sus monasterios, conventos y templos distribuidos a lo ancho de su espacio urbano. En lo que concernía al número de sacerdotes, ya la visita *ad limina* efectuada por el Obispo en 1609 constataba la desproporción: de un total de 191 religiosos seculares en el obispado, 156 residían en la capital²⁸⁶. En la ciudad, por su parte, según lo ordenaba el sínodo de 1688, todas las iglesias seculares debían convocar a son de campana a la población, sobre todo a la "gente de servicio", para predicarles la doctrina, especialmente durante los domingos de Cuaresma y de Adviento²⁸⁷.

Fuera de los límites urbanos, la labor misional —y de occidentalización— desplegada sobre la población no hispanocriolla se debilitaba rápidamente. Ya en las chacras que rodeaban a la capital se podían encontrar indígenas que no sabían siquiera persignarse²⁸⁸.

²⁸⁴ El informe de Solórzano está reproducido en Enrich, *op. cit.*, tomo I, p. 645. En él se señala la siguiente distribución de conventos: Coquimbo: cuatro (San Francisco, San Agustín, Santo Domingo y la orden mercedaria), situados en la villa de La Serena —recién en 1673 se establecería allí la Compañía de Jesús—; Melipilla: dos (San Agustín y San Francisco); Quillota: dos (San Francisco y San Agustín), situados en el puerto de Valparaíso; Aconcagua: ninguno. Hacia el sur de Santiago, Colchagua: dos (San Francisco y la orden mercedaria); Maule: ninguno. En la provincia transandina de Cuyo, la villa de Mendoza contaba con tres conventos y San Juan con dos.

²⁸⁵ Véanse varios informes enviados por los obispos al Rey a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, en A.G.I., "Chile", vol. 150. En 1746, incluso, el obispo Juan González Melgarejo escribía al Rey: "Soy de parecer que el obispo de Santiago de Chile había de ser un hombre de cuarenta años poco más o menos y robusto, porque en pasando de sesenta años es imposible que pueda aguantar caminos tan penosos de ríos, despeñaderos y distancias muchas desiertas; todo a mula, por lo malo y frágil de dicho camino, que es imposible andar en coche": carta de 4 de febrero de 1746, C.D.A.S., I, p. 498. La misma impresión la transmite a fines de dicho siglo el crónista Felipe Gómez de Vidaurre, en su *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile*, C.H.Ch., vol. xv, p. 311.

²⁸⁶ Cit. por Salinas, *op. cit.*, p. 43. El obispo Salcedo, como lo hemos visto precedentemente, denunció tempranamente también la desmesurada diferencia que existía entre la gran cantidad de religiosos que vivían en la capital y el escaso número que, por su parte, debía ocuparse de la evangelización rural en el resto del obispado, en carta al Rey de 10 de febrero de 1632, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6432, *passim*.

²⁸⁷ *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, cap. v, const. III, p. 45.

²⁸⁸ Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, p. 372. Hacia fines de la misma centuria vemos funcionando algunas cofradías en las propiedades rurales vecinas a la ciudad. No obstante, según lo adelanta-

*La nueva militancia
de una piedad tradicional*

El proceso de agresividad ortodoxa que se inicia con la creación de la Inquisición castellana no sólo afectará a los descendientes de las minorías religiosas de la Península. Su evolución calzará, además, con la revolución que se vivirá al interior de la propia Iglesia a raíz de la reforma protestante y de su contrapartida católica.

A nivel teológico, la Iglesia española de comienzos del siglo XVI se caracterizaba por su espíritu de apertura. Ello se ejemplificó concretamente con la gran recepción que tuvieron las obras e ideas de Erasmo, que pugnaban por una religión más interior y menos dependiente de las ceremonias de culto²⁸⁹. Sin embargo, el diálogo y la tolerancia con que en un primer momento se tomó al movimiento protestante cambiaron, luego, hacia una fase represiva. En el plano internacional ello se deberá, sobre todo, a los intereses políticos que enfrentaron a Carlos V y los principados alemanes adherentes a la Reforma, que eran a la vez disidentes de su soberanía imperial. Más tarde la ofensiva se extenderá hacia los Países Bajos, donde el anabaptismo y el calvinismo sembraban la revuelta.

La represión se ejercerá también, obviamente, al interior de la misma España. La Inquisición pronto actuará contra los erasmistas (a partir de 1530); luego, contra los acusados de luteranos (a partir de 1550). Vemos así que la España católica, coincidiendo con el desarrollo del concilio de Trento (1545-1563), se contrae nuevamente sobre la ortodoxia. Su proyecto histórico se orientará por entero al nuevo esfuerzo que será la Contrarreforma, retomando todo el imaginario místico-militar de la reconquista peninsular, en una continuidad de larga duración que será favorecida por la experiencia de la conquista americana. La simbología bélica informará la idea de los "Soldados de Cristo", como se bautizará a los jesuitas de Ignacio de Loyola. Los reyes españoles, por su parte, se presentarán como paladines de un catolicismo mi-

mos en otro capítulo, estas entidades, que podrían ser vistas a priori como canales efectivos de socialización del catolicismo oficial, presentan, bajo el barniz de su reglamentación, una práctica ambigua característica del proceso de hibridación cultural del mundo colonial. La sola existencia de estas corporaciones, por lo tanto, no invalida lo que hemos apuntado respecto a la fragilidad del adoctrinamiento católico fuera del espacio propiamente urbano.

²⁸⁹ Bennassar, "En Espagne...", *op. cit.*, p. 264. El erasmismo, así, entroncaba con el espíritu de reforma interna de fines de la Edad Media llamada *devotio moderna*. La influencia de Erasmo llegó a ser importante en la elite culta del clero y a nivel de la burocracia ministerial y cortesana. Buena parte de los consejeros y el propio secretario personal de Carlos V comulgaban con esta doctrina, lo que contribuyó a que las primeras reacciones de España a la Reforma estuvieran lejos de ser negativas.

litante en su “lucha” doctrinaria y militar contra los protestantes. Se confirma, entonces, el carácter mesiánico de la corona española, “primogénita de la Iglesia, católica por antonomasia”²⁹⁰.

La gloria de Dios se asentará como el ideal supremo que debía ordenar el quehacer humano, desde la política del Estado hasta el último rincón de la conciencia individual²⁹¹. Ella debía ser el elemento unificador por excelencia. De ahí que haya sido manipulada eficazmente para revestir la imagen real con un rol similar. El catolicismo postridentino reforzará, de esta forma, un orden social y religioso de origen medieval. Según Maximiliano Salinas, desde fines del siglo XVI se habría revalorizado una sacralidad de tipo señorial –“Nuestro Señor Jesucristo”–; una religiosidad centrada en la figura del padre, que vigila, controla y castiga. En el orden autoritario y jerárquico de esta religiosidad patriarcal –que se conjugaría simbólicamente con el orden político-monárquico–, las principales virtudes eran la humildad, el “temor a Dios”, la obediencia y sumisión a la voluntad del padre²⁹². Según fray Luis de Granada, campeón de la Contrarreforma española, la obediencia a Dios se debía cumplir porque Él era “Monarca y universal Señor y Emperador del mundo [...] así como a Rey se le debe suma obediencia y reverencia”²⁹³.

La herencia medieval se observará también en la propia devoción, a partir de la revalorización de la mortificación y de la penitencia como formas de la piedad tradicional: desgarrar los cuerpos, usar cilicios en privado y flagelarse en público, hacer correr hilos de sangre, todo ello constituía una imitación de los sufrimientos del propio Jesucristo y un gesto ligado directamente a la expiación de los pecados²⁹⁴. En este mismo sentido, la Contrarreforma, en contraposición al mensaje protestante, tendió a reforzar el rol de los sacramentos y de los dogmas, como vías esenciales del culto. La Trinidad o la propia Transubstanciación, por ejemplo –esta última celebrada en Sevilla desde el siglo XIII– pasarán a ser elementos cardinales²⁹⁵. La devoción a los santos y a la

²⁹⁰ Varela, *op. cit.*, p. 87.

²⁹¹ Así lo señalaba explícitamente la ley que encabezó la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias...* (1680), ya citada.

²⁹² Sobre la imagen colectiva de un Dios cristiano punitivo, véase Jean Delumeau, *La peur en Occident (XVII-XVIII siècles)*. Cf. también Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-XVIII siècles)*, pp. 269-272.

²⁹³ Cit. en Salinas, *op. cit.*, pp. 112-113 (destacado nuestro). Interesante es la relación que hace Salinas a continuación entre dicha religiosidad paternalista y la estructura social colonial. El catolicismo se expresaría, aquí, bajo formas aristocráticas, privilegiando moralmente a los grupos elevados y asimilando la figura paterna al “señor”, al “noble” local. El fundamento sociológico se expresaría, según Salinas, en la estructura socioeconómica de la hacienda rural: *op. cit.*, p. 148. Cf. J. M. Bercé, “Le Roi-Père”.

²⁹⁴ Cf. André Vauchez, “Pénitents”, en M. Viller y F. Cavallera (dirs.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, pp. 1.010-1.023; y Christian, *op. cit.*, p. 224, donde el autor habla de una “expiación imitativa”.

²⁹⁵ Cf. para América, por ejemplo, R.L.I., I, lib. I, tit. I, leyes XXI (de 1619) y XXII (de 1626), sobre cultos al Santísimo Sacramento a lo largo del año.

Virgen María, como lo hemos visto anteriormente, formará parte preferencial de la nueva corriente religiosa que se expandió bajo los Habsburgo.

El concilio de Trento había determinado, en fin, una serie de disposiciones destinadas a cambiar o renovar sustancialmente las bases del catolicismo. Entre las más importantes destacaban: la depuración de la doctrina, la revaloración de los sacramentos, el refuerzo de la separación entre lugares sagrados y lugares profanos, la búsqueda de la autonomía y del poder de la Iglesia, la renovación administrativa y reordenación jerárquica de la institucionalidad eclesial y la preocupación por el recto comportamiento del clero²⁹⁶.

La Contrarreforma centró su nueva política en torno a la liturgia y a la práctica religiosa colectiva. Éstas debían convertirse en los principales instrumentos de adoctrinamiento y de defensa común frente a los enemigos de la "Verdad". Se necesitaba extender el culto, enseñar los dogmas, establecer instrumentos de "propaganda" que socializaran el mensaje doctrinal²⁹⁷. El propio marco litúrgico de base, la misa, también fue reorganizado conforme al nuevo espíritu y a los ataques protestantes. De hecho, en la sesión de septiembre de 1562 del concilio de Trento se condenaban las interpretaciones que veían la Eucaristía como una "conmemoración" de la Crucifixión. De esta forma, se reforzaba la doctrina fijada once años antes, proclamando que Cristo estaba "*contenido verdaderamente, realmente y sustancialmente*" bajo las especies sacramentales²⁹⁸.

En fin, a partir de las conclusiones de Trento surgió una nueva codificación de los ceremoniales, de los gestos rituales, del rol de la prédica y de los símbolos dogmáticos, del calendario anual de fiestas, etc., todo lo cual se concretó en 1614 con la elaboración de un nuevo ritual romano para uso oficial de la liturgia católica²⁹⁹.

²⁹⁶ Sobre las tensiones del cristianismo durante este periodo, véanse los trabajos de Pierre Chaunu, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme (1517-1620)* y de Anne J. Cruz y Mary-Elizabeth Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Cf. también Jean Delumeau, *Un chemin d'histoire: chrétienté et christianisation*.

²⁹⁷ En 1597 el papado decidió fundar un establecimiento orientado específicamente a difundir su nuevo mensaje: la *Congregatio de Propaganda Fide*. A partir de 1622 será la responsable de todos los asuntos referidos a la misión y consolidación de la creencia religiosa entre los laicos.

²⁹⁸ Cit. en Foguel, *op. cit.*, p. 153. Véase también el artículo de J. Rivière, "La messe durant la période de la Réforme et du Concile de Trente", en A. Vacant, E. Mangenot, y E. Amann (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, tomo x, primera parte, pp. 1.086-1.142.

²⁹⁹ Los libros oficiales de la liturgia romana son: el misal, el breviario, el pontifical, el ritual, el ceremonial de obispos y el martirologio. Como consecuencia de las indicaciones del concilio de Trento, el breviario y el misal fueron los primeros corregidos bajo Pío V (bula *Quod a nobis*, 1570); Gregorio XIII, que había reformado el calendario en 1582, publica también la edición del nuevo martirologio, en 1584; Clemente VIII lo hace con el pontifical, en 1596; en 1600 publica el ceremonial de obispos y una nueva edición del breviario y del

La magnitud y los objetivos del cambio hicieron que éste confluyera, además, con una revolución a nivel de la cultura estética. Un nuevo movimiento de formas que debía dar cuenta del espíritu impreso a la reacción católica. En fin, un estilo que jugara con la esencia de la persuasión, influyendo en las conciencias de los hombres y atrayéndolos a mantenerse o integrarse en el seno de la ortodoxia religiosa y del sistema social vigente; este será el rol del Barroco.

*Manipulación estética y práctica emocional*³⁰⁰

Desde comienzos del siglo XVII y hasta bien avanzado el siglo XVIII, el Barroco se convertirá en la guía estética oficial. Más allá de su impacto en el arte plástico tradicional, nuestro objetivo es analizar cómo este movimiento afectó las formas de la práctica externa de la religiosidad, a nivel del culto y de la liturgia pública. En efecto, el espíritu de Trento otorgó a estas prácticas una función de pedagogía moralizadora. Conforme a este objetivo, ellas debían ejercer un impacto sobre las masas, integrando las artes visuales y auditivas en una sinfonía de esplendor y de voluptuosidad afectiva. Todo esto se imbricaba, por cierto, con las vías coercitiva y disuasiva materializadas por la Inquisición y el brazo secular de las autoridades y leyes laicas, en un tiempo en el que los límites eran lo suficientemente finos como para confundir los intereses, los objetivos y los medios.

El arte cristiano se proyectará como un verdadero medio didáctico, entre el ornamento recargado y la decoración monumental y sensual. El Barroco se presentará, entonces, como una cultura destinada a crear admiración, orientada a la persuasión por la vía del asombro. Una estrategia que procurará conmover e impresionar directamente, interviniendo en las pasiones y los afectos. Es decir, apelando a los resortes psicológicos más íntimos y emotivos con el fin

misal; Paulo V publica el ritual en 1614, y corrige la liturgia monástica; finalmente, en 1634, Urbano VIII lleva a cabo una revisión del misal: voz "Liturgie", en Vacant, Mangenot y Amann (dirs.), *op. cit.*, tomo IX, primera parte, pp. 814-815. Cf. la voz "Missel romain", en F. Cabrol y H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, especialmente la parte titulada: "Le missel romain depuis l'invention de l'imprimerie (XVI^e-XX^e siècle)", pp. 1.485-1.490.

³⁰⁰ No está demás subrayar que al utilizar el concepto de "manipulación" no apelamos al sentido que frecuentemente se le asigna, como engaño consciente previsto por un "manipulador" *en contra de* un "manipulado", con el fin de alcanzar un objetivo político, social, etc. En el contexto analizado, quienes "manipulaban" el espacio de las representaciones plásticas y mentales *creían* en la verdad de las imágenes a través de las cuales manipulaban y en los objetivos que se buscaban; eran parte de su cosmovisión y de sus propios objetivos personales e institucionales. El acto de manipulación religiosa de las conciencias, entonces, en el marco de la militancia contrarreformista de la Iglesia, se nos aparece como un simple -aunque a la vez grandioso y complejo- gesto de proselitismo, a partir de su representación del mundo.

de mover las voluntades en la dirección deseada por el sistema de poder. En fin, se buscaba suscitar la adhesión de los individuos a una actitud o proyecto determinado³⁰¹. Para ello, uno de sus pivotes principales será el culto a lo extremo, al movimiento sublime y a la tensión sensorial, al dramatismo de la expresión estética y de la gesticulación de las imágenes. Una devoción exteriorizada dominante, al lado de un concepto de religiosidad paradójicamente opuesto, más bien íntimo, de contemplación mística, que se mantendrá como otro de los canales privilegiados de la práctica religiosa³⁰².

La época barroca, por lo tanto, hará renacer, en España como en América, una serie de vivencias y de experiencias de espíritu medieval³⁰³. Más aún, según Bartolomé Bennassar, durante el siglo XVII se habría vivido una suerte de transformación de la devoción en superstición. Ello se vería animado por la valorización de modelos místicos de santidad –como el de Teresa de Ávila– y que tenían su proyección social en las religiosas contemplativas de los conventos y en las beatas. Estas últimas, muy comunes también en América, eran mujeres que vivían fuera de los conventos pero cuya actitud devocional personal las revestía de un halo de santidad; imagen que, sin duda, era legitimada por una comunidad cada vez más predispuesta a buscar los signos y prodigios de dicha bienaventuranza terrenal. Milagros, visiones, éxtasis y revelaciones fueron los soportes de las representaciones imaginarias de la “nueva” devoción colectiva³⁰⁴.

La imagen, el ícono, tan atacados por la crítica protestante, reasumirán un papel estratégico protagónico en el nuevo plan católico. Su poder de sugestión irracional, conocido y manipulado por largo tiempo³⁰⁵, adoptará una fisonomía ligada a los nuevos objetivos y al espíritu militante imperante³⁰⁶. Su utili-

³⁰¹ Maravall, *La cultura del Barroco...*, *op. cit.*, pp. 166-173.

³⁰² Un estudio fundamental sobre este tema es el de Santiago Sebastián, *Contrarreforma y Barroco*.

³⁰³ Pierre Chaunu describe a la religiosidad española aún previa a la Contrarreforma como una forma “esencialmente afectiva, gestual, tradicional, de vivir el Evangelio”; “[...] una forma de religión pánica puramente gestual, que no espera sino un poco de comprensión y de atención en la cúpula para dar origen a esa religión barroca que constituye una de las riquezas de la Iglesia católica [...] arraigada en la tradición medieval tomada en su totalidad”: *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo II, pp. 531 y 558 (traducción nuestra). Cf. también Hauser, *op. cit.*, tomo I, pp. 164-165; tomo II, pp. 91 y 104-105; Burke, *La cultura...*, *op. cit.*, pp. 120-123.

³⁰⁴ Cf. Antonio Domínguez Ortíz, “Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”.

³⁰⁵ En España, ésta era una práctica corriente a fines de la Edad Media y que se acentuó incluso antes de las recomendaciones de Trento en favor de una pedagogía religiosa a través de la imagen. Como testimonio de ello estaba la gran profusión de retablos policromados en los altares a lo largo del siglo XVI.

³⁰⁶ La justificación de las representaciones plásticas de personajes sagrados que fue promulgada por el concilio de Trento en 1563 se fundaba sobre las ideas de santo Tomás de Aquino. Entre ellas, la idea de que las imágenes tenían la capacidad de instruir a los iletrados, la premisa de que el misterio de la Encarnación y los ejemplos de los santos podían perdurar

zación será influida, además, por las ideas racionalistas que se desarrollarán paralelamente en una parte de la elite intelectual. De ahí también el recurso a las creaciones técnicas y a los artificios mecánicos que intentaban descifrar y controlar los resortes ocultos de la naturaleza. Desde la moral, la política y la economía hasta el teatro, la poesía y el arte en general, sufren un proceso de "tecnificación" y caen dentro de la síntesis que estaba surgiendo para renovar a la vieja escolástica.

El Barroco, en este sentido, no sólo es heredero de la religiosidad medieval, sino también de los principios generados por el Renacimiento y proyectados a través del Manierismo. Como hemos visto al hablar de la estética festiva ligada al poder político, la influencia clásica de la Antigüedad profana se cuela por las rendijas del catolicismo, de la mano con los jesuitas³⁰⁷. La mitología greco-latina, las formas plásticas y arquitectónicas y la noción de espectáculo ligada a la fiesta pública se heredarán junto con la voluntad de aproximar artes liberales y mecánicas, de establecer una intimidad entre ciencia y arte, entre teoría y práctica, etc. El Barroco permitirá, así, una difícil conciliación entre la ética cristiana ortodoxa y la antigüedad pagana, en el plano de las formas estéticas.

El optimismo renacentista, sin embargo, había cedido el lugar a la duda y la oscuridad, confirmadas por el desconcierto de las guerras de religión. A partir de esta situación se reforzó un lenguaje estético críptico y rebuscado, incomprensible para legos, lleno de simbologías paganas, pero interpretadas como alegorías de la monarquía o del catolicismo. El misterio, la confusión, la carencia de equilibrio y la falta de simplicidad serán conceptos claves aplicados a la nueva estética. Ellos estarán ligados a la búsqueda de expresiones vehementes y contorneadas, desde el vocabulario hasta la arquitectura, pasando por las fiestas y liturgias religiosas. Sus expresiones serán utilizadas para configurar una apología de la religión y del poder ininteligible e incommensurable.

El Barroco, de esta manera, intentaba impactar a través de un lenguaje y un discurso laberíntico, de una ornamentación rebuscada y aplastante. Un mensaje unívoco que impresionase y cautivase a las masas por la dificultad de

en la memoria y la idea de que las emociones se estimulaban con mayor eficacia por medio de la vista que por el oído: David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, p. 197.

³⁰⁷ Cf. François de Dainville, "Allégorie et actualité sur les tréteaux des jésuites", acerca de la utilización de los motivos de la tragedia clásica en el teatro jesuita de la Francia del siglo xvii. Es interesante su explicación sobre la interpretación cristiana que se les daba a los personajes, héroes y situaciones paganas en dichas representaciones. Véase también el artículo de Margaret M. McGowan, "Les jésuites à Avignon. Les fêtes au service de la propagande politique et religieuse". Esta autora analiza la ejecución de alegorías teatrales con motivos clásicos, organizadas por los jesuitas para las entradas reales y celebraciones pontificales en Avignon durante los siglos xvi y xvii.

las formas bajo las que se revestía, subyugando las conciencias y los sentidos del espectador. La doctrina y el objetivo moral “barroquizados” se insertarán en un sentido megalómano y monumental de la celebración pública; un culto a lo extremo, a la exageración que provoque admiración, que obnubile, conmueva o violente. En fin, esta estrategia persuasiva insistirá en un juego de contradicciones tensionales como una de las bases conceptuales que la alimentan. Este juego hará variar el universo de sus expresiones entre lo místico y lo militante, lo sagrado y lo profano —lo ortodoxo y lo pagano—, lo divino y lo terreno, lo religioso y lo político...

Esta manipulación consciente se orientará a crear una “tensión espiritual” que, en términos del culto divino, apelará a los recursos ambientales: el silencio grave se conjugará con una música imponente, la obscuridad nocturna con la claridad de cientos de cirios, el hieratismo de las esculturas religiosas con el dramatismo impreso a la prédica del sacerdote, etc.; en fin, toda una estrategia encargada de lograr la *empatía* de los asistentes.

Dicha lógica funcionaba dentro de una manipulación de carácter masivo, donde el anonimato de los individuos daba pábulo a la sugestión colectiva³⁰⁸. La expresión religiosa de masas, revalorizada por la Contrarreforma, así como las fiestas políticas ligadas al poder monárquico, se convertirán en las ocasiones apropiadas para la ostentación estética, el despliegue de las grandezas y de las invenciones mecánicas. De ello se deriva el papel decisivo que le cupo a la procesión y a los cortejos laicos en el conjunto de las fiestas de la época: su carácter masivo, la idea de movimiento, la ilusión de integración social, la posibilidad de multiplicar escenarios e imágenes, etcétera.

La fiesta barroca, además, tiene un carácter urbano y público; ella se desarrolla en las calles, con la participación de todos sus habitantes y los de su entorno rural. Es un evento preparado para que lo vean todos y para que todos se sientan tocados profundamente por el carácter impreso a la ceremonia: doloroso, en el caso de las fiestas cuaresmales y de funerales; alegre, en conmemoración de la resurrección del Salvador y en la jura de un nuevo Rey terrenal, por ejemplo. La manipulación visual llegaba muchas veces a transformar el espacio urbano, creando una escenografía gigantesca que modificaba temporalmente —durante los días que duraba el evento— su apariencia externa. Desde las ciudades más ricas hasta los modestos villorrios de provincia, los ayuntamientos se encargaban de financiar de cualquier manera este sueño efímero. Dependiendo de los medios, la fantasía podía ir muy lejos³⁰⁹.

³⁰⁸ Seguimos aquí la interpretación propuesta por Maravall, *La cultura del Barroco...*, *op. cit.*, *passim*.

³⁰⁹ Antonio Bonet relata, así, unas fiestas religiosas llevadas a cabo en Córdoba en 1636. Allí, unas casas en ruinas se transformaron en una montaña artificial, con bosques y cascadas. En un sitio vecino se formaron grandes depósitos de agua que se soltaban al paso de la procesión, surtiendo arroyos y fuentes. Había incluso un pequeño lago con patos y peces. En

La estrategia barroca en una lejana colonia

Para el movimiento contrarreformista, el "Nuevo Mundo" se presentaba como un lugar ideal donde llevar a cabo este plan católico de renovación y de (re)implantación. Ya desde fines del siglo XVI, los territorios americanos se hallaban lo suficientemente controlados como para permitir la expansión del nuevo espíritu. La proliferación de misiones, propia también de esta nueva "cruzada" en Europa, se constituirá en la vía predilecta para penetrar con el mensaje divino en lugares y poblaciones alejadas.

En las manifestaciones de la fe, el Barroco asumió en América una intensidad especial, derivada de la exigencia de consolidar la religión en tierras de incorporación reciente. El dramatismo de su estética, además, permitía atraer con mayor facilidad a las masas indígenas, impresionándolas por medio de espectáculos edificantes y de rituales procesionales donde se daba pábulo para toda suerte de delirios colectivos. Una época de inseguridad donde el acento estaba puesto en la purgación de pecados y culpas, en el dolor como vía de contrición para recuperar el favor divino, evitar sus frecuentes castigos y vivir bajo la ansiada protección de los cielos³¹⁰.

En Chile, la llegada de la estética ritual barroca coincidirá con un periodo de apaciguamiento relativo del enfrentamiento bélico en el sur, con lo cual la estrategia misional fue adquiriendo un implante progresivo. Los jesuitas, por cierto, se convertirán en los campeones de este proceso, monopolizando la acción misionera del territorio mapuche hasta su expulsión, en 1767.

Difícil es quedar indiferente frente al dinamismo y la audacia de la Compañía de Jesús, basada en una espiritualidad propia, pujante, militante. A pocos años de iniciarse el concilio de Trento y en medio de las convulsiones reformistas, Roma había encontrado en ella una herramienta acorde a los nuevos tiempos que corrían. Esta orden propuso como meta de su acción, precisamente, la reforma y renovación interna de la Iglesia. Las principales vías escogidas para alcanzar este fin comprendían la instrucción —de los fieles, así como de los propios sacerdotes—, la revalorización enérgica de la práctica de los sacramentos y la predicación del mensaje divino en todos los niveles, especialmente a través de misiones en los "nuevos mundos".

Organizados como un cuerpo centralizado, con un "General" a la cabeza y unidades provinciales semiindependientes, la Compañía se estructuró rápi-

los árboles revoloteaban una serie de aves atadas con hilos para que no pudiesen escapar. El cuadro lo completaban algunos animales salvajes: tres jabalíes sujetos con cadenas y un león imitado en cartón. En la parte más alta de este "escenario" se producía un combate alegórico entre una persona armada de flechas y la figura de un dragón que representaba la "impiedad". La lucha terminaba con la muerte de este último y la proclamación del triunfo de la verdadera religión: Bonet, "La fiesta barroca...", *op. cit.*, pp. 62-64.

³¹⁰ Cf. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*.

damente como un poder autosuficiente. Su carácter distintivo era dado por la obediencia absoluta a su jerarquía, la disciplina interna, su estricto sistema de reclutamiento y de formación y, en fin, la designación de los superiores directamente del General en Roma. Por otra parte, nada se hacía entre ellos sin una planificación previa.

Sobre esta base organizativa y espiritual, los jesuitas adoptaron el Barroco como su lenguaje estético oficial. Sacerdotes militantes y arte persuasivo se transformaron, así, en la combinación ideal para irradiar a todo el planeta la religiosidad contrarreformista. Todos los medios de propaganda y de influencia, desde el púlpito y el confesionario hasta la imprenta, la enseñanza escolar y las relaciones estrechas con la elite social y política fueron ocupados protagónicamente por estos "soldados". Una estrategia proyectada desde sus iglesias recargadas de dorado, de ornamento y de movimiento interior, a través de sus velutas de yeso retorcidas. En el espacio público, ello se expresaba a través de las solemnes y llamativas manifestaciones externas que acompañaban sus celebraciones sacramentales, las que se planteaban como verdaderos paradigmas de la estrategia persuasiva, de la manipulación visual y de la religiosidad dramática³¹¹.

Luego de su instalación en Chile, en 1593, sus ostentosas fiestas y procesiones, revestidas con música y fuegos de artificio, darán la pauta para la devoción colectiva de la época³¹². Ello, bien entendido, en un marco urbano como Santiago, donde el espacio y la estructura social se prestaban más o menos para una acción de este nivel. En el contexto indígena del sur, que fue donde la orden concentró mayormente su atención, esta manipulación ritual debía funcionar necesariamente de una forma diferente³¹³.

En el ámbito urbano, que es, por cierto, el que aquí nos preocupa, durante el siglo XVII Santiago va concretando a escala regional las líneas directrices del nuevo espíritu, pese a su lejanía de los principales centros coloniales del continente. La devoción se estructuró, por cierto, sobre la base del clásico calendario litúrgico oficial, donde los puntos culminantes estaban dados por las fiestas de Semana Santa y del *Corpus Christi*. En ellas se expresaba claramente

³¹¹ Cf. Luce Giard y Louis de Vaucelles (dirs.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*.

³¹² Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, pp. 246-248 y 287.

³¹³ Cf. Rolf Foerster, "La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía". En el contexto bélico del sur, la interrelación simbólica entre cristianismo y guerra se conjugó en una forma ideal bajo el espíritu militante de esta orden. La empresa evangelizadora, concebida a su vez como empresa "militar", aparece explícitamente en las palabras del jesuita Miguel de Olivares; refiriéndose a los religiosos que salían de la casa de formación misionera de Bucalemu, señala que "eran ya soldados armados de todas las armas ofensivas y defensivas, para salir a pelear en campaña": *Historia militar, civil y sagrada del reino de Chile* [ca. 1767], C.H.Ch., tomo IV. Véase también Jorge Pinto, "Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía, 1600-1900", en Jorge Pinto (*et al.*), *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*; Boccara, "El poder creador...", *passim*.



La procesión del *Corpus Domini* en el Cuzco (ca. 1680).

el valor puesto en las procesiones públicas como vehículos de ligazón social a la Iglesia y al sistema de poder en general.

Toda la semana previa al *Corpus* estaba llena de misas solicitadas y financiadas por los distintos actores políticos de Santiago. Para el día central de la celebración, además, se incluían en la gran procesión todos los estamentos socio-profesionales y el abanico étnico, convirtiéndose en una verdadera fiesta colectiva: una mezcla aparentemente contradictoria de las dimensiones sagrada y profana. El Cabildo era quien disponía la participación de los gremios de artesanos de la capital. Estos se incorporaban con sus propias jerarquías internas y con algunas invenciones mecánicas producidas por sus respectivas profesiones. Entre ellas, las más comunes eran los carros alegóricos, diferenciados por algunos signos que identificaban al gremio, y los tradicionales “cabezudos” y “gigantes”, según la tradición del *Corpus* de Sevilla³¹⁴. Sobre esos carros, a veces se interpretaban pequeñas piezas teatrales que enfatizaban el misterio que se celebraba. A su lado desfilaban las imágenes sagradas de los patronos de sus respectivas cofradías.

La procesión, por su parte, y conforme al espíritu de la liturgia contrarreformista, estaba estructurada como una gran herramienta de sugestión visual a fin de revalorizar –de valorizar, en el caso de las colonias americanas– el papel tradicional de los rituales católicos como soportes de misterios y dogmas; en este caso, el de la transubstanciación, tan criticado por los protestantes. La custodia, con sus rayos dorados que encerraban el “cuerpo de Cristo” y en las manos de los intermediarios oficiales entre el cielo y la tierra, guiaba un movimiento humano que se desplazaba por la ciudad, abarcando las principales arterias de la vida urbana. En ellas, diferentes altares y adornos marcaban detenciones rituales donde las distintas órdenes regulares y cofradías hacían su aporte específico a la procesión. La liturgia era coronada a veces por expresiones profanas de júbilo: salvas disparadas por las milicias, fuegos artificiales, corridas de toros, etcétera.

La Semana Santa, por su parte, se convirtió en otro escenario anual ideal para dar libre expresión a la estética militante y omnipresente de la religiosidad colonial. A diferencia de la explosión de alegría del *Corpus*, en este caso la dramatización jugaba esencialmente con los sentimientos de tristeza y culpabilización. Desde el martes hasta el sábado santo, el dolor y la ansiedad colectiva por purgar los pecados y congraciarse con la divinidad lograban copar la vida de la ciudad. El dolor físico y extrovertido formaba aquí un complemen-

³¹⁴ Vicente Lleó Cañal, *Arte y espectáculo. La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII*. Para una comparación con Marseille y Aix-en-Provence, cf. Vovelle, *Les métamorphoses...*, *op. cit.*, pp. 69-71. Véase también la reciente recopilación hecha por Antoinette Molinié (dir.), *Le corps de Dieu en fêtes*, con estudios comparativos. Sobre el *Corpus* en América colonial, véase una visión general –si bien superficial– en Ángel López Cantos, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*, pp. 82-92. Un aporte monográfico interesante lo entrega Linda A. Curcio-Nagy, “Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City”.

to esencial, a través de las procesiones de flagelantes y penitentes. El carácter procesional y público de la estrategia barroca lograba su más clara fisonomía y las celebraciones se volcaban completamente a la calle en una expresión externa y colectiva que llegaba a transformarse en un verdadero delirio generalizado. En efecto –según William Christian– estas procesiones desplegaban una disciplina ascética y pública y, al mismo tiempo, una especie de “teatro sagrado”, ligado a la Pasión de Cristo³¹⁵.

La expresión dramática perfilaba claramente el espíritu impresionista y la intensidad de la devoción de la época, que llegaba a fuertes extremos. Una de las claves de la manipulación de contradicciones con la que jugaba el Barroco era, justamente, el enfrentamiento tensional entre dolor y alegría. La Semana Santa, en ese sentido, ejemplificaba una forma de ordenar la práctica religiosa: la evolución desde la contrición y el sufrimiento merecido hacia la alegría desmesurada por la resurrección, en el domingo de Pascua. Todo ello en un sentido espectacular y colectivo, donde la tensión provocada llegaba a su límite en el momento en que se permitía su liberación “descontrolada” en el último día³¹⁶.

La canalización corporativa de la práctica religiosa

La piedad barroca colectiva no se expresaba solamente a partir de una estética especial y de un orden litúrgico predeterminado oficialmente. En su preferencia por la *práctica procesional*, ella se estructuraba bajo un esquema corporativo. Según la tradición medieval subyacente, la coherencia de esa práctica estaba dada, en principio, por los diferentes gremios de artesanos, comerciantes y artistas; su expresión religiosa la otorgaban sus correspondientes cofradías³¹⁷.

El esquema de estas asociaciones devocionales, eso sí, se ampliaba más allá de los reducidos términos laborales. Las distintas órdenes –que controlaban desde sus templos la religiosidad de los barrios santiaguinos– crearon sus

³¹⁵ Christian, *op. cit.*, p. 229.

³¹⁶ En Lima, la Semana Santa se clausuraba con loas, entremeses, cohetes, trompetas, cajas, danzas y “desórdenes del pueblo hasta el amanecer”: Estenssoro, “Modernismo, estética...”, *op. cit.*, *passim*.

³¹⁷ En España, a mediados del siglo xvii, se contaban alrededor de veinte mil cofradías. Entre ellas se diferenciaban las integradas por mercaderes y artesanos, las compuestas por profesionales liberales (médicos, abogados,...) y aquellas que tenían una base regional, de carácter rural. Al igual que los gremios, ellas cumplían un fin caritativo hacia sus miembros. Su disposición respondía a cierta jerarquía que dependía de la categoría social de sus integrantes y de los poderes de la advocación patronal a la cual se orientaba su culto. De ahí las competencias de ostentación que se producían entre ellas cuando habían procesiones generales: Marcellin Defourneaux, *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, pp. 111-122. Para América, véase el trabajo de Clara García Aylvarado, “A world of Images: Cult, Ritual and Society in Colonial Mexico City”, pp. 77-93.

propias cofradías, a fin de integrar en este sistema a la mayoría de la población que no pertenecía a un gremio de artesanos. Todos los habitantes de la ciudad, desde la elite hacia abajo, tenían un lugar definido en alguna cofradía reservada a su estrato. De esta forma, la Iglesia abarcaba a todos los grupos sociales, canalizando la religiosidad colectiva en forma diferenciada. El orden y las jerarquías se mantenían en su objetividad cotidiana y en la subjetividad de las formas y estructuras festivas, dando al mismo tiempo la sensación de unión social y espiritual³¹⁸.

En este sentido, el esquema de cofradías implantado en América tuvo que comprender, además de los criterios profesionales y sociales, el criterio étnico. El universo festivo se impregnaba, así, del mestizaje biológico y cultural que alimentaba a la sociedad colonial. Los indígenas, sobre todo, pero también los africanos y las "castas", debían ser incorporados de alguna forma al sistema de signos y de prácticas impuestos al conjunto de la sociedad, si bien en los rangos inferiores que les estaban reservados. La religiosidad colonial, en este caso, se prestó fácilmente para canalizar esta necesidad, pues el organigrama de cofradías era lo suficientemente flexible como para incorporar nuevos criterios de selección. A través de estas organizaciones se orientará institucionalmente el adoctrinamiento y la preparación para la actuación devocional de estos grupos en el calendario litúrgico. Alonso de Ovalle nos informa, así, de la participación pública del conjunto de las organizaciones corporativo-identitarias para la fiesta de *Corpus Christi*:

"Concurren a ésta todas las religiones y cofradías con la solemnidad que se usa en otras partes, y todos los oficios mecánicos con sus estandartes y pendones, de manera que viene a coger muy grande trecho. Después de la procesión de la catedral se siguen las de las religiones y monasterios de monjas, con que vienen a durar todas más de un mes, procurando cada cual que salga mejor la suya, con mayor ostentación de cera y adorno de andas y altares, los cuales suelen hacerlos muy ricos y vistosos, de curiosas tramoyas y artificios. A todas estas procesiones acuden los indios de la comarca que están en las chacras (que son como aldeas, a una y dos leguas de la ciudad) y trae cada parcialidad su pendón, para el cual eligen algunos días antes el alférez, y éste tiene obligación de hacer fiesta el día de la procesión a los demás de su ahillo"³¹⁹.

Franciscanos, mercedarios, agustinos, dominicos y jesuitas competían permanentemente por acentuar el dramatismo y la originalidad en la participación de las cofradías que dependían de ellos. En este sentido, siempre destaca-

³¹⁸ José Jaime García Bernal, "Vínculo social y vínculo espiritual: la fiesta pública en la España Moderna".

³¹⁹ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. v, pp. 285-287.

ban, por el espectáculo que brindaban, la cofradías de penitentes que recorrían, azotándose y gimiendo, las principales calles de la ciudad en la noche de Jueves Santo. En estas procesiones “de sangre”, tres grupos sociales distintos recordaban públicamente el extremo doloroso de la muerte de Cristo: los vecinos y miembros de la elite, que salían desde la capilla de la Veracruz, del convento mercedario; un grupo numeroso de indígenas, que se organizaba en el convento de San Francisco; y otro menor, de “negros”, que partía desde la iglesia de los dominicos.

Estas formas devocionales no se limitaban, en todo caso, a la Semana Santa. De hecho, a escala menor, las formas tensionales e integrativas de esa festividad se repetían en buena parte del año. En los conventos y monasterios se organizaban, así, liturgias similares para celebrar a “sus” santos, a advocaciones y vírgenes ligadas específicamente a cada orden y a los patronos de sus cofradías. Estas ceremonias se sumaban, así, a las propiamente diocesanas del calendario litúrgico anual³²⁰.

Las procesiones públicas reforzaban en la práctica, por medio de la experiencia visual y corporal, los avances del adoctrinamiento. Debido a este rol de “prueba de fe” asignado a la procesión penitencial, y no sólo por ser más numerosos, es que, por ejemplo, los indígenas, “negros” y “castas” de Santiago, organizados en sus respectivas cofradías, llevaban a cabo la mayor parte de las procesiones que se desarrollaban para Semana Santa³²¹. Debido a este rol, también, la Iglesia en América, así como en la propia España, participaba plenamente de todos los “excesos” del Barroco. A propósito de los indígenas y de su participación en *Corpus Christi*, por ejemplo, Ovalle señala que recorrían las calles inundando el espacio público con su danza y su música, insertos en la gran procesión general que comprendía a todo el universo sociocultural de la ciudad: “Es tan grande el número de esta gente y tal el ruido que hacen con sus flautas y con la vocería de su canto, que es menester echarlos todos por delante, para que se pueda lograr la música de los eclesiásticos y cantores y podernos entender con el gobierno de la procesión”³²².

³²⁰ Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 353-354.

³²¹ En total, a lo largo de la Semana se realizaban catorce procesiones. Una descripción general de ellas se encuentra en Villalobos, *Historia del pueblo...*, *op. cit.*, tomo III, pp. 136-137. Una descripción de época en Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, pp. 289-291, donde se detallan las cofradías que participaban en esa ocasión: por los jesuitas, una cofradía de “negros” y una de indígenas; por la orden de los dominicos, una cofradía de “negros”, una de españoles (llamada “de la Piedad”) y otra conformada exclusivamente por “nobles” y encomenderos; por la orden de los agustinos, una cofradía de mulatos; por la orden de los mercedarios, una de indígenas, otra de artesanos españoles —una de las más ricas, por cierto— y otra conformada por vecinos y “caballeros” (llamada “de la Vera Cruz”); por último, la orden franciscana se hacía presente con una cofradía de indígenas y otra de españoles (llamada “de la Soledad”); esta última era la más antigua y de mayor reputación en Santiago.

³²² Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, pp. 285-286. Cf. Berta Ares Queija, “La danza de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú”; Juan Carlos Estenssoro,

Dicha aceptación se daba pese a que la cúpula eclesiástica no siempre estaba de acuerdo con la dirección que tomaban esas expresiones. Éstas eran observadas muchas veces como ligadas a una religiosidad popular supersticiosa y milagrosa.

En todo caso, la permisividad respecto a ciertas formas heterodoxas era parte de las incongruencias con las que jugaba conscientemente el sistema. La táctica barroca de captación cultural permitía esas manifestaciones “auténticas” justamente para lograr una mejor llegada a dichos sectores. El objetivo era que éstos fueran haciendo propios el mensaje y la práctica de una misma religión exhuberante, más allá de las diferencias engendradas por sus especificidades culturales. Una estrategia de dominación persuasiva que se explicaba muy bien dentro de una “doctrina de la acomodación”, señalada por Peter Burke para la Europa de la época³²³. Al mismo tiempo, dicha permisividad daba la impresión de un respeto por la alteridad subcultural de los diferentes componentes étnicos.

En este mismo sentido, las cofradías, al igual que los gremios –en un plano diferente– permitían recrear ciertos lazos identitarios entre los sectores no hispanocriollos. Una “identidad”, sin embargo, construida entre sujetos agrupados conforme a un estereotipo sociorracial generalizador impuesto desde arriba, que no respondía necesariamente a la diversidad de la sociedad de Santiago colonial. De ahí que dicha identidad fuese más bien artificial y, por lo mismo, frágil y de fácil manipulación por parte del sistema que la había creado³²⁴. Una identidad que, además, era reconstruida de acuerdo con los parámetros externos dictados por la práctica religiosa católica. Debemos recordar aquí la estrategia colonial que analizamos en la primera parte de este trabajo y que estaba en la base de este proceso, es decir, la superposición de todas estas instituciones corporativo-identitarias, de lo cual podemos ver un ejemplo de manipulación simbólica cuando los indígenas participaban en las procesiones del *Corpus* engalanados con sus ornamentos y trajes “distintivos”, pero portando estandartes que identificaban “oficialmente” cada “parcialidad”...

Música y sociedad coloniales. Lima, 1680-1830; del mismo autor, “Los bailes de los indios y el proyecto colonial”; Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Las fiestas novohispanas: espectáculos y ejemplo”.

³²³ Esta táctica contrarreformista permitió integrar fiestas y hábitos arraigados en la cultura “popular”, dándoles un espíritu y una fisonomía que, en el largo plazo, debía transformarlos en elementos de una cultura cristiana. Así, por ejemplo, la fiesta “pagana” del solsticio de invierno se habría convertido en la Navidad y la del solsticio de verano en la conmemoración del nacimiento de san Juan Bautista: Burke, *La cultura popular...*, op. cit., pp. 324-325. Sobre el tema, desde la perspectiva de la “aculturación” en un proceso de control social, véase el prefacio a la segunda edición del libro de Muchembled, *Culture populaire...*, op. cit., (ed. de 1991). También, Karl von Greyerz (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*.

³²⁴ Cf. Paul Charney, “A Sense of Belonging: Colonial Indian Cofradías and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru”.

pendones que, como artefactos, también eran utilizados como signos de identificación de las cofradías y de los gremios de artesanos.

Aquí encontramos algunas de las claves para entender el éxito de esta estrategia de control social, desarrollada en medio de una aparente contradicción: por un lado, se observaba una sectorización étnico-social de la devoción colectiva y se conservaban ciertas formas culturales “propias” en la estética de la expresión festiva procesional de cada grupo. Al mismo tiempo, sin embargo, estos grupos se expresaban desde el interior del molde occidental de una cofradía, bajo el control de una orden religiosa. La alteridad de las apariencias se veía sumida en un engranaje dominante y generalizador, orientado por una institución común, un mismo conjunto de dogmas,... una misma divinidad. Había además un vínculo que unía simbólicamente a estas agrupaciones de indígenas, “negros”, “castas”, hispanocriollos pobres y ricos, etc.: el hecho de que una misma orden religiosa organizara a cofradías de orígenes sociales y étnicos diferentes. Era ella la que les imprimía los parámetros comunes y los límites a la religiosidad “espontánea”.

En la perspectiva anterior podemos agregar lo señalado para el Perú por Juan Carlos Estenssoro, en el sentido de que a lo largo del siglo xvii la práctica cooptativa va dejando de lado el uso de la “alteridad”, desplazada por un proceso de “cristianización” excluyente de los bailes y cantos religiosos de indígenas, “negros” y “castas”. La nueva fórmula del proyecto colonial tendería a la producción artística *ad hoc* “para indios”, “para negros” y “para castas”, elaborada por los grupos hispanocriollos concernientes y sobre la base de la asimilación de elementos culturales españoles (contenidos, formas, instrumentos musicales, técnicas, etc.)³²⁵.

Nuestra hipótesis, por lo tanto, sugiere que, en Santiago, esta operación de “acomodación” habría cumplido exitosamente su cometido. A diferencia de otras regiones americanas, la transculturación y confusión de identidades de los grupos no hispanocriollos, así como la especial densidad eclesial en el espacio urbano de la capital chilena, habrían permitido a la Iglesia lograr un nivel importante de control sobre el conjunto de la sociedad urbana³²⁶.

Las cofradías jesuitas

En el caso de la Compañía de Jesús, este sistema alcanzó su máxima realización. La organización interna de este “ejército” permitía trabajar al mismo tiempo con distintas realidades y en distintos escenarios. Su mayor espíritu de

³²⁵ Estenssoro, “Los bailes...”, *op. cit.*, p. 378 y ss.

³²⁶ En este punto, diferimos de la opinión dada por Jorge Pinto en su artículo “Dominación y rebeldía. El cristianismo doliente y el cristianismo festivo en Chile”. La maquinaria cultural del sistema colonizador en Chile nunca permitió que se vieran expresiones antisistémicas como, por ejemplo, el carnaval europeo previo a la Cuaresma, con sus excesos sensuales y sus expresiones de inversión social y rebeldía sublimada.

“acomodación” le daba la flexibilidad necesaria para ampliar el espacio de participación más allá de donde llegaban las otras órdenes. Bajo esta perspectiva, la Compañía se había transformado en la organización ideal para difundir la devoción barroca por todos los intersticios de la sociedad.

De la misma manera, esta orden integraba y lograba manipular en forma más eficiente las especificidades socioculturales de los diferentes integrantes de sus cofradías. La de los indígenas, por ejemplo –la más antigua entre las que agrupaban a este sector étnico en la capital– se distinguía por el hecho de que el adoctrinamiento se llevaba a cabo a través de sermones, catecismos y oraciones hechas en su propio idioma. La estrategia jesuita era, en este sentido, más directa. Ello, pese a que los indígenas de los alrededores de la ciudad mantenían un contacto estrecho con los hispanocriollos y, por lo mismo, podían eventualmente entender el castellano. De hecho, ésta era la realidad esgrimida por las otras órdenes para predicar siempre en la lengua europea. Para los jesuitas, sin embargo, “el uso del idioma nativo excita más fácilmente las simpatías del auditorio, las cuales disponen el corazón a aceptar la doctrina que se les predica, y aún el entendimiento a comprenderla”³²⁷.

Siendo aquel un tiempo donde predominaba la liturgia hecha de sugerencias masivas, la cofradía indígena de los jesuitas también volcaba su aporte al calendario festivo. En sus procesiones para Semana Santa, justamente, se mezclaba la cultura “ancestral” con un concierto de guiones e imágenes católicas de origen ortodoxo.

No menos lucidas y provocadoras eran las procesiones llevadas a cabo por la cofradía de “negros” esclavos, pese a su notable inferioridad numérica en relación con la anterior. Por cierto que no era una originalidad jesuita organizar una cofradía específica de este grupo, ya que también la tenían los dominicos. Lo que sí destacaba en su práctica devocional era el gran despliegue de escenificación dramática. Para el día de Epifanía, por ejemplo, estos *morenos* sacaban un total de trece andas con diversos grupos de estatuas relativas al nacimiento de Jesús. Ellas circulaban por la ciudad en medio de la música, danzas e indumentarias africanas “tradicionales”. La calle se veía transportada de la cotidianeidad habitual hacia una algazara estrepitosa y colorida. A lo largo del recorrido no faltaban representaciones de combates simbólicos y gestos de sumisión de los participantes a otra imagen del niño Jesús que descansaba en su pesebre. El día terminaba con una serie de arengas y alegorías teatrales preparadas por los religiosos jesuitas y ejecutadas ante un numeroso concurso de espectadores³²⁸.

Pero los jesuitas no sólo proyectaban estas prácticas sobre los grupos no europeos de la sociedad colonial, sino también –quizá primordialmente– sobre los sectores hispanocriollos. Sus relaciones con la elite política y con los

³²⁷ Enrich, *op. cit.*, tomo 1, p. 21.

³²⁸ *Op. cit.*, pp. 442-443 y 567.

grupos de poder en general, formaban parte de la vida colonial y remontaban hasta el confesor personal del monarca hispano. No era extraño, por lo tanto, que, al igual que mercedarios, dominicos y franciscanos, los jesuitas reservaran una de sus cofradías más importantes para canalizar corporativamente la devoción de los grupos altos. Por lo demás, a lo largo del calendario litúrgico o en determinadas fiestas extraordinarias, esta cofradía de los “caballeros”, adscrita al colegio que tenía la Compañía en Santiago, participaba activamente en la dramatización religiosa que inundaba el espacio público.

El papel pedagógico de las imágenes

Esta práctica, vertida al espacio público, tenía una clave de gran alcance aleccionador a nivel de las mentalidades colectivas: el gran número de imágenes de santos, de cristos y de vírgenes que inundaba todos los lugares y momentos de la vida colectiva –y privada–. Un culto a la representación iconográfica heredero de la devoción medieval y, al mismo tiempo, reivindicado por el catolicismo en oposición a la iconoclasia protestante. Una “necesidad física de la imagen” –en palabras de Pierre Chaunu– que había caracterizado a la piedad popular española previa al Barroco y que ahora era reforzado y transmitido al “Nuevo Mundo”³²⁹.

En general, los diferentes santos cumplían roles intermediarios específicos en la vida de la comunidad, especializándose en distintos tipos de calamidades. También estaban presentes, dependiendo de sus “especialidades”, en los distintos estadios de la vida de los individuos. Esta diferenciación se asociaba, por otra parte, a la red de cofradías, conventos e iglesias que animaban la religiosidad de Santiago, permitiendo la identificación de cada grupo con “su” propio santo o virgen. En las grandes procesiones, por lo tanto, la conjunción litúrgica de estas imágenes y, tras ellas, los distintos estratos socioculturales a los que apatronaban y protegían, configuraba una parte fundamental del refuerzo simbólico permanente de las ligaduras del sistema. La imagen maternal de María, por su lado, también con sus distintas advocaciones, otorgaba un halo protector decisivo al lado del resto de proyecciones paternas: Dios, Jesucristo, los santos y mártires,...

Dichas imágenes, materializadas en figuras de madera, se constituían en los soportes físicos fundamentales de la religiosidad procesional de la época. Ellas encabezaban e inspiraban a las masas, canalizando sus emociones y sirviendo de referencia para la devoción personal.

La cofradía de indígenas que dependía de la Compañía, por ejemplo, participaba en la procesión de *Corpus* detrás de una serie de imágenes trans-

³²⁹ Chaunu, *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo II, p. 594. Cf. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*.

portadas en andas. Destacaba entre ellas la figura del niño Jesús vestido "a su usanza" y que en palabras del cura Ovalle causaba "gran ternura y devoción"³³⁰.

El mayor logro se alcanzaba, sin embargo, al otorgar movimiento artificial y expresividad teatral a las figuras. El impacto emocional, entonces, era pleno, y la fugacidad del momento parecía haber detenido al tiempo: las imágenes se movían, lloraban y argumentaban en silencio, movidas por ocultos resortes artificiales que se encontraban bajo las andas.

Alonso de Ovalle describió, con la emoción propia de un protagonista, los distintos espectáculos de estatuas articuladas previstos para la Semana Santa en Santiago. La imagen de la Verónica hincándose y limpiando el sudor de Cristo, y luego mostrando su imagen estampada en el paño, era algo que conmovía. Lo mismo provocaba la escena del crucificado despidiéndose de su madre, "que suele causar gran emoción y lágrimas por la propiedad y perfección con que se representa"³³¹.

Para Epifanía, las estatuas que iban en las andas transportadas por la cofradía de "negros" también efectuaban movimientos gracias a mecanismos ocultos. Entre ellas, había una nube que venía al encuentro de la Virgen y que se abría de improviso, dejando ver, ante los ojos expectantes y alucinados del público, una multitud de ángeles portando los símbolos de la pasión. El niño Jesús, sentado en las rodillas de su madre, se acercaba a ellos y María lo contemplaba haciendo un ademán con sus manos y su cabeza. Cabe destacar que las figuras eran de tamaño natural, decoradas y vestidas con gran vistosidad, como correspondía a la estética barroca³³².

Miguel Luis Amunátegui, por su parte, estudiando las primeras representaciones dramáticas llevadas a cabo en Chile, recalca el gusto permanente que reinaba en las procesiones de la época por representar lo más real y vivamente posible los pasos o misterios que se trataba de celebrar: "Así era común ver, en el curso de la Cuaresma y Semana Santa, llorar a las imágenes de los santos, agonizar a la de Cristo y descender del cielo los ángeles a sostener a María desfallecida por la fuerza de su dolor"³³³.

Se trataba, obviamente, de imágenes simples, fruto del arte rústico propio de una colonia marginal del imperio español. Sus diseños y sus movimientos

³³⁰ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, p. 291.

³³¹ *Op. cit.*, pp. 289-290. Isabel Cruz recalca que la obra de este jesuita no sólo revela la importancia temprana en Chile de la escenografía y el espectáculo religioso, sino que refleja también el papel fundamental que cumplían las imágenes de devoción —en particular las esculpidas— como protectoras de los fieles y "verdaderas" representaciones de "lo santo": *Arte y sociedad en Chile, 1550-1650*.

³³² Enrich, *op. cit.*, tomo I, *passim*.

³³³ Miguel Luis Amunátegui, *Las primeras representaciones dramáticas en Chile*, p. 20. En 1671, a raíz de las fiestas que se llevaron a cabo en México por la beatificación de Rosa de Lima, un cronista se refería a las imágenes que tomaron parte en las procesiones como seres vivos y no como estatuas inertes: Elisa Vargas Lugo, "Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima", p. 101.

no tenían comparación con los niveles que alcanzaban en los ostentosos centros virreinales americanos o en ciudades de tradicional importancia religiosa, como Cuzco. Sin embargo, en el contexto de la época, lo natural y lo sobrenatural mantenían su peso mayoritario por sobre la voluntad.

La precariedad que esta visión colectiva aportaba a la condición humana era vivida en el seno de esta devoción de imágenes con las ambigüedades propias a la confusión mental entre representación y realidad. De ahí que cualquier creación artificial de este tipo lograba el objetivo que se buscaba y a nadie dejaba indiferente. De esta forma, un mínimo de dramatización estética y un contexto de culpabilización aplastante podían conducir la percepción de estas imágenes hacia la empatía colectiva tan cara al Barroco, como lo apunta David Freedberg³³⁴.

En consecuencia, estas imágenes podían ser fácilmente ligadas a estrategias de desestabilización emocional características, por ejemplo, de la Semana Santa. De igual manera, ellas encabezaban las principales procesiones expiatorias, como nos informa el viajero francés Amédée Frézier, testigo de un Jueves Santo en Valparaíso, hacia 1712:

“En la tarde del mismo día, *después de un sermón* sobre los dolores de María, se efectuó la ceremonia del descendimiento de la cruz con un crucifijo *hecho a propósito del mismo modo como se podría descender a un hombre*. A medida que se quitaban los clavos, la corona y los otros instrumentos de la Pasión, el diácono se los pasaba a una Virgen vestida de negro que *por medio de resortes* los tomaba en sus manos y los besaba uno detrás de otro. Por fin, cuando hubo descendido de la cruz, se le colocó con los brazos doblados y la cabeza derecha en un sepulcro magnífico, entre hermosos paños blancos guarnecidos de encajes y bajo una rica colcha de damasco. Este lecho-sepulcro está decorado con una espléndida escultura dorada y rodeada de bujías. En la mayor parte de las parroquias del Perú y de las iglesias de la Merced se guardan estos lechos para esta solemnidad, que la llaman el ‘*Entierro de Cristo*’. Estando así, se le condujo por las calles al fulgor de las velas; varios penitentes que acompañaban la procesión iban cubiertos con un saco de tela abierto por la espalda y se disciplinaban de modo que se veía correr la sangre por la parte descubierta [...].

Se dice que en Santiago se pagan consoladores para contener el celo de esta especie de flajelantes que se azotan unos a otros, a cual más y mejor. Otros que no estaban dispuestos a despedazarse, acompañaban el entierro cargados con un pesado trozo de madera sobre el cuello, a lo largo del cual llevaban los brazos extendidos en cruz y amarrados con fuerza, de modo que, no pudiendo corregir la desigualdad del peso que los

³³⁴ Freedberg, *op. cit.*, pp. 198-199. Cf. también el artículo de Michael Oppitz, “Anthropologie visuelle”, pp. 741-742.

arrastraba, ya a derecha, ya a izquierda, los demás veíanse obligados a sostenerlos de cuando en cuando y arreglar el contrapeso; la mayor parte eran *mujeres* y, como la procesión duraba bastante, a pesar del auxilio, se rendían bajo el peso y había necesidad de desatarlas³³⁵.

La búsqueda de realismo y de drama inspiró en los artistas, artesanos y escenógrafos la producción del efecto visual sorprendente y alucinador: estatuas articuladas, con cabelleras humanas, ojos y lágrimas de cristal, lenguas de cuero, dientes, pestañas, uñas, rodeadas de cilicios y de toda suerte de instrumental de dolor y de penitencia³³⁶.

Es en estas formas que adquiriría la práctica religiosa donde observamos la aplicación exitosa de la liturgia hecha espectáculo devocional, las representaciones plásticas al servicio “de una religión sensible, dolorosa, trágica y encarnada, en lo esencial, al servicio de la fe”³³⁷. Una estrategia destinada a atrapar la conciencia de los individuos, suspender las voluntades y crear el ambiente propicio para la transmisión de la doctrina a través de la pedagogía de la imagen. Una manipulación subliminal a través de símbolos y escenarios delirantes, que maravillaban y atraían los sentidos en forma totalizante. Una voluntad orientada a crear una ilusión persuasiva que, por el impacto psicológico causado, se mantuviese más allá de la duración efímera del espectáculo edificante. En fin, un despliegue de lo que se podría calificar como uno de los medios de comunicación de masas de la época... al lado del púlpito.

Un ejemplo claro y rico de dicho impacto lo tenemos en la monja Úrsula Suárez (1666-1749). Religiosa de claustro y miembro de la elite santiaguina, sus recuerdos de infancia nos muestran las implicancias psicológicas que podía producir la dramatización religiosa de la época y las ramificaciones de una práctica devocional predominante, que hoy podríamos definir como “popular”, en todos los sectores de la sociedad:

“También hacía mis penitencias [–recuerda esta religiosa–]: la Cuaresma tenía disciplinas, y andaba el patio de noche de rodillas; más eran las

³³⁵ Frézier, *op. cit.*, ed. en castellano, pp. 113-114 (destacados nuestros).

³³⁶ Cf. I. Cruz, *Arte y sociedad...*, *op. cit.*, p. 92. Esta autora atribuye lo patético de esta dramatización a “la desenfrenada y en ocasiones morbosa fantasía popular”, descuidando el hecho de que la mayor parte de estas figuras eran creadas bajo la supervigilancia de sacerdotes. Eran ellos, por lo tanto, enfrascados en el espíritu delirante de la devoción contemporánea, quienes promovían, en primer rango, dicha “morbosidad”. En Lima, por ejemplo, en el año 1599, para lograr que una representación de la obra *Historia alegórica del anticristo y el juicio final* impactara aleccionadoramente a los espectadores, los jesuitas extrajeron desde un cementerio osamentas y cadáveres completos de indígenas momificados, que colocaron sobre el escenario. Si bien se trata de un caso límite, expresa muy bien la estrategia evangelizadora y la proveniencia de dicha intencionalidad estética: José Juan Arrom, *Historia del teatro hispanoamericano (época colonial)*, cit. por Viqueira, *op. cit.*, pp. 104-105. Otro ejemplo, en este caso para el continente europeo, se puede ver en Vovelle, *Les métamorphoses...*, *op. cit.*, p. 74.

³³⁷ Chaunu, *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo II, p. 577 y ss.

penitencias como de niña, porque no tenía disciplina, y así de hojas de maíz las hacía y otras de látigo, y convidaba a un primo hermano nombrado Clemente Tello, que éramos de una edad, que nos fuésemos a azotar; y como en el patio no había imagen a quien estar adorando, había en un rincón del patio un palo clavado y decíamos fuese el Señor crucificado, y delante de él nos estábamos azotando”³³⁸.

En otro pasaje de sus memorias podemos apreciar, también, la influencia persuasiva de las procesiones, así como el peso del sentimiento de pecado y de culpabilidad, tan sustancial en la época:

“Otra noche me sucedió que, andando la Vía Sacra, en la última estación, que es cuando la cruz se enarboló, mirando yo al Señor con ternura y compasión, y a su santísima Madre traspasada de dolor, no hallaba qué hacer, viendo eran mis pecados motivo de que el Padre eterno ejecutase en mirando también el corazón de la purísima virgen partido de dolor, y que la causa era yo. Con este pesar y compasión, unas veces hablaba con la virgen, otras con el Señor”³³⁹.

Dramatizaciones espectaculares: el papel de los jesuitas

Los jesuitas, en este sentido, se convirtieron en unos verdaderos campeones de la dramatización barroca, destacándose por llevar el plano litúrgico a un alto nivel de creación, de estilo y de aplicación tecnológica. Para ello contaban con un grupo humano unido no solamente por una mística especial, sino también por sus capacidades intelectuales. Fieles a los postulados estéticos de la orden, además, la Iglesia –representada en cada templo– debía ser una “imagen del cielo” que llegara al espectador a través de todos los sentidos.

La dramatización la realizaban en forma metódica y regular. Su despliegue iba desde la construcción y decoración de un templo hasta las más engalanadas y ostentosas procesiones, pasando por toda la serie de rituales que marcaban la liturgia canónica. Así, un momento tan especial en el sacramento de la misa, como era la prédica, se transformaba en uno de los más utilizados para ensayar su estética militante. Allí los jesuitas podían realizar una verdadera representación: mezclando las capacidades retóricas, el tono de la voz y la gesticulación, y ayudándose de determinadas imágenes ilustrativas, podían llegar a controlar totalmente al auditorio, suspenderlo en el éxtasis o ahogarlo en el dolor³⁴⁰.

³³⁸ Úrsula Suárez, *Relación autobiográfica*, p. 116.

³³⁹ *Op. cit.*, p. 170.

³⁴⁰ Sobre la teatralidad en el púlpito, cf. A. Domínguez Ortíz, “Iglesia institucional...”, *op. cit.*, p. 16. “En ocasiones –señala Peter Burke– los predicadores se veían obligados a dejar de

Desde los púlpitos, magníficos y recargados de decoración, el sacerdote se encontraba en medio de su "público", en el lugar ideal para dar libre curso a su histrionismo y cargar a la palabra divina de la fuerza persuasiva que la época demandaba. En Europa, eran famosos los sermones llevados a cabo por los jesuitas en sus misiones rurales. Allí utilizaban toda suerte de relaciones imaginarias, metáforas impresionantes relativas al infierno y al castigo divino, y objetos materiales que simbolizaban las sensaciones que se querían provocar. El temor y la angustia, la ansiedad y el arrepentimiento, en fin, todo tipo de sentimientos podían ser evocados salvo los que tuvieran que ver con la tranquilidad y la estabilidad de los espíritus.

A escala regional, la misma situación se repetía en todos los lugares donde arribaban³⁴¹. En Santiago, la crónica de Alonso de Ovalle recuerda el fervor con que predicó un sacerdote durante las fiestas de 1620, ordenadas por Felipe III para apoyar la determinación papal sobre la concepción inmaculada de María, y que derivó en una inesperada, entusiasta y bulliciosa procesión por las calles de la ciudad³⁴².

No nos debe extrañar, entonces, que fueran justamente estos "soldados" los que introdujeran las primeras representaciones teatrales en el reino de Chile. Como hemos insistido, la dramatización de la doctrina en la práctica

hablar durante casi un cuarto de hora, debido a los lamentos y suspiros del público": *La cultura popular...*, *op. cit.*, p. 327.

³⁴¹ En México, apunta Serge Gruzinski, los jesuitas organizaban su prédica en torno a visiones que habían tenido los propios indígenas, "recurriendo a una dramatización deliberada con trazas de psicodrama colectivo, que arrastraba toda o una parte de la comunidad a estados de depresión o de excitación profundos en que se mezclaban el dolor, las lágrimas, la estupefacción, el temor, a veces el pánico. Los jesuitas brindaban a los indios una incitación a la visión, una estandarización de sus delirios y algunos modelos de interpretación". En el fondo, según el mismo autor, estaríamos frente a una verdadera "pedagogía jesuita de lo imaginario": *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, pp. 196-197.

³⁴² "El día que tocó a nuestro colegio hacer su fiesta, predicó a la misa el padre provincial que entonces lo era de aquella Provincia, y en el fin del sermón se sintió tan movido del afecto de amor y devoción de la soberana Virgen, que con extraordinario fervor convidó al pueblo a que viniese después de comer a la procesión que salía de nuestra iglesia [...]. Edificóse el auditorio de la piedad y devoción del predicador, pero rióse juntamente de la propuesta como de una cosa impracticable e imposible. Sin embargo, acudieron todos a su hora, los más por curiosidad de ver en lo que paraba una cosa tan nueva, que aún sólo propuesta parecía cosa digna de risa; tomaron todos sus ramos de oliva en las manos y comenzando a salir la procesión y a entonar los nuestros las coplas, fue cosa maravillosa que el mismo Señor que inspiró al predicador que propusiese cosa tan nueva y extraordinaria, movió juntamente a su pueblo y a toda aquella noble ciudad [...] y de esta manera cantando por las calles, llevaron la imagen a la catedral, donde saliendo a recibirla el Cabildo Eclesiástico en forma de procesión, cantando sus himnos, fue tal la vocería del pueblo cantando sus coplas que obligaron a los canónigos a dejar su canto y acompañarlos en su devoción, cantando todos como niños": Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XI, lib. V, p. 294.

devocional fue un soporte preferencial de toda la época. El drama “profesional” vendría a reforzar el espíritu general. Por ello, a lo largo del siglo XVII las distintas órdenes se fueron encargando de transportar y de adecuar las técnicas desarrolladas en Europa y de poner en escena algunas piezas teatrales para festejar sus fiestas anuales³⁴³. Pequeñas obras, eso sí, como las mascaradas que hemos visto más arriba, donde se veían las influencias manieristas hasta las primeras décadas del siglo XVII.

En las fiestas de 1620, por ejemplo, la cofradía de “caballeros” perteneciente a la Compañía organizó una gran mascarada nocturna. En ella estaban representados los principales monarcas de la cristiandad, encabezados por el Papa. Ante éste todos le suplicaban que impulsara la creencia en dicho misterio. El cortejo fue cerrado por un carro alegórico que simbolizaba a la propia Iglesia³⁴⁴.

En 1633, vemos un despliegue similar para las fiestas públicas en honor del bienaventurado Francisco Solano, declarado oficialmente como patrono de Chile en la “interminable” guerra del sur. Según los modelos desarrollados en Perú (Lima, Potosí, Cuzco,...) se intentó hacer mascaradas mezclando los aportes artísticos que hacían los gremios a la procesión de *Corpus* con creaciones de las cofradías, de las órdenes religiosas y del colegio jesuita. Los ciclos tradicionales de las estaciones climáticas, imágenes de dioses grecorromanos y una representación de las “cuatro partes del mundo” –temática de gran circulación en América– se desplegaron durante varios días, así como comedias y corridas de toros, juegos de cañas, cabalgatas nocturnas con antorchas, etcétera³⁴⁵.

También se representaban modestos autos sacramentales, si bien no alcanzaban la grandiosidad de aquellos memorables espectáculos sevillanos³⁴⁶. En los

³⁴³ Sobre el rol adquirido por el teatro en la estrategia contrarreformista en Europa, ver el trabajo de DuVigneaud, *Sociología del teatro...*, *op. cit.*, especialmente pp. 78-92 y 279-284. Sobre el impacto del teatro impresionista “a la italiana” y la generalización de la escena con perspectiva en profundidad, *op. cit.*, pp. 247, 258-263 y 282. Cf. también los estudios reunidos por José María Díez Borque en: *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*.

³⁴⁴ Enrich, *op. cit.*, tomo I, p. 361; Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, pp. 293-296.

³⁴⁵ I. Cruz, *Arte y sociedad...*, *op. cit.*, pp. 187-189. Hay que subrayar que la estatua del futuro santo (su canonización no se concretaría sino en 1726) presidió todas estas festividades bajo un dosel de terciopelo verde: Medina, *Historia de la literatura...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 219-227. Acerca de las “cuatro partes del mundo”, véanse las representaciones en la pintura barroca analizadas por Teresa Gisbert, en “La fiesta y la alegoría en el virreinato peruano”, p. 163. Por lo demás, esta alegoría fue parte de las fiestas de Potosí por la canonización de Ignacio de Loyola, en 1622.

³⁴⁶ El auto sacramental era un tipo de teatro apologético y alegórico que se presentaba como una excelente herramienta para la catequesis dentro de la estrategia de persuasión visual que dominaba en el Barroco. De hecho, ésta fue la forma contrarreformista que adoptaron los dramas litúrgicos medievales en España. Los autos sacramentales habían surgido, de hecho, para defender el dogma de la Transubstanciación. Ahora, adquirieron un fundamento teológico ortodoxo de candente actualidad que, en su configuración teatral definitiva, desarrollaba una tesis en

conventos, al momento de celebrar los aniversarios de santos y bienaventurados de la orden, se representaban sobre todo pequeñas comedias y los llamados “coloquios”. La mayoría de las piezas estaban centradas en la vida de dichos santos, en algunos dogmas principales, en pasajes de la historia bíblica, etc.³⁴⁷. Ellas servían, sin embargo, para distribuir el mensaje doctrinal mezclando la palabra y el gesto, los disfraces, las tramoyas y todo el juego de apariencias orientado a estimular y a provocar al público.

Los actores profesionales eran escasos, lo que daba lugar a una participación más activa de los aficionados integrantes de las distintas cofradías, de los gremios o aún de novicios y sacerdotes. Actores y espectadores se confundían, así, potenciando la llegada del mensaje estético.

En las fiestas generales, como Semana Santa y *Corpus Christi*, las representaciones se sucedían en los diferentes días, transformándose en una verdadera competencia de lucimiento que se sumaba a las procesiones³⁴⁸. Ellas participaban, por lo tanto, y pese a su modestia provinciana, del mismo juego de emociones y de admiración que el provocado por el uso regular de artificios mecánicos y de figuras casi vivas que se ponían en escena en aquellas vistosas procesiones.

En ese sentido, una expresión teatral muy corriente fue la de los llamados “cuadros vivientes”. Estos consistían en una sola escena, estática e interpretada generalmente sobre un carro móvil que circulaba en medio de la procesión o cortejo. Su decoración y simbología, así como algunas frases explicativas que rodeaban al carro, permitían su interpretación. Su impacto era tanto más grande cuanto que mezclaba el imaginario de la estatuaría devocional con la expresividad teatral. Además, presentaba menos dificultad para ser ejecutado en rincones apartados y pobres como Chile.

alabanza al sacramento de la Eucaristía, por lo que se le consideraba un tema especial para ser interpretado en la fiesta de *Corpus Christi*, tanto en la Península –donde tenemos los famosos autos sacramentales de Sevilla– como en América: José Rojas Garcidueñas, *El teatro de Nueva España en el siglo xvii*. Sobre Sevilla, Lleó, *op. cit.*; Lucette Elyane Roux, “La fête du Saint Sacrement à Séville en 1594. Essai de définition d’une lecture de formes”.

³⁴⁷ No tenemos información específica sobre las obras que circulaban en el medio chileno durante el siglo xvii, pero deberían corresponder a adaptaciones locales de repertorios españoles o virreinales. En general, además de la base temática del auto sacramental, los temas versarían sobre la vida y glorificación de santos y mártires, diálogos alegóricos sobre las virtudes, la fuerza de los sacramentos, las consecuencias del pecado, los misterios sagrados –en especial la Inmaculada Concepción, tan cara a los Habsburgo–, etc. Tampoco debían faltar algunas obras de Lope de Vega, según los elementos tangenciales que nos entregan los textos de José Toribio Medina, *Bibliografía de la imprenta en Santiago de Chile desde sus orígenes hasta febrero de 1817 y La imprenta en Lima (1584-1824)*. Cf. la obra de Guillermo Lohmann Villena, *El arte dramático en Lima durante el Virreinato* y el artículo de Jorge Bernaldes Ballesteros, “Consideraciones sobre el Barroco peruano: portadas y retablos en Lima durante los siglos xvii y xviii”.

³⁴⁸ Ovalle, *op. cit.*, *passim*; M.L. Amunátegui, *Las primeras representaciones...*, *op. cit.*, pp. 5-16. Respecto al “calendario” de estas representaciones en Santiago, véase Eugenio Pereira Salas, *Historia del teatro en Chile desde sus orígenes hasta la muerte de Juan Casacuberta (1849)*, p. 26.

Expresando el gesto y el movimiento de dolor o de alegría que correspondía a la ocasión, estatuas y actores servían de modelo a los fieles que iban tras ellas en una procesión o que los observaban en una representación. En el caso de esta última, el diálogo abierto y dirigido —cuando el cuadro era hablado— se unía a la expresión visual. Ello podría considerarse como una manipulación de apariencias más clara y efectiva, pero que sin duda, por lo que hemos visto, no desplazaba en su función protagónica a aquel lenguaje silencioso de las imágenes procesionales. En efecto, cualquiera que fuese el tipo de representación teatral, la mayor parte de las veces se hallaba inserto en un conjunto festivo donde primaban las procesiones públicas, el vehículo primordial, insistimos, de la devoción colectiva.

Los jesuitas, los más activos en este arte, comenzaron la práctica del teatro local en Chile a partir de la forma de los autos sacramentales. Los religiosos preparaban las piezas con esmero, ajustando la trama a la sencillez de los espectadores, pero manteniendo el nivel intelectual de los argumentos teológicos o morales que se querían probar³⁴⁹. En esta misma línea, también eran comunes las representaciones en forma de coloquios, diálogos místicos y competencias poéticas sobre la historia sagrada. Éstas eran ejecutadas por los alumnos más calificados del colegio que tenía la Compañía en la capital, quienes aparecían en el espacio público con trajes adaptados a las circunstancias³⁵⁰.

El peso del teatro religioso fue prácticamente absoluto hasta comienzos del siglo XVIII. A diferencia de España, donde debía competir con la floreciente y popular comedia profana, en Chile esta última sólo se manifestaba en ocasiones muy especiales, generalmente al interior de los propios conventos. Esta predominancia se observará incluso en las piezas representadas con ocasión de celebraciones de origen laico, como era el caso de las ligadas al poder político.

En fin, todas estas expresiones dramáticas apelaban a sentimientos y temores profundos, a representaciones mentales que debían retroalimentarse permanentemente, según la concepción contrarreformista y según la estrategia colonial de evangelización. En lo que sería una aparente paradoja, la *estabilidad* religiosa ponía una de sus principales bases de control sobre un tipo de arte *efímero*, creado para la ocasión. Era el espectáculo fugaz del Barroco el que

³⁴⁹ Cf. Rubén Vargas Ugarte, "Un coloquio representado en Santiago en el siglo XVIII", pp. 19-20.

³⁵⁰ Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, p. 287. Según José Toribio Medina: "Cuando se aproximaba el ocho de diciembre o el día de San Francisco Javier, a quien los colegiales habían elegido por patrono, publicaban un cartel, que se llevaba por toda la ciudad con grande acompañamiento de a caballo, anunciando certamen poético, y una vez llegado el momento, se repartían por la tarde los premios a los poetas con música, saraos y otras alegrías. Otras veces daban alguna representación a lo divino, o arreglaban ciertos diálogos a las circunstancias, que declamaban en público": *Historia de la literatura...*, *op. cit.*, tomo LIV. Lucette Elyane Roux, "Cent ans d'expérience théâtrale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en Espagne. Deuxième moitié du XVI^e siècle-première moitié du XVII^e siècle", vol. II, p. 482.

dictaba la forma de la devoción, cierto, pero dicha fugacidad no se reservaba sólo para decorar majestuosamente el interior de una iglesia o para animar determinadas fiestas extraordinarias. La religiosidad de la época, en medio de sus contradicciones voluntarias, si bien fomentaba un estilo de vida contemplativo, privilegiaba la devoción volcada hacia el exterior, hacia el espacio público. Los sentimientos íntimos y la devoción personal debían expresarse a través de la devoción de todos, de la expresividad colectiva. A ello debemos agregar la regularidad con que se manifestaba esta estética, aplicada a toda celebración del ciclo litúrgico, lo que tendrá consecuencias esenciales sobre las formas de las liturgias laicas, como veremos más adelante.

El peso de las catástrofes

Por otra parte, como hemos indicado con anterioridad, la Iglesia se encargaba también del control simbólico de las fuerzas naturales, que eran propiedad de la divinidad de la cual eran intermediarios. Conforme a la concepción providencialista –todo acontecimiento terrenal emanaba de una decisión divina–, el discurso y la acción de la Iglesia reaccionaban prontamente ante cualquiera de estas manifestaciones. Así, un evento positivo se transformaba en regalo celestial, al cual había que responder con una inmediata liturgia de “acción de gracias”. Los acontecimientos negativos –epidemias, pestes agrícolas, sequías, terremotos,...– eran interpretados como el castigo de la mano divina, resultado de la multitud de pecados acumulados por dicho pueblo de Dios, desobediente de las normas de su señor.

La lejana colonia chilena estaba inerme ante fuerzas desconocidas que amenazaban constantemente la frágil estabilidad de la vida y del universo mental de sus habitantes³⁵¹. El peso del fatal castigo era más evidente y recurrente que el de la Gracia. La retórica persuasiva del sermón y la teatralidad expiatoria de la procesión se unían, así, a la realidad cotidiana confirmando, en el interior de las conciencias, el pecado omnipresente provocador de la indignación divina. Los disciplinantes que fustigaban sus cuerpos en público no sólo mostraban un modelo de autocontrol moral –la exteriorización de un “disciplinamiento” asociado, especialmente, a la libido–, sino también de “disciplina social”, de subordinación explícita a las jerarquías establecidas desde el Cielo.

En las actas de los cabildos secular y eclesiástico de Santiago todos los eventos luctuosos y catástrofes naturales están marcados por rogativas, novenarios y procesiones diversas que claman la misericordia. Esta actitud también se manifestaba ante fenómenos que no afectaban directamente a la realidad local, pero que podían ser de utilidad para alimentar la amenaza permanente

³⁵¹ Cf. *infra*, anexo N° 2. Una aproximación monográfica a este tema se puede ver en el trabajo de E. de Ramón, “La sociedad santiaguina...”, *op. cit.*

que se cernía sobre ella. Así, por ejemplo, a raíz de las noticias que llegaron a Santiago sobre el terremoto de Lima en 1687, se organizó una “típica” celebración barroca de expiación colectiva. La base emotiva era proporcionada por los recurrentes conceptos de culpabilización, dolor, angustia y ansiedad, ante una experiencia concreta de destrucción apocalíptica muy presente en la memoria de la capital chilena³⁵². En la sesión del Cabildo Eclesiástico de 17 de febrero de 1688, entonces,

“[...] se acordó por dichos señores que se haga un novenario en la iglesia catedral de esta ciudad, con misa solemne y sermón, descubierto el Santísimo Sacramento del Altar en cada uno de los nueve días, y que se diese principio el primer viernes de Cuaresma y el último día de dicho novenario, a puestas del sol, saliesen en procesión la imagen del santo Cristo de la capilla de las ánimas del Purgatorio y la imagen de Nuestra Señora, acompañadas de la clerecía, descalzos, con cenizas y descubiertas las cabezas, con sogas en las gargantas, y que se convide al pueblo y a las religiones y se repartan entre ellas los sermones del dicho novenario, encargándoles a los prelados que elijan los predicadores del celo y espíritu que es necesario para mover a penitencia y verdadero dolor de nuestros pecados, reservando al último día del dicho novenario, en que se ha de predicar S[u]. S[eñoría]. Il[ustrísi]ma., en volviendo la procesión a la dicha catedral, después de haber discurrido por las iglesias y las calles acostumbradas”³⁵³.

³⁵² Sin ir más lejos, durante este mismo año Santiago sufría los estragos de “la peste”. En julio, el Cabildo Eclesiástico determinaba una gran procesión por este motivo: A.C.E., libro 3º, fjs. 23-23v.

³⁵³ A.C.E., libro 3º, fjs. 27v-28v; reproducida en B.N.B.M.Ms., vol. 271, pza. 7831/14, fjs. 57-58.

LA LITURGIA RELIGIOSA AL SERVICIO DEL IMPERIO

La renovación del catolicismo que se desarrolló desde mediados del siglo xvi tendrá efectos “fundacionales” en regiones hispanoamericanas de establecimiento europeo tardío, como Chile, marcando en forma definitiva las técnicas de evangelización y las formas de religiosidad. En Santiago, de hecho, su proceso de consolidación tuvo una relativa coincidencia cronológica con el proceso de estabilidad urbana e institucional que se inició con el siglo xvii.

El peso omnipotente de la mano divina, omnipresente en el imaginario de la época, así como el papel adquirido por la liturgia y la fiesta religiosa, ya sea en las formas canónicas o a través de sus acomodaciones barrocas, impregnarán la reproducción del modelo cultural y servirán de base para la socialización de todo un conjunto de expresiones culturales y de representaciones sobre las relaciones de poder. En este contexto, el control de la Iglesia, a través del Regio Patronato, permitirá a la Corona canalizar en forma eficiente y directa la imagen de unidad política que emergía del concepto de *corpus mysticum*. La estructura eclesiástica era una red poderosa y extensa, mucho más que el aparato administrativo del imperio, a lo que se sumaba el hecho de que los reyes del siglo xvii participaban en forma profunda del mismo universo religioso que englobaba a los habitantes de sus dominios. El dolor y la gloria, canalizados a través de la liturgia barroca, mezclarán sentimientos y confundirán objetivos religiosos y políticos, conformando, así, un pilar persuasivo fundamental del imperio español.

IMPLORANDO Y ALABANDO LA PROTECCIÓN CELESTIAL

*Súplicas y expiaciones
por el Rey, por nosotros...*

Antes que todo, y aunque parezca obvio, debemos partir por subrayar el esquema litúrgico básico por el cual se canalizaba toda la participación religiosa. La Eucaristía era, sin duda, el rito central de todo evento que se relacionara con el poder o con la vida colectiva en general, pues era el centro referencial de la vida cotidiana, de la sociabilidad y del imaginario de los habitantes. La Eucaristía era el sacramento de legitimación simbólica por excelencia, pues allí se concretaba el dogma fundamental del cristianismo contrarreformista: la presencia material de la divinidad. Era el momento en el que los hombres

podían “ver” el misterio fundamental de su fe. Era el nódulo ritual común, la liturgia a partir de la cual se desarrollaban todas las otras, las laicas y profanas.

El esquema de devoción barroca que hemos visto en el capítulo anterior tenía un peso propio, dominante, y fue a él al que recurrieron los monarcas para procurarse la misericordia celestial. Sus intereses personales se confundían con los públicos. Desde los desastres bélicos y las crisis económicas hasta la salud y el peso de la muerte, todo el devenir de la monarquía y de sus súbditos se dejaba en las manos celestiales. Hay que recordar, además, que si bien esta era una característica común a los Habsburgo españoles, fue bajo Felipe IV (1621-1665) y Carlos II (1665-1700) que dicho temor al Más Allá llegó a su apogeo. Estos dos monarcas vivieron obsesionados por la búsqueda de la gracia divina, tanto para sus reinos como para sus propias personas.

Así, cada vez que había una amenaza a la tranquilidad del imperio, el aparato devocional se ponía en marcha para revertirlo y conjurarlo. La Corona se encargaba de difundir la orden a través de un decreto oficial, a fin de que en todos sus dominios se rogara colectivamente. En su sentido místico, ello implicaba que esta invocación a la divinidad se revestía de una fuerza inmensa, pues era todo el imperio que estaba realizándola “al unísono”. La comunidad de súbditos/fieles se reunía, así, en torno a un discurso unívoco, a un fin ultraterrenal. Había que invocar la voluntad divina –a través de los intermediarios institucionales previstos para ello– con la finalidad de orientar su mirada bienhechora hacia el poder mundano. La estrategia persuasiva, en este plano, consistía en ligar la suerte de la comunidad no sólo a Dios, sino también al Rey y, por extensión, a sus autoridades vicarias. Luego, si la protección era concedida, debía corresponderse de la misma forma, alabando y agradeciendo al Todopoderoso.

Por lo demás, y coincidiendo con lo señalado, vemos que las fórmulas a través de las cuales se canalizaba esta demanda colectiva repetían los mismos patrones rituales de las invocaciones realizadas para los problemas locales (terremotos, pestes,...). Como en estos casos, la Eucaristía adquiría la forma de una rogativa, una súplica pública, en la que todo el ritual se orientaba a solicitar a Dios por la intención específica del monarca.

La invocación se concentraba preferentemente en la fórmula litúrgica corriente de las letanías. Estas súplicas solemnes, instituidas para atraer la protección celestial sobre los bienes de la tierra, eran, en efecto, un género de oraciones que podían incluirse en prácticamente todas las expresiones ceremoniales, desde las procesiones coyunturales con exhortaciones verbales a la penitencia, hasta las misas cotidianas –bajo la fórmula del *kyrie eleison*–, y las novenas y fiestas anuales más importantes del año, como eran las oraciones solemnes del Viernes Santo³⁵⁴.

³⁵⁴ Dada la fuerza adscrita a esta fórmula, las letanías constituían una oración de gran valor dogmático: “Ella implica una afirmación de la fe de la Iglesia en el poder de intercesión de la

En Santiago, la rogativa se proyectaba la mayoría de las veces bajo la forma de una novena, sobre todo en las situaciones en que se requería mayor amparo celestial. Durante ocho días se repetían las liturgias penitenciales en la catedral, con apoyo de las diferentes órdenes de regulares y asistencia de las autoridades laicas, realizándose una misa solemne el último día. A esta última, además, se unía una procesión pública "general", con participación de todo el clero secular y regular de la ciudad, más las instituciones de gobierno³⁵⁵. En las rogativas más graves se organizaban, incluso, procesiones de flagelantes, conforme al dramatismo espectacular de la devoción penitencial barroca³⁵⁶.

El problema que originaba la demanda de auxilio era la mayor parte de las veces ajeno a la localidad: un conflicto bélico en Europa o la enfermedad de un miembro de la familia real, por ejemplo. Sin embargo, la comunidad se lo apropiaba, a nivel psicológico, puesto que el hecho daba lugar a las mismas formas rituales que las adoptadas en el caso de las emergencias y catástrofes que se cernían sobre ella. La asociación entre la rogativa realizada por una calamidad natural y la llevada a cabo por la monarquía le otorgaba un peso simbólico fundamental a esta última. En el imaginario colectivo de un lejano villorrio como Santiago, las necesidades de la Corona se revestían, así, de una gravedad y de una importancia esenciales, haciéndolas parte de las propias preocupaciones de la población local. Por cierto, esta estrategia era llevada a cabo en forma consciente por la misma monarquía o por las autoridades eclesiásticas.

oración, en la acción de la gracia, en la fuerza todopoderosa de Dios y de su misericordia, en la intercesión de los santos, etc.", (traducción nuestra): véase la voz "Liturgia", en Vacant, Mangenot y Amann (dirs.), *op. cit.*, tomo IX, 1ª parte, p. 825, y la voz "Messe", tomo X, 2ª parte, p. 1.355.

³⁵⁵ Este esquema barroco se mantenía aún a mediados del siglo XVIII. En 1759, el obispo de Santiago informaba al Rey que se había realizado una rogativa pública y general por su salud, en forma de novena: "[...] y salió por todo el circuito de la plaza pública una procesión general de rogación asistiéndome el Dean y Cabildo, todo el clero, y las religiones, como también vuestro presidente, Real Audiencia y cabildo secular": informe de 4 de diciembre de 1759, B.N.B.M.Ms., vol. 189, pza. 4361, fjs. 223-223v.

³⁵⁶ Ésta era una tradición que venía desde la Península. Ya desde fines del siglo XV se veían procesiones de gente de diferentes capas sociales flagelándose públicamente en los funerales del Monarca. En 1562, a causa de una grave enfermedad que aquejó al Príncipe heredero, en Toledo se contaron más de tres mil quinientos disciplinantes. Lo mismo sucedió en Madrid, en 1568, cuando en medio del invierno una masa caminaba por las calles descalza, mortificándose con cilicios y arrastrando cadenas: Varela, *op. cit.*, p. 32. En este sentido, Felipe II retomó toda una tradición de piedad medieval y la proyectó hacia lo que serían posteriormente las formas barrocas. En todos los momentos críticos de su reinado las ciudades se movilizaban a través de procesiones masivas y con acompañamiento de disciplinantes: Christian, *op. cit.*, pp. 185-186. A fines de la Edad Media, el mismo fenómeno se apreciaba en Francia y en los Países Bajos, cuando existían situaciones familiares o diplomáticas que afectaban a la monarquía: Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, p. 15.

Un ejemplo interesante de esta asociación se presentó a raíz del gran terremoto que asoló Santiago en 1647. Los agustinos habían determinado, en 1640, que todos los conventos de su provincia chilena debían llevar a cabo regularmente misas especiales destinadas a rogar por la salud de los reyes, por las ánimas de los monarcas difuntos, por la extensión del imperio y el triunfo sobre sus enemigos. El sismo de 1647, sin embargo, presentará un fenómeno milagroso que inclinará este proyecto hacia una estrategia más barroca. En el curso de dicha catástrofe, según cuenta la leyenda, la corona de espinas de una imagen de Jesús crucificado que estaba en el convento de esta orden en la capital se habría desplazado hacia su cuello. Luego, al parecer, fue imposible volverla a su posición original, pues era más pequeña que la cabeza de la figura, por lo que el hecho se consideró un milagro.

La devoción a la imagen surgió de inmediato, tanto en forma popular como a través de la propia institución eclesiástica. Se creó una cofradía específica y se instauró una celebración anual, con asistencia de todas las autoridades civiles y religiosas y una gran procesión penitencial “de sangre” –es decir, con flagelantes–. El crucifijo de los agustinos pasó a simbolizar aquella catástrofe, bajo el nombre de “Cristo de Mayo” (el terremoto había sucedido un 13 de mayo) y su conmemoración anual vendrá a reforzar en la memoria colectiva el temor y la situación inerte en que se encontraba la comunidad frente a un Dios punitivo.

Lo que nos interesa destacar en relación con el problema que nos ocupa en este capítulo, es el hecho de que esta devoción penitencial luego sería conectada con la devoción religiosa de los propios reyes. En efecto, conforme a la intención formulada por el obispo de Santiago, los agustinos decidieron, en 1672:

“[...]que] siendo [...] grata a Dios nuestro señor la memoria de este día, las penitencias y actos devotos y religiosos de los fieles, y con ellos tendrá parte principal este convento, que cuida de la devota imagen del santo crucifijo, y asisten muchos al sermón, procesión y celebridad, y a la confesión y comuniones que se frecuentan en su iglesia este día, y que parece de grande retribución de las obligaciones en que estamos al rey nuestro señor, y sus gloriosos progenitores ofrecer los merecimientos de este día, de su celebración y sacrificio por la salud de su majestad y por la perpetuidad de la sucesión en la corona y señorío de estos reinos, *haciéndole patrón de esta memoria* [...]”³⁵⁷.

La Iglesia chilena respondía, así, a la piedad obsesiva de los últimos Habsburgo españoles. De hecho bajo Carlos II se instauró, también, la celebración anual del día de san Carlos, como una fiesta destinada específicamente

³⁵⁷ Sesión del capítulo provincial del convento de San Agustín en Santiago, 23 de marzo de 1672, B.N.B.M.Ms., vol. 162, pza. 3251, fjs. 35-42 (destacado nuestro).

a rogar por la salud del monarca y por la sucesión de su dinastía³⁵⁸. El obispo de Santiago informaba, así, en 1684, de que no cesaba

“[...] de pedir a Nuestro Señor continuamente dirija las operaciones de V[uestra]. Maj[esta]d. y buenos sucesos de su monarquía; a cuyo fin no sólo se aplican las misas cantadas a que está obligada esta iglesia cathedral por su erección [-en virtud del patronato real-], sino también la que se canta en la fiesta que hago todos los años al señor San Carlos desde que entré en este reino [...]. Y se continúa también la rogativa que tengo entablada a la hora de misa mayor [...]”³⁵⁹.

Es interesante la continuación de esta carta, pues el obispo señala en forma explícita el rol persuasivo de estas liturgias: “[...] con que se mueve todo el pueblo a lo que él [-el Rey-] desea y yo más que todos”. Por último, el prelado solicita al Monarca:

“[...] se sirva de repetir el mandarme lo que yo, sin que fuere necesario el soberano precepto, ejecutaré siempre con muy vivos deseos de que se logre el efecto a que se encamina, como tan necesario para el aumento de nuestra santa fe cathólica, para que guarde Nuestro Señor a V[uestra]. Maj[esta]d. muchos años y para amparo de todos sus vasallos”³⁶⁰.

La última frase del obispo refleja la gran fuerza simbólica que emergía de la ligazón entre el triunfo de la Iglesia y la protección divina de la monarquía, y entre ésta y la protección de sus súbditos. El propio monarca cultivaba esta confusión de intereses, como se aprecia en la cédula en que Felipe IV anunciaba la muerte del príncipe Felipe Próspero y el nacimiento a los pocos días de un nuevo sucesor, Carlos José. Con esta buena nueva, “se sirvió su Divina Majestad (ussando de su clemencia infinita) de consolarnos *a mí y a mis reinos* en esta pérdida”³⁶¹.

En 1707, por su parte, Felipe V de Borbón anunciaba el avance del embarazo de la reina y ordenaba rogativas generales,

³⁵⁸ Cf. *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetu n° XIV. Según Francisco Solano, sin embargo, esta festividad (2 de mayo) habría sido celebrada tradicionalmente en el imperio español durante todos los periodos en que reinaron monarcas que portaban este nombre (1517-1556, 1665-1700, 1759-1788 y 1788-1808): Solano, *Las voces...*, *op. cit.*, “Estudio preliminar”, p. L.

³⁵⁹ Carta al Rey, 25 de marzo de 1684, B.N.B.M.Ms., vol. 241, pza. 6512, fjs. 42-43, reproducida también en C.D.A.S., I, pp. 352-353.

³⁶⁰ *Ibid.* La misma idea la repite en otra carta de 22 de marzo de 1686, en que da cuenta de lo realizado en su obispado: B.N.B.M.Ms., vol. 167, pza. 3462, f. 224.

³⁶¹ Cédula dirigida al obispo de Santiago, 25 de enero de 1662, C.D.A.S., III, pp. 585-586 (destacado nuestro).

“[...] pues en ello no sólo se interesa el bien universal de todos mis reynos y vasallos, por la tranquilidad que se ha de seguir de mi deseada subcesión, sino también nuestra religión sagrada, que es lo que principalmente debe movernos a todos a pedir a Su Divina Magestad nos conceda este general consuelo para mayor honra y gloria suya [...]”³⁶².

Las rogativas orientadas a la Corona no sólo eran establecidas por ella misma, sino también por los propios obispos, preocupados de invocar a la divinidad en apoyo de su Rey y de sus dominios, fieles a su patrono terrenal. De hecho, en todo el imperio español eran las ciudades catedralicias y sus obispos los principales intermediarios en los cuales los monarcas confiaban para distribuir a nivel local estas exhortaciones litúrgicas³⁶³. De esta forma, en 1681 el Rey agradecía al obispo de Santiago por el cumplimiento de una cédula de 1677 en el que se le encargaba –como a toda la Iglesia americana– que en su diócesis se llevaran a cabo oraciones públicas y privadas para que Dios encaminara en la buena dirección su acción política. El Obispo, por su parte, le había informado que no sólo se lo había exhortado a la población en la misa mayor de la catedral –celebrada todos los días– sino también a todos los eclesiásticos, a fin de que en cada misa de cada templo de la ciudad se hicieran las mismas rogativas³⁶⁴.

Entre los motivos también estaban los conflictos de la política exterior de la monarquía. Estos se integraban igualmente dentro del esquema de súplica colectiva a través de los templos americanos, por lo que regularmente se mandaban hacer rogativas por las guerras europeas en que estaban empeñadas las armas españolas. En 1641, por ejemplo, el gobernador chileno había recibido un decreto de Felipe IV en el que se ordenaba que en todo el reino se pidiera a Dios: “[...] favor y ayuda para la paz que desea por los aprietos y necesidades en que se halla su monarquía por las muchas guerras que enemigos de su real corona y de la santa religión cristiana hacen”³⁶⁵.

El Cabildo de Santiago, encargado de aplicar esta disposición dentro de sus funciones municipales, determinó que luego de la ceremonia oficial en la catedral se hiciera una gran procesión alrededor de la plaza mayor, con asistencia de todas las organizaciones urbanas (órdenes regulares, cofradías, órganos de gobierno, gremios,...), “para que se haga con la mayor demostración que sea posible”. En esa misma sesión se acordaba que se gastara “toda la cera que fuere necesaria en dicha fiesta para que se haga con solemnidad”³⁶⁶.

³⁶² Cédula real, 4 de mayo de 1707, C.D.A.S., iv, pp. 161-162.

³⁶³ Christian, *op. cit.*, p. 185.

³⁶⁴ La cédula terminaba: “Y, habiéndose visto en mi Consejo de las Indias, ha parecido daros las gracias por el cuidado que habéis puesto en la ejecución de esta orden y rogaros y encargaros, como lo hago, lo continuéis con el celo que fio de vuestra cristiandad”: cédula real, 11 de noviembre de 1682, C.D.A.S., iii, p. 401.

³⁶⁵ Citada en el acta del Cabildo de 1 de julio de 1641, A.C.S., xxxii, p. 117.

³⁶⁶ *Ibid.*

En 1646, el obispo de Concepción informaba al monarca haber cumplido con la cédula de mayo de 1644 que le ordenaba efectuar en todo su obispado plegarias y oraciones por el éxito en la guerra que se desarrollaba en ese momento en Europa. El decreto apuntaba a rogar específicamente por la campaña que estaba inaugurando para recuperar el principado de Cataluña de manos de los franceses. Coherente con la representación oficial sobre la forma de atraer la Gracia, el monarca le ordenaba que velara, al mismo tiempo, por la eliminación de pecados entre sus fieles³⁶⁷. De hecho, conforme a la lógica de la época, la imploración al amparo divino no funcionaría si los súbditos/feligreses persistían en una vida pecadora. Ésta sólo podía acarrear el efecto contrario al deseado, por lo que la expiación y la purificación colectivas serían conceptos recurrentes en los documentos de este estilo.

*...y también por el Gobernador
y la guerra*

La creencia en un providencialismo absoluto y en la necesidad de hacer sacrificios a la divinidad para atraer su bendición irradiaba a toda la sociedad. Las autoridades vicarias participaban, como su monarca, de las mismas formas de piedad y de exhortación a los cielos. De la misma manera, participaban en la confusión de los intereses públicos con los privados: ambos dependían de la voluntad divina y, sobre la base de esta idea, la persuasión funcionaba ligando el bienestar de la comunidad al propio de sus gobernantes. En 1634, por ejemplo, el Cabildo de Santiago se reunía para tratar sobre “algunas cosas del aumento y bien de la república”. Dentro de estas preocupaciones “colectivas” estaba la salud del gobernador Francisco Lazo de la Vega, por lo que acordaron se hiciera una rogativa “y que la imagen de la Madre de Dios de la catedral se lleve en procesión a Santo Domingo y allí esté hasta que se tenga nueva de su mejoría”³⁶⁸.

Las coyunturas de crisis en la guerra del sur motivaban liturgias similares, sobre todo si provocaban alguna inestabilidad local a nivel de la economía –tributos– y de la sociedad –reclutamientos–. En 1602, una solemne proce-

³⁶⁷ Carta del obispo de Concepción al Rey, 13 de febrero de 1646, B.N.B.M.Ms., vol. 240, pza. 6449, fjs. 1-2. En 1667, a raíz de otra guerra entre España y Francia, la Corona había enviado una cédula a todos sus reinos a fin de que se embargasen las propiedades de todos los franceses que habitasen en ellos. El gobernador chileno respondió al año siguiente informando que el único que se encontró en esta colonia fue un soldado pobre, por lo que no fue necesario aplicar lo mandado, “sino recurrir a Dios nuestro señor con un novenario de misas cantadas [...] en todos los conventos e iglesias de este reino, concurriendo el obispo, Audiencia y demás ministros [...] con la devoción posible a pedir la salud y felicidades del rey nuestro señor y de V[uestra]. M[ajestad]. [-la reina madre, que gobernaba en forma interina-] para la conservación y aumento de la monarquía”: carta escrita en Concepción el 27 de octubre de 1668, A.N. Gay, vol. 15, pza. 15, fjs. 185-185v.

³⁶⁸ Acta del Cabildo, 28 de julio de 1634, A.C.S., xxxi, p. 30.

sión, encabezada por el obispo y el propio gobernador, se dirigió solemnemente desde la catedral al convento de los agustinos, con el fin de pedir a Dios la sumisión definitiva de los araucanos³⁶⁹. En 1641, en vísperas del parlamento de Quillín, el Cabildo solicitaba al obispo que hiciera una rogativa general, es decir, con asistencia de todas las órdenes religiosas y de las autoridades civiles, para pedir por el éxito del gobernador y por la paz del reino³⁷⁰. Más tarde, con motivo de la gran “rebelión” indígena iniciada en 1655, la misma institución acordaba:

“[...] que para aplacar la divina misericordia porque se minoren y procure algún remedio a los trabajos de este reino, que por nuestros grandes pecados han venido al reino, se hiciese un novenario de misas en la cathedral de esta ciudad [...], atento a ser por el bien y utilidad pública”³⁷¹.

Debido a la amplitud que adquirió esta contraofensiva, en agosto de 1658 el Cabildo recibió una carta del Gobernador en la que avisaba el inicio de una gran campaña en tierras “rebeldes”. Se acordó, entonces, solicitar a todos los conventos y monasterios de la capital que lo encomendaran a Dios en sus oraciones privadas y en las misas cotidianas³⁷².

El Gobernador lejano se mantenía en la memoria colectiva de la capital chilena a través del canal privilegiado de la época. Su acción como gobernante y su rol vicario pasaban a formar parte –como en el caso de los intereses generales del imperio y de la Corona– de las propias preocupaciones de la sociedad santiaguina, pues se incluían en sus ruegos en cada momento que se estimara oportuno. Incluso, para atraer a la población a rogar por estos acontecimientos, los obispos llegaban a determinar jubileos durante los días que durase la rogativa³⁷³.

Ésta era una estrategia suplementaria para socializar un acontecimiento ajeno pero que tenía repercusiones sobre el sistema de poder. En este mismo sentido, no debemos olvidar que la guerra del sur se mantenía entre la elite santiaguina como un referente identitario de su origen “noble”, como un referente simbólico legitimante de su posición que era necesario alimentar y hacerlo patente ante la sociedad. En un marco más amplio, los problemas de la guerra contra los araucanos se insertaban en una política imperial, y las liturgias que se les dedicaban rogaban, más allá de la situación local, por la extensión y consolidación de los dominios del rey de España.

³⁶⁹ Crescente Errázuriz, *Seis años de la historia de Chile (23 de diciembre de 1598 - 9 de abril de 1605)*, tomo II, p. 182.

³⁷⁰ Acta del Cabildo, 5 de octubre de 1641, A.C.S., xxxii, pp. 136-137.

³⁷¹ Acta del Cabildo, 31 de agosto de 1655, A.C.S., xxxv, p. 83, *passim*.

³⁷² Acta del Cabildo, 16 de agosto de 1658, A.C.S., xxxv, p. 401.

³⁷³ Por ejemplo, en la novena realizada con ocasión de la “rebelión” de 1655, ya citada (acta del Cabildo, 31 de agosto de 1655, *passim*).

Otro ejemplo de esta proyección geopolítica de la invocación divina fue la rogativa que se hizo en Santiago en 1643. Este caso es interesante, pues la liturgia penitencial se realizó para invocar dicha protección, a un mismo tiempo, por dos problemas diferentes: la serie de temblores que agitaban por esos días a la capital y la llegada de una expedición holandesa a la lejana isla de Chiloé, así como la virtual ligazón estratégica de estos enemigos europeos con los nativos hostiles.

Nuevamente estamos frente a la imbricación clásica de la época entre un problema que atañía directamente a la localidad –una catástrofe natural– y otro que le era ajeno, en principio, pero que debía ser internalizado como propio con el fin de alimentar una identificación con la monarquía y sus intereses imperiales. Asociación que, por lo mismo, se demostraba útil y efectiva en la estrategia del sistema de poder. La liturgia unía a ambos fenómenos en su dramatismo barroco y los proyectaba al imaginario colectivo como amenazas directas a la comunidad. La liturgia los revestía con un peso simbólico similar y con unas consecuencias directas eventuales, pues creaban inestabilidad general, como los problemas personales de los monarcas o algún fracaso bélico en la lejana Europa. Todos ellos provenían de un castigo divino que sólo la expiación colectiva de los pecados podía revertir³⁷⁴.

El papel del Santísimo Sacramento

El Santísimo Sacramento constituía un actor celestial privilegiado por la monarquía, siendo, al mismo tiempo, un referente medular del catolicismo de la época. Más allá de la festividad anual de *Corpus Christi*, que concentraba sus principales manifestaciones devocionales, dicho símbolo fue ligado por la Corona a la protección específica que le brindaba la divinidad como bastión político de la Contrarreforma. En la propia Península, las rogativas que se realizaban durante las enfermedades graves de los monarcas consideraban la “exposición” pública del Santísimo durante su realización³⁷⁵. Ello acentuaba el grado de importancia del evento, pues, normalmente, dicho símbolo, materializado en la hostia consagrada dentro de su custodia, permanecía cubierto. Sólo era visible para las ocasiones más importantes del calendario litúrgico o para celebraciones extraordinarias de importancia.

³⁷⁴ Acta del Cabildo, 17 de septiembre de 1643, A.C.S., xxxii, pp. 291 y 294. En 1674, otra carta del Gobernador enviada desde la frontera al Cabildo de Santiago, le encargaba que asistiera a la rogativa que el obispo de esta ciudad iba a hacer, “para que Dios, Nuestro Señor, nos defienda de el enemigo de mar [–las potencias europeas–] y tierra [–los araucanos–]”: acta del Cabildo, 13 de febrero de 1674, A.C.S., xxxviii, p. 306. En 1681 se realizó otra rogativa –con novena y procesión general– para el éxito de la expedición militar que el Gobernador había enviado a La Serena, luego de la destrucción provocada por navios ingleses en el puerto de Coquimbo: acta del Cabildo, 25 de febrero de 1681, A.C.S., xli, p. 24.

³⁷⁵ Varela, *op. cit.*, p. 66.

En Chile, por ejemplo, para la rogativa que se hizo en Santiago con ocasión de la rebelión mapuche de 1655, en el último día de la novena se decidió hacer una procesión general por la plaza mayor “como el día de Corpus”. Tal como se hacía en esa fecha, la plaza y sus calles aledañas se decoraron con “colgaduras” –mantos “de Manila” y tapices, a la manera española–. También se levantaron altares en sus esquinas, en los cuales se hacía escala para determinadas secuencias rituales de la súplica. En la sesión correspondiente, el Cabildo señalaba, como en todas las ocasiones similares, que se debía invitar a participar a las distintas órdenes religiosas de la ciudad, a fin de aumentar la gravedad del acto³⁷⁶.

Las invocaciones regulares

Más allá de las situaciones especiales, en que la gravedad del problema o la ansiedad del monarca ameritaban una conjuración ceremonial específica, la demanda de protección divina se insertaba regularmente en el calendario litúrgico de la Iglesia en América. El hecho de ser el patron terrenal de todas las iglesias y conventos se señalaba como argumento para incluir al Rey, su familia y su gobierno en un lugar privilegiado dentro de las invocaciones previstas. Así, dentro del canon litúrgico de todas las misas principales o “mayores” de la catedral –es decir, todos los días– la letanía del *kyrie eleison* se concentraba en algunas intenciones especiales: el episcopado, el clero y los diáconos, pero también el Rey y sus representantes coloniales, el ejército, etc.; para ello se solicitaba la intercesión de los santos, profetas, apóstoles, mártires,... Es en este contexto que, por ejemplo, en 1627 podemos ver al obispo de Concepción dirigirse a un monarca “por cuya vida y salud todos los días sin intermisión alguna se hace pública oración a Nuestro Señor en el sacrificio de la misa”³⁷⁷.

³⁷⁶ Acta del Cabildo, 31 de agosto de 1655, *passim*. La misma fórmula se había utilizado en 1641, a raíz de la rogativa solicitada por Felipe IV para atraer el amparo divino en sus problemas bélicos europeos. A esta invocación pública acudieron todas las instituciones religiosas y laicas de la capital chilena, así como las distintas cofradías: acta del Cabildo, 1 de julio de 1641, A.C.S., xxxii, p. 117. Debemos recordar que en octubre de ese mismo año se organizaba otra rogativa con el fin de solicitar el apoyo divino en el parlamento que se iba a llevar a cabo entre el Gobernador del reino y los araucanos (el parlamento de Quillín). El esquema procesional del *Corpus* se repitió también en la celebración efectuada en 1643, con motivo de la situación bélica del sur asociada a las noticias sobre el arribo de navíos ingleses u holandeses a esa región del reino, como ya lo hemos referido anteriormente. A esta procesión concurrieron, también, las distintas órdenes con las imágenes de sus santos patrones y sus cofradías. Dichas imágenes habían llegado el día anterior a la catedral –de donde iba a partir el cortejo– acompañados de una gran masa de la población: acta del Cabildo, 17 de septiembre de 1643, A.C.S., xxxii, pp. 291 y 294.

³⁷⁷ Carta al Rey, 28 de febrero de 1627, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6412, fjs. 212-216. La fecha del documento nos indica que la preocupación por la salud de los monarcas no provenía sólo de una obsesión de los últimos Habsburgo españoles, sino que era parte de un

También en virtud del Patronato, en todas las catedrales de América y desde 1541, el primer viernes de cada mes, “a horas de tercias”, se debía cantar una misa de aniversario por todos los reyes difuntos de España, por los presentes y por los futuros –estos últimos representados en el príncipe heredero³⁷⁸; el primer sábado de cada mes había otra misa solemne en veneración de la Virgen pero aplicada a la salud de los reyes gobernantes –“que Dios guarde y conserve muchos años”– y por la prosperidad de sus reinos; los primeros lunes, por último, se celebraba otra misa cantada por las intenciones de los monarcas, pero destinada, por su voluntad, a las ánimas del Purgatorio³⁷⁹.

Además, estaban las grandes celebraciones anuales que eran designadas como “fiestas de Su Magestad”, es decir, que se realizaban bajo las disposiciones de una cédula real. En 1688, la catedral de Santiago contaba cuatro: la dedicada a Nuestra Señora de la Victoria –patrona de los ejércitos–, la del Patrocinio de Nuestra Señora, la de santa Rosa de Lima, y la de san Andrés, en cuyas vísperas se realizaba una acción de gracias anual al Santísimo Sacramento³⁸⁰.

La protección de la Virgen María se hallaba en primera línea dentro del universo celestial privilegiado por la monarquía. De ahí la preocupación permanente por insistir en que se rogara a lo largo del imperio para que el papa concluyera el misterio de su concepción inmaculada. La fiesta anual del

temor general de la sociedad del siglo XVII y una herencia medieval, como tantas otras del Barroco. El *kyrie eleison* era una fórmula corriente en uso desde la liturgia antigua, tanto en oriente como en occidente: cf. la voz “Liturgia” en Vacant, Mangenot y Amann (dirs.), *op. cit.*, tomo IX, 1ª parte, p. 825.

³⁷⁸ A partir de 1671, además, fue extendido a todos los dominios de la corona española el culto a uno de sus reyes canonizados, san Fernando, todos los 30 de mayo. Ello acentuaba la imagen de comunicación directa entre los monarcas vivos y los cielos, a través de un intercesor propio: cf. cédula real de 15 de junio de 1671, C.D.A.S., III, pp. 226-227.

³⁷⁹ R.L.L., I, lib. I, tit. 2, ley XII; *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetudina n.º X. En una copia de los estatutos de la erección de la catedral de Santiago, fechada en el Cuzco a 5 de septiembre de 1538, ya se estipulaban estas obligaciones litúrgicas: con respecto a los primeros sábados de mes, “[...] se diga respectivamente otra missa en alavansa de la Gloriosa Virgen, por la enteressa y salud de los d[ic]hos reyes. Pero el primer día de el lunes de cada mes se diga la misma missa solemnemente por las animas que estan en el purgatorio”: A.C.E., lib. 3º, fj. 11. Pedro Vicente Cañete señalaba que los obispos debían cuidar que se cumplieran estos oficios sin falta “en gratitud del beneficio que de la liberalidad real han recibido y reciben las iglesias catedrales de las Indias”: *Syniagma de las resoluciones prácticas cotidianas del Derecho del Real Patronazgo de las Indias*, 1ª parte, cap. V, n.º XIX, p. 245. La celebración mensual por las ánimas del Purgatorio consistía en una misa cantada, varias rezadas y una procesión llevada a cabo por la cofradía específica que a ese fin existía en la catedral: cf. carta del obispo de Santiago al Rey, 25 de marzo de 1684, C.D.A.S., I, pp. 351-352.

³⁸⁰ *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetudina n.º XVII. Sobre las misas regulares en el calendario, establecidas (por el Monarca o los obispos) para perpetuar la “memoria” de un evento o de una invocación especial, cf. Gabriel Guarda, “Formas de devoción en la Edad Media de Chile. La Virgen del Rosario de Valdivia”, p. 155.

Patrocinio de María era un buen ejemplo de esta actitud. En 1643, Felipe IV dictaminó ofrecer todos sus dominios a la protección de la Virgen y en la cédula enviada a las autoridades americanas ordenó establecer un día del año en el que, en todos los lugares, se hiciera una misa solemne para invocar dicho rol protector: “Por cuanto en la devoción que en todos mis reinos se tiene a la Virgen Santísima y en la particular con que yo acudo en mis necesidades a implorar su auxilio, cabe mi confianza de que en los aprietos mayores ha de ser nuestro amparo y defensa”³⁸¹.

Dicha misa sería precedida por una novena y una serie de procesiones públicas “con las imágenes de mayor devoción” de la localidad³⁸².

De la súplica al agradecimiento: el ejemplo del heredero al trono

Entre la demanda de amparo divino y el agradecimiento por su obtención la relación era estrecha y permanente, siendo muchas veces fórmulas que se intercalaban. Un ejemplo característico de esta situación se presentaba ante el problema del heredero al trono, que siempre rondaba entre los monarcas españoles. La combinación litúrgica comenzaba de ordinario por una misa de acción de gracias³⁸³ ante la noticia de su concepción; luego venían rogativas a medida que avanzaba el embarazo y, finalmente, nuevas manifestaciones de agradecimiento colectivo por el nacimiento y la buena salud del Príncipe.

³⁸¹ Cédula de Felipe IV cit. en Guarda, “Formas de devoción...”, *op. cit.*, p. 156. Esta advocación ya había sido insituida por el papa Gregorio XIII en 1573. Ahora, sin embargo, adquiría un papel específico dentro de los dominios hispanos.

³⁸² R.L.I., I, lib. I, tit. I, ley xxiv. En 1698 Carlos II volvió a repetir la orden, insistiendo en que la celebración se efectuara en forma de novena y con una misa solemne cada día: cédula de 23 de abril de 1698, C.D.A.S., III, pp. 674-675. A esta lista se debe agregar la celebración anual del día de san Carlos, instaurada por este último Habsburgo, y que ya hemos citado. Es importante señalar que estas celebraciones establecidas por decreto real se contaban dentro de las más importantes del calendario litúrgico. En sus vísperas y en la misa principal del día indicado, al menos en la catedral de Santiago, ellas ameritaban el mayor número de cirios. Esto acentuaba, sin duda, el impacto visual entre los asistentes y, en consecuencia, la importancia del evento, así como la del que lo había ordenado –y al cual se orientaban las peticiones de los fieles–: *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetu n° XIV.

³⁸³ El *ad complendum* o “acción de gracias” (*gratiarum actio*) era una exhortación de reconocimiento y alabanza, a través de himnos y cánticos, que apareció en occidente con san Agustín, y que se realizaba originalmente por la gracia otorgada por Jesucristo a sus fieles y por todos los dones de la naturaleza. En el canon de la misa corriente, es el título genérico que se le da a la última función del oficio religioso, luego de la comunión. Ella se compone de una o varias oraciones acompañadas por versos del diácono y del celebrante, seguido por una oración de agradecimiento y por la oración de bendición sobre el pueblo inclinado. Además, estos propósitos se inscriben en el canto del prefacio a la misa, sin olvidar que todo el oficio canónico, en todo caso, está sembrado de oraciones que exaltan la gloria divina: *Gloria Patri, Deo gratias*, etc.: voz “Action de grâces”, en Viller y Cavallera (dirs.), *op. cit.*, tomo I, pp. 178-185; F. Cabrol y H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tomo I, 1ª parte, pp. 462-467.

El caso del virtual sucesor de Felipe V de Borbón puede considerarse como paradigmático. Luego de conocer el embarazo de su esposa, el monarca envió misivas a todos sus dominios comunicando el suceso, a fin de que sus iglesias, por una parte, agradecieran al Todopoderoso y, por otra, organizaran inmediatamente la exhortación al auxilio divino, el que debía durar toda la gestación³⁸⁴. Transcurridos seis meses, un nuevo decreto informaba del estado del proceso y reiteraba la necesidad de la súplica colectiva en sus dominios³⁸⁵. Finalmente, por cédula de 8 de septiembre de 1707, el Rey anunciaba el nacimiento del príncipe heredero, don Luis Fernando. Señalaba estar alegre y aliviado porque Dios había escuchado a sus súbditos, y ordenaba que los reinos se unieran nuevamente con el fin de agradecer este bien..., aunque sin dejar de lado la continuación de las oraciones por el recién nacido y su madre³⁸⁶.

La mezcla de rogativa –con su carga penitencial– y de acción de gracias no era otra cosa sino la aplicación de la propias tensiones que estaban a la base del Barroco. El éxito y la felicidad eran sólo logros pasajeros y no debían ocultar la permanencia de un mundo inestable y amenazante, ante lo cual había que continuar solicitando la ayuda divina en forma ininterrumpida. Y era a los propios súbditos/feligreses a quienes había que recalcar esta situación, haciéndolos parte de los sentimientos paralelos de regocijo/angustia de la lejana monarquía. Así, la alegría por la obtención de una descendencia que perpetuara la dinastía gobernante no debía desplazar la conciencia de su inestabilidad y, por lo tanto, la necesidad de continuar rogando. En el decreto de enero de 1630, por ejemplo, en que Felipe IV anunciaba el nacimiento de un hijo varón, se señalaba que lo hacía:

“[...] porque se deben dar y doy muchas gracias a su Divina Majestad, de cuya mano viene todo, y estoy, de este buen subceso, con el contentamiento

³⁸⁴ Cédula real de 8 de febrero de 1707, recibida en la sesión del Cabildo de Santiago de 13 de enero de 1708, A.C.S., XLVI, p. 149. En la cédula dirigida al Obispo, el Soberano señalaba: “Hallándose preñada la reyna doña María Luisa Gabriela, mi muy chara y amada muger, y siendo debido el reconocimiento a la suma bondad en este singular beneficio en que se manifiesta lo que se sirve continuar su benigna bendición a mi persona y a todos mis reynos, he resuelto que en hacimiento de gracias se hagan públicas y secretas rogativas para lograr el suceso feliz de su dichoso alumbramiento; de que he querido avisaros para que lo tengáis entendido y dispongáis se ejecute así en esa iglesia y en todas las demás de esa diócesis, implorando la piedad divina, así para que este suceso llegue al deseado colmo, como para que se digne de continuar su soberana protección y amparo a la conservación y defensa de esta monarchía, encaminándolo todo a la mayor honra y gloria suya [...]”: C.D.A.S., IV, pp. 159-160.

³⁸⁵ Cédula real, 4 de mayo de 1707, C.D.A.S., IV, pp. 161-162.

³⁸⁶ Miguel Luis Amunátegui, *Los precursores de la Independencia de Chile*, tomo 1, pp. 103-105. El ejemplo se repite en forma similar a lo largo de todo el periodo estudiado. Por cédula de 25 de abril de 1605, por dar un ejemplo de comienzos del siglo XVII, el Rey informaba al Cabildo de Santiago del nacimiento de un hijo y del deber, tanto suyo como de sus vasallos, de agradecer por ello a Dios, “de cuya mano todo procede”: acta del Cabildo, 12 de mayo de 1606, A.C.S., XXI, p. 315.

que es razón, de que he querido daros aviso para que, como tan leales vasallos é interesados en él [-en el nacimiento del Príncipe-], *déis gracias a Dios, suplicándole* tenga por bien de guardarlos [-al Príncipe y a la Reina-] y que los encamine como más convenga para honra y servicio suyo [...]³⁸⁷.

Otro ejemplo lo tenemos a raíz del ya citado nacimiento del primogénito de Felipe V, por el cual el obispo de Santiago, conforme a la orden del Monarca, declaraba que:

“[...] combocado el clero y religiones, presidente y oidores desta Real Audiencia, con todo el pueblo, canté misa de pontifical, estando el Señor [-el Santísimo Sacramento-] descubierto en *acción de gracias* desta felicidad, mandando se executase así en todo el obispado, *continuando el pedir* a nuestro Señor por la salud ymportantísima de S[u] A[lteza] [-el Príncipe-] y las de V[uestra]. Mag[esta]d. y la reyna n[uest]ra. señora en una misa solemne cada mes en esta catedral, y todos los días en la coleta (sic) se hace especial commemoración [...] *pidiendo* a n[uest]ro. Señor prospere y aumente su felicísima vida en compañía de las de V[uestras]. M[ag] [esta]des., los dilatados años que necesita la monarchía y toda la universal Iglesia”³⁸⁸.

El Santísimo también en la alegría

A partir de la cita anterior, observamos que el sacramento del *Corpus Christi* jugará un rol central no sólo al momento de pedir, sino también al momento de agradecer a la divinidad. Además, su imagen -guardada misteriosamente en su resplandeciente custodia- representaba el triunfo de la fe: una alegoría

³⁸⁷ Acta del Cabildo, 26 de enero de 1631, A.C.S., xxx, p. 251 (destacado nuestro). En 1662, por su parte, la Corona vivió una tensión especial al sobrevenir la muerte del heredero al trono -Felipe Próspero-, a los pocos años de haber nacido. Felipe IV era un Rey que estaba llegando al término de su vida y la dinastía carecía ahora de sucesor. A la semana siguiente, sin embargo, la Reina -que se hallaba al término de un nuevo embarazo- dio a luz a otro varón, el futuro Carlos II. La angustia de perder nuevamente la última posibilidad de sucesión se reflejó en el documento por el cual el Monarca comunicaba ambas noticias a sus colonias: “[...] para que en esa santa iglessia y en las demás de esa diócesis hagáis dar gracias a Nuestro Señor por tan buen suceso, suplicándole se sirva de guardarlos para mayor gloria y servicio suyo”: cédula real dirigida al obispo de Santiago, 25 de enero de 1662, C.D.A.S., III, pp. 585-586.

³⁸⁸ Carta del obispo de Santiago al Rey, 30 de septiembre de 1708, A.G.I., “Chile”, vol. 149, s/f^o (destacado nuestro). Lo ejecutado por el Obispo correspondía a lo señalado en el decreto enviado el 3 de septiembre de 1707: C.D.A.S., IV, p. 164. En fin, en 1712 el mismo Rey informaba que la “divina misericordia” había decidido asegurar la sucesión con el nacimiento de otro hijo, por lo que debían dárse las gracias en todos sus dominios, suplicando, al mismo tiempo, por la salud del niño y de la Reina: cédula dirigida al obispo de Santiago, 1 de agosto de 1712, C.D.A.S., IV, p. 269.

glorificadora que sentará muy cómoda para simbolizar públicamente la cercanía de la Corona con la gracia. Era la propia divinidad, representada en la hostia consagrada que se mostraba a las masas para las ocasiones solemnes, quien participaba directamente en la celebración de su protección. Por ello la custodia era el símbolo religioso que concentraba la mayor parte de estas alabanzas oficiales.

Así, por ejemplo, en 1625 se había establecido en todos los templos de América una fiesta anual solemne a dicho sacramento. Ella estaba destinada a agradecer a Dios por haber hecho que la flota de galeones de Nueva España del año anterior hubiera llegado a la Península sin caer en manos de los ingleses que atacaron el puerto de Cádiz³⁸⁹. La catedral de Santiago la fijó para las vísperas del día de san Andrés, especificando que se haría una oración solemne y luego una procesión general. Lo mismo se llevaría a cabo por el obispo de Concepción³⁹⁰.

No solamente era la custodia, como objeto simbólico, la que se insertaba activamente en estas ceremonias. El propio modelo procesional de la fiesta de *Corpus Christi*, al igual que en el caso de las grandes rogativas, influía también en la forma de las procesiones públicas de agradecimiento. Para la celebración por el nacimiento del efímero príncipe Felipe Próspero, “que Dios, Nuestro Señor, se ha servido dar para el bien de la cristiandad”, se efectuó una solemne eucaristía de acción de gracias y una procesión por las calles principales y por la plaza mayor. Dicho espacio estaba decorado y sembrado de altares, de la misma forma que se hacía para la festividad anual señalada³⁹¹.

³⁸⁹ R.L.I., t. lib. 1, tit. 1, ley xxii.

³⁹⁰ Cf. carta del obispo de Concepción al Rey, 28 de febrero de 1627, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6412, fjs. 212-216. En 1711 se volvería a establecer otra fiesta anual al mismo sacramento –todos los 29 de noviembre–, en desagravio por los sacrilegios cometidos en España por los ejércitos enemigos durante la guerra de sucesión al trono. El decreto respectivo señalaba que esta fiesta debía hacerse en la iglesia principal del lugar, estando descubierta la custodia y al mismo tiempo de conmemorarse el misterio de la Inmaculada Concepción: cédula real, 19 de junio de 1711, C.D.A.S., iv, pp. 261-263. En Santiago, así, su celebración se insertó en la novena que se realizaba en la catedral por dicho misterio: carta del Gobernador al Rey, 1 de noviembre de 1712, B.N.B.M.Ms., vol. 175, pza. 3785, fjs. 201-202. En otras regiones del imperio los eventos bélicos que allí habían acontecido podían llegar a insertarse en la memoria local a través de aniversarios específicos. En Filipinas, por ejemplo, en 1646, una armada holandesa había atacado las islas, pero las naves españolas habían podido vencerla. A partir de ese momento se instituyó en Manila un aniversario con novena, misa de acción de gracias y procesión general, costado por el Cabildo de la ciudad: Ayala, *op. cit.*, tomo 1, p. 384.

³⁹¹ Actas del Cabildo, 16 de octubre y 25 de noviembre de 1658, A.C.S., xxxv, pp. 410 y 416. Por el retardo de las comunicaciones entre España y Chile –la cédula real había sido expedida el 25 de diciembre de 1657– las fiestas por el nacimiento de este Príncipe se agruparon con la celebración de su primer cumpleaños. Felipe Próspero había sido un niño muy esperado en la corte de Madrid. Felipe IV tenía más de 52 años y hacía diecisiete que se encontraba sin heredero. Ello hacía que España proyectara una imagen aún más débil frente a las potencias europeas enemigas. Por estas razones de alta política, la Corona dio a este evento

Estas fórmulas se repetían en las principales “ciudades” del reino. En 1627, por ejemplo, con motivo del nacimiento de una princesa, el obispo de Concepción ligó su celebración con la ya señalada de la protección a la flota de Nueva España. La procesión, que él encabezó junto al Gobernador del reino – presente en el sur– se realizó el día de la Purificación de la Virgen (la Candelaria), “[...] con candelas encendidas que bendije y reporté, acompañando el cirio celestial que es el Santísimo Sacramento que llevaron cuatro sacerdotes en su custodia rica de ochenta marcos de plata, devoción antigua de la casa de Austria [...]”³⁹².

En la misma procesión se llevó la imagen de Nuestra Señora de las Nieves, patrona de la ciudad, de los navegantes y, en fin, protectora de las tropas de la frontera contra los “rebeldes” araucanos.

Motivos y escenificaciones cruzadas

El ejemplo anterior nos permite recalcar nuevamente una hipótesis recurrente a lo largo del presente análisis: la asociación de celebraciones por eventos de distinta naturaleza y de distinta cercanía a la comunidad, con vistas a crear una mayor socialización e internalización persuasiva de los acontecimientos externos. En el caso citado, un evento totalmente ajeno, como la flota transatlántica, se mezcló con un aspecto ligado al refuerzo de los lazos afectivos con la monarquía: la celebración por el nacimiento de una hija del Rey. Al mismo tiempo, el agradecimiento a la divinidad por ambos sucesos se orientaba al símbolo supremo de la gloria divina y alegoría privilegiada de la fe contrarreformista: el Santísimo Sacramento. En fin, la aproximación directa a la sensibilidad de la comunidad se reforzaba por medio de la participación de la imagen que velaba sobre los intereses locales y los protegía contra la adversidad: Nuestra Señora de las Nieves.

Otro aspecto en el que debemos insistir es la manipulación de la tensión contradictoria propia de la estrategia barroca, y que se hacía explícita en aquella orientación diferenciada que se daba a la liturgia eucarística (rogativa/acción de gracias). Dicha tensión permitía reforzar la persuasión que se ejercía sobre los súbditos/feligreses en el sentido de que existía un devenir común a todo el imperio. Una existencia que era dependiente, a su vez, del devenir de sus reyes y que, en fin, los ligaba en la mística del amparo celestial. La alabanza por el apoyo y la protección brindada por la divinidad reforzaba en el imaginario colectivo la impresión de que el poder celestial estaba junto al

una resonancia excepcional, organizando fiestas suntuosas desde la propia Corte y a través de todos sus dominios. Cf., al respecto, Lucien Clare, “Une fête dynastique à Grenade en 1658”, p. 21.

³⁹² Carta del obispo de Concepción al Rey, 5 de marzo de 1627, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6413, fjs. 217-219.

poder terrenal, que amparaba y aprobaba la acción de este último. Por su parte, la integración de toda la comunidad en dicha acción de gracias, lo mismo que en las rogativas penitenciales, la hacía copártcipe en forma simbólica de dicho devenir común, la integraba en los éxitos y fracasos de la Corona, compartía con ella sus alegrías y tristezas,...

Lo mismo se puede decir del empleo generalizado, tanto en una intención como en la otra, del esquema procesional, que hemos visto como uno de los mecanismos privilegiados por la estrategia barroca. Independiente del uso de la fórmula propuesta por la celebración de *Corpus* y de la presencia del Santísimo, la procesión pública era un rito omnipresente. Las procesiones no sólo dramatizaban colectivamente la expiación sino también la inducción a una alegría colectiva por las glorias y los logros del soberano, de su familia y de su imperio.

Otra conclusión que podemos extraer de los ejemplos anteriores es que, al igual que para las rogativas, la mayor parte de las ceremonias que se llevaban a cabo para agradecer algún evento importante de la monarquía surgían de un decreto real. Era la propia Corona la que enviaba la información oficial de lo ocurrido y ordenaba que se hicieran las manifestaciones públicas correspondientes. En 1679, por ejemplo, Carlos II anunciaba su próximo matrimonio con la princesa María Luisa de Orléans; “[...] y debiendo yo recurrir a Nuestro Señor implorando de su divina gracia los favorables efectos de esta unión”, ordenaba a sus vicarios políticos, a los arzobispos y obispos, a los provinciales de regulares y a los cabildos de América: “[...] que cada uno en la parte que le toca disponga que se celebre una misa solemne y se haga procesión general a este intento, [para que la Divina Majestad] se sirva de concedernos los favorables efectos que pueden resultar de mi matrimonio [...]”³⁹³.

Con el siglo XVIII adquiere importancia la iniciativa propia de las autoridades locales para organizar estas liturgias³⁹⁴. Esta tendencia iba paralela con el inicio de un siglo en el cual España se inclinaba hacia la imagen de un Rey

³⁹³ Cédula real, 31 de agosto de 1679, C.D.A.S., IV, pp. 577-578; citada también en Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo V, p. 316. Por carta de 14 de mayo de 1681, por su parte, el obispo de Santiago informaba haber cumplido tal orden, celebrando una gran misa y procesión de acción de gracias: C.D.A.S., III, p. 397.

³⁹⁴ Desde comienzos de este siglo, muchas veces la información llegaba primero a través del correo particular y de gacetas impresas en España, antes que la cédula oficial. En este caso, las celebraciones eran organizadas inmediatamente, sin esperar la confirmación oficial. Así, por ejemplo, en 1711, luego de conocerse los éxitos militares en el marco de la guerra de sucesión peninsular, de inmediato se llevó a cabo una misa solemne de acción de gracias, un “sacrificio público”, con una convocatoria a la población para que asistiese en forma masiva, y antes que todo otro festejo profano. Tales fueron los términos utilizados en la sesión del Cabildo de 6 de noviembre de 1711, A.C.S., XLVII, pp. 126-127. Véase también la carta de la misma institución al Rey, de 12 de diciembre de 1712, A.G.I., “Chile”, vol. 107, s/f°. En febrero de ese mismo año, sin embargo, se había enviado a todas las autoridades americanas una *Relación* impresa de dichos eventos. Junto con la enviada al obispo de Santiago, el

absoluto y personificado en el Monarca de turno. Una actitud borbónica que se proyectará luego en una noción pragmática que dará forma al llamado “despotismo ilustrado”.

Las autoridades coloniales participaron de esta tendencia desde un comienzo, asumiendo progresivamente la nueva visión de su acción política local, así como el deber de enaltecer la persona de sus reyes. En 1709, por ejemplo, el gobernador de Chile ordenaba instaurar en todo el territorio la celebración pública de los cumpleaños de la familia real. La liturgia religiosa, en todo caso, se mantenía al centro de los regocijos públicos con una misa de acción de gracias e incluso se estipulaba que el culto colectivo de esta memoria anual debía partir por un bando oficial que exhortara a la asistencia al templo para esa fecha. Vemos, así, que esta disposición vino a sumarse a aquella que había determinado festejar el aniversario del nombre o “santo” del soberano reinante³⁹⁵.

Te Deum Laudamus

Las misas de acción de gracias eran relativamente comunes, pues se llevaban a cabo para celebrar todo tipo de evento exitoso del sistema de poder, a nivel del imperio en general como a nivel local. También era una fórmula litúrgica utilizada ampliamente para agradecer por los beneficios obtenidos de la divinidad frente a los problemas propios de la comunidad (el término de una peste, la llegada de las lluvias luego de una sequía, etcétera).

Sin embargo, existía otra fórmula canónica para recalcar de una forma más espectacular algún evento glorioso de la monarquía: el *Te Deum Laudamus*. Éste se reservaba generalmente para la ceremonia religiosa en la que se festejaba *triunfalmente* el ascenso de un nuevo Monarca o, en el ámbito local, la llegada de un nuevo Gobernador o un nuevo Obispo³⁹⁶.

monarca insistía en que, “como protegida [-dicha guerra-] de la Divina Majestad, ejecutaréis en hacimiento de gracias aquellos actos que es costumbre y corresponden a tan felices sucesos”. Esta información llegó tardíamente y sólo vino a oficializar la celebración adelantada que se había ejecutado en la capital chilena: cédula real, 9 de febrero de 1711, C.D.A.S., iv, pp. 249-250.

³⁹⁵ Actas del Cabildo, 13 de diciembre y 31 de agosto de 1709, A.C.S., XLVI, pp. 261-262 y 279-280; carta del Gobernador al Rey, 20 de octubre de 1710, A.G.I., “Chile”, vol. 88, s/ f°. Según Francisco Solano, como lo hemos apuntado más arriba, en Hispanoamérica colonial se habrían celebrado regularmente tanto la fiesta de san Carlos de Flandes, durante los reinados de monarcas portando este nombre, como la fiesta de san Felipe -todos los 3 de mayo-, en los correspondientes reinados de los años 1556 a 1665 y 1700 a 1746: Solano, *Las voces...*, *op. cit.*, “Estudio preliminar”, *passim*.

³⁹⁶ Un ejemplo del uso del *Te Deum* en la recepción de un nuevo Obispo se puede ver en Gaspar de Villarreal, *op. cit.*, tomo 1, p. 28 y ss. Este autor compara explícitamente la llegada litúrgica de un nuevo Obispo con la entrada del Rey a una ciudad y, ambos, con la imagen de

Hay que recalcar el carácter extraordinario y glorioso que evocaba dicha acción ritual y el impacto legitimante que podía provocar al cubrir con este espíritu al personaje imaginario o real que era “investido” en sus nuevas funciones. De hecho, el *Tè Deum* se había configurado en la tradición eclesiástica como un himno litúrgico destinado específicamente a solemnidades triunfales: “la más majestuosa, la más impactante, la más evocadora de las victorias pacíficas o guerreras obtenidas por la Iglesia de Cristo y su pueblo escogido”³⁹⁷. Era una oración alegórica latina cantada en alabanza al poder y a la gloria eterna de Dios y proyectada a la Santísima Trinidad. La liturgia del *Tè Deum*, así, aplicada en la celebración del sistema de poder terrenal, lograba canalizar en el imaginario colectivo la asociación de dicha cima celestial con la gloria de sus gobernantes. El triunfo ritual de la fe apoyaba simbólicamente el triunfo del poder político, lo que se complementaba con otros aspectos de la fiesta pública, como el uso de arcos de triunfo, por ejemplo.

Esta fórmula litúrgica era utilizada también para realizar los éxitos bélicos locales y la figura del Gobernador que los protagonizaba. Generalmente, esto se manifestaba como la acción de gracias que se derivaba de una rogativa previa en la que se había solicitado el amparo celestial. Así, por ejemplo, recordemos que en 1641 se había hecho una súplica pública en Santiago para pedir por la paz del reino y por el éxito del gobernador Francisco López de Zúñiga, en vísperas del parlamento de Quillín. Éste se llevó a cabo con un aparente éxito, por lo que la invocación había sido escuchada y ahora se debía agradecer, también en forma colectiva. El “tratado” firmado entre ambos bandos –español y araucano– significaba, en teoría, un apaciguamiento de la guerra, y el Gobernador fue recibido en Concepción como un héroe:

“Y con esto se volvió el marqués a la Concepción, alegre, y victorioso donde fue bien recebido, y festexado con indecibles applausos, y agradecimientos. Y entrando triunfante con los captivos [españoles], que avia rescatado, en la Iglesia, se cantó un *Tè Deum Laudamus*, y ofrecio a Dios sus triunfos, reconociendo que eran suyas todas sus victorias. Haciendo en todo

un triunfo romano. En el caso de los gobernadores chilenos, el *Tè Deum* fue cantado al menos desde la llegada de Pedro de Valdivia con su cargo confirmado desde el Perú, en 1549: Pérez García, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. xxii, p. 238.

³⁹⁷ El *Tè Deum Laudamus* fue una oración ritual instaurada supuestamente por san Ambrosio, aunque las primeras referencias escritas remontan al siglo v. No forma parte de la liturgia normal ni, por lo tanto, de la misa de acción de gracias –inscrita, esta última, en el misal oficial–. Sin embargo, se le asocia a ésta, pues el *Tè Deum* se canta generalmente durante una misa de este tipo. Por ello se insertaba en las fiestas más importantes: cf. voz “*Tè Deum*”, en Cabrol y Leclercq, *op. cit.*, vol. xv, 2ª parte, pp. 2.028-2.048. En la sacralización de los reyes de Aragón, desde la alta Edad Media, así como en la de los reyes franceses del “Antiguo Régimen”, era este himno el que confería la solemnidad más espectacular: Lisón, *op. cit.*, p. 96; Fogel, *op. cit.*, pp. 128-129, 154-158, 216 y 242.

el Reyno muchas acciones de gracias a su Divina Magestad, y supplicandole llebase adelante una obra de tanta gloria suya, de tanta importancia para la salvación de los infieles, y de tanto bien para todo el Reyno”³⁹⁸.

En 1658, por su parte, en plena “rebelión” indígena, el gobernador Pedro Porter y Cassanate fue recibido de una forma similar en aquella ciudad, luego de llevar a cabo una campaña bélica exitosa: “[...] siendo la primera acción de su cuidado dar solemne y públicamente muchas gracias a Nuestro Señor por tan felices progresos, y las mismas se han repetido en todo el reino”³⁹⁹.

Participación activa y masiva del clero

En los grandes eventos de la monarquía, al igual que en los que se hacían por las emergencias públicas del reino o de la comunidad local, la celebración central se realizaba en la catedral diocesana. En el caso de Santiago, y con el fin de dar un peso más persuasivo a la ceremonia, a ella concurrían todas las órdenes religiosas, encabezadas por sus superiores. Las actas del Cabildo de Santiago señalan a menudo la invitación que debía hacerse a las diferentes órdenes para que acudiesen a solemnizar esta liturgia central. Luego, cada una de éstas se encargaba de repetirla en su propio convento, con lo que el evento adquiría una socialización más amplia y una intensidad mayor en la vida pública de la ciudad. En este sentido, los obispos insistían en que esta difusión –cuyo mensaje explícito se comunicaba a través del sermón– se concretara en los días y en las misas en que hubiera el mayor concurso de gente⁴⁰⁰.

El Cabildo, sobre todo, cumplía un rol de gran importancia para la implicancia de los conventos en las preocupaciones “laicas”, pues, entre sus funciones propiamente municipales, estaba encargado de organizar buena parte de las celebraciones públicas que se realizaban en la ciudad. Para la proclamación de Carlos II, por ejemplo, además de la ceremonia de acción de gracias efectuada en la catedral, el Cabildo de la capital acordaba “que se pidan [rogativas] a los

³⁹⁸ Rosales, *op. cit.*, tomo II, p. 1.140. La misa y la procesión de acción de gracias que se llevaron a cabo en la catedral de Santiago para esta ocasión están citadas en la sesión del Cabildo de 24 de abril de 1642, A.C.S., xxxii, p. 179. Diego de Rosales informa de un *Tē Deum* similar realizado en Concepción en 1563, luego de la decisión de despoblar una parte del territorio indígena conquistado y trasladar su población a la ciudad. En este caso, el “héroe” que encabezó la ceremonia fue el militar encargado de dirigir dicha operación: *op. cit.*, tomo I, p. 537.

³⁹⁹ Herize y Salinas, *Felices progresos que las armas de su majestad han conseguido en el Reino de Chile*, reproducido en Medina, *Biblioteca...*, *op. cit.*, vol. I, p. 529. En 1685, por su parte, se realizó en la catedral de Santiago una misa solemne con el fin de agradecer el traslado exitoso de indígenas hostiles desde la isla de la Mocha –en el sur– al continente: acta del Cabildo, 25 de abril de 1685, A.C.S., xlii, p. 35.

⁴⁰⁰ Así se señala explícitamente en la carta enviada al Rey por el obispo de Santiago, con fecha 25 de marzo de 1684, C.D.A.S., I, pp. 351-352.

conventos de esta ciudad para que encomienden a Dios, Nuestro Señor, la vida y salud de nuestros monarcas⁴⁰¹. Lo mismo hemos visto en el caso de las ceremonias encomendadas a los conventos de la ciudad por el éxito de las campañas bélicas de los gobernadores en el sur, como en 1672. En este caso, el Cabildo acordó que “se haga la rogativa con misa solemne a Nuestra Señora del Rosario, en el convento del señor Santo Domingo de esta ciudad”⁴⁰².

En todo caso, la presencia del clero regular en la ceremonia principal de la catedral y en las procesiones generales, era considerada como fundamental. Así lo señalaba el obispo Luis Francisco Romero, en 1710, criticando la negligencia que observaba en dicha asistencia:

“Estando manifiesta en todos sus derechos la obligación de asistir las sagradas comunidades [...] a las rogativas y procesiones y demás deprecaciones y acciones de gracias, que de orden del prelado se hacen por las necesidades públicas [...]. Pero la continuación del tiempo [...] suele descuidar en su cumplimiento, siendo muy reparable el corto número de religiosos que de cada religión asisten a semejantes públicas demostraciones.

Y aunque esta materia es tan grave en todas las demás concurrencias con el sobredicho motivo, no obstante, la de concurrir a nuestra catedral a la asistencia de misa los días que se celebra por la salud de nuestros católicos reyes y príncipes nuestros señores, tiene la gravísima circunstancia de gratitud y reconocimiento por vasallos y por liberalísimamente beneficiados de su real mano”⁴⁰³.

En las grandes ceremonias religiosas, así, era todo el clero masculino de la ciudad –secular y regular– el que participaba activamente junto a su Obispo. La pompa eclesiástica contribuía a aumentar, de esta forma, el sentido espectacular de dicha dramatización pública y, en consecuencia, el peso de su rol persuasivo. El Obispo, por su parte, concentraba la atención del evento, dirigiendo la liturgia desde la cabeza espacial del templo, conforme a un canon ritual especial y exclusivo: el pontifical⁴⁰⁴. Este código estipulaba ciertos ritos

⁴⁰¹ Acta del Cabildo, 10 de noviembre de 1667, A.C.S., xxxvii, pp. 214-215. Nótese la tensión que hemos referido anteriormente como propia de la época: en una ocasión de regocijo, como la proclamación de un nuevo Monarca, el *Te Deum* triunfal no dejaba de lado en ningún momento la búsqueda de protección celestial, único soporte seguro en el mundo barroco. También para las fiestas motivadas por la coronación en Roma de Fernando III de Habsburgo, el Cabildo determinaba que se pidiera al Capitulo de la catedral, así como a cada convento de la capital, que por turnos diarios hicieran cada uno una misa y procesiones de acción de gracias: acta del Cabildo, 29 de enero de 1638, A.C.S., xxxi, p. 278.

⁴⁰² Acta del Cabildo, 23 de noviembre de 1672, A.C.S., xxxviii, pp. 276-277; cf. también la sesión de 16 de agosto de 1658, A.C.S., xxxv, p. 401.

⁴⁰³ Decreto episcopal, 17 de octubre de 1710, B.N.B.M.Ms., vol. 277, pza. 8155, fjs. 48-51.

⁴⁰⁴ Ya desde el siglo VIII la liturgia se había dividido entre el misal y el pontifical. El concilio de Trento, en las sesiones de 1547 y de 1563, decidió renovar y corregir los textos

y fórmulas destinadas específicamente a las funciones episcopales y papales, y revestían a dichas ceremonias de mayor solemnidad. El propio obispo se mostraba bajo un gran ropaje ceremonial, cubierto con la llamada "capa magna", tocado con su mitra y portando el báculo⁴⁰⁵.

El Obispo que "pontificaba" con ocasión de celebraciones importantes no sólo se revestía de un aura especial, rodeado por el clero de la ciudad y en medio de una pompa extraordinaria, sino que también estaba a cargo, generalmente, de pronunciar el sermón⁴⁰⁶. Éste era un instante particularmente especial

oficiales de la liturgia romana, conforme a los manuscritos originales que se encontrasen. En 1596, así, Clemente VIII publicaba el *Pontificale Romanum* definitivo, en el que se recogían las funciones sacramentales y generales de los obispos (consagraciones de obispos, ordenaciones de sacerdotes y diáconos, profesión de votos de monjes y religiosas, dedicación de iglesias, bendiciones solemnes, etc.). Para las funciones reservadas al Papa se redactó un texto aparte, el *Ceremoniale Sanctæ Romanæ Ecclesiæ*. En 1600 se redactó un texto específico –el "Ceremonial de obispos"– destinado a reglamentar las formas y gestos rituales que debían ser utilizados por los obispos en misas y vísperas, en sus recepciones, en su participación en procesiones, en la impartición de los sacramentos, etc. Véase, al respecto, la voz "Pontifical", en Cabrol y Leclercq, *op. cit.*, vol. xiv, 1ª parte, pp. 1.430-1.445.

⁴⁰⁵ A modo de ejemplo, véanse las cartas del obispo de Santiago al Rey, de 7 de noviembre de 1682 (C.D.A.S., III, p. 397); de 25 de marzo de 1684 (C.D.A.S., I, pp. 352-353); de 30 de septiembre de 1708 (A.G.I., "Chile", vol. 149, s/f^o); también la carta del Obispo a la Audiencia, de 7 de julio de 1714, A.N.R.A., vol. 3217, pza. 35, fjs. 192-200. El obispo Gaspar de Villarreal argumentaba, por su parte: "Vemos la Iglesia, que entra en tanto cuidado del adorno de un obispo, que ha obligado a hazer disputa particular. En los zapatos le pone al obispo perlas. Oro, perlas, y piedras en la mitra; ya se la pone preciosa, ya aurificata; medias de seda, ligas, guantes, sortijas, cruz rica pectoral; pendiente en oro. Y como quiera que este tan rico aparato, es un adorno mystico, que significa las prevenciones del alma, con que deve llegarse el Obispo a ministerios tan altos": Villarreal, *op. cit.*, tomo I, p. 581. Su sucesor, Diego de Humanzoro, subrayaba, a propósito de su sillón distintivo, la preocupación del Monarca por destacar el papel de los obispos, "[...] y más las de estas partes tan remotas y tan necesitadas por la nueva y mal instruida cristiandad de ellas, de que los obispos tengan toda autoridad y reverencia en sus súbditos; a que ayudan no poco los ornatos exteriores y ínfulas de su grande y sagrada dignidad, y todo se endereza a que mejor puedan servir a Dios y a Vuestra Majestad, cuya cathólica real persona guarde la divina, como la cristiandad ha menester": carta al Rey, 15 de octubre de 1663, C.D.A.S., I, pp. 254-255.

⁴⁰⁶ Otras veces éste era pronunciado por el canónigo magistral del Cabildo Eclesiástico –quien también tenía a su cargo la prédica en algunas de las fiestas más importantes del calendario litúrgico– o por un religioso de alguna orden que tuviese fama por su capacidad de oratoria: véase *Sinodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetu n^o xvii. Para la proclamación de Felipe II, por ejemplo, el sermón fue hecho por el comisario de la orden de San Francisco: acta del Cabildo, 17 de abril de 1558, A.C.S., xvii, p. 14. Debemos recordar que los dominicos habían hecho de la prédica uno de los elementos claves del rol de la orden desde su fundación. Los jesuitas, por su parte, como hemos visto en el capítulo anterior, habían comprendido plenamente las posibilidades que podía brindar el sermón en su "combate" postridentino: Nicole Le Maître *et al.*, *Dictionnaire culturel du christianisme*. Véase un ejemplo concreto, si bien en otro lugar de América colonial, en Antonio de Valtierra, *Sermón que en solemne acción de gracias por los últimos successos de la monarchia de España, y singulares providencias a favor de su invencible monarcha Philipppo Quinto predicó el padre Antonio de Valtierra, professo de la Compañía de Jesús, en la santa iglesia catedral de la misma ciudad de Goathemala*.

del proceso persuasivo que se ponía en escena en la misa. Si bien toda la liturgia se hacía en latín, la prédica –así como las letanías– se hacía en lengua vernácula y ella indudablemente giraba en torno al asunto por el cual estaban cantando la oración del *Tē Deum*, dando gracias o invocando la misericordia divina. Así, por ejemplo, en la carta que envió el obispo de Concepción al Rey para informarle de las ceremonias realizadas para festejar el nacimiento de una infanta, señala: “Dije la misa de pontifical, prediqué y exhorté al pueblo diésemos gracias a Nuestro Señor por esta ocasión y suplicamos todos juntos [...]”⁴⁰⁷.

Usos y potencial del sermón

El sermón, predicado desde un ostentoso y destacado púlpito, cumplía una función de socializador verbal del evento que se celebraba. Era un complemento fundamental de los bandos que se gritaban por las calles informando a la población de lo sucedido y citándola para reunirse en los lugares donde se realizarían las ceremonias y festividades. A diferencia del bando –destinado solamente a *hacer saber*– el sermón, inserto en un universo simbólico ligado al Más Allá, cumplía una función publicitaria de *hacer creer*⁴⁰⁸. El orador, revestido de sacralidad, utilizaba al máximo las capacidades persuasivas que podía brindar la manipulación histriónica de la palabra y su influencia en las voluntades. En este sentido, la prédica se ligaba a las súplicas de letanías, que también canalizaban en forma directa y explícita las intenciones espirituales de los fieles.

En el caso de la exhortación al agradecimiento, más que una plática de tipo moral o dogmática, el predicador hacía un panegírico del Monarca o del rol de la autoridad que se exaltaba, o de la festividad religiosa que se conmemoraba⁴⁰⁹. Junto con anunciar las buenas nuevas de la Corona, el sacerdote las

⁴⁰⁷ Carta de 5 de marzo de 1627, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6413, fjs. 217-219. Otro ejemplo chileno lo encontramos en la misa de acción de gracias realizada en Santiago a raíz de los éxitos obtenidos en la guerra del sur, en la sesión del Cabildo de 24 de abril de 1642, A.C.S., xxxii, p. 179.

⁴⁰⁸ Fogel, *op. cit.*, pp. 15 y 411. Un estudio reciente sobre el tema, si bien para un periodo posterior, es la tesis de licenciatura en historia de Sergio Riquelme, “*Carne, demonio y mundo*”. *Predicación y disciplinamiento en Chile a fines del siglo xviii*. Para el Perú, véase el estudio de Juan Carlos Estenssoro, “Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie”.

⁴⁰⁹ Esta manipulación podía llegar a establecer relaciones de gran impacto sobre la sensibilidad de la comunidad. Así sucedió, por ejemplo, en la orientación monárquica que se le dió a la conmemoración del aniversario del gran sismo de 1647, según lo hemos señalado más arriba. El evento, cargado de culpabilización colectiva, se cerraba con una gran procesión pública, “después de sermón en que se rezaban las memorias de la calamidad y trabajo con que Dios nuestro señor quiso despertarnos a la penitencia de nuestros pecados”. El provincial de los agustinos recordaba, en 1672, que en el primer aniversario de dicho evento el propio Obispo, “con inspiración divina, propuso en el sermón de dicho día a esta ciudad y su Cabildo, en el motivo que dio la corona de espina quitada de la cabeza y puesta al cuello de

identificaba como la prueba del amparo celestial al sistema de poder, el sello de su legitimidad.

En los sermones incluidos en una rogativa, en cambio, el aspecto moral era central, pues, como lo hemos señalado anteriormente, la invocación a la protección celestial sólo se lograría eliminando los pecados. La persistencia de éstos podría provocar un efecto contrario, de castigo divino. De ahí que las disposiciones reales que ordenaban estas ceremonias encargaban directamente a los predicadores “que exorten al pueblo a piedad y devoción, procurando evitar los escandalos y pecados publicos”⁴¹⁰. En la cédula de 1698 que ordenaba implorar colectivamente a la Virgen María en todo el imperio, el monarca encargaba a las autoridades eclesiásticas la organización de misas solemnes donde se exhortara, antes que todo, a la reforma de los malos hábitos y a la necesaria frecuencia de los sacramentos. Luego insistía:

“[...] que en los sermones que concurrieren en el novenario se haga igual exhortación a los fieles, que pidan la divina misericordia a Nuestro Señor y auxilios para la intercesión de su Madre Santísima para el acierto de su santo servicio, buenos sucesos de mi monarquía y los de mi intención [...]”⁴¹¹.

En lo que concierne a los objetivos y contenidos del sermón, éstos podían ser aportados indirectamente por la propia cédula que informaba del evento y ordenaba las celebraciones. Para el matrimonio de Carlos II con María Luisa de Orléans, por ejemplo, la cédula justificaba la realización de una invocación ceremonial por este evento en vista de “[...] los favorables efectos que pueden resultar de mi matrimonio al aumento de la cristiandad, conservación de mis dominios y paz y tranquilidad de mis buenos vasallos, que son los principales fines que me han movido a tomar estado”⁴¹².

Estos elementos eventualmente podrían haber sido retomados por el predicador para componer su alegoría. De hecho, por carta de 14 de mayo de 1681 el obispo de Santiago informaba al Monarca haber cumplido la disposición anterior, “pidiendo a Dios Nuestro Señor el logro de los buenos efectos que se esperaban dél [—de su matrimonio—]”⁴¹³.

nuestro redentor Jesucristo, cuanto convenía patrocinar la memoria de este día y la celebridad de la procesión, rogando a Dios por la sucesión de nuestros reyes y señores de Castilla”: sesión del capítulo provincial del convento de San Agustín de Santiago, 23 de marzo de 1672, B.N.B.M.Ms., vol. 162, pza. 3251, fjs. 35-42.

⁴¹⁰ Cédula que estableció la celebración anual del patrocinio de la Santísima Virgen sobre América, 10 de mayo de 1643, R.L.L., I, lib. 1, tit. 1^o, ley xxiv.

⁴¹¹ Cédula real, 23 de abril de 1698, C.D.A.S., III, pp. 674-675. El gobernador de Chile informaba al Rey que, luego de haber recibido esta orden, se llevó a cabo de inmediato, reuniendo a la población en la catedral y predicando el primer día el propio obispo Francisco de la Puebla y González, “con grande espíritu”: A.N.M.V., vol. 4, pza. 137, fj. 277.

⁴¹² Cédula real, 31 de agosto de 1679, C.D.A.S., IV, pp. 577-578.

⁴¹³ C.D.A.S., III, p. 397.

Otro ejemplo, quizá más directo, fue la *Relación* de las victorias de la “guerra de sucesión” que habían marcado el año 1710 y los comienzos de 1711. Dicho impreso fue enviado por el monarca a todas las autoridades americanas –por lo tanto, también a los obispos– junto con la cédula real que ordenaba los festejos públicos y las ceremonias de acción de gracias a la divinidad. En la *Relación* que llegó a manos del obispo de Santiago –quien estuvo a cargo del sermón en la misa respectiva– se aprecia una descripción de los hechos cargada de exitismo y de una gloria bélica concentrada en la monarquía borbónica. En ella se destaca la clarividencia y capacidad estratégica del propio Rey, resaltando sus “acertadas oportunas disposiciones y providencias”, así como la valentía y fidelidad de su ejército. En fin, es una descripción elaborada bajo un marco moral que identifica netamente el lado “negativo” –las potencias enemigas– en relación con una España plena de gracia, cuya protección guió siempre sus decisiones bélicas⁴⁴.

LAS CEREMONIAS DE LA MUERTE

Los reyes van al cielo

La monarquía española del siglo XVII cree profundamente, por lo tanto, en la fuerza todopoderosa y omnipresente de un Dios que está junto a ella, que bendice y apoya la acción de los ocupantes del trono. Los Habsburgo, como hemos insistido, orientaban su acción política y su vida conforme a esta idea. Su propia salvación *post mortem* estaba comprometida. La muerte, cultivada en imágenes visuales y metafóricas por un Barroco delirante, era un sujeto que estaba siempre en el horizonte del imaginario colectivo. El temor a llegar a ese instante sin estar congraciado con la divinidad recogía, así, elementos cultivados desde el medioevo europeo y que se proyectaban a la propia actitud de los reyes al enfrentar su paso al Más Allá⁴⁵.

Otro elemento a tener presente es que, al igual que en el caso de Francia, la muerte del rey español estaba asociada a la idea de la continuidad monárquica, a esa *dignitas* que trascendía la persona concreta. La inmortalidad de la realeza y del sistema que el Rey encabezaba “por la gracia de Dios” era parte consubstancial de la ideología del poder en la época. Esta perpetuidad del cuerpo místico político era reforzada permanentemente por la simbología y la liturgia eclesiástica. Sobre todo, y con una intencionalidad particular, al mo-

⁴⁴ Cédula real, 9 de febrero de 1711, C.D.A.S., IV, pp. 250-257. Cf. la instauración de la celebración anual al Santísimo Sacramento, en desagravio de los ultrajes cometidos en España por los “enemigos de la religión”: cédula de 19 de junio de 1711, C.D.A.S., IV, *passim*.

⁴⁵ Este aspecto, que hemos tratado con anterioridad, puede verse con mayor amplitud en el libro de Varela, *op. cit.*, *passim*. Cf., también, la obra clásica de Philippe Ariès, *L'homme devant la mort* y de Michel Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort, XVII-XVIII siècles*.

mento de brindar los cuidados espirituales al alma y al cuerpo del Monarca o personaje real difunto.

En el mundo ibérico, sin embargo, por el peso particular que adquirió el barroco católico, la idea de la muerte quedaba siempre en un plano evidente. Era como un recordatorio del carácter efímero de dicho poder y de las vanidades inútiles de este mundo. Desde la ideología hasta la expresión estética, todo apuntaba a recalcar que la orientación que se debía dar a un rol político de tan corta duración era hacia la virtud, la defensa de la fe y la búsqueda permanente de la gracia divina para sí y sus súbditos⁴¹⁶.

Para estos últimos, que recibían estas imágenes, debía de quedar claro que su monarca, las reinas y los príncipes habían vivido y fallecido como santos y, en consecuencia, que sus almas habían ido directamente a los cielos. Ello se señalaba explícitamente en las cédulas que se enviaban por todo el imperio anunciando el evento. Felipe IV, por ejemplo, informaba en 1621 que a su padre le había sobrevenido una grave enfermedad y, luego de la impartición de los sacramentos, “[...] ha sido Nuestro Señor servido de llevarle [...], mostrando en la muerte como en la vida su ejemplar cristiandad, y como quiera que mediante esto *se puede tener piadosamente por cierto que Nuestro Señor le tiene en su santa gloria [...]*”⁴¹⁷.

En las disposiciones tomadas por el Consejo de Indias para informar de la muerte de Carlos II, por su parte, se hablaba abiertamente del Rey “que está en el cielo”⁴¹⁸, mientras que la cédula enviada a América insistía en que el consuelo de sus súbditos era “el alivio de esperar en [que] su misericordia [-de Dios-] le habrá dado el premio de sus virtudes”⁴¹⁹.

Los preparativos de una representación colonial

Las liturgias mortuorias reales en América no constituían, evidentemente, una ceremonia fúnebre completa, pues no existía el cuerpo material del difunto. Esta situación comenzó a ser común incluso en la propia España, luego que con Felipe II y el panteón del Escorial los funerales propiamente tales comenzaron a restringirse a un nivel cortesano –salvo el cortejo público que hacía el trayecto desde el lugar de fallecimiento–⁴²⁰. La muerte del Rey asumía, así, una dimensión de geopolítica simbólica de alcance imperial. Más allá del

⁴¹⁶ Escritores, pensadores y artistas insistían permanentemente en sus obras sobre estas ideas: cf. Bermejo, *op. cit.*, p. 78 y ss.

⁴¹⁷ Cit. en acta del Cabildo, 13 de junio de 1622, A.C.S., xxviii, p. 43 (destacado nuestro). Una expresión idéntica se utilizaría cuarenta y cuatro años más tarde, a la muerte del propio Felipe IV, como se aprecia en la cédula dirigida al obispo de Santiago con fecha 24 de octubre de 1665, C.D.A.S., iii, pp. 589-590.

⁴¹⁸ Informe de 10 de noviembre de 1700, A.G.I., “Indiferente General”, vol. 1607, s/º.

⁴¹⁹ Cédula real, 13 de noviembre de 1700, C.D.A.S., iv, pp. 37-38.

⁴²⁰ Varela, *op. cit.*, p. 49.

cuerpo material y de los ritos que le rodeaban, se explotaba positivamente el peso de la realidad inevitable: un imperio enorme donde el Monarca apenas sería apercibido –en vida o muerte– por una ínfima parte de la población. A lo largo de sus dominios, entonces, era la imagen ausente de un Monarca simbólico, prácticamente inmaterial y, por lo tanto, susceptible de ser alegorizado por la persuasión religiosa, quien protagonizará las ceremonias respectivas. La escenificación litúrgica corresponderá, así, a las honras o exequias fúnebres, que debían llevarse a cabo en todas las ciudades del imperio luego del entierro oficial del Soberano o del miembro de la familia real fallecido.

Como en toda situación que tuviese que ver con la monarquía y el imperio, existía una disposición oficial que era enviada a las provincias informando oficialmente del hecho. Todas las autoridades civiles y eclesiásticas eran conminadas a realizar lo conveniente dentro de su jurisdicción para comunicar el acontecimiento a los súbditos y para que se llevaran a cabo las ceremonias fúnebres respectivas. La cédula enviada a cada órgano de poder especificaba que éste debía actuar “de común acuerdo y por una misma orden” con el resto de las instituciones, para que “se haga todo con la solemnidad y cumplimiento que la gravedad del caso pide”⁴²¹. Es decir, actuando conforme a un plan litúrgico unificado, presentando la imagen de un sistema de poder compacto. Se debía mostrar que, al igual que en la toma de decisiones políticas, dicho sistema se expresaba como un espacio institucional coordinado y con un discurso unívoco en el plano del imaginario ceremonial.

Tan pronto llegaba la noticia, pues, los representantes del poder comenzaban la escenificación de esta muerte política. Las campanas de las iglesias se unían a la lectura pública del bando elaborado por el Cabildo en la transmisión persuasiva y codificada de la información. El pregonero habitual, sus escoltas, caballos y tambores estaban cubiertos con vestimentas negras y eran ellos los encargados de comunicar la cédula recibida desde la Península. Luego, se procedía a la lectura del bando que decretaba el duelo colectivo y anunciaba la fecha en que se llevarían a cabo las exequias públicas. En este acto se debía inducir a los habitantes de la capital –conforme lo señalaba la propia cédula– a que “muestren el sentimiento que por tan gran pérdida se debe hacer”⁴²².

Los emisarios edilicios gritaban la noticia en los principales lugares de la ciudad. Su mensaje y su inhabitual vestimenta marcaban la gravedad del hecho, reforzaban la circulación de la información y eran un adelanto de la gran solemnidad de la ceremonia que se iba a efectuar⁴²³. Por su parte, el Obispo se

⁴²¹ Cédula real de 24 de octubre de 1665, anunciando la muerte de Felipe IV, C.D.A.S., III, *passim*; cédula real de 13 de noviembre de 1700, anunciando la muerte de Carlos II, C.D.A.S., IV, pp. 37-38.

⁴²² Cédula real anunciando la muerte del príncipe Baltasar Carlos, cit. en la sesión del Cabildo de 10 de enero de 1648, A.C.S., XXXIII, p. 255.

⁴²³ El Cabildo era consciente de esta situación y por ello, por ejemplo, entre las primeras preocupaciones ligadas a las exequias por el príncipe Baltasar Carlos, en 1648, estuvo la discu-

encargaba de enviar una comunicación interna “[...] a todos los curas de este obispado para que con la debida singularidad se esmeren todos en hacer las exequias reales y sufragios que debemos [...]”⁴²⁴.

El panegírico del difunto

En términos de la palabra persuasiva, sin embargo, sería sobre todo en el sermón fúnebre donde dichas expresiones se verían recubiertas de metáforas y de alegorías sacralizadoras que vendrían a reforzar la “santificación” del Monarca. La extensión de la fe y la defensa de la Iglesia eran motivos ampliamente utilizados con ese objetivo por la oratoria persuasiva. La defensa del misterio de la Inmaculada Concepción por parte de Felipe IV, por ejemplo, debió haber estado presente en la exhortación pronunciada por el obispo Diego de Humanzoro para sus exequias. Si bien no disponemos del texto, podemos percibirlo a través de los términos en que escribió luego a España. En la carta que envió para informar sobre el cumplimiento de las ceremonias señala que su tristeza sólo pudo ser aliviada gracias

“[...]a] la consideración que me asiste de que se hizo la voluntad de Dios y según piadosamente creemos para dar descanso eterno al espíritu magnánimo de nuestro gran monarca [...] [que] goce en hora buena la eternidad de la gloria que le merecieron con la gracia de Dios sus excelsas virtudes y la infatigable devoción a los sacramentos, misterios de la sagrada eucaristía y la concepción purísima de la Virgen Santa María [...]”⁴²⁵.

Una de las escasas referencias explícitas que se han conservado en las fuentes chilenas consultadas es el informe sobre las exequias que se llevaron a cabo en Santiago por la reina-madre Mariana de Austria, en 1697⁴²⁶. Allí, el

sión sobre “cuán indescendentemente saldrán las personas que de este Cabildo salen a publicarlas sin cubrir los caballos en que salen, mandaron para el dicho efecto se les de a cada uno diez varas de bayeta de la tierra”: acta del Cabildo, 7 de febrero de 1648, A.C.S., xxxiii, p. 272.

⁴²⁴ Carta del Obispo a la Reina gobernadora, informando sobre el cumplimiento de las exequias por Felipe IV, 19 de abril de 1667, B.N.B.M.Ms., vol. 241, pza. 6592, fjs. 389-391.

⁴²⁵ El Obispo comenzaba este documento indicando que había recibido la cédula respectiva donde se informaba: “[...] la nueva de mayor dolor que han tenido los vasallos de V[uestra]. M[agestad]. en muchos siglos por la falta que nos ha hecho con su muerte nuestro gran monarca y señor el amado de Dios y de los hombres cuya memoria vivirá perpetua, mejor en los tiernos corazones de sus vasallos que en los duros jaspes y dorados bronces de su panteón y depósito real que se fabricó a sí mismo para desengaño de las grandezas mayores de nuestra mortalidad”: carta de 19 de abril de 1667, *Ibid.* Véase, en el mismo volumen, la carta de 18 de mayo de 1668, pza. 6590, fjs. 385-386, que también fue reproducida en C.D.A.S., I, pp. 282-283.

⁴²⁶ Carta del Gobernador al Rey, 30 de abril de 1699, B.N.B.M.Ms., vol. 170, pza. 3572, fjs. 270-273 (reproducida íntegramente en *infra*, anexo N° 8).

Gobernador señalaba haberse preocupado personalmente de buscar al religioso que había pronunciado el sermón y que dicha ceremonia se había realizado

“[...] con la mayor grandeza y solemnidad que se pudo, y habiendo el orador, que lo fue el doctor don Bartolomé Hidalgo, tesorero dignidad de esta santa iglesia, a quien encomendé el panegírico, ponderando con suma elocuencia los hechos virtuosos y obras plausibles de nuestra gran reina y señora, sin vestir la verdad con la falsa tela de la adulación, siendo la ingenuidad al referirlas el más excelente modo de elogiarlas [...]”⁴²⁷.

Evidentemente, por una extensión lógica y de fácil manipulación en la oratoria barroca, si el reciente fallecido, así como todos sus antecesores, habían sido en vida personas virtuosas, merecedoras de la gloria eterna, su familia y descendientes eran parte de la misma gracia. En el caso del fallecimiento de un monarca, en consecuencia, su sucesor al trono compartía necesariamente este destino regio⁴²⁸.

Por lo tanto, la manipulación alegórica del pasado dinástico podía unirse a la persuasión legitimante del nuevo soberano. Así se desprende de la carta que el obispo de Santiago envió a España informando sobre el cumplimiento de las exequias por Felipe IV. En ella hacía votos para que al nuevo rey Carlos II “guarde la divina majestad para viva imitación de su rey y abuelo Carlos Quinto emperador”⁴²⁹.

Ritos e imágenes de los funerales metafóricos

La celebración religiosa estaba al centro del evento y prácticamente monopolizaba al conjunto de esta liturgia “política”. Ella era precedida por un luto de varios días –generalmente la duración de una novena– mientras se preparaba la decoración del templo. Durante este tiempo, las campanas de las distintas iglesias de la capital se encargaban de mantener la necesaria expectación. Como para toda ceremonia religiosa de importancia –tanto extraordinaria como del calendario litúrgico– el día de las exequias era precedido por las oraciones de vísperas, cantadas en presencia de las principales autoridades y

⁴²⁷ Carta del Gobernador al Rey, 30 de abril de 1699, B.N.B.M.Ms., vol. 170, pza. 3572, *passim* (destacado nuestro). El Gobernador terminaba señalando que el único consuelo admisible en tal circunstancia era “la segura esperanza de que tan *sólida virtud*, tan *santas costumbres* y tan *ejemplar vida* tienen en el cielo el premio que les corresponde” (destacado nuestro).

⁴²⁸ Para la Audiencia, por ejemplo, frente a la muerte del príncipe heredero Baltasar Carlos, en 1646, quedaba el consuelo de que el Rey aún podría lograr descendencia que le sucediera, amparado en la tranquilidad de que el Príncipe fallecido había encontrado nueva vida en el Cielo: carta al Rey, 20 de mayo de 1648, A.N.M.V., vol. 2, pza. 122, f. 410.

⁴²⁹ Carta de 19 de abril de 1667, B.N.B.M.Ms., vol. 241, pza. 6592, *passim*.

vecinos locales. Tanto en ellas como en la misa principal del día siguiente, en la catedral, el que celebraba era el Obispo, vestido “de pontifical”, y asistido por el Capítulo Eclesiástico y los provinciales de los regulares.

Las distintas órdenes religiosas de la capital participaban celosamente de toda esta escenificación litúrgica. Para los funerales de Felipe IV, por ejemplo, celebrados en Santiago en 1667, todas ellas fueron distribuidas ordenadamente en el interior de la catedral, “en que sin confundirse los unos con los otros pudiesen cantar las vigiliyas y misas de *Requiem*, como lo hicieron”. Además, se les repartieron los distintos altares de las capillas laterales, donde pudieron colocar retablos o imágenes pertenecientes a sus respectivas congregaciones. La orden de San Juan de Dios, por ejemplo, dispuso un lienzo donde estaban retratados los generales que la habían gobernado⁴³⁰.

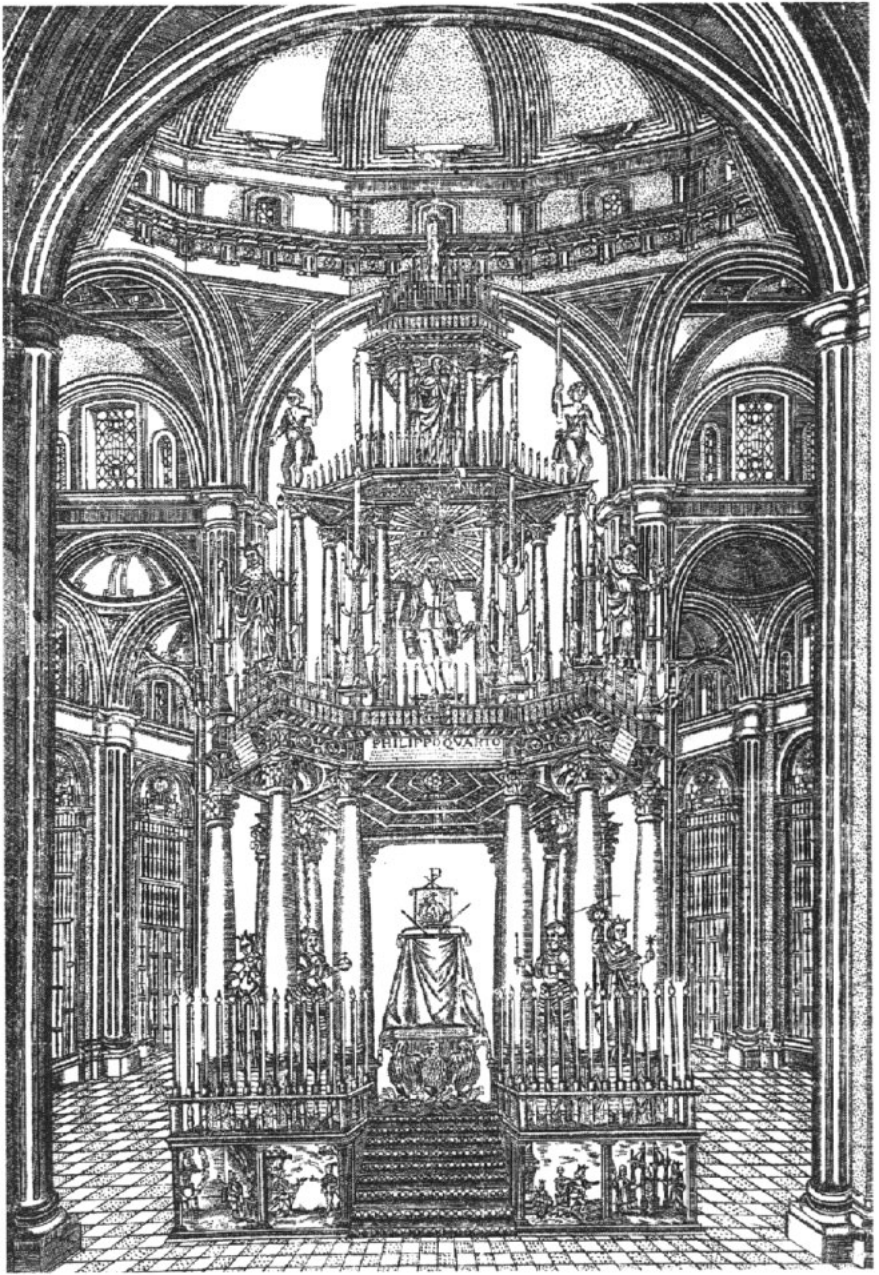
Fuera de las ceremonias principales, como vemos, los días previos y posteriores a las exequias estaban llenos de misas, súplicas variadas y prédicas alusivas al difunto. Estas liturgias eran repartidas entre las órdenes y ejecutadas por turnos en la catedral y en los distintos conventos y templos de la capital⁴³¹.

Según el modelo que se repetía a través del imperio, el conjunto de la decoración de la catedral se dividía en tres partes: el pórtico, las naves y el túmulo o catafalco. La fachada principal se intentaba cubrir con telas negras que ocultaran su imagen habitual. En España o en otros lugares de América a veces, incluso, se enmascaraba bajo una arquitectura efímera. Al interior del templo también se buscaba recrear un ambiente luctuoso impresionante: las imágenes de devoción y la decoración permanente de la iglesia se cubrían con bayetas negras y generalmente se desplegaban lienzos con imágenes de esqueletos y calaveras. Esta escenografía acompañaba al espectador en todo su recorrido visual por la nave central y el presbiterio. A ella se debía unir –siempre según el modelo hispano– una serie de aderezos decorativos (medallones, escudos,...) donde se reproducían algunos temas iconográficos que repetían la simbología barroca de moda: el navío (que marcaba el curso de la vida), el reloj (símbolo del tiempo), el sol (que cumplía un ciclo de iluminación sobre la tierra), la flor (símbolo de la vanidad), el espejo (que reflejaba la miseria humana), el ave Fénix (que renacía de sus cenizas), el águila (símbolo del poder imperial), la corona, el corazón,... Estos emblemas apelaban, así, a la naturaleza –real o fantástica–, a los instrumentos mecánicos y a la figura humana para simbolizar ideas políticas o morales⁴³². Una serie de glosas en latín

⁴³⁰ Carta del obispo de Santiago a la Reina, 4 de junio de 1672, C.D.A.S., I, p. 324.

⁴³¹ Ésta era una costumbre común en toda la época colonial y acentuada cuando el personaje real que había muerto era el propio Monarca. Cf. para el siglo xviii, por ejemplo, las ceremonias encargadas a las órdenes religiosas –oraciones, misas con sermón, canto de visperas y mañúnes de difuntos– con motivo de las exequias por Carlos III: A.G.I., “Indiferente general”, vol. 1608, s/fº.

⁴³² Varela, *op. cit.*, pp. 53 y 109-112.



Túmulo levantado en la catedral de México para las exequias de Felipe IV (1666).
Santiago Sebastián, *El Barroco iberoamericano*.

y en castellano, así como jeroglíficos metafóricos inscritos en medio de la decoración, ayudaban a complicar estas composiciones estéticas, a despertar las fantasías del espectador y a aumentar el peso de su inextricabilidad: la fuerza intangible del poder aplastante que motivaba dicho hermetismo.

La creación de este universo tenebroso apuntaba a concentrar la atención del asistente en el túmulo. Éste era una construcción de tipo efímera o provisoria –construida, en principio, sólo para una ocasión determinada– hecha generalmente de madera –a veces recubierta con mármol, en las ciudades más pudientes– y diseñada en forma de baldaquino o templete. A medida que avanzaba el siglo XVII estas construcciones fueron aumentando en su decoración recargada y en su tamaño, llegando a contar con varios pisos que se elevaban hasta lo alto de la iglesia. Este monumento funerario se montaba generalmente en el centro del templo –el crucero– o en el propio presbiterio, y hacia él se dirigía toda la liturgia. Ello se debía, justamente, a que esta forma ostentosa e impresionante adquiriría una presencia mística singular: era allí donde el cuerpo real fallecido estaba representado simbólicamente. De hecho, en el centro de dicha estructura, destacando en medio de la decoración espectacular, se disponía un féretro revestido con los símbolos específicos de la dinastía reinante y por una corona. Esta urna hacía que la ceremonia simulara una misa de cuerpo presente y que todos los asistentes se involucraran mental y emocionalmente en esta metáfora imaginaria⁴³³.

Toda la ornamentación que cubría el monumento configuraba un programa estético que materializaba las virtudes –reales o supuestas– del difunto, sus victorias militares y los hechos religiosos (canonizaciones o defensa de misterios) que hubiesen caracterizado su acción. Un programa orientado por una intencionalidad pedagógica de edificación moral, mostrando su vida como un recorrido ejemplar. La decoración del catafalco se ampliaba con imágenes en relieve de aquellas metáforas iconográficas que hemos señalado anteriormente para la decoración del templo. Además, bajo la monarquía de los Habsburgo españoles, ella se plagó de diseños de calaveras, las que venían a aumentar el aura macabra tan cara al Barroco⁴³⁴. Una “suma” visual, donde se mezclaba la arquitectura, la escultura, la pintura y la expresión literaria y doctrinal –por sus carteles y textos alusivos–.

⁴³³ Según Carole Leal, “El túmulo es en tal sentido simbólico de ‘figuración’ de la temporalidad finita y transición en virtud del ‘paso de nivel’ pero, además, metáfora de *una presencia*”: *op. cit.*, pp. 105, 110 y ss. (destacado en el original).

⁴³⁴ Para el siglo XVII, un estudio detallado y erudito sobre el tema es el de Adita Allo Manero, “Organización y definición de los programas iconográficos en las exequias reales de la Casa de Austria”. Roberto López, en su libro *Ceremonia y poder a finales del Antiguo Régimen. Galicia, 1700-1833*, aporta una bibliografía interesante sobre catafalcos y alegorías utilizadas en las exequias de los reyes españoles del siglo XVIII. Para esta última época, véase también José Miguel Morán, *La alegoría y el mito: la imagen del rey en el cambio de dinastía (1700-1759)*, pp. 91-94, donde señala la continuidad, bajo los borbones, de ciertos motivos iconológicos barrocos, como las alusiones a la conservación del imperio y a la propagación de la fe.

En palabras de Antonio Bonet, los túmulos reales eran verdaderos tratados de política, teología e historia, elaborados bajo un prisma emblemático-simbólico que los convertía en un instrumento importante de la persuasión colectiva⁴³⁵. Todo se proyectaba hacia el Rey –o miembro de la familia real– que allí reposaba simbólicamente. Todo apelaba a los sentidos y a la emoción de los asistentes, buscando subyugarlos en el momento de llevar a cabo las ceremonias excepcionales que rodeaban a dicho monumento: las líneas de la arquitectura efímera asociadas a la perspectiva del templo permanente, la liturgia solemne y pomposa, incluyendo el sermón y el canto de los responsos fúnebres.

Un elemento clave de este programa escenográfico era el impacto de los efectos de claroscuro que se producían al combinar el catafalco iluminado por cientos de cirios y el resto del templo cubierto de negro. De hecho, este uso de la luz, en un contraste violento y maravillador, era un efecto buscado deliberadamente, siendo una de las técnicas de efecto visual más recurridas en las ceremonias religiosas de la época. Para las exequias que se realizaron en la catedral de Santiago por la reina Mariana, por ejemplo, su túmulo fue iluminado por más de mil velas, más otros cien cirios que se repartieron a su alrededor y en los distintos altares del templo⁴³⁶.

Este modelo de liturgia fúnebre era el que se reproducía –teóricamente– a través de todo el imperio español. Javier Varela insiste, incluso, en que a lo largo del siglo XVII existió un progresivo empobrecimiento de todo ese universo simbólico. Ello se debió a que la creación fue cediendo paso a la simple copia de los motivos diseñados en los grabados que ilustraban las relaciones impresas de las exequias peninsulares. Las imágenes fueron, así, cada vez más estereotipadas⁴³⁷.

Las dificultades de una colonia periférica

En el lejano reino de Chile esta situación era aún más marcada. De hecho, el modelo presentado con anterioridad se veía disminuido notoriamente en sus proporciones al ser reproducido en la modesta ciudad de Santiago. Sin duda la pobreza relativa de esta colonia periférica imponía de golpe sus limitaciones materiales a una elite que hubiese querido responder a la manera de los ricos centros virreinales que le servían de ejemplo. La tendencia a la repetición artística destacada por Varela pierde su peso relativo, en consecuencia, si se

⁴³⁵ Bonet, "La fiesta barroca...", *op. cit.*, p. 59.

⁴³⁶ Carta del Gobernador al Rey, 30 de abril de 1699, B.N.B.M.Ms., vol. 170, pza. 3572, *passim*.

⁴³⁷ Varela, *op. cit.*, p. 112. Cf. también Adita Allo Manero, "Aportación al estudio de las exequias reales en Hispanoamérica. La influencia sevillana en algunos túmulos limeños y mejicanos".

pasa a la comparación entre las modestas ceremonias chilenas y el esplendor que se refleja en las descripciones de exequias reales llevadas a cabo en México, en Lima o en otras ciudades que disponían de recursos locales más importantes⁴³⁸.

En estas ciudades, los cortejos, las decoraciones de las calles e iglesias, los sermones y túmulos, en fin, todo el aparato litúrgico que rodeaba el evento adquiría una cierta personalidad local. Y, si bien se repetía un conjunto de elementos estereotipados, su contenido metafórico profitaba del mayor potencial plástico que proporcionaban la profusión de artistas y de recursos económicos. De esta forma, ese contenido participaba de variaciones enriquecedoras que daban cierta individualidad a cada liturgia. Una individualidad que implicaba ligar su decoración alegórica con la personalidad y virtudes —reales o supuestas— del difunto. El catafalco, en particular, era una verdadera muestra de arquitectura efímera magnífica, fruto de un estudio artístico específico, con recurso a materiales y técnicas de punta en Europa y en el que se invertía una gran parte del presupuesto global del evento. El impacto colectivo ante su contemplación debió ser de gran fascinación⁴³⁹.

⁴³⁸ En las capitales virreinales, cada evento de este tipo motivaba la redacción de una descripción completa, tanto del catafalco como de la totalidad de las ceremonias, que era prontamente impresa. Véase, como ejemplo, la descripción detallada del túmulo construido en memoria de Felipe IV para la ceremonia principal de la catedral de Lima, que se halla en López Cantos, *op. cit.*, pp. 132-133. Este autor indica, justamente: "Sabemos cómo era [dicho monumento] gracias a la lámina insertada en la publicación que se imprimió de las exequias". En el libro editado por Luis Millones y Moisés Lemlij, *Al final del camino*, se pueden consultar una serie de trabajos sobre el arte y el ritual funerarios en el Perú virreinal. También María Jesús Mejías, "Muerte regia en cuatro ciudades peruanas del Barroco". Ver también el imprescindible trabajo de Medina, *La imprenta en Lima...*, *op. cit.*, *passim*. Para otras ciudades americanas, Antonio López Cantos cita varias relaciones impresas que se encuentran en A.G.I., sección "Lima", vols. 97 (Lima) y 308 (Huamanga), y sección "Quito", vol. 17 (Quito): *op. cit.*, p. 128, nota 8. Una cantidad significativa de estas relaciones, sobre todo para Lima y México, se conservan en la Biblioteca Medina de la Biblioteca Nacional de Chile.

⁴³⁹ Véase, por ejemplo, el trabajo de Teresa Gisbert, *op. cit.*, y el comentario que le sigue, de Xavier Moysén Echeverría, quien subraya la similitud de reproducción de estas formas decorativas europeas entre Lima y México. Al mismo tiempo, insiste sobre un elemento fundamental en su utilización dentro del programa de "colonización del imaginario": al lado de representaciones de césares romanos y de dioses de la mitología clásica, se disponían imágenes de los antiguos señores indígenas —incas o aztecas—. Se recuerda, así, el túmulo levantado en México, en 1559, a raíz de las exequias por Carlos V: en una de las pinturas que lo decoraban aparecía este emperador y, arrodillados ante él, estaban Moctezuma y Atahualpa: *El arte efímero...*, p. 187.

José Toribio Medina, por su parte, describe el catafalco construido para las exequias que celebró la Inquisición de Lima por Felipe IV, donde se aprecian, al lado de elementos estereotipados, imágenes propias a este Rey: "Constaba aquél de diversos cuerpos con escudos de las distintas provincias de la monarquía, y tenía en el centro una esfera que representaba el mundo, con un sol eclipsado en el signo del león, y cuatro ninfas del Parnaso que sostenían en sus manos carteles con inscripciones adecuadas a las circunstancias. Colocóse la estatua de

En Chile, en cambio, se imponía una restricción permanente de la escenificación: las ceremonias, decoraciones y ostentaciones eran limitadas por la situación periférica de la colonia y por su modesta economía. Un primer indicio de esta realidad viene dado por el silencio crónico de las fuentes. De una parte, la ausencia de una imprenta impedía, evidentemente, dejar un testimonio a la manera de las capitales virreinales. Sin embargo, el ejemplo de otras ciudades secundarias del continente, cuyas *relaciones* de eventos oficiales eran regularmente impresas en dichas capitales, confirma el carácter marginal de Santiago: un villorrio cuyas liturgias no despertaban ningún interés en las imprentas limeñas.

Por otra parte, llama la atención que las principales instituciones estatales no hayan dejado prácticamente ninguna descripción detallada en sus archivos. Ello es mucho más notorio en el caso del Cabildo, encargado de organizar y financiar las liturgias fúnebres en general y el catafalco en particular. Respecto a este último, la escasez de indicaciones respecto a su construcción en las sesiones en que se discutía la organización de las exequias es altamente sospechosa. Las indicaciones de este tipo deberían necesariamente aparecer en dichas actas, si tenemos en cuenta que era justamente el Cabildo quien controlaba y comandaba al conjunto de los gremios de la ciudad. Desde el siglo XVI, esa institución se limitaba a insistir en que el gasto que se hiciera para el ornato de la catedral y para el túmulo respectivo fuese con moderación, "atenta la pobreza deste Cabildo"⁴⁴⁰.

Este silencio sólo deja espacio al planteamiento de hipótesis sobre la eventual modestia de la decoración que rodeaba estas ceremonias, puesto que no encontramos indicaciones de una creación artística funeraria ligada a la muerte de personajes reales. Esta idea podría apoyarse, además, en la rusticidad general que caracterizaba la producción artesanal de los gremios de Santiago. La labor de los gremios que trabajaban en estos eventos —carpinteros, albañiles y orfebres— se habría centrado sobre todo en la ambientación tenebrosa general que debía dársele al espacio ceremonial del templo. El montaje y decoración del catafalco habría respondido más bien a la repetición regular de ciertos estereotipos y a la tosca reproducción de algunos símbolos comunes. Lejos estaría un acercamiento de la decoración simbólica y metafórica a la personalidad del muerto en particular, a sus acciones militares o a determina-

Felipe sobre el Mundo, alta de más de dos varas, representando al difunto soberano [...], ceñida la celada con una riquísima corona de oro de marillo, adornado de plumas negras y blancas, sustentando en el brazo izquierdo una media columna de jaspe, en cuyo extremo se veía un cáliz de oro con una hostia de plata, y en su mano derecha, una luciente espada, como amparando la columna, en demostración de su gran celo en defensa de la fe": José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, tomo II, p. 219 (destacado nuestro).

⁴⁴⁰ Acta de 15 de diciembre de 1581, A.C.S., XVIII, p. 344. Una descripción general de algunas exequias reales en Chile se puede ver en I. Cruz, *La muerte...*, *op. cit.*, p. 197 y ss.

dos aspectos que hubiesen caracterizado su reinado. La “artesanía ceremonial” de las exequias chilenas no pasaría de ser, así, una suerte de rústica reproducción de determinados trazos comunes y generales, que se repetían casi sin variación para cada evento de este tipo, independientemente del rol del muerto (Rey, Reina, Príncipe,...)⁴⁴¹.

Algunas de las ceremonias del calendario litúrgico anual contemplaban la puesta en escena de “máquinas” barrocas provisionales, cuya duración como construcción debía durar sólo el evento al que estaba destinado. Sin embargo, su repetitividad regular y el peso de las tradiciones colectivas forjadas al paso de los años hacían que este tipo de monumentos relativizaran notoriamente el carácter efímero que tenían por definición. Como señala Antonio Bonet Correa para el caso de España, muchas de esas “máquinas” daban origen a obras definitivas o temporalmente definitivas que, como los monumentos de la Semana Santa de Sevilla, se montaban y desmontaban anualmente, guardándose sus piezas en un almacén del Cabildo⁴⁴².

Con cuanta mayor razón no debía suceder algo similar o, incluso, mucho más generalizado, en villorrios como Santiago, que no podían darse el lujo de gastar demasiado en estas obras⁴⁴³. Si ligamos esta costumbre y su eventual reproducción en las colonias americanas con la escasez de descripciones de catafalcos en las fuentes oficiales –donde, insistimos, deberían aparecer– el panorama de nuestras hipótesis se complica aún más. ¿Por qué no pensar en la posibilidad de que el peso de la modestia artística y la escasez de recursos hayan determinado la existencia de una estructura de túmulo permanente?⁴⁴⁴. ¿Por qué no pensar en la eventualidad de que el silencio expeditivo de las sesiones del Cabildo frente a las exequias reales se debía, justamente, a que no había necesidad de discutir la construcción de un monumento efímero, puesto que existiría una estructura básica desmontable y, quizá, “multiuso”? ¿Por qué

⁴⁴¹ Los archivos de la catedral de Santiago podrían haber dado luz sobre este problema. Lamentablemente, sólo contamos con actas de las sesiones de su Cabildo a partir de 1686, y en éstas no aparece información sobre el tema. Tampoco la hallamos en la *Colección de documentos del Archivo del Arzobispado*, ni en otros documentos del Cabildo Eclesiástico dispersos en los diferentes archivos consultados. No obstante, creemos que esta carencia no invalida nuestras hipótesis, puesto que las actas del Cabildo secular deberían haber recogido, necesariamente, la eventual información sobre estos eventos extraordinarios. Como hemos insistido, el hecho de que estas ceremonias –salvo en la liturgia propiamente religiosa– fuesen organizadas y financiadas por la institución municipal y de que fuera ella la contralora oficial de las corporaciones de artesanos de la ciudad, constituyen un conjunto de factores que apoyan nuestra interpretación.

⁴⁴² Bonet, “La fiesta barroca...”, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁴³ En relación con la Semana Santa de Santiago, véase Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. v, pp. 289-291.

⁴⁴⁴ En este mismo sentido va la opinión de López Canto, quien señala, a propósito de los catafalcos reales americanos, que “en los lugares de poca importancia” apenas eran un poco más altos y adornados que los que se utilizaban para funerales de notables locales: *op. cit.*, p. 131.

no pensar, en fin, que dicha estructura podría corresponder, virtualmente, al túmulo utilizado *anualmente* para la fiesta de la Asunción de la Virgen, el “Tránsito de Nuestra Señora”, celebrada por los dominicos y descrita por el jesuita Alonso de Ovalle?:

“[...] para la cual se levanta en medio de la capilla mayor un túmulo tan grande y tan alto que empareja con lo más supremo del techo; pedía su arquitectura una larga descripción para pintar dignamente la proporción de los cuerpos de que se compone, hasta el último, sobre el cual se ve en lo más alto una corona de oro y volando sobre ella una paloma, símbolo del Espíritu Santo, y todo viene a serlo de la Soberana Reina cuya coronación en plata, ricas telas y brocados, primores del pincel y muchísimas luces, todas de cera blanca, con que parece el mausoleo una perpétua llama de fuego, por los reflejos que hacen las luces en lo dorado de los nichos y molduras, en los pedestales, basas, columnas, pilastras, capiteles, frisos, cornisas, arcos, pirámides y frontispicios de este majestuoso monumento; cubre la urna, que viene a estar en medio, un rico paño; entre los balaustres que van rodeando hasta lo alto todo este túmulo están repartidos muchos blandones de plata, muchos ángeles y otros adornos que hermocean esta máquina más de lo que se puede decir”⁴⁴⁵.

Conociendo la personalidad y la intención edificante que este autor deseaba proyectar sobre la labor de la Iglesia en Chile podemos suponer que la descripción anterior es algo exagerada. Ella habría podido estar influida, además, por la experiencia visual que Ovalle habría tenido fuera del reino⁴⁴⁶. Pese a ello, es evidente que la decoración y elaboración de este túmulo respondía a una calidad elevada en relación con los estándares de la “artesanía” local. Ello se podría explicar, justamente, por el papel religioso permanente que asumía dicha “máquina”, y que justificaba el gasto y la atención portada hacia ella por la orden propietaria. En fin, dentro de la virtualidad de las hipótesis que estamos proponiendo, el silencio de las fuentes oficiales y la existencia en Santiago de estas construcciones desmontables, idénticas a las que se necesitaban para celebrar una exequia real —sólo había que cambiar o retocar algunas decoraciones simbólicas de referencia general— nos sugiere la eventualidad de que se las hayan podido utilizar para dichas liturgias extraordinarias; o al menos, que haya servido como modelo para el montaje de los catafalcos reales.

Más allá de los túmulos en particular, es la ausencia casi absoluta de información respecto a las exequias regias la que nos ha sorprendido en nuestra

⁴⁴⁵ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, p. 286.

⁴⁴⁶ Cf. el estudio preliminar hecho por José Toribio Medina a la obra de Ovalle, *op. cit.*, *passim*.

investigación. Ello es sintomático del gran peso adquirido por una organización ceremonial más o menos general e invariable a través de los años. De esta forma, los documentos del Cabildo y de la Audiencia se limitaban a sellar la discusión sobre la celebración de estos eventos mortuorios con la frase: “que se haga según la costumbre”⁴⁴⁷.

Al igual que en el caso de los catafalcos, el Cabildo, al organizar el financiamiento y disposición de las exequias, no establecía diferencias notorias entre el escenario litúrgico desplegado por la muerte de un monarca, de su esposa o de alguno de los príncipes. El esquema repetido a través de los años en la capital chilena era único, sin mayores individualizaciones, por lo que todas las honras se hacían “en la forma que se acostumbra por las reales personas”⁴⁴⁸.

Otra singularidad de las discusiones concejiles era que, luego de señalar dicha frase estereotipada, la sesión derivaba inmediatamente hacia el financiamiento de las vestimentas que debían llevar sus miembros en el evento. La importancia casi exclusiva otorgada a la ostentación luctuosa de la elite institucionalizada reforzaba el silencio impuesto por la “costumbre”. Bajo esta expresión se escondía, en consecuencia, un *laissez-faire* que hacía referencia al cumplimiento de ciertos elementos reglamentarios: la presencia de un túmulo –independientemente de que fuese o no creado *ex professo* para la ocasión–, una misa solemne de difuntos, etc. Con ello se obviaba todo recurso a un eventual esfuerzo estético original, al derroche del ceremonial efímero propio del Barroco, que acentuara el carácter espectacular del evento más allá de la repetitividad secular de ciertas formas y contenidos comunes. Un derroche que, en todo caso, aún era difícil para el restringido presupuesto local, salvo en lo concerniente a las vestimentas de duelo oficial.

Esta actitud no sólo nos ilumina en relación con los contenidos –o, mejor dicho, la falta de contenidos– del ceremonial que se realizaba. Ella permite, además, darnos cuenta del peso de la inercia y de la carga negativa que ella tenía sobre la modestia crónica de los actos ceremoniales y decoraciones simbólicas que podrían haberse apreciado en la capital chilena. Por otro lado, puede informarnos del grado de importancia que jugaba el ritual eclesiástico, pilar preferencial –por su propia definición de invariabilidad– de dichas exequias sencillas y redundantes.

Otro aspecto que se debe tener en cuenta es que, cuando el personaje fallecido era un Monarca, los escasos recursos locales debían compartirse entre sus exequias y las liturgias de proclamación del nuevo Rey. Éstas se efectuaban con poco tiempo de intervalo, a no ser que se decidiera respetar el

⁴⁴⁷ Esta expresión se encontraba en la propia cédula enviada a las distintas autoridades laicas y religiosas del imperio: “[...] las honras y exequias funerales y demás sufragios que se acostumbran en semejantes ocasiones [...]”, según el ejemplo tomado del documento que anunció la muerte de Carlos II, de 13 de noviembre de 1700, C.D.A.S., IV, pp. 37-38.

⁴⁴⁸ Acta del Cabildo, 16 de octubre de 1648, A.C.S., xxxiii, p. 307.

duelo oficial de seis meses o, por ejemplo, esperar la venida del gobernador desde la frontera del sur o un mejoramiento de las condiciones climáticas⁴⁴⁹. Salvo en las ocasiones en que había un desfase significativo producto de una contingencia local –con cierta frecuencia, por lo demás–, la planificación y financiamiento de ambas liturgias se veían como un conjunto, puesto que venían estipuladas en la misma cédula que informaba de estos eventos peninsulares. Además, el tiempo que pasaba entre la emisión del documento en la metrópoli y su recepción en Santiago (entre uno y dos años) constituía un desfase cronológico importante⁴⁵⁰. Así, el duelo y la tristeza colectiva inducida adquirían una carga particular de formalismo pues hacía ya mucho tiempo que un monarca estaba enterrado y que otro –al que había que aclamar con urgencia– estaba en su lugar. Dicho desfase, sin embargo, jugaba más bien a favor de la legitimación litúrgica del sistema de poder, pues lo luctuoso y lo alegre se ligaban –conforme a la clásica tensión barroca– en el juego simbólico de la continuidad monárquica.

En todo caso, en las fuentes se manifiesta claramente que para dicho sistema la jura y aclamación del nuevo Rey jugaba un papel mucho más importante dentro de dicho juego persuasivo legitimante. Era en ella donde se concentraba la capacidad local de generar un impacto propio de un espectáculo festivo barroco –con la relatividad que tiene este concepto en el contexto periférico chileno–. El esfuerzo se concentraba principalmente sobre la alegría inducida y fácilmente orientable hacia la configuración de alegorías y metáforas gloriosas de una monarquía renaciente, fortalecida, triunfal,... Era allí, también, donde las autoridades vicarias y los notables locales podían obtener un mayor provecho de su participación, ya que los espacios utilizados y las formas de presencia permitían una mayor ostentación e impacto visual. En general, por lo tanto, como veremos más adelante, era en este evento festivo –la proclama-

⁴⁴⁹ Para las exequias por Felipe IV, luego de abrir la cédula real que anunciaba su muerte y que ordenaba realizar las ceremonias fúnebres, el Cabildo acordó de inmediato “hacer todas las demostraciones de sentimiento que se deben, como tan leales vasallos, por su rey y señor natural”. A los pocos días, sin embargo, en la sesión del 22 del mismo mes, ya comenzaban a prepararse las ceremonias y fiestas para la proclamación de Carlos II: A.C.S., xxxvii, pp. 156-157, 159 y ss. Por el contrario, entre las exequias por Felipe III y la proclamación de Felipe IV, en 1622, pasaron cerca de seis meses, mientras se esperaba que el Gobernador “bajara” a invernar a la capital: A.C.S., xxviii, pp. 6 y 42-43.

⁴⁵⁰ La cédula que informaba de la muerte de Felipe IV había sido redactada en octubre de 1665, pero sólo vendría a recibirse en Santiago a comienzos de 1667: cf. la cédula dirigida al obispo de Santiago con fecha 24 de octubre de 1665, C.D.A.S., iii, pp. 589-590, y la sesión del Cabildo de 8 de febrero de 1667, *passim*. Los ejemplos, concernientes al conjunto de la familia real, se repiten a lo largo del periodo estudiado. Así, las exequias por la reina Margarita de Austria, esposa de Felipe III, fueron celebradas en enero de 1613, dos años después de su muerte. En todo caso, el retardo normal en la llegada de una cédula era de entre nueve meses y un año; lo que no significaba, sin embargo, la celebración inmediata de las respectivas exequias, las que aún podían tomar un tiempo similar para su preparación a escala local.

ción— en el que se invertía la mayor parte de los recursos, de la organización y de la iniciativa de las autoridades y de los particulares⁴⁵¹. La sombra de este evento más importante, y que venía a continuación, se unía a la pobreza relativa de la capital chilena para favorecer la “sencillez” de las exequias reales.

La escenificación de un mensaje simbólico del poder

En todo caso, existía la obligación de las autoridades vicarias y concejiles —repetida en las disposiciones monárquicas— de preservar un mínimo de ceremonial que solemnizara el evento luctuoso. Y si bien las exequias chilenas se limitaban a repetir estos contenidos elementales, no por ello se dejaba de lado el interés común de dichos actores locales por garantizar la omnipresencia que debían tener en todo evento público.

Efectuar las exequias “según la costumbre” debía implicar, a lo menos, la ceremonia religiosa oficial y un breve cortejo fúnebre en el cual tuvieran su espacio de ostentación luctuosa todos los notables y los representantes institucionales. De hecho, como hemos señalado, la mayor parte de la discusión municipal respecto a estas ceremonias se centraba en la distribución de las subvenciones para los lutos que debían portar los capitulares. Nada debía impedir el llevar a cabo las formas mínimas del evento e incluso se llegarían a hipotecar con ese fin los ingresos futuros de la institución, como lo hemos señalado en otra parte⁴⁵².

⁴⁵¹ Un ejemplo del interés diferente que portaba la elite municipal entre ambas ceremonias puede ser la asistencia a las sesiones en las que se discutía su organización. Para las exequias por Felipe IV, citadas anteriormente, sólo firmaron seis capitulares, mientras que para la sesión en la que se analizaron los preparativos para la proclamación de Carlos II —dieciséis días después— estaba el Cabildo en pleno: A.C.S., xxxvii, pp. 156-157, 159 y ss.

⁴⁵² Para las exequias por el príncipe Baltasar Carlos, por ejemplo, en 1648, las actas nos informan, como lo hemos citado en párrafos anteriores, que el Cabildo estaba preocupado por llevar a cabo las ceremonias normales y por financiar el luto de la corporación y de su acompañamiento en el cortejo solemne. Esta obsesión ostentatoria se revela con todo su peso si consideramos lo señalado luego del evento en las cartas enviadas a España por el obispo y la Audiencia. Por ellas sabemos que la capital aún estaba arruinada por el terremoto del año anterior y no tenía una iglesia “capaz de la ostentación fúnebre que su alteza merecía”. En todo caso, la situación dramática habría sido aprovechada “barrocamente”, pues “sirvió todo de tristeza” para insertar la muerte del príncipe en los temores y angustias que vivía la ciudad y, así, confundirla en un mismo sentimiento de desamparo colectivo. De esta forma, la pequeña capilla pajiza que hacía de catedral sirvió para predicar las bienaventuranzas de este príncipe desconocido, pese a que por “su crianza y disposición prodigiosa entendemos que son como demás los sufragios”, según lo entendía la autoridad religiosa: carta del Obispo al Rey, 30 de junio de 1648, B.N.B.M.Ms., vol. 140, pza. 2592, fjs. 29-31; carta de la Audiencia al Rey, 20 de mayo de 1648, A.N.M.V., vol. 2, pza. 122, fjs. 409-410. Las sesiones del Cabildo nos proporcionan abundante información sobre estos gastos. Así, por ejemplo, el ramo de *proprios* —que era la base del presupuesto regular de la institución— sirvió para costear los lutos y las

La liturgia central que se desarrollaba al interior del templo iba precedida y seguida, entonces, por un gran cortejo fúnebre, a la manera de un verdadero entierro. La inexistencia de un cadáver material no era impedimento para que en cada ciudad americana se repitieran las fórmulas procesionales solemnes que se llevaban a cabo en la Península. Junto a las distintas órdenes de regulares y a las cofradías de la capital, los vicarios del monarca, los funcionarios de la burocracia y la elite capitular, vestidos de luto riguroso –loba con capucha– y ordenados jerárquicamente, desfilaban a lo largo del espacio que separaba los edificios civiles del templo principal. El conjunto de vecinos y de moradores notables seguía inmediatamente, demostrando públicamente su fidelidad al sistema que estaba de duelo. La elite profitaba, así, de una nueva ocasión para mostrarse públicamente en tanto miembros del clan exclusivo y prestigioso que comulgaba con las redes más íntimas del control político.

La exigua distancia –todo este despliegue se llevaba a cabo dentro de los límites de la plaza mayor de Santiago– obligaba al cortejo a seguir una evolución de extrema lentitud. El ritmo pausado era indispensable no sólo para aumentar el peso colectivo del sentimiento trágico y preparar la solemnidad del acto que se iba a celebrar. También lo era para dar tiempo a que estos poderosos enlutados pudiesen ser observados y admirados por la multitud que se había congregado de acuerdo a lo ordenado por el bando municipal. En este mismo sentido, la lentitud del recorrido también permitiría potenciar la capacidad de lucimiento relativo, soslayando las limitaciones estructurales que la modestia provinciana imponía al sistema litúrgico global de la capital chilena. Las autoridades vicarias y la elite –institucionalizada o no– debían explotar –para su Rey, para sus cargos y para sus personas– cada instante y posibilidad que se pudiera ofrecer para la ostentación del poder del que formaban parte y de la cuota que les correspondía dentro de él.

El hecho de desfilas como un sólo conjunto negro, sin distinciones externas individuales, aumentaba el peso de la exclusividad de su pertenencia a la solemnidad del evento. Frente a la población que los observaba, eran esos representantes institucionales y poderosos locales quienes mantenían una comunicación especial y exclusiva con el fallecido simbólico y las ceremonias que lo rodeaban. Esto quedaba refrendado, luego, por los lugares preferenciales que ocupaban al interior del templo. Como señala Javier Varela:

“El luto, como rito de paso, anuncia la ruptura de la cotidianidad, el estado de margen en que se hallan los afectados por una muerte. De ahí

ceremonias fúnebres por Felipe III: acta del Cabildo, 7 de enero de 1622, A.C.S., xxviii, p. 6; lo mismo en el caso de la reina Isabel de Borbón: acta del Cabildo, 28 de junio de 1645, A.C.S., xxxiii, pp. 39-40 y 44. En la sesión de 8 de febrero de 1667 (A.C.S., xxxvii, *passim*) se ordenaba al síndico mayordomo que “gaste y empeñe los propios de Cabildo para los lutos y cosas necesarias” durante las exequias por Felipe IV.

que llevarlo por el rey fuera un signo de proximidad, de familiaridad con él y, por tanto, una muestra de elevación en la jerarquía del honor⁴⁵³.

Las jerarquías y distinciones institucionales se mantenían, eso sí, por sobre la homogeneización cromática de las vestiduras: el Cabildo, por ejemplo, se hacía encabezar por los maceros que portaban las armas de la ciudad pintadas sobre un lienzo⁴⁵⁴.

Al igual que para la publicación del bando que informaba del evento, el ruido sincopado de tambores y trompetas imprimía en el aire el peso solemne y lúgubre que ameritaba la situación. Túnicas negras con capuchas cubrían a sus ejecutantes, lo mismo que a las autoridades, a los porteros y maceros del Cabildo... También se cubrían de negro los instrumentos y los caballos sobre los cuales montaba el cortejo.

El despertar de fin de siglo

Nuestro análisis de las exequias reales reposa, sin duda, sobre el panorama demasiado general que nos ha permitido la información dispersa y aleatoria que hemos encontrado. El silencio de los registros oficiales, insistimos, que se manifiesta en la ausencia de descripciones escritas, iba más allá de la carencia de una imprenta, que permitía a las capitales virreinales y ciudades pudientes dejar un testimonio permanente y de fácil circulación. Era la actitud de las propias autoridades y de la elite local, que descansaba en la recurrencia al eufemismo de “la costumbre”, la que planteaba un problema de base a la memoria litúrgica local.

Esta situación quedó constatada en 1697, en el momento de la llegada de la cédula que anunciaba la muerte de la reina Mariana de Austria, madre de Carlos II. El gobernador Tomás Marín de Poveda informaba luego al Rey que “[...] sobre la disposición de las honras quise ver la que se había tenido en las del señor rey don Felipe Cuarto nuestro señor [...] en el acuerdo que sobre ella se había hecho en esta Audiencia [...]”⁴⁵⁵.

Las exequias por dicho Monarca habían sido las últimas celebradas en Santiago, hacía exactamente treinta años. El Gobernador expresa en esta carta su asombro y molestia porque no encontró ningún testimonio en los archivos, acusando al máximo tribunal de negligencia frente a este tipo de disposiciones reales⁴⁵⁶. La misma búsqueda se ordenó hacer en los archivos del Cabildo,

⁴⁵³ Varela, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁵⁴ Acta del Cabildo, 28 de julio de 1645 (con ocasión de la muerte de la reina Isabel de Borbón), A.C.S., xxxiii, p. 44.

⁴⁵⁵ Carta de 4 de marzo de 1697, A.N.M.V., vol. 4, pza. 183, fjs. 435-435v.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

donde tampoco se halló más información que la relativa al financiamiento de los lutos para los capitulares, como era tradicional⁴⁵⁷.

Se produjo entonces un vuelco trascendental en la calidad y preocupación brindada a la organización y escenificación de estas liturgias. No sólo se redactó un informe detallado de las ceremonias ejecutadas en el templo, sino que por primera vez se describió un catafalco real construido específicamente para la ocasión. Su forma, contenidos simbólicos, alegorías y decoraciones recordaban con gran similitud los mismos monumentos que se levantaban en Lima o México⁴⁵⁸. El túmulo chileno ocupó, así, todo el presbiterio de la catedral, rodeado por una serie de columnas, con una altura de tres pisos “ceñidos con rectitud a las reglas de la arquitectura” y en los cuales se repartían sus distintos elementos simbólicos. En el primer nivel se presentaban varias esculturas de relieve y paneles decorativos que se remataban con la representación de un ave fénix. En su interior se encontraba el altar “adornado de la grandeza correspondiente de la función”, coronado en la altura por los símbolos de la monarquía –un cetro y una corona imperial–. En el segundo nivel se representó una bóveda “fabricada de perspectiva, de rara armonía”, en la que campeaba el símbolo máximo de la muerte barroca: la figura de la Muerte, con su esqueleto de cuerpo entero, “de maravillosa escultura”, coronada y con una guadaña en la mano. Ella estaba rodeada, a su vez, por una serie de insignias monárquicas. Por último, en el tercer nivel se imitó un cielo donde resplandecían estrellas y en cuyo centro se ubicaba una gran corona real. En los costados de este monumento se colocaron

⁴⁵⁷ Acta del Cabildo, 1 de abril de 1697, A.C.S., XLIV, pp. 71-73. Hay que hacer notar que durante esta sesión y la del día siguiente, la asistencia de los miembros del Concejo fue completa. Ello, unido a la extensión de estas discusiones –inusitada en relación con las llevadas a cabo con este mismo objeto en tiempos anteriores– confirma la importancia excepcional que se le dio al evento. Cf. sesión de 8 de febrero de 1667 (muerte de Felipe IV), A.C.S., XXXVI, *passim*.

⁴⁵⁸ Si bien no tenemos información específica, ello nos induce a sospechar la participación de personas externas a la ciudad –quizá venidas de Lima–. Al menos pensamos que el diseño y las especificaciones técnicas de la obra podrían haber sido realizadas en el exterior. Desgraciadamente, nuestras fuentes guardan silencio respecto a esta información y al origen de los artistas que lo realizaron. En todo caso, el lenguaje utilizado y la forma de describir la construcción se asemejan fuertemente a las descripciones de catafalcos y ceremonias fúnebres impresas tanto en la Península como en las capitales virreinales. Isabel Cruz plantea algunos indicios sobre las posibles influencias limeñas en este túmulo: *La muerte...*, *op. cit.*, pp. 203-204. En términos globales, la misma autora, en su *Arte y sociedad...*, *op. cit.*, así como Eugenio Pereira Salas, en su *Historia del arte...*, *op. cit.*, han señalado la influencia plástica generalizada que tuvo Lima, Quito y Cuzco sobre la capital chilena. Pereira señala que una gran parte de las esculturas chilenas, entre las cuales se contaban las imágenes de santos de la Compañía de Jesús, fueron traídas desde Lima. Entre éstas, se encontraba una representación del apóstol Santiago a caballo y un san Miguel Arcángel. Se contaban también telas devocionales, con motivos hagiográficos, nacimientos de Jesús y escenas de la vida de la Virgen que fueron utilizadas para decorar el interior de la catedral durante las primeras décadas del siglo XVIII: p. 121. Sady Zañartu, por su parte, informa que la iglesia de San Isidro, fundada en 1686, tenía una imagen de su titular que había sido esculpida en Quito: *Santiago, calles viejas*, p. 119.

cuatro estatuas que representaban a la Justicia, la Misericordia, Europa y América, “con sus trajes al natural de cada reino y con los signos correspondientes a la representación tan al natural que parecían enmudecían más por respetos que por inanimados”.

Todo el templo resplandecía con la tensión visual producto del reflejo de cientos de velas sobre las colgaduras negras y moradas que cubrían su nave principal. Tarjas con mensajes y poesías –en latín y en castellano– se repartieron también en el espacio señalado. En fin, el Gobernador señala que tanto en las vísperas como en el día principal él salió acompañado por todas las instituciones, funcionarios y “nobleza” local hacia la catedral, “donde con majestuosa pompa se celebraron las exequias y con la mayor grandeza y solemnidad que se pudo”⁴⁵⁹.

La calidad del diseño y de la ejecución, así como la terminación de sus detalles decorativos, se alejaban definitivamente de la rústica artesanía que, según hemos visto, caracterizaba el trabajo de los gremios locales, aunque, al mismo tiempo, paradójicamente, recordaba el catafalco utilizado para la fiesta anual de la Asunción.

El caso es que esta obra arquitectónica constituyó un hito en la “historia” de las exequias reales en la capital chilena. Más aún, sospechamos que el túmulo de la reina Mariana quizá no fue desmantelado totalmente luego de sus exequias sino guardado para ser reutilizado posteriormente en otros eventos de similar importancia. Retomamos, en ese sentido, la hipótesis señalada para épocas anteriores. Se mantendría, así, una misma tradición local, en la que este tipo de arquitectura perdería su definición de “efímera”, para pasar a ser una construcción desmontable y remontable según las necesidades litúrgicas emanadas de la familia real. El túmulo de 1697, además, poseía las calidades técnicas y artísticas, así como las potencialidades escenográficas que ameritaban su conservación⁴⁶⁰.

Pero, ¿por qué este brusco despertar? ¿Por qué esta enérgica toma de conciencia sobre la necesidad de elevar la calidad de las ceremonias fúnebres

⁴⁵⁹ *Infra*, anexo N° 8.

⁴⁶⁰ Para ello nos apoyamos en las exequias que se llevaron a cabo por la reina María Luisa Gabriela de Saboya, en 1716. El informe elaborado por la Audiencia sobre los gastos de este evento, pese a su preocupación por el detalle, no incluye la confección de un túmulo específico para la ocasión. Si bien entre los materiales que se gastaron figuran algunos que pudieron emplearse en su confección –madera, pintura y telas negras–, no se especifica el pago de una obra tal. Es decidor, además, que al momento de mencionar la existencia del catafalco no se haga referencia a los artesanos encargados eventualmente de su fabricación, sino al mayordomo de la catedral, a cuyo cuidado se había entregado dicho monumento. Al parecer, según ciertos indicios entregados por este mismo documento, el túmulo utilizado en 1716 se encontraría en la capilla de San Antonio (perteneciente al Cabildo y ubicada al interior de su edificio) y de allí se habría llevado para ser montada en la catedral, devolviéndose luego a dicha capilla: A.N.R.A., vol. 2951, pza. 2, fjs. 6-7 y 9. No obstante, otra referencia encontrada en las actas del Cabildo Eclesiástico nos obliga a relativizar nuestras hipótesis. En efecto, con motivo de las exequias por el Delfín de Francia, padre de Felipe V, el gobernante chileno habría mandado fabricar un túmulo específico, “de mucho costo y magnitud”: acta de 24 de enero de 1713, A.C.E., libro 3°, f. 192v.

por la realeza? ¿Por qué un vuelco de esta magnitud en el interés dado a la organización y al esplendor de las exequias reales no se manifestó —como sería lógico de suponer— a raíz de la muerte de un Monarca, sino que por el fallecimiento de una reina madre?

La explicación pensamos que se encuentra en la coyuntura excepcional que estaba marcando por esos años la economía del Valle Central chileno. Por esta época, la situación en que se encontraba Santiago ya no era la misma que aquella que había motivado las restricciones presupuestarias responsables de la actitud de “mediocridad” monótona anterior. Tampoco era la misma que primaba al momento de la muerte de Felipe IV, treinta años antes. El comercio de trigo con el Perú, abierto en forma espectacular en estas décadas de fines del siglo xvii, estaba regenerando la riqueza material de la elite y, correspondientemente, de su institución concejil⁴⁶¹.

⁴⁶¹ En 1687, un terremoto sacudía la región de Lima, asolando los sistemas de riego de sus distritos cerealeros, a lo que seguiría una peste especialmente dañina para el trigo (el *tizón* o *polvillo negro*). Estas circunstancias fortuitas determinaron un desplazamiento de la zona de producción de este cereal hacia Chile central, cuyo mercado de exportación era controlado en buena parte por los propios mercaderes limeños. Éstos, disfrutando del respaldo de la autoridad virreinal, dominaban todos los hilos del comercio interno hacia los distritos mineros y la navegación regional, como principales armadores de navíos. En sus manos estaba también el tráfico con el comercio de España. Todo este control, que les aseguraba la obtención de buenos precios, unido a la disponibilidad inmediata, en Chile, de tierra apta para el cultivo y de mano de obra abundante, posibilitaron, así, el gran cambio productivo experimentado por el agro chileno desde fines del siglo xvii.

En total, los valores anuales del comercio exterior de la región de Santiago aumentaron, entre 1680 y 1739, de 162.075 pesos a 515.000 pesos (217,7%). Entre 1680 y 1693, las exportaciones del sector agrícola se multiplicaron por diez. En términos absolutos, ello se tradujo en que las toneladas de trigo exportadas al Perú crecieron de 728, en 1694, a 4.830, en 1725. El peso relativo de la producción agrícola en la exportación total pasó de 9,8 %, en 1660, a 72,1%, en 1744, mientras que el sector ganadero bajó de 90,2% a 26,7%, en el mismo periodo. No obstante, el valor absoluto de las exportaciones ganaderas se mantuvo sin variaciones. Es importante notar esto último para comprender el crecimiento real que vivió la economía local durante estas décadas: no se trata del reemplazo de la exportación de subproductos ganaderos, sino el surgimiento paralelo de una nueva fuente de enriquecimiento, que viene a acumularse, con creces, a la anterior, y que, incluso, va a sufrir un aumento de su valor entre 1680 y 1693: Marcello Carmagnani, *Les mécanismes de la vie économique dans une société coloniale: le Chili (1680-1830)*, pp. 31 y 33-34.

Las nuevas haciendas cerealeras se circunscribirán mayoritariamente, eso sí, a las regiones vecinas al puerto de Valparaíso (Aconcagua, Santiago, Melipilla) y, en menor proporción, hacia el sur de la capital (Rancagua, Colchagua). También habrá repercusión productiva en la región alrededor de Concepción y, en menor medida, La Serena (que exportaba por el puerto de Coquimbo). Es decir, la nueva realidad, con todo el dinamismo que la caracterizaba, quedaba restringida casi a las mismas regiones implicadas anteriormente en la exportación de subproductos ganaderos. Ello significará, en términos sociales, la mantención del “monopolio” de las fuentes de enriquecimiento en manos de los grandes propietarios tradicionales y, por lo tanto, el consiguiente aumento de su capacidad de gasto, reforzando, paralelamente, su rol como el núcleo poderoso de la sociedad colonial durante, al menos, el siguiente medio siglo.

La importancia dada a las exequias de 1697 se debió, entonces, a su coincidencia con este proceso acumulativo local. Las liturgias y el propio túmulo renovado y monumental hecho para la reina Mariana formarían parte del aumento y ampliación de las capacidades de “derroche barroco” de una parte de la sociedad santiaguina. Una situación que le permitiría lograr, eventualmente, una mejor reproducción de los modelos originales “virreinalizados”. La reina Mariana sería, en consecuencia, el primer personaje real cuyas ceremonias luctuosas habrían podido ser financiadas con la expansión productiva y comercial de la región agrícola de la capital. Sus exequias llegarían a ser un ejemplo general que abrió el camino para las ceremonias futuras.

De ahí la impresión que produjo en las autoridades vicarias las exequias por Carlos II, en 1702. Éstas se habrían desplegado con una “pompa y aparato” inusitados en Santiago⁴⁶². De hecho, en el informe redactado por la Audiencia luego de las exequias por la reina María Luisa Gabriela de Saboya, en 1716, se indicaba que ya se habían realizado ceremonias similares a las de 1697 en el caso de Carlos II y de la reina María Luisa de Borbón (1715)⁴⁶³.

Las dificultades del Cabildo para procurarse los fondos necesarios habían comenzado a ceder lugar a una situación de mayor holgura presupuestaria. Ello adquiriría una dimensión singular a raíz de la manipulación estratégica que realizó la corporación con el impuesto de *balanza* –que reflejaba, justamente, el florecimiento comercial local⁴⁶⁴–. Desde 1669 este impuesto había

⁴⁶² Carta del gobernador Francisco Ibáñez a la Reina, 2 de mayo de 1702, A.N.M.V., vol. 4, pza. 136, fjs. 276-276v; cédula real de 22 de octubre de 1703, dirigida por Felipe V al obispo de Santiago, agradeciéndole las exequias realizadas por Carlos II, B.N.B.M.Ms., vol. 244, pza. 7051, fj. 77 (reproducido también en C.D.A.S., iv, p. 119). Además de los aspectos locales, hay que recordar que fueron justamente Felipe IV y Carlos II los monarcas que vivieron obsesionados por la perspectiva de la muerte y de la salvación de su alma, como lo hemos visto en párrafos anteriores. Ello debió haber servido como catalizador externo en este incremento de la importancia dada a las exequias reales chilenas.

⁴⁶³ La cédula que había ordenado la celebración de 1716 disponía, coincidentemente con la realidad de Santiago, que ésta se hiciese conforme a las formas adoptadas también en España durante los funerales de la reina Mariana. Conjugando la propia renovación peninsular con la que se supo había experimentado el despliegue litúrgico de Santiago para la misma ocasión, la Corona presentaba ahora las ceremonias de 1697 como la norma que se debía imponer en el futuro: A.N.R.A., vol. 2951, pza. 2, fjs. 9-10. Incluso, en 1711, a la muerte del padre de Felipe V –el Delfín de la corona francesa–, la cédula respectiva insistía en que se realizara una celebración similar a la del año 1697. En este caso, el gobernador chileno informaba, por su parte, que, no estando seguro de si correspondía celebrar exequias reales oficiales, los propios vecinos le habían informado que sí se habían hecho por la reina Mariana de Austria, por lo que “me arreglé a hacerlas en conformidad de la orden de V[uestra]. M[ajestad]. de que se hiciese lo que en dicha ocasión, y celebraron con toda decencia los días 26 y 27 de agosto [de 1712] con asistencia de todas las religiones, clero y nobleza de esta ciudad”: Informe del Gobernador al Rey, 31 de octubre de 1712, B.N.B.M.Ms., vol. 175, pza. 3784, fjs. 198-200. También se menciona en este documento el ejemplo de las exequias realizadas por Carlos II.

⁴⁶⁴ Este impuesto correspondía al valor de medio real por cada quintal de “productos de la tierra” cargados en el puerto de Valparaíso sobre los navíos destinados al Perú. Había sido

sido derivado *temporalmente* a gastos municipales con el sólo objeto de apoyar las obras públicas. Con el tiempo, sin embargo, había pasado a ser parte del presupuesto regular del Cabildo, diluyéndose el objetivo original en otras necesidades extraordinarias.

Desde comienzos del siglo siguiente, esta situación contará con la complicidad del propio Gobernador, de la Audiencia y del encargado local de la Real Hacienda, quienes, reunidos bajo la instancia superior denominada "Junta de Real Hacienda", serán los encargados de aprobar dichos gastos⁴⁶⁵. Así, desde la primera década del siglo XVIII, serán estos fondos los que van a permitir aumentar considerablemente los gastos destinados a túmulos y exequias reales. Ello, unido al aumento de las propias riquezas particulares, va a dar ocasión a que este nuevo siglo se desprenda definitivamente de la modestia litúrgica que había caracterizado a la capital chilena. Será la oportunidad, por lo tanto, de que este villorrio periférico intente reencontrarse con los modelos de espectáculo y de tramoya barroca que se habían desarrollado en Europa y en las ricas capitales virreinales⁴⁶⁶.

establecido en 1619, pero suprimido en 1647 a raíz del terremoto. En 1669, y pese a la oposición de los productores, el corregidor solicitó su restablecimiento con el fin de acelerar las obras públicas de reconstrucción de la ciudad.

⁴⁶⁵ Una complicidad que estaba en contradicción, además, con las disposiciones suntuarias dictadas desde la Península: cf. la *Pragmática* de Carlos II, en cédula fechada el 26 de noviembre de 1691 (reproducida en C.D.A.S., III, pp. 483-498) y en cédula fechada el 22 de marzo de 1693 (reproducida en C.D.A.S., IV, pp. 599-602). No obstante, a mediados del siglo XVIII, Fernández Campino apunta que este impuesto ya estaría incorporado en forma permanente a los *propios* del Cabildo por decisión de la Corona: *op. cit.*, p. 70.

⁴⁶⁶ Cf., por ejemplo, la utilización del ramo de *balanza* para pagar el túmulo y las exequias por los hermanos de Felipe V: acta del Cabildo, 2 de diciembre de 1713, A.C.S., XLVII, p. 275. Las exequias celebradas por la reina María Luisa Gabriela de Saboya, en 1716, pagadas con los ingresos de este mismo impuesto, ascendieron a la enorme suma de 10.232 pesos y 6 reales – la factura específica paños negros, pintura, plata labrada, madera, cirios, cera, sermones pagados, telas de otros tonos, etc.: A.N.R.A., vol. 2951, pza. 2, *passim*. A modo de comparación, debemos señalar que ese mismo año se había fijado en 50 pesos el gasto máximo que podía efectuar el Cabildo en las fiestas religiosas del calendario litúrgico que eran votivas para esa institución: acta del Cabildo, 25 de septiembre de 1716, A.C.S., I, pp. 94-95. En 1712, los gastos totales del funeral del oidor decano de la Audiencia –hablamos del representante vicario más importante del Monarca, al lado del Gobernador– fueron de sólo mil pesos: A.N.R.A., vol. 497, pza. 7. En 1721, por otra parte, el Cabildo Eclesiástico cobraba 72 pesos por el entierro de un integrante del Cabildo secular –hablamos, en principio, de un miembro distinguido de la elite–: acta del Cabildo, 9 de mayo de 1721, A.C.S., I, pp. 309-310.

LA ARTICULACIÓN DE LOS ACTORES LOCALES

Bajo los Habsburgo, el peso de lo religioso recubre todos los vericuetos del quehacer social y político. Los reyes, temerosos de la divinidad, participan de un universo simbólico en el que la Iglesia se erige como pilar esencial. Pero ellos están lejos, presentes solamente a través de las representaciones ideales que derivan de sus liturgias o a través de sus vicarios coloniales. Si bien su "cuerpo político-místico" abarca, bajo estas formas, el imaginario de sus lejanos súbditos americanos, él no es el único ni —necesariamente— el principal beneficiario de estas estrategias de legitimación. Al lado de su representación metafórica están las representaciones "en carne y hueso" del resto de actores laicos del sistema de poder colonial. La presencia concreta, activa, regular y destacada —visualmente hablando— que tendrán estos actores en el conjunto de liturgias religiosas de la ciudad formará parte de las bases de sustentación de sus posiciones respectivas, al lado de la investidura oficial de sus cargos, de sus roles sociales y de sus riquezas.

TIEMPO SAGRADO Y PRESENCIA DE LAS AUTORIDADES LAICAS

*Un ritmo sensible,
regular y frecuente*

Como hemos visto en los capítulos anteriores, los actores locales del poder profitaban ampliamente de su presencia en las liturgias religiosas orientadas específicamente a la monarquía. Allí actuaban en un rol protagónico, ya fuese como encarnaciones vicarias de dicha majestad lejana, como detentores oficiales del poder concejil o, simplemente, como miembros de la aristocracia de la ciudad. Dichos eventos les servían para reforzar, con cierta frecuencia, los lazos simbólicos que, a través de la gracia divina, los unían con la monarquía peninsular en una misma estructura de poder.

Recordemos, también, que esta presencia se manifestaba activamente para las ocasiones de grandes fiestas religiosas, especialmente en las beatificaciones, canonizaciones y celebraciones de misterios y dogmas. Para las celebraciones que se realizaron en 1620 a raíz de la cédula que ordenaba jurar defender el misterio de la Inmaculada Concepción, por ejemplo, fue justamente el Cabildo el que organizó, junto al Capítulo Eclesiástico y a las órdenes de regulares,

sus distintos contenidos festivos, incluyendo su participación en las liturgias religiosas y cortejos urbanos, junto a la Audiencia⁴⁶⁷.

Algo similar había ocurrido para las celebraciones por la beatificación de san Ignacio, en 1610. Aquí, pese a la lógica amplitud que abarcó la escenificación barroca de los jesuitas locales, fue la Audiencia y el Obispo, el Capítulo de la catedral y el Cabildo los que encabezaron las distintas ceremonias –destacando su asistencia solemne a las vísperas, misa mayor y sermón– y las actividades lúdicas; además de la omnipresente ostentación pública de la “nobleza” y la milicia de la ciudad⁴⁶⁸.

En 1633, para las fiestas que se llevaron a cabo durante dos semanas para establecer a Francisco Solano como patrón de Chile en la guerra contra los araucanos, el propio gobernador Francisco Lazo de la Vega –que se encontraba en la capital– encabezó al resto de actores políticos y religiosos en las procesiones y en los estrados levantados en las calles para realizar los distintos actos⁴⁶⁹. En fin, con motivo de la beatificación de Rosa de Lima –primera santa del “Nuevo Mundo”–, fue muy sintomático el hecho de que se decidiera llevar a cabo *al mismo tiempo* los regocijos públicos –corridas de toros, juegos caballerescos, iluminación de la ciudad, fuegos artificiales,...– así como las ceremonias religiosas, para festejar también la llegada del nuevo gobernador Juan Henríquez⁴⁷⁰.

En todo caso, la energía legitimante que producían las ceremonias no sólo se circunscribía a estas ocasiones irregulares y aleatorias, si bien más impactantes. La cercanía ritual con la gracia constituía una estrategia ligada permanentemente a la vida política colonial; era un factor ineludible y al mismo tiempo fundamental en una época como la estudiada. De ahí que los actores del sistema de poder participaran global e intensamente en la religiosidad local de Santiago a través de la misma temporalidad ritual ofrecida por la Iglesia.

El calendario litúrgico anual se impuso en América desde un comienzo de la conquista, no sólo como una eficiente arma de aculturación, frente a los calendarios rituales de las religiones nativas. Era, a su vez, una de las herramientas esenciales de la occidentalización y de la homogeneización simbólica de los distintos componentes étnico-sociales sobre la base de un ritmo temporal uniforme y sagrado. Un ritmo importado que, por esa misma razón, canalizaba, a su vez, una fuerza identitaria entre los propios inmigrantes hispanos⁴⁷¹. Una

⁴⁶⁷ Una descripción de esta fiesta, que adquirió una amplitud insospechada para la modesta capital chilena, incluyendo una mascarada manierista y con una participación muy activa de los jesuitas, se encuentra en Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, pp. 293-296.

⁴⁶⁸ Enrich, *op. cit.*, tomo I, p. 199.

⁴⁶⁹ I. Cruz, *Arte y sociedad...*, *op. cit.*, pp. 187-189.

⁴⁷⁰ Acta del Cabildo, 3 de julio de 1671, A.C.S., XXXVIII, p. 155.

⁴⁷¹ En mayo de 1556, al organizar la gran procesión anual de *Corpus*, y pese a la condición de mero “campamento militar” en que se encontraba el rústico villorrio de Santiago, el Cabildo ordenaba a los artesanos existentes que participaran con “sus oficios e invenciones en la forma que se acostumbra en los reinos de España”: cit. por Peña, *op. cit.*, p. 32.

fuerza enraizada en la tradición europea y consolidada en un *folklore* popular y colectivo de *longue-durée*⁴⁷².

Al ser un marco de estructuración temporal impuesto, al venir entrelazado con las estrategias de dominación hispana y de administración imperial, y al permitir la canalización de las estrategias de persuasión política, el calendario eclesiástico actuaba como un molde ideal para estructurar la presencia litúrgica de los actores laicos del poder. En efecto, el calendario no solamente jugaba un papel fundamental por configurar una temporalidad reservada, en principio, a la divinidad⁴⁷³, sino también porque esta temporalidad alcanzaba todo el espacio sicológico de la sociedad y constituía —al menos en el medio urbano— el ritmo regular de la vida cotidiana. La gente incluso llegaba a contar el tiempo guiándose por las fiestas religiosas del año⁴⁷⁴. En fin, era a través de la periodicidad estable de estas fiestas “solemnes”⁴⁷⁵ que se lograba una conjugación favorable entre las fórmulas, los códigos rituales invariables —que formaban parte, por lo tanto, de la memoria colectiva, como la misa y la procesión—, y la devoción colectiva y exuberante de la época.

Dicho calendario tenía la ventaja de ofrecer una cantidad significativamente mayor de ocasiones ceremoniales que el “calendario” puramente político, donde eran en su mayor parte extraordinarias y aleatorias, salvo los votos anuales específicos establecidos por el Rey y las invocaciones cotidianas en

⁴⁷² En Europa, desde las grandes urbes hasta los remotos villorrios rurales, las fiestas de santos y misterios cristianos se hallaban incrustados como prácticas culturales y vivencias colectivas que iban más allá de las directrices de la ortodoxia oficial: su origen se confundía con fiestas ligadas a ritos agrarios de fertilidad, a la sucesión de los ciclos de trabajos, de las estaciones, de los días,... Así, según Jean Jacquot, “L’année liturgique, conçue en vue de commémorer et de réactualiser le sacrifice du Christ, s’est superposée au calendrier des fêtes saisonnières qui se sont maintenues avec un dosage variable d’éléments religieux et profanes”: Jacquot y Konigson (eds.), *op. cit.*, vol. III, pp. 8-9. En 1582, justamente, el papa Gregorio XIII había ajustado minuciosamente el calendario oficial de la Iglesia al calendario solar. Cf. Francis X. Weiser, *Handbook of Christian Feasts and Customs. The Year of the Lord in Liturgy and Folklore*; Annie Molinié, “Un nouveau calendrier des fêtes pour l’Espagne”.

⁴⁷³ Véase el artículo “Liturgie” en Vacant *et al.*, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁷⁴ Véase nuestro trabajo “La percepción del tiempo...”, *op. cit.*, *passim*. Respecto a los españoles del Antiguo Régimen, Bartolomé Bennassar indica: “Definían un período del año o un momento del día haciendo referencia a su contenido y casi siempre era el contenido religioso el que se evocaba, explícita o implícitamente”: *Los españoles. Actitudes y mentalidad; desde el s. XVI al s. XIX*, p. 35.

⁴⁷⁵ Juan de Torquemada establecía la siguiente tipología: “Las fiestas (según San Antonio) son de dos maneras: unas que llaman *repentinas*, y otras, *solemnes*. Las *solemnes* son aquellas festivas y de guardar [...] y las que en estado de gracia son instituidas por la Iglesia. Las *repentinas* son las que los emperadores, reyes y señores mandan celebrar en las repúblicas por algunas particulares razones y causas, conviene a saber, por alguna victoria que han tenido de sus enemigos o por haber casado algún hijo heredero de su corona, cuyo nacimiento manda festejar y solemnizar en sus señoríos y reinos y llámanse estas fiestas *repentinas*, porque se ordenan repentinamente y no son del número de las que cada año, por el círculo de él se celebran como las ordinarias [...]”: Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. X, cap. VIII.

las misas principales. A ello se agregaba su frecuencia regular, inserta en una temporalidad cíclica, con ocasiones ceremoniales que se repetían cada año.

De esta forma, el espacio público –en el que incluimos el interior del templo– se veía continuamente impactado por múltiples celebraciones de santos, de advocaciones marianas, de patronos, de misterios y dogmas; un gran número de eventos en los cuales las relaciones simbólicas y los proyectos de legitimación ritual del sistema de poder encontraban una vía de expresión fundamental. Incluso si su intensidad puede ser considerada inferior en relación con las fiestas monárquicas, su regularidad en el tiempo les otorgaba una proyección pública de gran estabilidad en la memoria de la comunidad y, desde este punto de vista, una eficacia quizá superior a aquellas celebraciones esporádicas. Las ceremonias cotidianas de la iglesia o de la plaza pública constituían, sin duda, el eje esencial de todo el aparato ceremonial ligado al poder en el imaginario colectivo.

Era este calendario, pues, la base de inserción de estos actores –los vicarios de la Corona, las elites, el clero– en la vida pública, a través de los espacios y eventos de sociabilidad comunes, colectivos, frecuentes, repetitivos, cargados de sacralidad, donde tenían lugares preferenciales y donde podían mostrarse y legitimar visualmente sus respectivos roles jerárquicos⁴⁷⁶. De hecho, la asistencia de los habitantes al templo, para las principales fiestas, era general y activa: a la devoción sincera se sumaba el hecho de que en esos días no se trabajaba. Además, la población propiamente urbana –incluyendo los indígenas de los suburbios– podía verse incrementada por la llegada de los habitantes rurales del entorno, atraídos, justamente, por el esplendor ritual y los espacios de transgresión generados en torno a dichas celebraciones⁴⁷⁷. De este modo, la presencia de las autoridades y el ejercicio de su ostentación se justificaban ampliamente ante la existencia de una masa considerable de espectadores, predispuestos, además, psicológicamente, para recibir el conjunto de imágenes y de palabras persuasivas.

⁴⁷⁶ Es de notar que los reyes franceses cumplían su oficio de taumaturgo en las principales fechas del calendario religioso, ligándose y profitando de la concentración de multitudes que ellas atraían: Bloch, *op. cit.*, pp. 289-290.

⁴⁷⁷ En Santiago, la autoridad eclesiástica prohibía que en esos días se abriesen las tiendas y que se ejerciese cualquier tipo de comercio o trabajo, con pena de multas pecuniarias. Una regulación similar se aplicaba los días de rogativas, en los que se debían cerrar todas las oficinas y tiendas de las calles por donde transitarían las procesiones, aunque no fuesen días feriados, “para que el mayor concurso, y solemnidad, acompañando las oraciones de la Iglesia, obtengan lo que por estas rogativas se pide a Nuestro Señor”: *Sinodos diocesanos...op. cit.*, sínodo de 1688, cap. II, const. VI; Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo V, p. 325. Para las fiestas que se realizaron en Santiago en 1630, con motivo de la consagración del nuevo templo jesuita, la multitud que concurrió de los campos cercanos permitió descubrir a un número importante de negros e indios que no habían sido bautizados: Enrich, *op. cit.*, tomo I, p. 417.

El año ceremonial de Santiago se estructuraba sobre la base de una gran cantidad de ocasiones festivas, llevadas a cabo entre la catedral, las capillas, parroquias y ermitas, así como en los templos pertenecientes a las distintas órdenes de regulares. El ritmo básico del calendario eclesiástico estaba dado por los cincuenta y dos domingos del año, que formaban parte de la lista de feriados –desde el punto de vista laboral– y que estaban clasificados –desde el punto de vista religioso– como “de precepto” o “de guarda”: la asistencia a misa era la obligación mínima a cumplir en ese día por toda la población. Si bien en muchos de ellos se permitía el trabajo parcial, la costumbre los había hecho feriados por completo.

El calendario litúrgico lo encabezaba una serie de celebraciones diocesanas distribuidas a lo largo de los meses, sobre la base del modelo que había sido dispuesto por el concilio limense de 1582-1583. Allí se estipulaban treinta y ocho días de aniversarios religiosos “ordinarios”, tres de los cuales caían en domingo⁴⁷⁸. Estas eran las fiestas más significativas: se llevaban a cabo, en su mayor parte, en la catedral, con el obispo celebrando “de pontifical”, y debían contar con la asistencia obligatoria, corporativa y solemne de las instituciones del poder en pleno. Por lo mismo, conformaban el grueso de las llamadas fiestas “de tabla”⁴⁷⁹. La mayor parte de ellas eran realizadas con un periodo

⁴⁷⁸ Entre ellos destacaban la Epifanía, la Purificación de la Virgen (la “Candelaria”), la Anunciación, Cenizas, Ramos, los días de la Semana Santa y la Resurrección (Pascua), la Invencción de la Cruz, la Ascensión, Pentecostés, la Trinidad, *Corpus Christi*, san Juan Bautista, san Pedro y san Pablo, la Visitación de María a santa Isabel, el apóstol Santiago, santa Ana, la Transfiguración, la Asunción (el “Tránsito”), la Natividad de María, el día de Todos los Santos, la Presentación y la Concepción de María, san Andrés, la Natividad, san Juan Evangelista, etc. Diego Barros Arana señala que dicha abundancia era una herencia española sancionada por los concilios provinciales de la Península: el de Valencia, en 1565, había dictaminado los mismos treinta y ocho días feriados, fuera de los domingo: *Historia...*, *op. cit.*, tomo III, pp. 177-178, nota 96. Cf. para fines del siglo XVII, *Sinodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetud n.º XII y n.º XVII (reproducidas en *infra*, anexo N.º 3). Obviamente, no todas estas celebraciones tenían el mismo peso. Un domingo no podía considerarse igual que el día del patrón de España o el titular de una ciudad. Tampoco la celebración de la Candelaria podía confundirse con el peso contrarreformista adquirido por la fiesta del *Corpus*. Si bien en todas ellas existían denominadores rituales comunes –como la Eucaristía o la intencionalidad doctrinaria omnipresente– existían códigos y fórmulas litúrgicas complementarias que eran distintas según los casos.

⁴⁷⁹ Véase Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago*, *op. cit.*, vol. II, p. 404, y el documento “Fiestas de todo el año y las que guarda la Real Audiencia” (1696), A.N.M.V., vol. 3, pzas. 78-79, fjs. 233-236 (reproducido en *infra*, anexo N.º 4). Sobre la solemnidad pontifical dada a estas celebraciones –solemnidad ligada a las más importantes liturgias episcopales–, véase la carta del Obispo a la Audiencia, de 7 de julio de 1714, A.N.R.A., vol. 3217, pza. 35, fjs. 192-200. La “tabla” hacía referencia a la materialización del listado de las fiestas a las que debía asistir obligatoriamente cada institución. Se colgaba en la entrada o en una de las salas princi-

litúrgico previo de una novena, en que una serie de misas, sermones y procesiones cotidianas se orientaban a preparar mentes y cuerpos para el evento central, o continuadas con un "octavario"⁴⁸⁰. El mismo papel se acentuaba el día previo a las fiestas principales –también considerado feriado–, a través de la liturgia de vísperas.

Este calendario diocesano, obviamente, no limitaba su celebración a la catedral y parroquias seculares, sino que se repetía paralelamente en todas las iglesias de regulares de la ciudad, adquiriendo allí formas específicas y generando una atracción diversificada de la población. La asistencia de las autoridades laicas dependía allí de la costumbre devocional de sus respectivas instituciones, de los pesos relativos de las distintas órdenes, del acento diferenciado puesto en la defensa de determinados misterios y del brillo propuesto por cada escenificación específica. Dentro de las más famosas estaban las procesiones llevadas a cabo por los dominicos para la fiesta de la Asunción –ya señalamos la escenografía desplegada en esta ceremonia, a propósito del catafalco levantado en su templo– y para la de la Virgen del Rosario. También eran notorias la realizada por los agustinos para la Candelaria, por los mercedarios para san Lorenzo y por los franciscanos y jesuitas para la Inmaculada Concepción⁴⁸¹. En ese mismo plano estaban otros aniversarios como la Natividad de la Virgen, que se celebraba paralelamente en la catedral y en el convento de la Merced, y que se había establecido como fiesta votiva específica de la Audiencia, en recuerdo de su fundación⁴⁸². Otro caso era la Presentación de la Virgen, celebrada en la iglesia de los jesuitas, desde 1601, como voto del Cabildo⁴⁸³.

A lo anterior se deben agregar los aniversarios de los santos patronos de las órdenes y de las advocaciones veneradas específicamente en sus templos y conventos: san Juan de Dios (8 de marzo), santo Domingo (4 de agosto), santa Clara (12 de agosto), san Agustín (28 de agosto), Nuestra Señora de la Merced (24 de septiembre), san Francisco de Asís (4 de octubre), etc. El calendario litúrgico de las iglesias regulares de Santiago incluyó progresivamente a una serie de adalides de la Contrarreforma, así como a los bienaventurados canonizados a lo largo del siglo: Francisco Javier, Felipe Neri, Teresa de Jesús, Isidro "el Labrador", Francisco de Borja, Pedro de Alcántara,...⁴⁸⁴. Por su parte,

pales del organismo con el fin de tenerlas a la vista y no olvidar insertarlas en la programación mensual de sus actividades oficiales.

⁴⁸⁰ La octava u *octavario* era el periodo de ocho días que seguía a la celebración de las fiestas más importantes. Con este nombre se designaba también al último día de dicho periodo.

⁴⁸¹ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, pp. 285-287; Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago*, *op. cit.*, vol I, p. 353.

⁴⁸² A.N.R.A., vol. 478, pza. 6, f. 95.

⁴⁸³ Este voto se renovó en la sesión del Cabildo de 16 de noviembre de 1646, A.C.S., XXXII, pp. 141-142.

⁴⁸⁴ Cf. "Fiestas de todo el año..." (1696), *infra*, anexo N° 4. A los días feriados también se agregaban otras celebraciones de importancia más restringida: procesiones específicas a un templo o cofradía, fiestas de corporaciones artesanales, etcétera.

Ignacio de Loyola, luego de su beatificación, celebrada en Santiago en 1610, tenía su fiesta anual (todos los 31 de julio) en el Colegio de la Compañía. En 1624, al saberse su canonización, el Cabildo acordó estipular dicha fiesta como día feriado, al igual como se hacía para los otros patronos de las órdenes regulares⁴⁸⁵. En 1629, ante la solicitud del convento de la Merced, el Cabildo acordó solicitar al obispo que se estableciese como día feriado el aniversario de san Ramón, patrono de dicha orden. Diez años después sería el otro patrón mercedario, san Pedro Nolasco, quien se incluiría como fiesta “de tabla” de la ciudad (todos los 29 de enero)⁴⁸⁶.

Hubo además varias fiestas religiosas que se instauraron desde fines de la década de 1660, coincidiendo con un aumento general de la religiosidad —a nivel imperial— bajo Carlos II. Santa Rosa de Lima, beatificada en 1668 y canonizada en 1671, fue establecida por la Corona como patrona del virreinato del Perú⁴⁸⁷. En 1671 hubo la beatificación de otro bienaventurado americano, Francisco Solano, si bien ya en 1633 había sido proclamado en Chile como patrono y protector en la guerra contra los araucanos y, por lo tanto, ya contaba con una devoción oficial⁴⁸⁸. También en 1671 se enviaba una cédula a América estableciendo la fiesta anual a san Fernando —el rey Fernando III, paladín de la reconquista durante el siglo XIII— (todos los 30 de mayo)⁴⁸⁹. En 1679, por su parte, otra cédula declaraba como patrono de las Indias a san José, la que fue recibida y cumplimentada en el calendario santiaguino a partir del año siguiente⁴⁹⁰.

Los días feriados y fiestas votivas fueron aumentando, de esta forma, a medida que avanzaba el siglo, como consecuencia de la propia evolución de la religiosidad oficial y popular, alimentadas por un Barroco que estimulaba, justamente, la devoción exteriorizada, colectiva y ritualizada. Los concilios mexicanos y peruanos, así como los sínodos de los diferentes obispados del

⁴⁸⁵ Acta del Cabildo, 29 de julio de 1624, A.C.S., xxviii, p. 199.

⁴⁸⁶ Acta del Cabildo, 4 de mayo de 1629, A.C.S., xxx, p. 95; Acta del Cabildo, 11 de febrero de 1639, A.C.S., xxxi, pp. 367-368.

⁴⁸⁷ Por malentendidos del obispo de Santiago sobre la jurisdicción que debía comprender dicho patronato, sólo comenzaría a celebrarse como fiesta “de tabla” en 1679 (todos los 30 de agosto) en el convento de Santo Domingo —con una novena preparatoria votada por el Cabildo— y en la catedral —con votos del Cabildo y de la Audiencia—: C.D.A.S., III, pp. 206, 226, 237-239, 266-267 y 402-403; A.N.R.A., vol. 484, pza. 3, fjs. 48-58v. En este último documento, en todo caso, se señala que sería en 1681 cuando se celebraría por primera vez en Santiago.

⁴⁸⁸ Véanse sesiones del Cabildo de 5 y 7 de septiembre de 1633, A.C.S., xxx, pp. 445-446.

⁴⁸⁹ Cédula de 15 de junio de 1671, C.D.A.S., III, pp. 226-227. No se aprecia, sin embargo, una inmediata incorporación de su culto en Santiago. Sobre las celebraciones que se llevaron a cabo en Sevilla con motivo de esta canonización, véase el artículo de José Jaime García Bernal, “La figura del Rey Santo: Modelo de conducta en la Sevilla barroca”.

⁴⁹⁰ Cartas del Cabildo al Rey, de 19 de noviembre de 1680 y de 23 de mayo de 1681, A.N.M.V., vol. 4, pzas. 2 y 3, respectivamente.

continente dan cuenta de su abundancia⁴⁹¹. Las autorizaciones y determinaciones episcopales, los acuerdos de los cabildos secular y eclesiástico, así como la costumbre piadosa local, ayudaban a esta proliferación.

Un ejemplo claro de esta situación era la fiesta de la "Cruz (o del Cristo) de Mayo" —llamada posteriormente del "Santo Cristo de la Agonía"— que fue establecida todos los 13 de mayo, como hemos visto, en aniversario del terremoto de 1647. Por lo demás, esta celebración expiatoria se insertaba cómodamente en el llamado "mes de la Cruz", caracterizado por una serie de misas y novenas que comenzaban el día 3 de dicho mes, día en que se celebraba la Invencción de la Cruz en todos los templos de la ciudad⁴⁹². Para el aniversario del día 13, la participación activa de las instituciones laicas se concentraba en la gran procesión penitencial, preparada en conjunto con la orden de San Agustín —que custodiaba el crucifijo— y la cofradía consagrada a su culto⁴⁹³.

La Corona —como se ha señalado repetidamente— cumplía un rol esencial y directo en el fomento del aumento de días consagrados a los cielos. Entre las fiestas creadas a lo largo del siglo xvii estaban aquellos votos especiales de la monarquía señalados en un capítulo anterior. Allí se contaban las celebraciones establecidas por el propio Rey o aquellas dedicadas por la Iglesia local —el Obispo, el Capítulo catedralicio o los superiores de las órdenes de regulares— a orar por la protección divina sobre la monarquía y su imperio. Lo mismo sucedió en relación con el culto a la Virgen, constantemente reforzado en el calendario litúrgico por la devoción monárquica. Los soberanos —entre los cuales se destacaba Felipe IV— se esforzaron en proyectar sobre América toda una panoplia de invocaciones y de fiestas anuales ligadas a María. La Inmaculada Concepción, estaba en primer lugar, desde la jura festiva realizada en Santiago en 1620 y celebraba solemnemente, con su octavario, todos los 8 de diciembre⁴⁹⁴. A ella se sumaba la devoción regular al Rosa-

⁴⁹¹ En término medio, los días "de precepto" en América alcanzaron a cincuenta y dos, fuera de los domingos. López Cantos señala, así, que aproximadamente uno de cada tres días era feriado: *op. cit.*, p. 81. Este mismo cálculo lo apunta para Chile Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo III, pp. 177-178, nota 96. En una carta de 12 de junio de 1696, por su parte, el gobernador Tomás Marín de Poveda estimaba para Santiago que estas fiestas comprendían, en total, ciento treinta y nueve días del año: cf. Barros Arana, *op. cit.*, tomo v, p. 324; A. de Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, p. 186. En la Francia del siglo xvi, no menos de cien días del año se designaban con el nombre de un santo, celebrándose su fiesta: Febvre, *op. cit.*, p. 305. A fines del siglo xvii, Marsella contaba, a parte de los domingos, con treinta y dos fiestas de feriado, es decir, un día sobre cuatro: Vovelle, *Les métamorphoses...*, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁴⁹² I. Cruz, *La fiesta...*, *op. cit.*, p. 146. El aniversario de la Invencción de la Cruz recordaba el descubrimiento de la cruz de Jesús que habría realizado santa Helena, madre del emperador Constantino, en el año 326.

⁴⁹³ Cf. acta del Cabildo, 24 de octubre de 1664, A.C.S., xxxvi, p. 411.

⁴⁹⁴ En 1618, el Cabildo determinó realizar la ceremonia principal de las fiestas por dicha jura en el día de san Gregorio (7 de diciembre), y guardar esta fecha como feriado anual, según se había acordado en conjunto con el Capítulo eclesiástico: acta del Cabildo, 16 de noviembre de 1618, A.C.S., xxv, p. 310. Sin embargo, esta fiesta no se llevaría a cabo sino en 1620 y al

rio⁴⁹⁵, el culto al Santo Nombre de María⁴⁹⁶ y la fiesta anual instaurada en 1643 para reafirmar el rol protector que jugaba la Virgen sobre los dominios españoles, que en Santiago se oficializaría en el día de la Virgen de las Victorias (lunes siguiente al domingo de Cuasimodo)⁴⁹⁷.

Los votos de la elite institucionalizada

Respecto a las fiestas patronales celebradas en Santiago, queremos destacar las que habían sido establecidas con carácter de voto institucional oficial por las instituciones laicas. Ello implicaba preocuparse de su financiamiento y organización (ornamentación del espacio –al interior del templo y en las calles por donde pasaba la procesión–, cera para iluminación, pago del sermón,...) y del protocolo político (invitar al resto de las autoridades laicas y a la totalidad del

poco tiempo vemos que su aniversario se acomodaba a la fecha tradicional del 8 de diciembre, ya establecida en el tercer concilio de Lima (1582-1583).

En todo caso, no sería sino en mayo de 1679, y por la presión insistente de Carlos II, que Inocencio XI autorizó el establecimiento en América de una fiesta anual para sostener la causa de la Inmaculada: Guarda, "Formas de devoción...", *op. cit.*, p. 177. No obstante, sabemos que en 1666 se celebraba en Santiago una fiesta especial a la "Limpia Concepción" de María (en noviembre), establecida anualmente con su octava conforme a la cédula de Felipe IV de 16 de septiembre de 1664, citada en C.D.A.S., I, p. 28. Esta celebración estaba ligada, seguramente, a la del "Patrocinio de la Virgen" (ese mismo mes), establecida por una cédula de 1655: acta del Cabildo, 5 de octubre de 1666, A.C.S., xxxviii, pp. 128-129. Ya en este mismo año, sin embargo –antes de recibir dicha cédula–, se había llevado a cabo una gran liturgia, "que en las demás ciudades, villas y lugares del Rey, nuestro señor, se había hecho, acerca de confesar y defender la limpieza de la Sacratísima Virgen, Nuestra Señora, y como había sido concebida sin pecado original y tomarla por patrona y abogada de esta muy noble y leal ciudad": acta del Cabildo, 4 de diciembre de 1655, A.C.S., xxxv, pp. 139-141. Con ella se renovaba el antiguo juramento que se había efectuado en Santiago con las fiestas manieristas de 1620, marcándose hasta en el último rincón del imperio la gran devoción profesada a este misterio por los Habsburgo.

⁴⁹⁵ En julio de 1655, una cédula real había establecido en la Península la devoción cotidiana del rosario de "Nuestra señora": *Novísima recopilación de las leyes de España mandada formar por el señor don Carlos IV*, tomo I, lib. I, tit. I, ley XXI. Por su parte, la cédula de 2 de junio de 1672 hizo extensiva esta devoción a América, junto con la advocación a María que le correspondía: la Virgen del Rosario, asociada a los dominicos: C.D.A.S., III, p. 241.

⁴⁹⁶ Una cédula de 15 de junio de 1671 extendía a todo el imperio el culto oficial al Santo Nombre de María, que el Papa había concedido anteriormente a Toledo: C.D.A.S., III, pp. 227-228.

⁴⁹⁷ En 1643, como se ha apuntado más atrás, se hizo extensiva a Hispanoamérica una fiesta anual a la Virgen, ya instituida como patrona de los ejércitos españoles, con procesiones solemnes y la presencia obligatoria de las autoridades civiles: R.L.I., I, lib. I, tit. I, ley xxiv; Guarda, "Formas de devoción...", *op. cit.*, pp. 156 y 161. Esta celebración fue renovada por cédula de 10 de octubre de 1655 que le confería un carácter votivo y le daba la denominación de "Patronato de la Virgen" (el segundo domingo de noviembre): B.N.B.M.Ms., vol. 289, pza. 8508, fjs. 132-137. Este decreto fue recibido por el Cabildo de Santiago en la sesión de 20 de diciembre de 1658.

clero: la presencia del conjunto de los órdenes regulares era un factor señalado con insistencia en las fuentes). En el caso del Cabildo, estos votos se establecieron, en unión con el Capítulo eclesiástico, ante santos y advocaciones “especializadas” en alguno de los problemas que afectaban a la comunidad⁴⁹⁸.

San Saturnino –patrón contra los temblores–, por ejemplo, se celebraba en noviembre. Su ermita, así como la capilla construida con posterioridad, habían estado desde un comienzo bajo el patrocinio del Cabildo, que se encargaba de administrarla y cuidarla. Cuando se acercaba la fecha de su aniversario, la corporación renovaba el compromiso anual con el santo, ordenaba reparar el lugar de su culto y hacer los preparativos para la celebración. Ello adquirió una fuerza singular en los años siguientes al terremoto de 1647, luego del cual el Cabildo escogió a la Inmaculada Concepción como patrona de la ciudad y mediadora de los temblores, con vistas a reforzar el rol de san Saturnino y del Cristo de Mayo de los agustinos⁴⁹⁹. En efecto, para la celebración de este último, la imagen de Saturnino era llevada a la iglesia de San Agustín al comenzar la rogativa que precedía a la fiesta, con acompañamiento solemne del Cabildo. En la procesión del Señor de la Agonía, su guión desfilaba en manos del procurador de la ciudad, rodeado por alumbrantes⁵⁰⁰. En todo caso, el peso de san Saturnino se mantuvo en primera línea a lo largo del siglo, siendo considerado como el segundo patrono oficial de la ciudad –luego del apóstol Santiago–.

Otro caso de este tipo fue el de san Sebastián. Ya en 1591 el Cabildo había organizado unas rogativas expiatorias extraordinarias con el fin de “aplar la ira de su Divina Majestad” que se había manifestado por la aparición de una epidemia. La institución tomó a dicho santo como intercesor ante la “peste” y solicitó al obispo que se estableciera un día feriado anual para llevar a cabo

⁴⁹⁸ Una enumeración detallada de estas fiestas votivas se encuentra en *Sinodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetu n^o XVIII. Véase su permanencia hacia la segunda mitad del siglo XVIII en Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. x, pp. 50-51. En México, los días de grandes fiestas patronales eran: san Hipólito (–día del paseo del pendón real–, todos los 13 de agosto), la Virgen de los Remedios (todos los 1 de septiembre) y la Virgen de Guadalupe (todos los 12 de diciembre). Luego venían otras fiestas menores dedicadas a algunos santos patronos especializados que protegían a la ciudad ante las inclemencias de la voluntad divina: san Nicolás Tolentino, san Francisco Javier, san Gregorio, san Antonio Abad y, posteriormente, el bienaventurado mexicano san Felipe Jesús: Solano, *Las voces...*, *op. cit.*, “Estudio preliminar”. Sin duda, encontramos aquí toda una tradición hispana de la fe regional, de la devoción a santos intercesores y del papel jugado en ella por los ayuntamientos: cf. Christian, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁹⁹ En mayo de 1648 el Cabildo discutía, justamente, sobre la reconstrucción de la capilla de san Antonio (otro santo patrono que era voto de la institución) y en la cual se colocarían las imágenes de devoción de la Virgen señalada y de san Saturnino, mientras se reconstruía la capilla de este último: A.C.S., xxxiii, p. 285. Véanse también, para años anteriores, las sesiones de 24 de noviembre de 1634 y de 4 de abril de 1636, A.C.S., xxxi, pp. 56 y 168, respectivamente. La larga duración de esta devoción municipal se puede observar en la sesión de 15 de mayo de 1705, A.C.S., xlv, p. 434.

⁵⁰⁰ I. Cruz, *La fiesta...*, *op. cit.*, p. 179.

regularmente una procesión con su imagen, custodiada en el templo de los mercedarios⁵⁰¹. Una “especialización” similar tenía san Lázaro, designado como patrono colectivo contra las epidemias de viruelas y *tabardillo* (tifus). Este santo tenía una capilla en los márgenes de la ciudad y su fiesta anual a la que asistía formalmente el Concejo –que la financiaba– y la Audiencia⁵⁰².

Frente a las calamidades encontramos también a san Lucas Evangelista, patrón contra las langostas, que era celebrado anualmente en el convento de San Agustín. Por su parte, la fiesta de la Visitación había sido votada “por las lluvias” y era celebrada en el convento de los dominicos. Por último, san Antonio de Padua, intercesor municipal contra los desbordes del río Mapocho, era celebrado en la propia catedral, aunque con la prédica de un franciscano.

Todas estas fiestas patronales contemplaban procesiones masivas por determinadas calles de la ciudad, a través de recorridos rituales habituales correspondientes a cada advocación. Independientemente del lugar en el que fueran a realizarse estas ceremonias votivas, las imágenes respectivas –generalmente esculturas en madera– debían llevarse previamente a la catedral, donde se oficiaba de ordinario su novenario, para ser devueltas solemnemente a su lugar de origen el día del aniversario. En ambos trayectos siempre se contaba con la concurrencia en bloque y visualmente jerarquizada de los distintos órganos de poder, tanto laicos como religiosos⁵⁰³.

Luego existían otras fiestas votivas masivas que no tenían relación directa con las catástrofes naturales sino que se ligaban a una devoción tradicional local, como la fiesta de san Marcos Evangelista, cuya procesión iba desde la catedral al convento de San Francisco. Otra fiesta de este tipo era la de san Antonio. Esta última era un voto particularmente importante para el Cabildo, puesto que, al igual que para san Lázaro, la institución mantenía una capilla que llevaba su nombre –al parecer, al interior de la catedral–. A esta fiesta, en todo caso, también asistía oficialmente la Audiencia. Debemos agregar aquí tres rogativas anuales, también de voto compartido entre el Cabildo y el Ca-

⁵⁰¹ Acta del Cabildo, 18 de enero de 1591, A.C.S., xx, p. 302. Respecto a la utilización general del concepto de “peste” en la época, cf. *infra*, anexo N° 2, nota 2.

⁵⁰² Ya desde el siglo XVI existía una ermita dedicada a este santo, que era cuidada anualmente por el Cabildo: cf. acta de 4 de marzo de 1636, A.C.S., xxxi, p. 165, y actas de 4 y 11 de febrero de 1639, A.C.S., xxxi, pp. 365–367. La capilla fue construida en 1643 gracias a la munificencia del maestro de campo Ginés de Toro y Mazote, que era miembro conspicuo del Cabildo. En marzo de ese año informaba al Concejo que ya tenía licencia del Obispo para que se pudiesen celebrar los oficios religiosos, por lo que solicitaba a dicha institución “que en conformidad de la costumbre que había de que el día de el dicho señor San Lázaro iba continuamente a su festividad, este Cabildo lo continúe así [–en el nuevo lugar destinado al culto–], y fuese este presente año, y habiéndosele agradecido el cuidado, costa y trabajo, quedaron de ir y fuese siempre”: acta del Cabildo, 17 de marzo de 1643, A.C.S., xxxii, p. 253. Véase también el acta de 11 de marzo de 1693, A.C.S., xlIII, p. 62, como ejemplo de la continuidad de este voto.

⁵⁰³ Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago, op. cit.*, tomo 1, p. 354; *Sinodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetu n° xvIII, *passim*.

pítulo eclesiástico, que se efectuaban antes de la Ascensión: la primera dirigía su procesión desde la catedral al convento mercedario, la segunda a la iglesia de los jesuitas y la tercera al monasterio de las monjas agustinas⁵⁰⁴.

Por su parte, la fiesta del apóstol Santiago –también en la catedral, en el mes de julio– respondía a un voto ligado intrínsecamente al Cabildo y a la identificación de esta institución y de sus integrantes con el campo semiótico que cubría a la “ciudad”. Esta última, entendida en cuanto nódulo de reproducción de la cosmovisión castellana y receptáculo de los valores bélico-religiosos que sustentaban la identidad de la aristocracia local. Al mismo tiempo, el Cabildo compartía con la Audiencia el interés por esta gran fiesta anual ya que ésta se ligaba a la celebración del símbolo que representaba al soberano lejano –el estandarte real– y al santo patrón general de la monarquía española, de la cual los oidores eran sus representantes vicarios.

En otros casos, el establecimiento de fiestas votivas se insertó en la ola de creciente aumento de los días dedicados a este tipo de festividades estimulada por la religiosidad dominante, tanto a nivel local⁵⁰⁵ como de la propia monarquía, como se ha señalado más arriba. Un ejemplo de este último tipo fue la orden enviada en 1643 desde la Península con el fin de establecer a la Virgen como patrona universal del imperio y, en forma especial, de los ejércitos españoles. La cédula, como se ha visto, ordenaba establecer una fecha anual en que, precedida por una novena, se llevase a cabo una misa solemne con sermón y procesiones “con las imágenes de mayor devoción”. La Audiencia de Chile, en acuerdo con el Obispo –y demostrando, así, su dependencia más marcada de la Corona–, dispuso de inmediato la celebración del aniversario respectivo adoptando la advocación de la Virgen de las Victorias (que había brindado protección en la batalla de Lepanto, en 1571). El Cabildo, sin embargo, mantuvo desde un comienzo una clara reticencia.

El reclamo capitular se basaba en la existencia previa de otra advocación mariana, de mayor tradición local, y a la que se le había jurado voto institucional desde los primeros tiempos de la conquista: Nuestra Señora del Socorro. Como lo hemos visto con anterioridad, este culto había surgido a partir de una ima-

⁵⁰⁴ Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago*, *op. cit.*, tomo 1, p. 354; *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetu n^o XVIII, *passim*.

⁵⁰⁵ En 1670, por ejemplo, el gobernador interino Diego González de Montero propuso al Cabildo de Santiago establecer una fiesta votiva anual a la Santísima Trinidad, en agradecimiento por la protección que había brindado en la guerra del sur. La devoción se centraría en las imágenes traídas por él desde Valdivia y conservadas sobre el altar mayor de la iglesia del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús. Según la costumbre que hemos visto común a estos actos votivos, la liturgia anual debía comprender una gran procesión, que se dirigiera desde la catedral hasta dicho templo y donde estuvieran presentes no sólo la institución edilicia y la orden interesada, sino todo el clero regular y secular, así como el tribunal de la Audiencia: acta del Cabildo, 13 de marzo de 1670, A.C.S., xxxviii, p. 32. Esta celebración se materializaría un año más tarde, manteniendo estas mismas disposiciones: acta del Cabildo, 22 de mayo de 1671, A.C.S., xxxviii, p. 145.



La Virgen María, a la cabeza del ejército español, ahuyenta a los araucanos echando arena sobre sus ojos. Ovalle, *op. cit.*

gen traída por el propio Pedro de Valdivia y que luego habría pasado a ser custodiada en el templo de San Francisco. Ella había sido venerada por los primeros españoles, que habían construido su ermita originaria y que habían establecido una cofradía reservada a su grupo. La Virgen del Socorro, además, había sido votada ya en aquella época como patrona de las armas hispanas implicadas en la conquista del territorio de Chile, “[...] a quien los antiguos pobladores y conquistadores de él tenían en tanta veneración y devoción que se sabe de cierto que ninguno salía de la ciudad para fuera de ella o para la guerra que primero no la visitase y lo mismo de vuelta antes de entrar en sus casas [...]”⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ Acta del Cabildo, 28 de abril de 1645, A.C.S., xxxiii, p. 31. Véase también Guarda, “Formas de devoción...”, *op. cit.*; R.L.I., 1, lib. 1, tit. 1, ley xxiv. La leyenda señalaba, además, que dicha imagen tenía una piedrecilla en su mano derecha desde una ocasión, en los primeros años del establecimiento hispano, en que los indios del valle del Mapocho habían atacado el entonces campamento militar de Santiago. La Virgen, en ese momento, habría apoyado la



“Conquista. Milagro de María en el Cuzco”, Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*.

Era en ese punto donde se concentraba la oposición del Concejo: la Virgen del Socorro se ligaba a la identidad histórica del Cabildo y, por extensión, de la elite. Una elite que se esforzaba permanentemente por mostrar su origen como aristocracia guerrera heredera de los primeros conquistadores. Y ello pese a que su culto oficial al parecer se había ido diluyendo desde 1554, fecha en la cual se había establecido el voto oficial. De hecho, será justamente a raíz del nuevo patronato impuesto por la Corona que el Cabildo intentará reimplantar, desde 1646, la fiesta anual de la Virgen del Socorro, siempre donde los franciscanos. Ella se vio apoyada con una energía identitaria renovada, observada ya en la sesión que se destinó a organizar la primera de estas

resistencia militar de los conquistadores, encegueciendo a los aborígenes con puñados de arena arrojados a sus rostros: Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. x, p. 41. Una leyenda similar la encontramos en México, a través de la pluma de Bernal Díaz del Castillo. Luego de la masacre del templo de Tenochtitlán, el cronista habla de la intervención milagrosa de la Virgen y del “Señor Santiago”: en medio de las batallas se habría aparecido una gran *teleciguata* (una gran dama), que arrojaba tierra a los ojos de los indígenas, encegueciéndolos, mientras que un *teule* rubio, sobre un caballo blanco, los atacaba: cit. en J.M.G. Le Clézio, *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, p. 45.

celebraciones y a reinstalarla como fiesta de asistencia corporativa oficial, es decir, como fiesta “de tabla”⁵⁰⁷.

En forma paralela, sin embargo, el Cabildo comenzó a asistir anualmente –si bien no como voto institucional– a la celebración de la Virgen de las Victorias en la catedral⁵⁰⁸. Esta actitud se debió, sin duda, al papel político que se le había dado a este aniversario –rogar por la protección divina sobre la monarquía–, lo que implicaba un deber de asistencia evidente. Con ello se demostraba una vez más la complementariedad permanente que se daba entre los actores del poder, a nivel de la presencia oficial, en las principales fiestas del calendario religioso. Además, como se ha indicado en otra parte, debemos recordar que las vísperas y misa principal de este tipo de aniversario, establecido por cédula real, pasaron a contarse entre las de mayor brillo ceremonial.

En todo caso, al parecer, el culto del Cabildo a Nuestra Señora del Socorro volvió a caer en una formalidad cercana al olvido y no sería sino hasta 1667 que acordaría renovar completamente el antiguo voto a su advocación mariana. Lo esencial de este compromiso era la organización de su fiesta anual, estipulada para el domingo siguiente a la de Nuestra Señora de la Merced –reafirmando con ello la devoción compartida que portaba a ambas advocaciones–. En julio de dicho año se señalaba: “[...] el día de la celebración de dicha fiesta acuda y deban acudir todo el Cabildo pleno de ella, y en las vísperas por manera de las que hicieron los *[ante]pasados*, cuya veneración se debe y es debido no se olvide”⁵⁰⁹.

Esta actitud se habría debido a la determinación tomada en 1665 para llevar a cabo una revisión completa en sus archivos, con el fin de encontrar los votos originales de todas las fiestas a que estaba obligada la institución. Con esto se pretendía reforzar la base formal que sostenía su participación tradicional en ellas, frente al cúmulo de celebraciones diversas que animaban a la capital y que habían ido borrando, por su mismo peso cuantitativo y la homogeneización de sus formas litúrgicas, la memoria votiva municipal: la costum-

⁵⁰⁷ Acta del Cabildo, 6 de abril de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 96.

⁵⁰⁸ Véase, por ejemplo, la sesión del Cabildo de 19 de diciembre de 1654 (A.C.S., xxxiv, p. 512), donde se señala que se asiste a dicha celebración “sin perjuicio de el derecho que esta ciudad tiene para no gastar la cera y costa”.

⁵⁰⁹ Acta del Cabildo, 29 de julio de 1667, A.C.S., xxxvii, p. 185 (destacado nuestro). La renovación del voto a la Virgen del Socorro se encuentra en la sesión de 1 de agosto de 1667, A.C.S., xxxvii, pp. 187-194. La corporación recordaba al mismo tiempo al convento franciscano la obligación que, a su vez, le correspondía, conforme a lo estipulado en dicho voto: la celebración de una misa todos los sábados, dedicada a dicha Virgen, “por la intención de los antepasados y presentes capitulares deste Cabildo y de los que en adelante fueren”. En esta sesión se transcribe, además, lo dispuesto en la de 17 de marzo de 1554 –firmada por “los muy magníficos señores justicia y regidores desta dicha ciudad”– que había instaurado originalmente el voto. En aquella ocasión habían estado presentes el comisario de la orden de San Francisco y el entonces mayordomo de la respectiva cofradía, que era uno de los notables de la ciudad. Véase también la sesión de 2 de septiembre de 1667, A.C.S., xxxvii, p. 197.

bre inmemorial había ido aumentando progresivamente el número de asistencias más allá de los votos que había hecho realmente la corporación⁵¹⁰.

Ya en 1660 el Cabildo había expresado su preocupación por clarificar sus obligaciones en materia religiosa. En esa ocasión, su interés se había dirigido hacia las fiestas diocesanas “de tabla”. La idea propuesta por el corregidor, entonces, fue la de utilizar el sistema del listado de ceremonias obligatorias dispuesto a la vista de todos los miembros, a fin de que la asistencia fuese general y puntual:

“Este día el señor corregidor propuso las faltas que había en no saber los días que son de tabla y que por cédulas reales debía el Cabildo asistir en su cabildo y de allí acudir juntos, que Su Señoría tome acuerdo de lo que se deba hacer; y habiendo tratado sobre ello, acordaron que se haga una tabla y ponga en el Cabildo, donde conste los días que son de tabla y que todos acudan a tiempo competente para acudir a los actos públicos a la catedral”⁵¹¹.

Una presencia corporativa: persuasión política y ejemplo moral

La puntualidad era un factor muy importante, pues no sólo la presencia durante la ceremonia sino la propia llegada al templo debían efectuarse en forma corporativa. El Cabildo, por ejemplo, debía reunirse primero en su edificio y desde allí dirigirse a la iglesia, aplicándose multas a quienes faltasen injustificadamente. En 1682, se recordaba, así, “[...] que para la asistencia de las fiestas de tabla se junten todos los de el dicho Cabildo en él, para que juntos y en un cuerpo vayan a las dichas festividades *con la autoridad con que se debe portar esta representación* [...]”⁵¹².

En caso de que también asistiese la Audiencia, ambos organismos debían ingresar al mismo tiempo, demostrando con ello una unidad simbólica que

⁵¹⁰ Cf. actas del Cabildo de 9 de octubre de 1665 y de 15 de enero de 1666, A.C.S., xxxvii, pp. 63 y 99, respectivamente.

⁵¹¹ Acta del Cabildo, 3 de septiembre de 1660, A.C.S., xxxvi, p. 51. Este sistema, que era el usual entre las instituciones públicas de la época, al parecer no había tenido la misma importancia para la actividad de la elite municipal de Santiago. El uso de una “tabla” de fiestas de asistencia obligatoria ya estaba señalado, en todo caso, con anterioridad: cf. acta del Cabildo, 19 de diciembre de 1654, A.C.S., xxxiv, p. 512.

⁵¹² Acta del Cabildo, 23 de octubre de 1682, A.C.S., xli, p. 197 (destacado nuestro). Un ejemplo de la importancia de la asistencia institucional y de las consecuencias protocolares que podía implicar el incumplimiento de la temporalidad prefijada, puede observarse en el conflicto que se produjo en 1665 entre el Cabildo y el Capítulo de la catedral. Este último había comenzado la celebración de san Juan en forma anticipada, sin avisar previamente al Concejo, que llegó cuando ésta había terminado. El Cabildo decidió, en consecuencia, no asistir a la fiesta de san Pedro –sabiendo que, sin su presencia, el evento perdía una cuota importante de

disolvía las individualidades en beneficio de la representación unitaria e institucional del poder⁵¹³. Hay que señalar que una ley de 1630 estipulaba que la concurrencia de sólo algunos de los miembros del tribunal no significaba la presencia de dicha institución en forma de “cuerpo”, “porque este sólo se causa en actos públicos o dependientes de la jurisdicción”⁵¹⁴. Incluso, algunos ritos específicos, como el dar la paz, sólo podían llevarse a cabo con las autoridades que asistiesen a la iglesia como institución y no en forma individual⁵¹⁵.

El carácter de alta representación oficial que adquiría la presencia corporativa de estas instituciones quedaba reflejado, por lo tanto, en las limitaciones impuestas a esta forma de asistencia. Las disposiciones reglamentarias estipulaban que ella debía reservarse para las celebraciones oficiales “de tabla” y otras grandes ocasiones litúrgicas. Dentro de estas últimas se encontraban, en el caso del Cabildo, por ejemplo, los recibimientos y despedidas de las principales autoridades estatales y los funerales de los miembros de la institución y de sus familiares directos, con la obligación de cargar el cuerpo. Fuera de estas ocasiones, la asistencia formal debía limitarse al corregidor o a uno de los alcaldes⁵¹⁶.

En el caso de la Audiencia, la restricción era aún más estricta: en 1623 se recordaba que sólo debían asistir en forma de tribunal para las fiestas “de tabla”. En disposiciones de 1634 y de 1646, por su parte, se detallaron otras limitaciones para el caso de concurrencias a matrimonios y funerales de sus miembros. Aquí también se recordaban las restricciones que debían prevalecer, incluso, respecto a la asistencia individual a eventos privados⁵¹⁷.

su peso-, arguyendo que dicho Capítulo debía haberle cursado previamente una invitación formal. La institución eclesiástica reclamó ante la Audiencia, que emitió una dura amonestación por la inasistencia. Vejado, el Cabildo llegaría luego a trasladar temporalmente la celebración del apóstol Santiago desde la catedral al convento de los mercedarios, donde la presencia tradicional de la elite –a través de la cofradía de la Veracruz– podía ofrecer una acogida singular a una fiesta tan identificada con la corporación del patriciado local: acta del Cabildo, 17 de julio de 1665, A.C.S., xxxvii, p. 49.

⁵¹³ En 1687 la Audiencia señalaba: “[...] teniendo entendido que si por impedimento legítimo alguno de los capitulares no se hallan al tiempo competente que esta dicha Real Audiencia vaya a dichas festividades, no pueda entrar después a sentarse en el cuerpo de Cabildo, no habiendo entrado acompañando a la Real Audiencia, pena de doscientos pesos [...]”: cit. en la sesión del Cabildo de 31 de mayo de 1687, A.C.S., xlii, p. 223. La pena impuesta por la Audiencia aparece como desproporcionada al lado de los cuatro pesos que imponía el propio Cabildo a sus miembros que faltaban a dichos compromisos litúrgicos: acta de 26 de marzo de 1681, A.C.S., xli, p. 27

⁵¹⁴ Disposición retomada en R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley xxxi.

⁵¹⁵ *Op. cit.*, ley xviii.

⁵¹⁶ Cf. acta del Cabildo, 25 de febrero de 1654, A.C.S., xxxiv, p. 405.

⁵¹⁷ Véase la cédula de 12 de agosto de 1623, en Ayala, *op. cit.*, vol. II, p. 26 y también en R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley xxvi. La cédula de 30 de marzo de 1634 ordenaba: “[...] que de aquí en adelante ninguno de los oidores y fiscales de las mis audiencias de las Indias no vayan ni

De esta forma, fuera de las obligaciones litúrgicas y de las vestimentas oficiales, cada magistrado portaba una investidura que no debía ser banalizada. Al estipular esta exclusividad, el sistema de poder lograba de cierta forma regular la presencia pública formal de sus actores. Esta intención, sin duda, debe ser contrapuesta con las transgresiones surgidas del peso de la costumbre local y de las relaciones establecidas entre dichos funcionarios y las otras autoridades y notables. En todo caso, la intención de la Corona era orientar y concentrar en las ocasiones de mayor significación el despliegue del aura con la que estaban investidos los magistrados. Esta orientación, en fin, se ligaba a la búsqueda de la retroalimentación litúrgica de la legitimación monárquica en su carácter de componentes del sistema más que como particulares poderosos.

La presencia puntual y en bloques institucionales, por lo tanto, era considerada una obligación implícita y, prácticamente, como un deber "de Estado" respecto a los vicarios reales y funcionarios secundarios del aparato burocrático⁵¹⁸.

La monarquía, traspasada por el peso alcanzado por la presencia de la religiosidad en la vida pública, enviaba por su imperio disposiciones concernientes a este sujeto, insistiendo, al mismo tiempo, en que los integrantes de las instituciones debían mostrar públicamente su piedad, a fin de aumentar la importancia de la ceremonia.

La simbiosis de intereses que se produce entre las fuerzas políticas y las sobrenaturales, así como la legitimación que se buscaba en dicho encuentro, aparecen con bastante claridad en estas reglamentaciones protocolares⁵¹⁹. El

asistan ni puedan ir ni asistir como particulares en ninguna iglesia ni convento donde haya fiesta particular, honras ni entierro de nadie si no fuera los días en que concurren en cuerpo de audiencia, que entonces lo harán en la forma que hasta aquí lo han hecho sin alterar en nada [...]: Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica, 1493-1870*, vols. I-II, t. I, p. 347. La cédula de 30 de junio de 1646, por su parte, estipulaba: "Mandamos, Que á ningun casamiento, ni entierro de Oidor, Alcalde, Fiscal, ó Ministro de la Real Audiencia, ni de su muger, vayan el Presidente, y Oidores en forma de Audiencia. Y permitimos, que en el acompañamiento de los entierros pueda ir el Virrey, ó Presidente, llevando el mejor lugar, y al lado derecho del Oidor mas antiguo, y el viudo al izquierdo, y los hijos entre los Oidores, y en los asientos estén los hijos en banco á parte, y que con otras qualesquier personas, que les toquen por consanguinidad, ó afinidad, no se entienda esta permission, ni saquen el cuerpo del difunto de la casa donde estuviere, a la calle, si no huviere sido Oidor, Alcalde, Fiscal, ó Alguazil mayor. Y en quanto á asistir como particulares en, casos muy señalados, y forçosos, se guarde lo proveido por las leyes 49 y 50, tit. 16, lib. 2^o". Esta disposición, retomada como ley de Indias en 1680 (R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley CIV), se señaló, luego, como base de una disposición similar de 2 de febrero de 1716, que recordaba la prohibición de asistir a fiestas particulares que pesaba sobre los miembros de la Audiencia. Aquí se reiteraba, además, que éstos sólo podían asistir en "cuerpo" de tribunal para las fiestas de tabla: A.N.M.V., vol. 46, pza. 26, fjs. 125-125v.

⁵¹⁸ La asistencia "en cuerpo" del conjunto de funcionarios de la Audiencia -incluidos fiscales y abogados-, acompañando solemnemente a la máxima autoridad de la jurisdicción -Virrey o Presidente-, se detalla en R.L.I., II, lib. III, tit. 15, leyes V y VI.

⁵¹⁹ En 1677, por ejemplo, el monarca respondía a una denuncia del procurador general de Filipinas, en la que informaba que los funcionarios reales se negaban a asistir con el Cabildo a

Monarca subrayaba que sus vicarios locales debían asistir a dichos eventos con el objetivo de “dar ejemplo” y “autorizar” las funciones. En 1703, el Rey respondía en esta misma línea a una denuncia del obispo de Santiago por el retraso continuo con que la Audiencia asistía a las celebraciones:

“[...] habiéndose extrañado esta noticia, pues por ministros nuestros y que *representáis mi persona* debierais esmeraros en todo el respeto y atención a la Iglesia, y *por vosotros mismos*, con advertencia que manifestaré mi desagrado siempre que no cumplieredes con la veneración debida en cuanto mirare al más culto de la religión, *dando ejemplo y enseñanza* a todos los demás ciudadanos y comunidades”⁵²⁰.

La asistencia corporativa oficial se proyectaba a otros espacios temporales del calendario eclesiástico, más amplios y de gran significación espiritual, que derivaban de las fiestas “de tabla”. La Audiencia, por ejemplo, estipulaba oficialmente dos periodos feriados que incluían quince días en abril, entre el domingo de Ramos y el de Cuasimodo, y los trece días que habían entre Navidad y Epifanía⁵²¹. Un papel especial se asignaba a los tiempos litúrgicos que rodeaban a las dos grandes fiestas masivas del año: *Corpus Christi* y Semana Santa. En el caso del *Corpus*, conforme a la fórmula litúrgica del octavario, la celebración central era continuada en la catedral por misas y procesiones diarias a las cuales se asistía masivamente y con gran fervor colectivo. El obispo, el propio Gobernador –si se encontraba en la ciudad– y los magistrados de la Audiencia se encargaban por turnos de organizar las ceremonias en cada uno de los días, de financiar a los encargados de los sermones y la decoración del templo, etc.⁵²². En 1687, bajo la religiosidad ambiente que cubría al imperio durante el último de los Habsburgo, la Audiencia decidió reforzar la

las liturgias públicas de dicha ciudad, por lo que “se hallaba en sus concursos de procesiones, sermones y fiestas votivas sin la autoridad de que necesitaba por ser cabeza de reyno y hallarse a la vista de tantas naciones. Por estas consideraciones [...] mandó S[u]. M[ajestad]. a la Aud[rencia]”. que en su ejecución diese las ordenes convenientes para que los oficiales R[eales]. y demas ministros que tuviesen asiento con dha. Ciudad concuriesen con ella en todos los actos públicos de sermones, procesiones, fiestas votivas y asistencia a las iglesias en el lugar que les tocaba y estaba señalado sin permitirles otro de suerte que se evitase el desprecio procurando tener toda correspondencia”: cédula real, 31 de diciembre de 1677, cit. en Ayala, *op. cit.*, vol. 1, pp. 384-385.

⁵²⁰ Cédula real, 26 de abril de 1703, C.D.A.S., iv, pp. 100-101 (destacado nuestro). Ya en 1603 Felipe III había determinado que cuando los virreyes, presidentes y oidores tuviesen que acudir a fiestas “de tabla”, “tengan cuidado de ser muy puntuales, y que [los ofiциantes] no les esperen”; esta orden fue repetida en 1618 y 1627, e integrada al cuerpo de la *Recopilación de las leyes de Indias* de 1680: II, lib. III, tit. 15, ley v.

⁵²¹ “Fiestas de todo el año...” (1696), *passim*, anexo N° 4.

⁵²² Véase la descripción que hace Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. v, pp. 285-286.

asistencia de los diferentes actores laicos durante este tiempo litúrgico, estableciendo la totalidad de dicha octava como fiesta “de tabla”⁵²³.

La Semana Santa, por su parte, centrada en el camino de inducción a la mortificación colectiva que debía culminar con el corolario exitoso de la Resurrección, contemplaba varios días previos de liturgias expiatorias –como lo hemos visto más arriba– en las cuales la asistencia de las principales autoridades laicas se consideraba como un factor persuasivo esencial⁵²⁴. Su temporalidad ceremonial, sin embargo, era inseparable de todo el período de cuarenta días que comprendía la Cuaresma: un ambiente devocional especial marcado desde la imposición de cenizas del primer día. El peso que tenía este tiempo litúrgico en la religiosidad colectiva de la ciudad se reflejaba, así, en el funcionamiento de la propia corporación edilicia: todos los años, al aproximarse este periodo, el Cabildo determinaba trasladar los días de sesiones para que sus miembros pudiesen asistir a las misas con sermón que se llevaban a cabo todos los viernes⁵²⁵.

En tiempo de Cuaresma, justamente, se observaba con claridad el papel asignado a la presencia unida de los actores del poder en las ceremonias religiosas: ésta era vista como un apoyo significativo a las estrategias de persuasión moral ejercidas sobre la colectividad. Así lo recordaba el obispo de Santiago al Cabildo en 1692, amonestándolo por su inasistencia a la catedral para el día de Cenizas, “[...] como acostumbra todos los años, porque entonces toda [la] iglesia principió a las mortificaciones de la Cuaresma, y el pueblo a de tomar ejemplo de V[uestra]. S[eñoría]. como la cabeza que gobierna a los demás miembros del cuerpo político que compone la ciudad [...]”⁵²⁶.

El Obispo continuaba señalando que lo que más le había preocupado era la ausencia el domingo en que se publicaba anualmente un edicto moral orientado a la corrección de pecados: “[...] y siendo así que para concurrir a la publicación de éste y otros edictos hay obligación con penas de censura, es inevitable el escándalo del desprecio de ellas”⁵²⁷. Luego apuntaba que si bien se

⁵²³ Lo mismo ordenó respecto a la octava que se celebraba para la fiesta de la Inmaculada Concepción: cit. en acta del Cabildo, 31 de mayo de 1687, A.C.S., XLII, pp. 222-223.

⁵²⁴ El Cabildo suspendía toda su actividad regular durante estos días: sesión de 26 de marzo de 1681, A.C.S., vol. XII, p. 28.

⁵²⁵ Véanse, por ejemplo, las actas del Cabildo de 25 de febrero de 1667, A.C.S., XXXVII, pp. 160-161; de 9 de marzo de 1686, A.C.S., XLII, p. 117; de 6 de marzo de 1699, A.C.S., XLIV, p. 235; de 27 de febrero de 1705, A.C.S., XLIV, p. 423. Esta costumbre ya se practicaba desde el siglo XVI: Barros Arana, *Historia...*, op. cit., tomo III, p. 161. Los miércoles por la tarde, además, había misas con sermón en la capilla de san Antonio, que el Cabildo mantenía en la catedral: cf. acta de 3 de febrero de 1654, A.C.S., XXXIV, pp. 401-402.

⁵²⁶ Carta de 6 de marzo de 1692, B.N.B.M.Ms., vol. 241, pza. 6572, fjs. 302-305 (destacado nuestro).

⁵²⁷ *Ibid.* (destacado nuestro). Era común que todos los domingos de Cuaresma se publicasen diversos edictos relacionados con la reforma de las costumbres y con la dirección eclesiástica, unidos a los sermones que se predicaban para reforzar el cumplimiento de las obligacio-

permitían ausencias particulares, ellas debían ser objeto de licencias especiales y que “esto no se puede entender con V[uestra]. S[eñoría]. porque *lo público, grave y autorizado de su representación hace muy notable su falta en tales días*”⁵²⁸.

En 1673 había sido la Audiencia quien había faltado a algunas de las principales fiestas anuales, como la Inmaculada Concepción, Pentecostés, san Pedro y san Andrés –día en que se celebraba, desde 1626, el voto establecido por la Corona al Santísimo Sacramento–, por conflictos protocolares que la habían enemistado con el Capítulo de la catedral. El Obispo dio cuenta a la Corona de esta situación, destacando la gravedad de la inasistencia a la celebración de la Inmaculada –así como al octavario que la seguía–, siendo un misterio tan caro a los reyes y en especial a Felipe IV, que en 1664 había renovado oficialmente dicha devoción. En efecto, el obispo ponía allí el acento, además, en que este octavario había pasado a ser “[...] uno de los más célebres que se festejan en este reino de Chile. Y aunque todo el pueblo asiste a esta celebración, particularmente en el primer día, la Real Audiencia de él no lo hace [...]”⁵²⁹.

La excusa formal de los magistrados era que la Inmaculada no estaba señalada oficialmente en su calendario “de tabla”, por lo que el Obispo solicitaba que también se determinase explícitamente dicha categoría, ya que se estaba actuando “contra el uso y costumbre de todas las Reales Audiencias de la monarchía”⁵³⁰. La respuesta enviada por la Península en 1675 aceptó plena-

nes “ascéticas” de este periodo. Uno de los más importantes era el “edicto de pecados públicos”, difundido el primer domingo de dicho tiempo expiatorio. En él se comprometía a los feligreses a denunciar ante el obispo toda situación inmoral de la cual tuviesen conocimiento.

⁵²⁸ *Ibid.* (destacado nuestro). El Obispo llegó, incluso, a imponer una censura eclesiástica al Cabildo y a plantear su queja ante el Rey. Este último respondió en 1696, ordenando que se guardase la costumbre que estipulaba la asistencia corporativa del Cabildo a dichas celebraciones. El Monarca se hacía eco de la extrañeza de que “esa ciudad no hubiese concurrido a la catedral el primer día de Cuaresma a recibir la ceniza *para dar ejemplo al pueblo, sin embargo de sus representaciones*, a fin de que no excusasen tan leve ocupación pues de ella resultaba el que *todos a su imitación* asistiesen en su parroquia día tan señalado [...] y que en uno de los domingos que se publicó el [edicto] que llaman de pecados públicos [...] no quiso esa ciudad asistir a la publicación y que siendo este acto de religión y en orden a excusar las ofensas a Dios y pecados públicos que tanto tengo encargado fuera bien que *con su ejemplo* diese a entender al pueblo la precisión de cumplir con el precepto”: cédula real, 15 de octubre de 1696, B.N.B.M.Ms., vol. 244, pza. 7012, fjs. 10-11 (destacado nuestro). El Cabildo había respondido previamente al obispo señalando que su inasistencia se debía a que dichos días no estaban señalados en la “tabla” de la institución y que tampoco existían disposiciones estatales que la obligasen: carta de 8 de marzo de 1692, B.N.B.M.Ms., vol. 241, pza. 6573, fjs. 306-309.

⁵²⁹ Carta de 6 de septiembre de 1673, C.D.A.S., I, pp. 328-329.

⁵³⁰ *Ibid.* Luego de referirse al problema en relación con la conmemoración de la Inmaculada, la carta continúa en relación con las otras inasistencias antedichas, enfatizando que el único motivo eran los desencuentros apasionados con el Capítulo, “por las cuales este año no acudieron a esta cathedral el día primero de Pascua de Pentecostés, siendo de las primeras fiestas de tabla a que acuden. También no vinieron algunos años, sino cuando les pareció, a la

mente las quejas del obispo chileno, estipulando las obligaciones que tenía el tribunal en este plano –como representante del Monarca– y dando por supuesto que todas las fiestas señaladas eran de obligación “de tabla”, “como lo hacen mis consejos en esta corte”⁵³¹.

El espacio sensible de las rogativas

Junto a esta panoplia de festividades regulares, debemos agregar la función de las rogativas y procesiones que se llevaban a cabo por algún evento circunstancial, a objeto de invocar la protección divina. Si bien éstas no compartían la regularidad de las anteriores, cumplían un rol de importancia similar. En primer lugar, porque este tipo de celebraciones extraordinarias repetían el esquema de algunas de las grandes fiestas anuales, con una novena preliminar y expiatoria, con misas y procesiones cotidianas por las calles de la ciudad, que preparaban los ánimos para el día de la celebración principal⁵³². Luego, porque las advocaciones e imágenes utilizadas eran las mismas de las fiestas del Cabildo que se celebraban regularmente en el año. Debemos recordar que la mayor parte de aquellas tenían una “especialidad” patronal ligada a alguna calamidad pública, a la cual se recurría cuando sobrevenía algún problema que estuviese comprendido en su “campo de acción tutelar”.

Junto a dichos abogados oficiales vemos actuando a otras advocaciones que no tenían asignado un rol de este tipo, pero que parecían tener el poder o la popularidad necesarias para efectuar la intercesión con la divinidad. Ello se

fiesta del señor San Pedro Apóstol, diciendo que no deben asistir a ella sino a la de la Asunción de Nuestra Señora, que es titular de esta iglesia cathedral, equivocando el nombre de titular de una iglesia con el de Patrón de todas las del mundo, de que lo es el santo apóstol, y sin comparación y más excelencia que los de las sagradas religiones *a que acuden sin controversia* [...]. Así mismo en este mismo año no acudieron a la fiesta del apóstol San Andrés, mandada hacer en todas las cathedrales de toda la monarchia por el señor Philipo 4º con las mismas festivales circunstancias que del Corpus [...], excusándose con el pretexto afectado de tener acuerdo aquel día por la mañana [...]”: *Ibid.* (destacado nuestro).

⁵³¹ Cédula real, 23 de octubre de 1675, B.N.B.M.Ms., vol. 165, pza. 3338, fj. 31. La resolución previa del Consejo de Indias –fecha del 13 de agosto de 1675– se encuentra reproducida al pie de la fuente citada en la nota anterior. En 1714, por señalar otro ejemplo, a raíz de un conflicto de etiqueta ceremonial ocurrido entre el Obispo y dicho tribunal, en el transcurso de una liturgia patronal, este último amenazó con trasladar a otro templo sus estrados. La autoridad eclesiástica respondió, entonces, cada una de las acusaciones esgrimidas por la Audiencia –que tenían que ver con faltas a la gestualidad protocolar en honor de la institución– y criticando su amenaza al ser “contra tan repetidas cédulas de su majestad para estas asistencias en la cathedral [y] *contra el decoro del mismo tribunal*, ocasionando semejante novedad si sucediese, grandísimo escándalo en la república”: A.N.R.A., vol. 3217, pza. 35, fjs. 197v-198 (destacado nuestro).

⁵³² Cf., por ejemplo, la novena a san Sebastián citada en la sesión del Cabildo de 14 de agosto de 1637, A.C.S., xxxi, p. 259.

experimentará, sobre todo, a raíz de ciertas epidemias o catástrofes especialmente dañinas y frente a las cuales había que aumentar las vías de comunicación con el Más Allá. La propia Virgen del Socorro, por ejemplo, va a ser solicitada frecuentemente a lo largo de la segunda mitad del siglo xvii, actuando sola o como apoyo a esos santos respectivos⁵³³. También veremos actuar en muchas ocasiones a Nuestra Señora de la Merced y a santa Rosa. Sus imágenes serán objeto de intercesiones conjuratorias, sobre todo al coincidir un problema coyuntural de este tipo con alguna de sus respectivas novenas anuales⁵³⁴. En otras ocasiones será san Marcos cuya fiesta se insertará en una serie de procesiones penitenciales con motivo de una “peste”⁵³⁵. A veces, la rogativa extraordinaria que se le dedicaba a un santo se extendía en el tiempo y llegaba a unirse con otras fiestas del calendario regular, las que eran utilizadas, entonces, para reforzar la intencionalidad de la primera⁵³⁶.

Por lo demás, dicha importancia estaba determinada por la cantidad de celebraciones, en una sociedad sacudida frecuentemente por eventos locales que la desestabilizaban y frente a la cual la conjuración divina y exhortación pública a la gracia eran prácticamente los únicos medios de “controlar” una naturaleza eminentemente punitiva en la perspectiva de la cosmovisión colonial. Incluso,

⁵³³ A fines del siglo xviii el cronista Vicente Carvallo y Goyeneche confirmaba la larga duración de esta tradición: “La ciudad, en sus angustias y públicas necesidades, ocurre a la protección [-de dicha Virgen-] en cuerpo de Ayuntamiento, y hasta ahora no se ha dado ejemplar de no haber sido bien despachadas sus humildes súplicas”: *op. cit.*, C.H.Ch., vol. x, p. 4.

⁵³⁴ Ver, por ejemplo, actas del Cabildo de 21 de julio de 1671 y de 25 de agosto de 1671, A.C.S., xxxviii, pp. 167 y 174, respectivamente. En 1636 fue la fiesta anual de san Ramón la que se orientó a la sequía que perduraba en la ciudad. En la procesión “de sangre”, participó la imagen de la Virgen de la Merced. El “milagro” se produjo de inmediato y el Cabildo decidió colocar a san Ramón como abogado ante esta calamidad: actas de 19 y 22 de agosto de 1636, A.C.S., xxxi, pp. 178-180. Ya en 1629, a los pocos días de haber solicitado al Obispo el establecimiento de día feriado para el aniversario de este santo mercedario, el Cabildo había acordado: “[...] atento a que el año va muy seco y conviene se hagan rogativas pidiendo a Dios, nuestro señor, misericordia, se pida al señor obispo mande hacer procesiones, y que se pida a los padres de la Merced (sic) saquen en procesión a el bienaventurado San Ramón, y el procurador general de esta ciudad convide [a] los conventos para ello y los señores alcaldes lo pidan a el señor obispo y se lo supliquen”: acta del Cabildo, 12 de mayo de 1629, A.C.S., xxx, p. 95. La Virgen de la Merced será incluso utilizada para suplir a algunas advocaciones “especializadas”. Frente a la sequía, por ejemplo: acta del Cabildo, 7 de junio de 1675, A.C.S., xxxviii, p. 452 –esta procesión se fijó para la semana siguiente, “respecto de ser días ocupados los del octavario de Corpus”–; acta del Cabildo, 8 de agosto de 1682, A.C.S., xli, p. 170 –procesión encabezada por el Obispo y por el Gobernador, que se encontraba en Santiago–. También se producirá en el caso de epidemias (acta del Cabildo, 7 de agosto de 1676, A.C.S., xi, p. 53) o al menos acompañando, para estas últimas, a san Sebastián –cuya imagen también se encontraba en el templo mercedario– (actas del Cabildo de 17 de julio y 7 de agosto de 1637, A.C.S., xxxi, pp. 257-259).

⁵³⁵ Acta del Cabildo, 22 de abril de 1619, A.C.S., xxv, pp. 332-333.

⁵³⁶ Ver, por ejemplo, actas del Cabildo de 7 y 17 de septiembre de 1643, A.C.S., xxxii, pp. 291 y 294, respectivamente.

para urgencias especialmente graves, serán todas las iglesias y conventos de la capital que participarán en la novena. Una fórmula para esta participación era la distribución de los días de una misma novena entre los principales establecimientos religiosos, según su antigüedad. Con ello la rogativa "circulaba" por todo el espacio sagrado de la ciudad y, en consecuencia, lo mismo ocurría con la asistencia de las instituciones laicas y de los notables locales, que "circulaban" cotidianamente a través de cada uno de esos lugares de culto⁵³⁷.

Otra fórmula consistía en realizar novenas paralelas en los diferentes lugares. En estos casos la presencia laica debía turnarse a lo largo de los días, reuniéndose todos para la gran procesión general que culminaba el periodo penitencial⁵³⁸.

En fin, las rogativas también podían llegar a revestirse de la importancia que tenían las fiestas regulares por la asistencia masiva que ellas convocaban. Aquí, los bandos municipales –de gran utilidad, como hemos visto, en la socialización de la información oficial– participaban en su rol de apoyo al sistema litúrgico, anunciando y divulgando anticipadamente por la ciudad la realización de estas celebraciones. No debemos olvidar, además, que a la cabeza de ellas se encontraban siempre las autoridades y notables locales, unidas al clero secular y regular de la ciudad. En 1676, por ejemplo, a raíz de una epidemia que asolaba Santiago, el Cabildo proponía llevar a cabo una procesión de rogativa:

"[...] y para que fuese más solene y devota concurriesen las religiones de esta ciudad con sus patronos [...] y que se le de cuenta de lo acordado en este cabildo al venerable Deán y Cabildo Eclesiástico desta catedral, y le pida licencia para la dicha procesión [...] y que juntamente salga en la dicha procesión Nuestra señora del Socorro del convento del señor San Francisco, y allí se diga aquel día misa solene [...]; y encargaron al dicho señor procurador general la noticia que se ha de dar al juez ordinario eclesiástico, al señor presidente y señores oidores de esta Real Audiencia y a los conventos y comunidades, para conferir con ellos la forma en que han de concurrir a la dicha procesión [...]; y encargaron al señor capitán don Fernando Canales, regidor y fiel ejecutor de esta ciudad, que convide a todos los vecinos de ella, para que acudan con luces a la procesión y que asistan a la procesión con ella [-con el Cabildo-] aquel día"⁵³⁹.

⁵³⁷ Véanse, por ejemplo, actas del Cabildo de 23 de mayo y de 9 de julio de 1687, A.C.S., XLII, pp. 209-214.

⁵³⁸ Véase, por ejemplo, acta del Cabildo, 6 de marzo de 1656, A.C.S., xxxv, pp. 169-170.

⁵³⁹ Acta del Cabildo, 10 de octubre de 1676, A.C.S., xl, pp. 60-63. En 1652, ante una situación similar, esta misma institución acordaba "que se haga un novenario en la iglesia catedral desta ciudad y se les pida a las religiones acudan a ellos [...] y se haga en conformidad de lo que acordaren los señores presidente e oidores de la Real Audiencia de este reino y el

La posición distintiva de los poderosos

El objetivo de realzar la solemnidad de las fiestas con la presencia corporativa de los actores del poder no se puede desligar de la enorme retribución simbólica que éstos recibían a cambio. Era todo el sistema, con sus componentes actuando como coprotagonistas del escenario litúrgico, el que participaba y se retroalimentaba de estas ocasiones, amparándose en la gravedad e importancia vital que tenía para el conjunto de la sociedad el contacto ritual con la divinidad, usufructuando del impacto emocional que implicaba estar incorporado a las liturgias religiosas de la iglesia y de la calle en forma oficial y en las más altas jerarquías del espectro visual de los asistentes. En efecto, la importancia "política" otorgada a estos espacios y gestos se reflejaba en el detalle con que aparecían clasificados dentro de la normativa general recogida en las Leyes de Indias⁵⁴⁰. Importancia que se traslucía, también, en los conflictos que se desencadenaban con bastante frecuencia en torno a la ubicación de los participantes, a la utilización de objetos y atributos, y a las preeminencias derivadas de ellos.

De esta manera, la distribución de los actores al interior del templo, sobre todo en la perspectiva de una misa mayor, se organizaba según normas de distinción jerárquicas que reproducían estructuras reales de poder. De esta manera se expresaba, en su versión estática y en un espacio físico cerrado y sagrado, el mismo despliegue metafórico que en la versión en movimiento por las calles.

A ello se debe agregar que, en términos de la disposición litúrgica de los actores laicos, existía una jerarquización en la utilización del espacio que respondía sistemáticamente a la configuración metafórica del mismo templo: todo emanaba de la cabeza, el altar mayor, donde se cristalizaba la presencia de Cristo en su transubstanciación ritual.

El lugar "natural" para la ubicación de las autoridades, conforme a la normativa imperial, debía ser la capilla mayor, en las iglesias y conventos donde existiese, pues tanto ésta como los cruceros estaban reservados a la

señor provisor general de este obispado": acta de 22 de noviembre de 1652, A.C.S., xxxiv, p. 279. Las sesiones del Concejo contemplan, de esta forma, y con una frecuencia significativa, la discusión sobre la necesidad de organizar y participar activamente en rogativas públicas y de invitar a unirse a ellas a la Audiencia, el capítulo de la catedral, las órdenes regulares y sus cofradías, el conjunto de vecinos y moradores, etc. Véanse, por citar otros ejemplos, las actas de 15 de mayo de 1607, A.C.S., xxiv, p. 40; de 10 de enero de 1631, A.C.S., xxx, p. 248; de 7 de marzo de 1645, A.C.S., xxxiii, p. 14; de 31 de agosto de 1655, A.C.S., xxxv, pp. 83-84; de 13 de febrero de 1674, A.C.S., xxxviii, p. 306.

⁵⁴⁰ R.L.I., lib. III, tit. 15.

monarquía. En la catedral de Santiago, la capilla mayor era un recinto que se ubicaba en medio del templo, enfrentando el altar y separado de éste por el presbiterio, en cuyos flancos se ubicaba el Cabildo Eclesiástico. El resto de los asistentes debía distribuirse detrás de la capilla mayor⁵⁴¹.

En los otros templos de la capital, las autoridades laicas se ubicaban ordenadamente en los espacios cercanos al altar, reservando la mayor proximidad a las de más alta jerarquía. De esta forma, vemos como se planteaba de inmediato una clara desigualdad en la cercanía física a la divinidad, manifestada durante las principales fiestas religiosas y días “de tabla”.

La distribución jerárquica en las posiciones de autoridades y personajes presentaba una complejidad protocolar específica, pues no sólo se estructuraba en un sentido vertical –entre adelante, centro y atrás del templo–, sino también en un sentido horizontal –derecha/centro/izquierda–. El centro, definido en relación con el altar mayor, lo ocupaban los religiosos que oficiaban las ceremonias, es decir, los intermediarios oficiales y exclusivos de/ante la divinidad. Mirando de frente al altar, el lado más importante era tradicionalmente el de la derecha, donde se encontraba el evangelio. Debemos agregar que en las ceremonias en que era el propio obispo quien oficiaba, de pontifical, su asiento se colocaba, precisamente, entre el altar y el evangelio; en caso contrario, su asiento se ubicaba en el coro⁵⁴². La lectura de los evangelios era, evidentemente, más

⁵⁴¹ E. de Ramón, *Obra y fe...*, *op. cit.*, *passim*; R.L.I., lib. 1, tit. 3, ley VI. Dicha jerarquización, por lo demás, se planteaba, incluso, después de la muerte, pues, como era corriente en la tradición católica, la elite se enterraba no sólo dentro de la iglesia, sino ocupando el subsuelo más cercano al presbiterio y las capillas laterales de ella. Esta diferenciación espacial de los entierros –que reforzaba la relativización substancial de la falaz idea de que la muerte amenazaba a todos por igual– se planteaba en términos socioeconómicos, dividiendo la iglesia –en este caso la catedral de Santiago– en cuatro partes. Si uno pagaba cincuenta pesos podía ser enterrado en la sección inmediata al presbiterio (en las otras iglesias de la ciudad se cobraba doce pesos). En el último sector, cerca de la puerta de entrada, la catedral cobraba seis pesos (las otras, cuatro pesos). El resto de la gente se enterraba fuera del templo, en el cementerio que daba hacia la plaza mayor. Hay que señalar también que sólo sobre las sepulturas de obispos, gobernadores o magistrados importantes se podía colocar una lápida con inscripción conmemorativa, la que no podía sobresalir del piso común: Diego Barros Arana, “El entierro de los muertos en la época colonial”, pp. 233-236.

⁵⁴² Cf. Leal *op. cit.*, p. 134. En el contexto del conflicto de protocolo que opondría a la Audiencia y al Obispo desde 1708 y por más de una década, los magistrados habían denunciado ante el monarca, por carta de enero de 1710, varias “novedades” introducidas por la autoridad eclesiástica en dicha esfera de relaciones. Entre estos cambios –que también implicaban transgresiones respecto a la composición de las procesiones y a los gestos rituales y “cortesías” debidas entre ambos poderes– estaba el hecho de que el Obispo había puesto su sitial y dosel en la capilla mayor durante los octavarios que se celebraban en la catedral, y a los que concurría el tribunal, no obstante que dicho prelado permanecía sentado en el coro, en donde tenía su asiento con otro sitial similar. El Monarca respondió por cédula de 11 de marzo de 1713 llamando la atención a los magistrados, pues “no debiais de haber sobreseído ni disimulado semejante acto ni demostración, y más cuando de la tolerancia puede en alguna manera deshacer la autoridad de vuestra representación”: B.N.B.M.Ms., vol. 244, pza. 7095,

importante en la secuencia de la misa que la lectura de la epístola —ubicada al lado izquierdo del altar— y era este aspecto el que definía, a su vez, la disposición de las autoridades civiles.

Así, el lado derecho, ya fuese de la capilla mayor —en la catedral— o del transepto —en las otras iglesias— lo ocupaba la institución laica de mayor jerarquía: la Real Audiencia. El Presidente, por su parte, al igual que como veremos en las procesiones, debía instalarse incorporado en el “cuerpo” de la institución. Pero su asiento se ubicaba a cierta distancia de ella —si bien relativamente cercana— y destacaba, además, como veremos, por algunos atributos específicos. Con ello mostraba que, si bien formaba parte de dicha corporación, era al mismo tiempo una autoridad individualizada, el representante monárquico por excelencia y, en consecuencia, un personaje que concentraba, en él sólo, un poder jerárquicamente superior.

En el mismo lado del tribunal, justo después de los oidores y antes del alguacil mayor, debía sentarse su fiscal⁵⁴³. Luego seguía el resto de funcionarios de la administración colonial, entre los que destacaban los contadores y oficiales de la Real Hacienda⁵⁴⁴.

Debemos agregar, además, que todas estas autoridades se sentaban de perfil al altar. Esta posición les permitía quedar accesibles a la mirada de la comunidad de súbditos/feligreses, pudiendo ser observados y admirados directamente por éstos⁵⁴⁵. Por su parte, también de perfil, enfrentando al conjunto de funcionarios de la monarquía, y ocupando el lado izquierdo en relación con el altar mayor —lado subordinado, simbólicamente, insistimos, respecto al derecho— se encontraba el Cabildo⁵⁴⁶.

fj. 192, reproducido en *infra*, anexo N° 20. En cédula de la misma fecha enviada al Obispo, le critica a éste su falta de prudencia y de celo, al no haber “atendido lo primero al decoro y autoridad que corresponde a la representación de mi real Acuerdo”: B.N.B.M.Ms., vol. 291, pza. 8626, fj. 21.

⁵⁴³ Cf. la ordenanza para el establecimiento de la Audiencia en Santiago, en 1609, reproducida en C.D.A.S., II, especialmente p. 343.

⁵⁴⁴ Según un reclamo hecho en 1695, los jueces oficiales reales tenían preferencia protocolar frente al Cabildo: acta de 26 de febrero de 1695, A.C.S., XLIII, p. 240. La ley xciv de Indias (R.L.I., lib. III, tit. xv) estipulaba el asiento y lugar de los oficiales reales en actos públicos. Sobre el orden específico que adoptaba la ubicación de estos funcionarios, cf. R.L.I., lib. III, tit. xv, ley LII.

⁵⁴⁵ En 1619, luego de la llegada del nuevo gobernador Lope de Ulloa, éste pretendió ubicar su asiento atravesado, dando la espalda al pueblo, novedad que de inmediato fue denunciada por la Audiencia al Rey, junto con otras irregularidades protocolares: véase, al respecto, la cédula real de 25 de julio de 1620, B.N.B.M.Ms., vol. 272, pza. 7876, fjs. 50-52.

⁵⁴⁶ Leal, *op. cit.*, pp. 164-169. La ley estipulaba claramente esta disposición: “En la iglesia mayor, y otras, donde concurrieren el Virrey, Presidente, Real Audiencia, y Cabildo de la Ciudad, se assienten todos dentro de la Capilla Mayor, o donde fuere costumbre, teniendo la Audiencia la mano derecha al lado del Evangelio, y el Cabildo la izquierda al de la Epístola”: R.L.I., lib. III, tit. 15, ley xxxii. En la ordenanza de 1609 para el establecimiento de la Audien-

Vemos que el orden de preeminencias se establecía bajo dos formas complementarias de verticalidad –en términos de la utilización del espacio global del templo–. Es decir, no sólo se presentaba una jerarquía de instituciones, sino de los individuos al interior de cada una de ellas, conservando el orden tradicional de antigüedad de los cargos o títulos individuales, y ubicándose también en sentido horizontal, es decir, de derecha a izquierda en la distribución de los asientos. En ese sentido, tanto la Audiencia como el Cabildo repetían en el recinto sagrado la disposición de lugares que ocupaban ordinariamente en sus respectivas sesiones.

Estas ubicaciones se asignaban en tanto que entidades corporativas. Es decir, sólo debían ocuparse durante las celebraciones en que oidores y regidores asistiesen bajo su forma institucional oficial. Sin embargo, cuando iban como particulares también se les reservaba un lugar cercano a la administración de lo sagrado, puesto que, al menos en el caso de los oidores, la ley estipulaba que se les debía dar un espacio en el Coro, siempre que no fuese ocupando los lugares colaterales al prelado⁵⁴⁷.

En todo caso, eran ubicaciones exclusivas, pues la norma señalaba explícitamente que dichas autoridades debían distinguirse como actores singulares del poder civil a partir de este posicionamiento físico reservado. Debían visualizarse sin mezcla con el resto de la comunidad, como cuerpo distintivo y aislado espacialmente, incluso respecto a sus propias familias. De hecho, incluso en ceremonias privadas (matrimonios, funerales,...), los familiares debían sentarse en bancos aparte⁵⁴⁸.

El Cabildo compartía esta misma norma/costumbre. En 1667, con motivo de renovar el voto institucional que tenía al culto anual de Nuestra Señora del Socorro, se recordaba “que de ninguna suerte, en festividad ni otra causa nin-

cia en Santiago, se disponía que en los “actos públicos” y oficiales dicho tribunal debía sentarse en asientos claramente diferenciados del Concejo, “en el lugar más decente y preeminente que hubiere”: C.D.A.S., II, p. 328. En los lugares donde no había Audiencia, la “costumbre” permitía reacomodar la legislación a las condiciones locales: “Por cuanto por parte de la ciudad de la Habana se me ha hecho relación que su Justicia y Cabildo están en costumbre de tener el lugar que le toca y se le debe dar en los actos públicos, acompañamientos, procesiones, asientos de iglesias y demás concurrencias que se ofrecen que es el primero y más preeminente [...] de manera que siempre la ciudad lleva la mano derecha del Gobernador, y en las iglesias y otras partes donde hay asientos se ponen al lado del evangelio en frente del púlpito inmediatos al Gobernador, y si acaece que por la disposición del templo esté el púlpito en el lado del evangelio, se acomodan los asientos del Gobernador y la ciudad en el lado de la epístola, por mayor conveniencia suya, y teniéndose aquel por mejor sitio y en la otra parte junto al púlpito, se ponen los asientos del dicho castellano [–del castillo del Morro–], capitanes y oficiales de guerra, y que en esta conformidad están puestos en la iglesia mayor donde el púlpito cae al lado del evangelio”: cédula de 12 de febrero de 1642, en Konetzke, *op. cit.*, I-II, tomo 1, pp. 378-379.

⁵⁴⁷ R.L.I., lib. III, tit. 15, ley XXXII.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, ley CIV.

guna, se sienten en el cabildo persona ninguna, por no deberse hacer"⁵⁴⁹. Sin embargo, la propia ley daba flexibilidad a esta prohibición, permitiendo a las familias de los regidores profitar de la cercanía a estos espacios privilegiados, aunque en asientos aparte. Así, por cédulas de 1573, 1608 y 1623, que estipulaban sobre el uso de la capilla mayor de las iglesias, se señala que allí no sólo tuviesen asiento la Audiencia y el Concejo –este último “en escaños frontero[s] de los Oydores”– sino también “dexando lugar para las mujeres de los susodichos [–los magistrados–], por su antigüedad, dentro de la misma capilla a los lados”⁵⁵⁰. Hay que subrayar que en un decreto de 1573 se incluían también “sus hijas y parientes”, mientras que en las disposiciones posteriores dicha autorización se limitará a las esposas⁵⁵¹.

Los atributos

El posicionamiento espacial diferenciado en los lugares ceremoniales se conjugaba con la calidad de determinados objetos y decoraciones que tendían a marcar definitivamente la estructura local del sistema. Una distinción básica y evidente entre el conjunto de las autoridades y el resto de la comunidad estaba dada por el simple hecho de que los primeros *se sentaban*; postura fundamental en una época en que las iglesias no disponían de bancos para los feligreses. Por lo tanto, el asiento era, de entrada, una distinción, y marcaba los límites de la relación inclusión/exclusión del sistema de poder, en una clara división visual bipolar de las relaciones de dominación⁵⁵².

Un segundo nivel de atributos ligados al asiento se orientaba a la distinción elevada que debía marcar a los principales representantes vicarios de la monarquía. Así, la ley estipulaba que el presidente, oidores y demás ministros que formaban el “cuerpo” de la Audiencia debían sentarse en sillas individuales, “poniendo la del presidente con preeminencia a las demás”. Los “*vecinos honrados*” –institucionalizados en el Cabildo– debían sentarse en bancos o escaños con respaldo, de carácter colectivo. Por lo demás, se señalaba explícita-

⁵⁴⁹ Acta del Cabildo, 29 de julio de 1667, A.C.S., xxxvii, p. 187. Esto se hallaba claramente explícito en las leyes de Indias: R.L.I., lib. iii, tit. 15, ley LXXXIII.

⁵⁵⁰ Villarroel, *op. cit.*, tomo II, pp. 76-77; Ayala, *op. cit.*, vol. I, p. 381. En una cédula de 19 de noviembre de 1618, dictada para la ciudad de Nueva Galicia, se señalaba: [...] se ha entendido que lo más principal de la iglesia nueva catedral de esa ciudad la habéis ocupado con los asientos de vuestras mujeres, suegras, hermanas y cuñadas poniendo estrados y tarimas de madera de una tercia en alto, y rejas fijadas y clavadas en el suelo para que se arrimen, con que se ocupa el paso principal y forzoso de las procesiones del santísimo sacramento y otras de la semana santa [...] y el lugar que en las fiestas de día de tabla donde concurre esa Audiencia han de tener vuestras mujeres, supuesto que es justo está conocido sin ofensa del estado de la iglesia y guardéis la orden que se observa en la metropolitana de México, y en todos los demás días no han de tener lugar conocido propio ni particular [...]: Konetzke, *op. cit.*, I-II, tomo 1, pp. 230-231.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² Leal, *op. cit.*, pp. 173-180.

mente que a ninguna otra persona se consintiese llevar silla al templo, a parte del Obispo o del titular de la iglesia cuando no fuese sede de obispado⁵⁵³.

Por lo tanto, los otros funcionarios reales, que se sentaban a continuación del tribunal, debían hacerlo en bancos. Con esto se marcaba de inmediato una diferencia visual respecto a su relación jerárquica con la Audiencia: no sólo se ubicaban detrás de ella sino que tampoco compartían el mismo tipo de asiento. No obstante, también se marcaba, al mismo tiempo, su posición intermedia: si bien se ubicaban en el lado del tribunal –por lo tanto, teniendo preeminencia sobre el Cabildo–, compartían con este último el mismo tipo de asiento “secundario” –los bancos–⁵⁵⁴.

En definitiva, eran los oidores y el Gobernador/Presidente quienes gozaban de este privilegio exclusivo y destacado. La silla que ocupaba este último, por su parte, no sólo se destacaba por estar algo separada de las de la Audiencia –y, en consecuencia, en los templos donde no había capilla mayor, algo más cerca del altar– sino sobre todo por estar realzada con otros atributos específicos, que la asemejaban directamente al sitial o sillón ceremonial que ocupaba el propio Obispo. Es decir, asistimos a una asimilación visual de una misma forma de asiento, sólo que en el caso del eclesiástico éste se ubicaba al interior de los espacios reservados, en principio, al clero y al sacrificio ritual⁵⁵⁵.

El sillón de la máxima autoridad civil se destacaba de los otros asientos por su tamaño, su decoración –había de estar cubierto, en principio, de terciopelo rojo o carmín, contrapartida del color púrpura del sitial episcopal–, por el uso de un reclinatorio, ubicado delante de él, y, sobre todo, por la utilización de un dosel o baldaquino⁵⁵⁶. Éste consistía en un pequeño techo ornamen-

⁵⁵³ R.L.I., lib. III, tit. xv, ley xxv. Ello explica el escándalo producido en Santiago a raíz de que el provisor del obispado, durante la misa mayor del domingo, puso una silla y cojín para sentarse en pleno presbiterio, del lado del evangelio: acta del Cabildo, 12 de abril de 1641, A.C.S., xxxii, pp. 104-105. Por cédula de 20 de septiembre de 1649, enviada a todas sus provincias americanas, el monarca se hacía eco de las transgresiones sobre esta materia, inevitables en un organigrama administrativo complejo y numeroso, donde afloraban incesantes pretensiones protocolares de carácter local, y confirmaba la disposición vigente: “Por cuanto habiendo sido informado que algunos alcaldes mayores de poco tiempo a esta parte van introduciendo el poner sillas en las iglesias separándolas de los ayuntamientos debiendo en los bancos que para esto se suelen y deben poner [...] he resuelto ordenar y mandar, como por la presente ordeno y mando a mi virrey, presidente y oidores de mis Audiencias reales de cualquiera de los distritos de mis Indias occidentales, no consientan ni permitan que ninguno de los alcaldes mayores de cualesquier ciudad, villas y lugares de ellas puedan poner sillas, alfombra ni almohadas separada de sus ayuntamientos sino que precisa e inviolablemente se sienten con ellos en sus bancos sin diferencia ni singularidad en cuanto a las cosas referidas, pues sólo han de tener y tocarles a los tales alcaldes mayores el primer lugar como cabeza de aquel cuerpo sin otra insignia y diferencia en el asiento de los desiguales de los otros [...]”: Konetzke, *op. cit.*, I-II, tomo I, p. 441.

⁵⁵⁴ Véase la cédula real de 24 de junio de 1610, cit. en Ayala, *op. cit.*, vol. I, pp. 381-382.

⁵⁵⁵ Cf. R.L.I., lib. III, tit. 15, ley III.

⁵⁵⁶ Por lo demás, el concepto de “sitial” era comprendido en la época como un sillón con un cojín a los pies y, por delante, con una pequeña mesa cubierta de un mantel sobre el cual

tal formado por una tela o paño, el cual se disponía normalmente sobre un trono, catafalco o altar, o sobre alguna imagen religiosa especialmente venerada. Se trataba, por lo demás, de una decoración utilizada tradicionalmente para destacar los asientos de los obispos y arzobispos, así como los de las principales autoridades políticas. Entre estas últimas, el Rey había limitado expresamente su uso a los virreyes. Sin embargo, las pretensiones de las autoridades provinciales por elevar la importancia de su papel, buscando asimilarse a los altos grados de la jerarquía imperial, reforzando su carácter de representantes del Monarca y, en consecuencia, relativizando, a nivel simbólico, su subordinación a la autoridad virreinal, habían redundado en hábitos locales inveterados, como la utilización regular que hacía el gobernador chileno de este tipo de atributo que la ley le vedaba.

Por lo demás, el hecho de que el Obispo también utilizara un asiento similar y no sólo en las ceremonias al interior del templo sino en todo acto público al que asistiese sentado, presentaba un dilema fundamental a la principal autoridad civil. El Gobernador no podía sino al menos igualar este tipo de asiento destacado, siendo impensable que el representante local del Monarca y, por lo tanto, de su patronato sobre la Iglesia, fuese opacado por la forma adoptada por la presencia de la autoridad eclesiástica. El dilema se acentuaba debido a la frecuente ausencia de esta autoridad, puesto que su reemplazante, el oidor decano, no tenía derecho a sentarse en sitial. Con ello el Obispo quedaba con la exclusividad de esta posición destacada⁵⁵⁷.

Volviendo a nuestro recorrido por los atributos de las distintas autoridades, vemos que la Audiencia tenía la facultad de usar una alfombra que cubriese el

se encontraba otro cojín para apoyar los brazos al momento de arrodillarse: M.L. Amunátegui, *Las primeras representaciones...*, *op. cit.*, *passim*. El obispo Gaspar de Villarroel, a mediados del siglo xvii, señalaba que el sitial, denominado *faldistorium* en latín, según el ceremonial oficial del episcopado, hacía alusión directa a la existencia de un reclinatorio delante de él: *op. cit.*, tomo II, p. 52.

⁵⁵⁷ Entre los ejemplos de conflictos protocolares surgidos a raíz del uso de este tipo de asiento, queremos subrayar el que ocurrió en 1663, a raíz de los coloquios que se representaron en los conventos franciscano y jesuita en honor a la Inmaculada Concepción. En carta enviada al rey, el obispo relataba explícitamente el problema que surgió en la ocasión y que tomó una proporción acorde con la importancia asignada a estos elementos aparentemente secundarios al ejercicio del poder: "Pusiéronme los frailes franciscanos mi asiento con el ornato ordinario del sitial, que usan en todos los actos públicos. Asistieron a éste el oidor menos antiguo, y el fiscal de la Real Audiencia y se concluyó con suma paz de todos. Después llevaron mi asiento al cementerio de la Compañía de Jesús y el que cuidaba de él lo volvió a casa, diciendo que no le habían dado el lugar que se me debía [...]. Luego me enviaron los oidores a decir con su fiscal: que no me pusiese sitial en mi referido asiento, que tampoco se lo pondría el Presidente de la dicha Real Audiencia. Respondí que yo no podía asistir en público sin dicho sitial, ni era decente a mi dignidad. Pretendieron que me sentase con ellos, después de el Presidente. No lo acepté por ser contra cédula de Vuestra Majestad y porque se tiraba a privarme del sitial, y me contenté con no asistir al coloquio, pudiéndolo estorbar".

espacio que ocupaba. Otro objeto utilizado era una almohada en el asiento y un cojín que se disponía a los pies para hincarse. La ley reservaba el uso de estos objetos al Presidente y, en su ausencia, al Oidor Decano⁵⁵⁸. Debemos subrayar nuevamente aquí el rol protagónico que debió asumir con mucha frecuencia este magistrado, reemplazando al Gobernador que se encontraba generalmente en la frontera del sur. En este sentido, como cabeza de jurisdicción, dicho Decano, si bien no tenía derecho al sitial, sí debía sentarse en una silla de terciopelo, con cojín a los pies y alfombra personal. Cuando estaba presente la autoridad superior del reino, se debía eliminar la cubierta de terciopelo y el cojín a los pies, que debían ser de la exclusividad del Gobernador⁵⁵⁹.

No obstante, vemos nuevamente cómo la costumbre local era más fuerte que la ley y hasta qué punto era importante la tentación de aumentar los signos exteriores que reforzaran la ostentación del conjunto de autoridades locales y la preeminencia de cada institución en particular. El reconocimiento público era más fuerte que una legislación demasiado restrictiva y reductiva

El problema se presentó nuevamente al tiempo después, en este caso a raíz de las fiestas profanas por el nacimiento del príncipe heredero Carlos José, “[...] y, porque persistieron el Presidente y oidores en lo de mi sitial, escusé los disgustos con no concurrir a las comedias. Algunos días después se fue el presidente a la ciudad de la Concepción y en la ausencia suya se dispusieron en la plaza, en que está mi casa, juegos de toros y de cañas. Convidóme la ciudad a ellos con instancias. Y por ser fiestas reales dije que asistiría, si pudiese. Y, como mi casa no tiene ventana a la plaza, mi Provisor hizo un tablado en el cementerio de la Cathedral, que está arruinada, arrimado a la puerta de ella y dijo que se había de poner mi asiento con sitial en el tablado, muy distante de la Real Audiencia. Y luego el oidor más antiguo llamó a su casa a mi provisor y me envió un recado con él, persuadiendo a que no pusiese sitial. Respondí con toda cortesía que yo no hacía agravio a nadie con usar de mi derecho, confirmado con mil actos positivos aquí y en la ciudad de Lima [...con la] costumbre de mi metropolitano que, desde la fundación de la ciudad de Lima, siempre ha usado de sitial en toros y otros festejos públicos de ella. Y, habiendo estado en acuerdo los oidores y leídose ante ellos las dichas certificaciones, persistieron en persuadirme que no pusiese sitial y que dichas certificaciones venían [contra] la costumbre que yo alegaba, en caso que el Virrey o Presidente que usare de sitial no se hallase con él en el presente sino sólo la Real Audiencia”: carta del obispo Diego de Humanzoro al Rey, 15 de octubre de 1663, C.D.A.S., I, pp. 252-255.

⁵⁵⁸ La ley xxvi (R.L.I., lib. III, tit. xv) estipulaba que los oidores, asistiendo en forma oficial como institución, no debían tener cojín a los pies, salvo el decano, pues dicho objeto estaba reservado al Virrey. Sólo debían tener sillas y alfombra, aunque el Virrey o Presidente estuviese ausente. El cojín estaba permitido, en cambio, si dichos magistrados asistían como particulares (ley xxvii). La ley xxviii, por su parte, estipulaba que el derecho a usar silla, alfombra y cojín se extendía también a los gobernadores.

⁵⁵⁹ Cédula real, 12 de agosto de 1623, Ayala, *op. cit.*, vol. II, p. 26. En Santo Domingo se reclamó en 1604 sobre la costumbre instaurada por el conjunto de los oidores locales de utilizar sillas y cojines de terciopelo, “no pudiendo tenerlas sino el presidente”: cédula de 2 de abril de 1604, *op. cit.*, p. 20. Otra cédula, de 1637, ordenaba que en las iglesias donde los oidores acudiesen “[...] en cuerpo de Audiencia con el dicho mi virrey o particularmente, no hayáis de tener ni tengáis almohadas, sino sillas y alfombras aunque el dicho virrey no esté presente [...] y cuando por falta de virrey gobernase esa Audiencia el que de vosotros fuere más antiguo como cabeza della tendrá silla de terciopelo y almohada [...]”: Konetzke, *op. cit.*, I-II, tomo I, p. 279.

en el uso de atributos considerados como los mínimos necesarios para destacarse del resto. De ahí que el uso de estos objetos se hizo permanente no sólo en el caso del Decano, sino que la costumbre también lo extendió como uso normal al resto de los oidores. Más aún, el jesuita Alonso de Ovalle llega a señalar que, al menos en su época (hacia 1640), no sólo el Gobernador/Presidente se habría sentado bajo dosel, sino que este privilegio habría sido “usurpado” también por el conjunto de oidores, por el fiscal, e incluso por el alguacil mayor del tribunal⁵⁶⁰.

En fin, es necesario subrayar el hecho de que este concepto de “costumbre” o “uso” local, como hemos visto, resumía una realidad que integraba todas las especificidades inevitables de un gran territorio como el americano, con toda su complejidad burocrática y social. Era un concepto que, integrado en la propia normativa colonial, le daba la flexibilidad necesaria para permitir acomodados específicos a las realidades provinciales, si bien por su propia ambigüedad podía llegar a anular determinados aspectos de la rígida normativa protocolar.

Lo anterior permite explicar que en Santiago la “costumbre” hubiese finalmente extendido el uso de alfombra al propio Cabildo, pese a la prohibición expresa de los textos legales. Algo similar había sucedido con el uso de telas destinadas a cubrir sus bancas⁵⁶¹. En todo caso, frente a las sillas de los oidores, que marcaban su individualidad dentro de la entidad corporativa, las bancas del Cabildo y de otros funcionarios no lo permitían. En otros lugares, en los que no existía Audiencia, sus concejos habían podido desarrollar una decoración sustitutiva consistente en que los lugares de cada regidor estaban demarcados con brazos laterales, lo que daba la impresión visual de que los bancos eran más bien sillas pegadas unas con otras⁵⁶².

⁵⁶⁰ Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, p. 275.

⁵⁶¹ La ley LXXXVII (R.L.I., lib. III, tit. XV) estipulaba que los cabildos urbanos no debían cubrir con alfombras ni ningún otro tipo de tela el piso ni los escaños donde se sentaban en las catedrales. Sin embargo, en 1681, el Cabildo de Santiago acordaba: “Que por haberse perdido la alfombra por el uso de tantas manos, que es la que se ponía en las iglesias para el Cabildo, se compre otra y se ponga en las casas de Cabildo, a cargo del portero, para que se saque para las fiestas de tabla y la vuelva a traer a dicho cabildo para su seguridad”: sesión de 23 de mayo de 1681, A.C.S., xli, p. 36. Cf. también la sesión de 3 de septiembre de 1660, A.C.S., xxxvi, p. 51. Además, la ley XXVIII (R.L.I., lib. III, tit. XV) especificaba, respecto al Corregidor y los alcaldes mayores, la prohibición expresa de usar silla, cojín o alfombra, y de separarse del lugar y tipo de asiento –los bancos– destinado al conjunto de regidores. La ley subraya que estas autoridades debían sentarse en “sus bancos, sin ninguna diferencia ni singularidad en esto”, salvo el hecho de ocupar los primeros lugares jerárquicos habituales de dicha institución. Aquí se recogía lo dispuesto en la cédula de 1649 citada más atrás. Al instalarse la Audiencia en Caracas, tardíamente en 1786, el Cabildo local resintió la pérdida de determinados privilegios ceremoniales, como había sido el caso de Santiago a comienzos del siglo XVII; entre ellos, el uso –ilegal– de bancos adornados y cubiertos por un tapete de terciopelo, según la costumbre tradicional de la localidad –“de uso inmemorial”–: Leal, *op. cit.*, pp. 175-176.

⁵⁶² Leal, *op. cit.*

La susceptibilidad a los gestos

Una serie de ritos específicos se agregaban a la ubicación física, contribuyendo a realzar la figuración destacada de las autoridades laicas y, sobre todo, a integrarlas explícitamente en la liturgia sagrada. Su importancia era central, por lo tanto, dentro de la estrategia de legitimación simbólica de sus respectivos roles políticos. A ello se agregaba el hecho de que se trataba de actos concretos y dinámicos, que debían ejecutar personalmente los administradores de la liturgia oficial sobre los personajes e instituciones. Todo ello configuraba un área extremadamente sensible respecto a los roces protocolares y a las tensiones de preeminencia entre el Obispo, el Capítulo de la catedral y las respectivas autoridades laicas.

Un primer gesto ritual consistía en la obligación que tenía el Capítulo de salir a recibir y a despedir al Gobernador a la puerta de la iglesia. Esta distinción ceremonial se ejecutaba en razón de la delegación del patronato real, es decir, como vicepatrono de la Iglesia. Sin embargo, en su ausencia, el Oidor Decano debía gozar del mismo gesto. En efecto, conforme a la intención permanente por subrayar el alto grado representativo que tenía el tribunal, las disposiciones legales estipulaban que, asistiendo los oidores bajo su forma institucional oficial, las mismas ceremonias destinadas a su Presidente debían usarse no sólo con el Oidor más antiguo sino, también, con el resto de los magistrados⁵⁶³.

⁵⁶³ R.L.I., lib. III, tit. 15, ley XIV; Leal, *op. cit.*, p. 185, nota 29. La ley disponía que cuando los virreyes, presidentes y audiencias asistiesen a las catedrales a oír los oficios divinos (sin precisar que se tratase solamente de las fiestas “de tabla”), salieran a la puerta del templo, a recibir a dichas autoridades, cuatro o seis de los miembros del Capítulo, o el número que estuviere de costumbre; lo mismo debían hacer al salir, y todo ello aunque asistiera el tribunal solo, sin las otras autoridades del lugar: R.L.I., lib. III, tit. 15, ley VII.

En el contexto del conflicto de protocolo que surgiría entre la Audiencia y el Obispo en 1708, esta última autoridad había enviado una carta al Rey el 2 de octubre de dicho año, presentándole diferentes dudas en materia de ceremonias y de “cortesías” debidas al Gobernador y magistrados. El Monarca se refería a ellas al responderle por cédula de 8 de septiembre de 1710: en la tercera duda, “referis que, cuando la Audiencia va a esa Cathedral y estáis en ella, teniendo yo dispuesto salgan dos prebendados a recibirla [disposición que databa al menos desde 1602: cf. cédula real de 20 de marzo de 1602, C.D.A.S., II, p. 297; y repetida por cédula de 13 de diciembre de 1611, B.N.B.M.Ms., vol. 272, pza. 7868, fjs. 41-43, reproducida en *infra*, anexo N° 15, y también por cédula de 10 de julio de 1636, C.D.A.S., II, p. 564], succede muy frecuentemente, por el corto número que hay de ellos en esa Iglesia, el que no haya otros desembarazados que los dos colaterales que os asisten, y por este motivo os quedáis solo al tiempo de salir a recibir y despedir la Audiencia, contra la reverencia que se debe a la dignidad y a lo dispuesto en todos los ceremoniales, representándome que, siendo servido mande se atienda primero a que no quedéis solo o con un asistente o sin ninguno; y que, en el caso de no haber prebendados suficientes, os conceda permiso para que deis providencia que los curas u otros beneficiados salgan a recibir y despedir la Audiencia”. [...] “Por lo que mira a [esta duda], considerando precisa la asistencia de los dos colaterales a la persona del prelado, como la de otros para el recibimiento de la Audiencia por su representación, y que el caso que

Lo mismo se entendía con otro gesto esencial que se realizaba antes de comenzar la misa mayor: la bendición a través de la aspersión con agua bendita. Hay que subrayar la significación singular de este gesto orientado y cargado de sacralidad, pues, cuando la bendición tiene como finalidad atraer los dones y favores de Dios, se transforma en un anhelo, un voto a favor de quien se desea que reciba los favores y las gracias divinas⁵⁶⁴.

Con la finalidad de procurar efectos espirituales y temporales a los feligreses, la bendición se distingue, así, de la simple oración o súplica, siendo un ejercicio de poder, conferido por la Iglesia a sus ministros, para bendecir en nombre de Dios y procurar de esta forma, por la vía de la intercesión pública, efectos determinados⁵⁶⁵. De ahí la importancia de efectuar este gesto ritual en forma jerárquica, recayendo primero sobre los distintos actores del poder antes de hacerlo sobre el resto de los fieles; de ahí también el énfasis por marcar estas diferencias llevándolo a cabo por medio de sacerdotes diferentes para ambos sectores⁵⁶⁶. Ello confirmaba el privilegio y la exclusividad que rodeaba a los primeros en su cercanía con lo sagrado.

El papel asignado a la bendición de las autoridades explica también que ella, así como el conjunto de gestos rituales, se ejecutara respetando el orden de sus jerarquías ceremoniales. La ley era muy clara al estipular que la aspersión debía comenzar sobre el Arzobispo u Obispo, así como sobre los clérigos que estuviesen junto a él —incluyendo al diácono, subdiácono y acólitos—. La misma persona debía asperjar, a continuación, al Virrey o Gobernador y a los miem-

proponéis de no haber más que dos prebendados habrá sido y subcederá raras veces, respecto de componerse esa Iglesia de cinco dignidades y cuatro prebendados, que se observen las leyes que tratan de este caso; pero que, si succediere accidente de no haber número competente de prebendados, que a lo menos un canónigo y un cura que señaléis asistan al recibimiento y salida de la Audiencia para que, cuando asistís, no os falte un prebendado de colateral": C.D.A.S., iv, pp. 218-225, reproducida en *infra*, anexo N° 19.

En 1712 volvemos a encontrar un roce protocolar ligado a este acto, a través de la protesta enviada por la Audiencia al monarca, en noviembre de este año, informándole que, para el día de la Asunción, el Obispo y su Capítulo se habían negado a salir a recibir al tribunal, que venía integrando la procesión desde el convento de los dominicos a la catedral. El obispo había pretextado que la ley de Indias que lo ordenaba (ley 7, tít. 15) se regía sólo cuando esta institución ingresaba al templo con el fin de asistir a los oficios "de tabla" y no para otros actos. El Capítulo sólo cedió ante el exhorto oficial que fue dictado por la Audiencia. El Rey, por su parte, aclaraba que dicha norma regía sobre la generalidad de ceremonias eclesiásticas y no sólo para fiestas "de tabla": cédula real dirigida al Obispo, 28 de julio de 1714, C.D.A.S., iv, pp. 361-363; la misma en B.N.B.M.Ms., vol. 244, pza. 7113, fjs. 238-240. Sin embargo, el conflicto se presentó nuevamente el mismo año en que el monarca firmaba la disposición anterior. Tanto para la procesión de la Asunción como para la de san Pedro de 1714, dichos prebendados no salieron a las puertas de la catedral ni para recibir ni para despedir a la Audiencia. Otra cédula fue enviada, en consecuencia, casi cuatro años más tarde, ordenando nuevamente la ejecución de la ley respectiva: cédula dirigida a la Audiencia, 19 de enero de 1718, A.N.R.A., vol. 2248, fjs. 165-166v.

⁵⁶⁴ Art. "Bénédiction", en Vacant *et al.*, *op. cit.*, pp. 629-639.

⁵⁶⁵ *Ibidem.*

⁵⁶⁶ R.L.I., lib. III, tít. 15, ley VIII.

bros de la Audiencia⁵⁶⁷, siguiendo a continuación con el Cabildo. El encargado de asperjar a todas estas autoridades debía ser el mismo sacerdote encargado de cantar la misa (el prelado, en las grandes ceremonias). La aspersión que se hacía en seguida sobre el resto del clero presente en la iglesia y, por último, en forma general, sobre los súbditos/feligreses, debía realizarla, en cambio, el diácono⁵⁶⁸.

El orden de precedencias en la administración de este rito era defendido con toda la fuerza que ameritaba una bendición divina con carácter de privilegiada. Los actores del poder, como hemos visto, eran extremadamente sensibles a cualquier cambio que se produjera en el equilibrio imperante. Así, por ejemplo, en 1635, el Cabildo reaccionó de inmediato ante la “novedad” que había comenzado a aplicar el Capítulo de la catedral en los días “de tabla”, de asperjarlo después del clero⁵⁶⁹. La institución civil había logrado incluso imponer para sí la “costumbre” —reservada en principio a los representantes del Monarca— de ser recibido y despedido en las puertas de la catedral por dicho Capítulo. De ahí que el Concejo saliera inmediatamente en defensa de este privilegio cuando en 1682 la institución eclesiástica decidiera “desairarlo”, llegando a omitir este gesto ceremonial acostumbrado.

En el transcurso de la liturgia, otros momentos del canon ceremonial habían sido también orientados hacia la inclusión directa y visualmente destacada de las autoridades civiles en gestos y ritos cargados de sacralidad. Así, al momento de comenzar el sermón, el predicador encargado debía hacer una venia no sólo a la máxima autoridad eclesiástica, sino también a los representantes del Monarca⁵⁷⁰.

El gobernador/presidente de la Audiencia chilena se había arrogado el privilegio, además, de que, en el desarrollo de las fiestas “de tabla” y una vez leído el evangelio, el subdiácono bajase el misal hasta su sitial para que lo besara ritualmente. Un gesto lleno de sacralidad, propio del administrador de la fe y cuyo uso el Monarca había extendido también al Virrey como su vice-

⁵⁶⁷ R.L.I., lib. III, tit. 15, leyes IX y XXIII. Esto ya se encontraba estipulado por cédula real de 20 de marzo de 1602 (C.D.A.S., II, *passim*) y repetida por cédula de 13 de diciembre de 1611 (B.N.B.M.Ms., vol. 272, pza. 7868, *passim*) y por cédula de 10 de julio de 1636 (C.D.A.S., II, *passim*).

⁵⁶⁸ *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, regla consuetu n° XII. El sínodo de 1763 recordaba lo prescrito por el Ceremonial Romano respecto a la aspersión regular en la misa mayor de los domingos: “El Ceremonial Romano manda que todos los domingos se haga la aspersión de agua bendita al clero y pueblo, por el celebrante. Y por breve del señor Gregorio XIII se concedió a los reynos de España, que pueda practicarse dicha aspersión por otro sacerdote; en cuya virtud se ha observado esta catedral, que el diácono hace el *asperges* en el Coro, y capilla mayor a los tribunales; y después por el circuito de la iglesia, uno de los curas, o sus tenientes, a todo el pueblo, llevando un colegial la caldera de agua bendita; la cual prevención se hace, para que no se olvide este estilo, y se observe en la forma expresada”: *op. cit.*, sínodo de 1763, tit. XI, const. III.

⁵⁶⁹ Actas del Cabildo de 13 de abril y 22 de junio de 1635, A.C.S., xxxi, pp. 94 y 110, respectivamente.

⁵⁷⁰ Cf. cédula real, 2 de abril de 1604, Ayala, *op. cit.*, vol. II, pp. 20-21.

patrono, pero excluyendo explícitamente a toda otra autoridad civil, como era el caso de los gobernadores⁵⁷¹.

No obstante, al igual que como hemos visto con anterioridad, los atributos y ritos reservados a los virreyes eran fácilmente reproducidos en colonias como la chilena, que vivían bajo constante influencia de los ejemplos ceremoniales y festivos de la verdadera metrópoli referencial, que era Lima. Así, al igual que con el resto de elementos previstos en las grandes liturgias cívico-religiosas de la capital peruana, la periférica chilena se empeñará en copiar los roles y gestos simbólico-rituales que rodeaban a su máxima autoridad, estableciendo en forma "natural" una "tradicción" que, pese a contravenir abiertamente la ley, llegará a formar parte de la "costumbre" local.

En 1635, por ejemplo, la Audiencia informaba al Rey que durante el gobierno episcopal de Francisco de Salcedo [1622-1634] esta autoridad había dejado de bajar el misal al Gobernador los días en que asistía a la catedral, "siendo cosa asentada que se ha hecho con todos sus antecesores, como consta de información que de ello se hizo". La Audiencia incluso señalaba que en sus archivos no había ninguna disposición que lo prohibiese; "antes hay una que dice se guarde la *costumbre* que hubiese habido". En la ocasión, el Gobernador no reclamó, por prudencia personal. A la muerte del Obispo, sin embargo, el Capítulo decidió restablecer la "costumbre", "y aunque dicho presidente estuvo dudoso en hacerlo, todavía le pareció a esta dicha Real Audiencia que convenía el recibirle, y así se lo dió a entender, y le recibió"⁵⁷².

Otro gesto ritual dirigido al Gobernador/Presidente, en este caso dentro de la legalidad, era la ceremonia de llevarle la paz, en un objeto llamado *tabula pacis* o "porta-paz". El celebrante, luego de besar esta especie de patena—llamada originalmente *osculatorium*—lo daba a besar a los concelebrantes y a las autoridades presentes. Si el Obispo estaba sentado dentro de la capilla mayor, se le debía llevar primero a él y luego al Presidente,

"[...] y esta paz ha de ser una, y dada por solo un Eclesiastico, y no por dos; y si estuviere el Prelado en el Coro, salgan juntos, y al mismo tiempo dos Eclesiasticos, y cada uno lleve diferente Portapaz, una al Prelado, y otra al Virrey, ó Presidente, y prosiguiendo igualmente, y sin detenerse uno mas que otro, cumplan el ministerio [...]"⁵⁷³.

⁵⁷¹ Cf. R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley x: "Que las ceremonias que se guardan con la persona Real en la Capilla, se guarden en las Indias con los Virreyes, como esta ley declara"; R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley XII: "La ceremonia de baxar el missal despues de el Evangelio al Presidente de la Audiencia. declaramos, que solo se deve hazer con los Virreyes". Esta misma disposición se había estipulado por cédula real de 20 de marzo de 1602, *passim*, repetida por cédula de 13 de diciembre de 1611, *passim*, y por cédula de 10 de julio de 1636, *passim*.

⁵⁷² Carta al Rey, 20 de abril de 1635, B.N.B.M.Ms., vol. 133, pza. 2412, fjs. 45-46, reproducida en *infra*, anexo N° 16.

⁵⁷³ Cédula real, 23 de noviembre de 1631, y R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley XVII; la ley XXIII estipulaba lo mismo para las colonias donde la autoridad principal fuese un Gobernador. Esta

El uso de este rito se extendía también sobre los oidores y otros ministros del tribunal que se sentasen con ellos en forma corporativa –pues no se debía “dar la paz” si dichos funcionarios asistían a título individual⁵⁷⁴. También se debían considerar a los contadores y oficiales de la Real Hacienda, cuando asistiesen junto a la Audiencia⁵⁷⁵. Es decir, contemplaba a todas las autoridades que se sentaban del lado derecho del espacio reservado al poder civil. Todos estos personajes, por su parte, al recibir y besar dicho objeto, debían demostrar gestos evidentes de “cortesía y urbanidad” al clérigo que la administrase⁵⁷⁶.

En el caso de los Concejos, la ley autorizaba el darles la paz a los de las capitales virreinales, siempre y cuando no asistiesen a la ceremonia los virreyes ni la Audiencia⁵⁷⁷. Con ello se otorgaba un subterfugio para que el resto de los cabildos americanos asumieran este rito en forma de costumbre y como una prerrogativa local. De hecho, en 1681, el Cabildo de Santiago reforzaba su pretensión de que se le debía dar la paz a sus miembros en las misas mayores a que asistieren en forma oficial como institución. Por lo demás, esta prerrogativa era apoyada con la constatación de que dicho rito era una costumbre practicada en la propia capital peruana, donde se le daba la paz al mismo tiempo que al Virrey y a la Audiencia. Más aún, ello también sucedía, según la corporación chilena, en ciudades importantes como Charcas y Cuzco o incluso en aquellas que no contaban con Audiencia, como Guamanga, Tucumán y la propia Buenos Aires⁵⁷⁸.

Otro gesto ceremonial que se debía cumplir con las autoridades laicas era el incensarlos, acto realizado por un clérigo que descendía especialmente del presbiterio, al igual que para el gesto de la paz. El ceremonial y la ley de Indias estipulaban que, en el caso de practicarse esta costumbre –como sucedía en la catedral de Santiago– el diácono bajaría a incensar sólo al presidente de la Audiencia y a los oidores⁵⁷⁹.

disposición se había dictado inicialmente por cédula de 20 de marzo de 1602, C.D.A.S., II, *passim*.

⁵⁷⁴ R.L.I., lib. III, tit. 15, ley XVIII.

⁵⁷⁵ *Op. cit.*, ley XXII.

⁵⁷⁶ *Op. cit.*, ley XIX. En las provincias en que no existía Audiencia, donde la autoridad superior sólo correspondiese a un Gobernador o Capitán General, la paz se les debía administrar por un clérigo con sobrepelliz y estola, “*sin otra vestidura*”: *op. cit.*, ley XX.

⁵⁷⁷ R.L.I., lib. III, tit. 15, ley XXI. Esta costumbre había quedado estipulada por una cédula de 1660, confirmando las pretensiones del Cabildo limeño: cit. en Juan Carlos Garavaglia, “El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial”, p. 19.

⁵⁷⁸ Carta del Gobernador al Rey, 24 de mayo de 1681, reproducida en *infra*, anexo N° 18.

⁵⁷⁹ R.L.I., lib. III, tit. 15, ley XIII: “Si estuviere en uso incensar el Diacono á los Presidentes quando asistieren en la Iglesia á los Divinos Oficios, se continúe con los sucesores, y guarde la costumbre, y en ningun caso se haya de incensar á las mugeres de los Presidentes, ni Oidores, ni darles la paz”. La cédula dirigida al Obispo el 19 de enero de 1718 muestra la amplitud de esta costumbre en Santiago: “En carta de seis de diciembre de mil setecientos doce

En fin, la máxima autoridad chilena había impuesto la costumbre de que en la última letanía de la misa –la colecta– se le nombrase pública y personalmente, incluyéndosele en las súplicas solemnes destinadas, originalmente, a invocar la protección celestial para el Obispo, el Papa y el Rey⁵⁸⁰.

LA INTEGRACIÓN ACTIVA EN LA PRÁCTICA RELIGIOSA

Manipulaciones visuales, participación sacramental y aproximaciones físicas a los objetos sagrados

Los objetivos persuasivos del sistema de poder determinaban, finalmente, que el papel de los personajes/instituciones no se limitase a la simple presencia sino que también se manifestase en una participación activa en el ritual, en la expresión de determinados gestos y en la manipulación de objetos simbólicos cargados de sacralidad, así como en su cuidadosa ubicación al interior de las procesiones públicas. Estas acciones no sólo se orientaban a apoyar –con el peso de la autoridad laica– los objetivos propiamente doctrinales. Implícitamente, ellas otorgaban un prestigio evidente a los roles políticos, al materializar simbólicamente la comunión de dichos actores con la divinidad e, inversamente, la diferencia entre ellos –presentados como modelos– y la masa de súbditos/feligreses.

Una primera constatación sobre este fenómeno: el deber que tenían las instituciones laicas de servir como *ejemplo moral* ante la comunidad, asistiendo puntualmente a las celebraciones religiosas “de tabla”, se ampliaba también a su participación en los actos sacramentales fundamentales de la misa. Con motivo de una epidemia declarada en la capital en 1639, por ejemplo, el Cabildo determinó solicitar al obispo la realización de rogativas generales en todos los con-

expresó esa Audiencia que [...] se experimentó la novedad de que, habiendo concurrido la Audiencia a la Cathedral a la fiesta de tabla del día de San Antonio, bajaron los diáconos con el insenso y paz desde el altar al coro, donde se hallaba el obispo, pasando con los bonetes puestos por delante de la Audiencia y que lo mismo hicieron al tiempo que *bajaron a dar el insenso y paz a la Audiencia*; y por ser esto contra el estilo y práctica por haberse acostumbrado siempre ejecutar estas ceremonias sin cubrirse los diáconos, hizo dicha Audiencia se quitasen los bonetes, porque lo contrario era en desdoro suyo. Y habiéndose visto en mi Consejo de las Indias, con lo que dijo mi fiscal de él y lo que sobre este punto participó el obispo vuestro antecesor y se redujo a que esta novedad consistió en los diáconos, porque, habiéndoles dado orden para que sólo se cubriesen cuando pasaban de el altar al coro, la extendieron por horror al tiempo de dar la paz, cuya inadvertencia les reprendió, os lo participo para que (como os ruego y encargo) solicitéis se observe el estilo y práctica que en cuanto a esto ha habido, dándome noticia de quedar en esta inteligencia”: C.D.A.S., IV, pp. 451-452 (destacado nuestro).

⁵⁸⁰ Cf. cédula real dirigida al obispo de Santiago, 8 de septiembre de 1710, C.D.A.S., IV, *passim*.

ventos, “y que los señores capitulares confiesen y comulguen en la iglesia mayor para ejemplo de los de la ciudad”⁵⁸¹. Siguiendo esta lógica, para la celebración del primer aniversario del gran terremoto de 1647, el Concejo determinó: “[...] que en la catedral de esta ciudad este año y los demás, donde el Cabildo [a]pareciere en forma de Cabildo [-como cuerpo institucional-] a la misa mayor, para mayor ejemplo de los fieles, comulguen el dicho día todos los señores regidores [...]”⁵⁸².

Esta actitud, en todo caso, era un deber compartido con los vicarios del monarca y pasó a formar parte del aniversario corriente de esta catástrofe en el convento de los agustinos, pues “tienen particular ordenanza en dicha Real Audiencia para que aquel día confiesen y comulguen los ministros de ella, y a su imitación toda la ciudad”⁵⁸³.

Las autoridades participaban jerárquicamente, encabezando ante la comunidad una serie de ritos específicos que identificaban ciertas celebraciones del calendario. Para la Candelaria, por ejemplo, y según disposición real, la ceremonia comprendía la entrega y manipulación ritual de cirios encendidos, símbolo de la Purificación de la Virgen. El acto era iniciado por el Obispo, seguido por el clero e, inmediatamente después, por el Virrey o Presidente y por la Audiencia, quienes se acercaban hasta las gradas del altar a recibir los cirios directamente de manos del Obispo. El mismo gesto y orden debía repetirse para otras fiestas, como Ramos –distribución de hojas de palma–, la publicación de la Bula de Cruzada, etc. Además, para los días de Cenizas y Viernes Santo y siguiendo el mismo orden de precedencias, debía preverse una almohada en la que dichas autoridades laicas pudieran arrodillarse para cumplimentar el gesto principal de esas fechas: recibir cenizas en la cabeza y, en Viernes Santo, adorar la Cruz.⁵⁸⁴

Cabe señalar que en las disposiciones que regulaban estas presencias ceremoniales era el propio Monarca quien se colocaba como ejemplo de estos actos rituales, a fin de que fuesen repetidos de la misma forma por sus vicarios en América. En dichos textos, además, el Soberano dejaba abierta la participación conjunta de la elite local, puesto que, en las ceremonias peninsulares, luego de él y su familia era la nobleza quien seguía en el orden de los actos rituales⁵⁸⁵.

En este sentido, la asimilación identitaria de la aristocracia de Santiago a la hidalguía peninsular –que formaba parte esencial de su imaginario social– jugaría aquí un rol fundamental. Esta autorrepresentación era el fundamento sobre

⁵⁸¹ Acta del Cabildo, 4 de junio de 1639, A.C.S., xxxi, p. 386.

⁵⁸² Acta del Cabildo, 12 de mayo de 1648, A.C.S., xxxiii, p. 290.

⁵⁸³ Capítulo del convento de San Agustín, 23 de marzo de 1672, B.N.B.M.Ms., vol. 162, pza. 3251, fjs. 35-42.

⁵⁸⁴ R.L.I., II, lib. III, tit. 15, leyes x y xv.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

el que se apoyaba la aplicación de los textos legales relacionados con su emplazamiento privilegiado en los actos locales, repitiendo gestos y presencias a la manera de los “grandes y caballeros” de España y de las noblezas virreinales⁵⁸⁶.

La participación activa y simbiótica con lo sagrado también se producía, con una fuerza original, en aquellas ocasiones en que se llevaba a cabo una ceremonia extraordinaria relacionada con algún evento especial de la Iglesia. La cohesión del sistema de poder se expresaba entonces no sólo en la presencia y los gestos habituales, sino también en la participación conjunta y exclusiva de sus actores en un acto simbólico central. Así, por ejemplo, para la fiesta de la Inmaculada Concepción que se llevó a cabo en 1655, los distintos órganos de la administración, las corporaciones religiosas y el conjunto de la elite fueron los actores de una escenificación ritual que los unificó –manteniendo sus jerarquías– en el espacio más destacado del templo. Allí, a la vista de la masa de fieles, juraron individual y solemnemente defender dicho misterio al mismo tiempo que materializaban dicha intención colocando una mano sobre los textos sagrados⁵⁸⁷. La iluminación de la iglesia –que era un apoyo fundamental al brillo de estas liturgias interiores– fue pagada con los fondos municipales. La plaza de armas se adornó de la misma manera que para las grandes ocasiones a fin de realzar

⁵⁸⁶ Los gestos piadosos de las noblezas peninsulares se recogían abundantemente en las *relaciones* impresas que describían eventos litúrgicos y celebraciones diversas, y que luego circulaban por América. En 1609, por citar un ejemplo, se llevaron a cabo en Valencia las fiestas por la beatificación de Luis Bertran. Músicas, danzas, disfraces, fuegos de artificio, corridas de toros y otras expresiones lúdicas acompañaron por varios días las ceremonias propiamente religiosas. El autor de la *Relación* informa que la mañana de la celebración principal “habían comulgado su Excelencia [–el Virrey–] y casi todos los caballeros que habían de salir, para que se hechara de ver que eran, aunque fiestas y juegos militares, pero hechos en servicio de nuestro santo”: Fray Vincente Gómez, *Los sermones y fiestas que la ciudad de Valencia hizo por la beatificación del glorioso padre San Luis Bertran*, en Alenda y Mira, *op. cit.*, pp. 148-149.

⁵⁸⁷ “[...] se juntaron en la iglesia catedral de esta ciudad los señores presidente e oidores de la Real Audiencia de este reino y el señor ilustrísimo don Dionisio Cimbrón, obispo de el obispado de la Imperial de este reino, y los cabildos, eclesiástico y seglar, y las religiones de la ciudad con sus prelados y los más vecinos de esta ciudad, estando ataviada y prevenida para lo que contendrá, la dicha iglesia, y encendidas muchas luces, concurriendo la mayor parte de los vecinos de esta ciudad, entrantes y salientes, y muchas mujeres, y puesta en unas andas, cerca del altar mayor una imagen de dicha festividad y Su Señoría ilustrísima vestido de pontifical cantando una misa con el mayor aparato y suntuosidad que se pudo, y puesta en la capilla mayor una mesa cubierta y en ella un misal abierto con los Santos Evangelios y predicado el padre Vicente Modoler, de la Compañía de Jesús, provincial de ella, Su Señoría Ilustrísima juró en forma, poniendo la mano sobre el dicho misal, de guardar y defender, en la manera que fuere más posible, la limpieza de la Concepción de la Sacratísima Virgen [...]. Y los demás de el Chapitre Eclesiástico y muchos clérigos de la ciudad y los prelados de las religiones y los señores de la Real Audiencia y Cabildo y muchas personas particulares, cada uno de por sí de los vecinos y estantes en esta ciudad, en manos de Su Ilustrísima y poniéndola en el dicho misal, hicieron la dicha promesa y voto [...]”: acta del Cabildo, 8 de diciembre de 1655, A.C.S., xxxv, pp. 140-141.

las dos procesiones que allí circularon –de día y al atardecer– y en las cuales la imagen de la Inmaculada fue transportada por los propios miembros del Cabildo. El evento fue realizado, además, por la participación de las “compañías” de infantería y de caballería del “batallón” de la capital⁵⁸⁸.

La manipulación de la luz, en medio de una penumbra acentuada por las liturgias penitenciales, era un gesto frecuentemente realizado por las autoridades durante las grandes procesiones expiatorias, dentro del calendario regular o con ocasión de un evento extraordinario. Generalmente al atardecer, la Audiencia y el Cabildo asistían portando cirios o antorchas encendidas⁵⁸⁹. Es interesante notar, en relación con lo señalado en páginas anteriores, que el Concejo había estipulado en 1683 “que ningún capitular alumbrase en ninguna procesión sino es donde fuere la ciudad en cuerpo de Cabildo”⁵⁹⁰.

Otro ángulo de esta ritualidad legitimante era que en ciertas fiestas de santos patronos –san Antonio, especialmente– los miembros del Cabildo estaban autorizados por el Obispo para llevar las andas de la imagen devocional, precediendo, de esta forma, al Capítulo Eclesiástico. Este “posicionamiento”, tan codiciado por el gran peso simbólico que implicaba, debió ser defendido frecuentemente ante los intentos del Capítulo o de los regulares –a cuyos conventos pertenecían las respectivas imágenes– por desplazar a dichos laicos al lugar estipulado por las leyes⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ Acta del Cabildo, 8 de diciembre de 1655, A.C.S., xxxv, pp. 140-141.

⁵⁸⁹ Para los aniversarios del terremoto de 1647, por ejemplo, se llevaba a cabo una procesión “de sangre” organizada por la cofradía “de Jesús, María y San Nicolás de la Penitencia” (de los agustinos), “a la hora que sucedió dicho terremoto, entre las diez y las once de la noche, a que asiste la Real Audiencia y Cabildo de esta ciudad con velas coloradas”: sesión del Capítulo de San Agustín, 23 de marzo de 1672, *passim*. Las sesiones del Cabildo secular disponen regularmente, al momento de resolver sobre la asistencia a estos eventos, la compra o arriendo, con los fondos municipales, de un número de cirios equivalente al número de regidores. También señalan la compra de una cierta cantidad de velas que servirían para iluminar y dar más realce al lugar o a la imagen de devoción: véase, por ejemplo, acta de 4 de junio de 1644, A.C.S., xxxii, p. 368 (acción de gracias por la partida de una expedición inglesa que amenazaba Valdivia); acta de 9 de agosto y de 6 de septiembre de 1669, A.C.S., xxxvii, pp. 366 y 375, respectivamente (rogativa a la Virgen del Socorro a causa de una epidemia); acta de 16 de septiembre de 1670, A.C.S., xxxviii, pp. 73-74 (rogativa a la Virgen del Socorro por la epidemia que continuaba del año anterior; el Cabildo financió la iluminación del templo cada día de la novena, además de los cirios de la procesión final). En otras ocasiones se disponía que cada miembro asistiera a la procesión con sus propios cirios: véase, por ejemplo, acta de 18 de julio de 1636, A.C.S., xxxi, p. 177 (procesión “de sangre” por sequía) y acta de 7 de agosto de 1676, A.C.S., xi, p. 53 (novena y procesión a Nuestra Señora de la Merced por una epidemia).

⁵⁹⁰ Acta del Cabildo, 26 de marzo de 1686, A.C.S., xlii, p. 122.

⁵⁹¹ En el caso de san Antonio, ésta era una costumbre asentada por la fuerza de la regularidad anual de su fiesta y fue esgrimida, como tal, en la disputa de precedencias que enfrentó a ambos cabildos en 1646. Los regidores determinaron en esa ocasión que si no se respetaba su derecho a ir delante del Capítulo catedralicio para este aniversario, dejaría de portar las andas del santo. El conflicto fue dirimido por el obispo en favor del Cabildo secular:

En otras ocasiones el Cabildo tendrá incluso el derecho a llevar el palio que debía cubrir a determinadas advocaciones, especialmente a las imágenes mariales⁵⁹². Más aún, para la fiesta de *Corpus Christi*, los regidores estaban autorizados, desde el siglo XVI, para llevar el palio que cubría a la custodia —por lo tanto, al cuerpo de Cristo— y al Obispo que lo portaba. Debemos recordar que este último participaba en esta ocasión vestido de pontifical, lo que sin duda realzaba, por extensión, el prestigio de los regidores que lo rodeaban⁵⁹³.

La proximidad física con lo sagrado y el carácter exclusivo de esta relación era explotado cada vez que se presentaba la ocasión. Así, por ejemplo, el acto de besar públicamente, en sus capillas o ermitas, las reliquias de los



La procesión del *Corpus Domini* en el Cuzco (ca. 1680).

acta de 23 de mayo de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 105. Véanse también las sesiones de 12 de junio de 1639, A.C.S., xxxi, p. 387 (por san Antonio); de 8 de junio de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 110 (por san Antonio); y de 12 de julio de 1697, A.C.S., xlv, p. 85 (por santa Rosa).

⁵⁹² Para la fiesta anual que se realizó en 1646 con el fin de reimplantar el voto institucional a Nuestra Señora del Socorro, “pusieron doce hachas y cuatro velas; sacó el palio los regidores y la imagen de la Madre de Dios, y los señores alcaldes por sus antigüedades, y el guión el procurador”: acta del Cabildo, 28 de abril de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 32.

⁵⁹³ “Encargamos a los arzobispos, y obispos, que dexen á los regidores llevar el palio del Santissimo Sacramento en las fiestas del Corpus, y otras de solemnidad, como lo han acostumbrado. Y mandamos á los oidores de nuestras Reales Audiencias, que no les pongan impedimento, ni intenten contravenir á esta nuestra ley, aunque sea en las ciudades donde residiere la Audiencia”: R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley XLIV (cédula de 1568, retomada en 1576, 1581 y 1600).

santos patronos, en los días de sus fiestas, formaba parte corriente de este universo gestual⁵⁹⁴. Se podía observar la misma actitud en situaciones puntuales cargadas de piedad colectiva: en 1665, por ejemplo, falleció un sacerdote jesuita que contaba con gran popularidad y era considerado como un hombre santo. A los funerales asistieron todas las autoridades laicas y eclesiásticas, la “nobleza” de la ciudad y “un inmenso pueblo”; la ceremonia se desarrolló en medio de llantos y de un dolor público y exhuberante tan caro al Barroco predominante: “Entablándose competencia sobre cargar el cuerpo, se compuso de suerte que los oidores lo llevaran primero, entrando luego, unos en pos de otros, los cabildos, los religiosos y los caballeros a gozar de aquella sagrada carga”⁵⁹⁵.

Durante el año, la Semana Santa, como hemos señalado repetidamente, se prestaba fácilmente a juegos simbólicos de esta naturaleza. Era costumbre, por ejemplo, que en estos días cada templo y convento de la ciudad entregara temporalmente las llaves de sus sagrarios a los integrantes de la Audiencia y del Cabildo. Todos los años, así, al acercarse el Jueves Santo, estas instituciones designaban a los representantes que asistirían a la peculiar ceremonia: el Santísimo era encerrado simbólicamente en su sagrario y la llave era colgada ceremonialmente al cuello del funcionario laico, quien la portaba públicamente hasta el domingo de Resurrección.

Sin duda, este contacto directo con un objeto que daba acceso exclusivo al “cuerpo de Cristo” constituía un nuevo elemento, de nivel superior, que ayudaba a fraguar el universo de legitimación simbólica de estos actores laicos. De ahí que los templos más importantes –por lo tanto, los de mayor asistencia de feligreses/espectadores– fuesen los primeros en asignarse. Esta atribución respetaba, además, el orden de prioridades establecido en la jerarquía política.

Antes de la fundación de la Audiencia la distribución se efectuaba sólo entre la aristocracia de la ciudad, por lo que se llegaba a un arreglo en el propio seno del Cabildo. El Teniente de Gobernador, el Corregidor y el alcalde “de vecinos” se aseguraban, en todo caso, los principales lugares (la catedral y los conventos dominico y franciscano)⁵⁹⁶.

A partir de la instalación del tribunal, sin embargo, la situación cambió en forma proporcional al peso político que éste asumió en la ciudad. El Oidor

⁵⁹⁴ Véase, por ejemplo, el caso de san Saturnino, en Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago*, *op. cit.*, vol. II, p. 404.

⁵⁹⁵ Esta impresión forma parte de una descripción de época del sacerdote Diego de Rosales, retomada por Enrich, *op. cit.*, tomo I, pp. 714-715 (destacado nuestro).

⁵⁹⁶ Ver, por ejemplo, sesión de 6 de marzo de 1605, A.C.S., XXI, p. 195. El año anterior los cargos de Teniente de Gobernador y de Corregidor habían estado ocupados por la misma persona, a quien se le encomendó, entonces, “que se halle en los oficios de la Semana Santa el jueves a encerrar el Santísimo Sacramento y tomar la llave del arca, y con su merced yo, el presente escribano, conforme a la costumbre, para dar el testimonio que fuere necesario”: sesión de 6 de abril de 1604, A.C.S., XXI, pp. 108-109. Véanse también las sesiones de 7 de abril de 1607 y de 10 de abril de 1609, A.C.S., XXIV, pp. 28-29 y 129, respectivamente.

Decano, como representante del Monarca en ausencia del Gobernador, asistirá a recibir las llaves de la catedral, mientras que los otros magistrados, fiscales y funcionarios superiores tendrán prioridad en la elección de los templos frente al Cabildo. En ocasiones, sólo quedarán libres los sagrarios del convento de los agustinos, de las clarisas, de la capilla del hospital y de la parroquia Santa Ana, “porque las demás tienen repartidas entre sí los señores de la Real Audiencia”⁵⁹⁷.

En todo caso, hacia la segunda mitad del siglo XVII se percibe una redistribución progresiva que irá en beneficio de la elite. Vemos, así, que por parte de la Audiencia la asistencia a este acto se irá limitando a los oidores. Con ello se liberarán para el Cabildo la mayor parte de los templos, salvo la catedral, Santo Domingo, la iglesia de la Compañía y, dependiendo de los años, la Merced o San Francisco, que se contaban entre los más prestigiosos y, por lo tanto, reservados a los vicarios del Monarca⁵⁹⁸.

Por otra parte, no se puede separar esta “energía simbólica”, obtenida por las *instituciones*, de aquella obtenida por sus *integrantes* en términos personales. Los magistrados de la Audiencia y los principales miembros del Cabildo —que figuraban, no debemos olvidar, entre los personajes más poderosos de la elite— fraguaban en esta gestualidad una parte importante de su prestigio individual. A la vista general, la llave que daba acceso al mayor misterio de la sacralidad católica era entregada directamente de las manos de un intermediario de la divinidad a un personaje investido de un cargo, pero que era reconocido en tanto que individuo, con un nombre de familia que identificaba un linaje, una riqueza y un *status* personal. Era bajo esta doble condición que dicho portador ostentaba públicamente la llave en su cuello; y no sólo ante la masa de observadores anónimos, sino también —y quizá sobre todo— ante el resto de sus pares sociales.

El uso privado de esta energía sagrada se reforzaba, además, si recordamos que, en el caso del Cabildo, buena parte de los cargos fueron puestos a la venta desde 1612. Si consideramos que éstos pasarán a ser cargos a perpetuidad —regidores “propietarios”— y que muchas veces van a transmitirse por generaciones en las mismas familias, podemos concluir que, en gran medida,

⁵⁹⁷ Acta del Cabildo, 8 de abril de 1637, A.C.S., xxxi, p. 238. En 1634, sin embargo, se pudieron distribuir entre los miembros del Concejo las llaves de los sagrarios de Santo Domingo —al corregidor—, de la Compañía de Jesús —al capitán Valeriano de Ahumada—, de Santa Clara —al capitán Gaspar Calderón—, de San Francisco —al regidor Antonio de Azoca— y del hospital —al tesorero Jerónimo Hurtado—: sesión de 10 de abril de 1634, A.C.S., xxxi, pp. 20-21. En 1636, “acordaron que los señores corregidor, alcaldes ordinarios y demás jueces, como es costumbre, acudan el jueves santo a las iglesias que los señores de la Real Audiencia no asistieren, para las llaves del Santísimo Sacramento”: acta del Cabildo, 18 de marzo de 1636, A.C.S., xxxi, pp. 166-167. Véanse también las actas de 30 de marzo de 1649 (A.C.S., xxxiii, p. 401), de 7 de abril de 1659 (A.C.S., xxxv, pp. 451-452) y de 12 de abril de 1661 (A.C.S., xxxvi, p. 95).

⁵⁹⁸ Cf., por ejemplo, actas del Cabildo de 24 de marzo de 1684 (A.C.S., xli, p. 278) y de 17 de abril de 1685 (A.C.S., xlii, p. 32).

serán los mismos rostros los que año tras año se distribuirán el acceso exclusivo a esta fuente de legitimación religiosa. Esta deducción debemos extenderla, ciertamente, al resto de presencias y gestos municipales que hemos visto adscritos a los eventos regulares y extraordinarios del calendario litúrgico.

No debe extrañar, pues, la fuerza con la cual los interesados defendían la exclusividad de estas acciones rituales, tratando de conservarlas como privilegios adscritos a la institución a la que pertenecían. Retomando el ejemplo de los sagrarios para Semana Santa, en ocasiones vemos, así, a particulares poderosos que no eran parte del Cabildo pero que obtenían de un templo determinado la llave tan preciada –seguramente ofreciendo una buena suma de dinero–. El Concejo reaccionaba drásticamente, en esos casos, esgrimido argumentos como la “costumbre” y las relaciones votivas que lo unían institucionalmente a los conventos o iglesias que habían cometido el desaire⁵⁹⁹.

Del financiamiento laico al usufructo simbólico

El beneficio “personalizado” que se obtenía en la gestión de los actos litúrgicos iba ligado también a la munificencia que formaba parte de este juego⁶⁰⁰: el agraciado debía retribuir pagando una parte de las celebraciones que se llevarían a cabo durante esos días en el templo específico con el cual se había establecido esta particular alianza⁶⁰¹.

El financiamiento ocupaba un lugar central en estos actos pues estaba ligado a la ambientación en la que se presentaban los protagonistas. En la celebración del *Corpus*, por ejemplo, como hemos visto con anterioridad, cada uno de los días de su octava estaba a cargo de una autoridad diferente. El

⁵⁹⁹ En 1685, el beaterio de Santa Rosa, la parroquia de Santa Ana y el colegio de novicios jesuitas habían sido asignados, respectivamente, al sargento mayor Santiago de Larraguibel, al capitán Antonio Fernández Romo y al maestre de campo Domingo de Eraso –todos ellos regidores “propietarios”–. Cuando se presentaron a recibir las llaves, constataron que éstas ya habían sido entregadas a otros notables –que no formaban parte del Cabildo– faltándose con ello a “la costumbre inmemorial”. En consecuencia, en la sesión de 19 de abril se decidió llevar el caso ante la Audiencia. En la sesión de 25 de abril se volvía a manifestar la indignación de la institución porque “los susodichos recibieron las dichas llaves y anduvieron con ellas delante del corregidor y señores deste Cabildo”: A.C.S., XLII.

⁶⁰⁰ Sobre este tema remitimos nuevamente al trabajo hecho para México por Langue, “De la munificence...”, *op. cit.*, *passim*. Sobre los conceptos de “ganancia/beneficio” y “reciprocidad” simbólicas, en tanto que claves de la práctica social, véase el estudio clásico de Marcel Mauss, “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”.

⁶⁰¹ El viajero francés Amédée Frézier apunta que el Jueves Santo de 1712 se encontraba en Valparaíso, junto a la tripulación de su barco. Ese día, los agustinos honraron al capitán del navío, M. Duchesne, entregándole la llave del sagrario de su iglesia para que la llevara hasta el día siguiente alrededor de su cuello, colgando de un cordón de oro. Frézier señala que este era un invento de los frailes para costear los gastos ceremoniales, pues dicho *gardien* estaba obligado a hacer algún donativo al convento: *op. cit.*, ed. en español, pp. 112-113.

Obispo, el Presidente y los magistrados de la Audiencia, por orden de antigüedad e importancia, competían entre sí por engalanar la catedral y por realzar su participación. Como señalaba el cronista Alonso de Ovalle: "Hace crecer estos gastos, y consiguientemente el lucimiento de estas fiestas, la santa emulación y competencia con que se procuran aventajar los unos a los otros"⁶⁰².

El Cabildo, por su parte, conforme a su rol municipal, era quien organizaba los aspectos materiales y disponía el espacio urbano para las procesiones de este periodo y, especialmente, del día mismo del *Corpus*: preparar la actuación de los gremios, disponer la tarasca, barrer las calles, conseguir cera y música,... Este papel no estaba exento de significación, pues, en el fondo, la institución estaba preparando el escenario en el cual actuaría ocupando un lugar destacado. De ahí su preocupación constante por dictar bandos que recordasen a los habitantes de las calles principales –calles por donde transitaban las procesiones y que coincidían, regularmente, con el espacio habitado por los grupos altos de la sociedad– su deber de adornarlas con tapicerías ("colgaduras") y de blanquearlas con cal⁶⁰³.

Notamos, así, que la competencia ostentatoria se extendía a toda la "aristocracia" local. Pese a las dificultades estructurales que caracterizaban a la economía chilena y la modestia consiguiente que era parte de la vida de la ciudad, su elite, sin embargo, profitaba de la ocasión para mostrar su riqueza. La decoración de sus residencias no sólo era parte de este juego de apariencias, sino que, al mismo tiempo, ella permitía integrarlas simbólicamente al espacio "cargado" de sacralidad por el que circulaba masiva y ordenadamente la población en procesión. Mayor importancia se le daba aún a la decoración de la plaza mayor, lugar que acogía los momentos más importantes e impactantes de dichas liturgias y donde, justamente, las instituciones laicas del poder concentraban su participación en la escenificación religiosa –ya que allí se encontraban también los edificios que las representaban–. Estas disposiciones se extendían en forma similar a otras celebraciones del calendario litúrgico de la ciudad⁶⁰⁴.

⁶⁰² Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, p. 285, *passim*.

⁶⁰³ Cf., por ejemplo, acta del Cabildo, 20 de junio de 1628, A.C.S., xxx, p. 21: "[...] que las calles por donde pasare la procesión se cuelguen y hagan altares con la mayor suntuosidad que se pueda". Véanse también las sesiones de 25 de mayo de 1652, A.C.S., xxxiv, p. 245; de 9 y 15 de junio de 1685, A.C.S., XLII, pp. 45 y 47, respectivamente (aquí se especifica la necesidad de adornar el propio edificio del Cabildo); de 31 de mayo de 1686, A.C.S., XLII, pp. 132-133; de 23 de mayo de 1692, 9 de mayo de 1693, 21 y 28 de mayo de 1694, A.C.S., XLIII, pp. 27, 85, 163 y 165, respectivamente.

⁶⁰⁴ Alonso de Ovalle señala el caso de la Asunción: "Va la procesión a la catedral estando las calles adornadas de tapicerías, altares y hermosos arcos": *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. V, p. 287. En la sesión del Cabildo de 9 de junio de 1628, destinada a organizar la fiesta de san Antonio, se ordena "aderezar y colgar la plaza de esta ciudad y echar bando público para que todos cuelguen sus pertenencias": A.C.S., xxx, pp. 20-21. En 1697, con motivo del traslado de la imagen de san Saturnino a su nueva capilla, se determinaba "limpiar y colgar las calles por donde ha de pasar

Si tomamos las fiestas patronales, encontramos los mismos objetivos. Las sesiones capitulares en que se abordaban daban gran importancia al afinamiento de detalles y a la distribución de los gastos necesarios con el fin de realzar la solemnidad del evento. Las obligaciones que implicaban estos votos institucionales eran consideradas como parte de la munificencia otorgadora de prestigio. En ese plano, ellas implicaban derechos simbólicos que eran defendidos seriamente⁶⁰⁵.

Sin duda, el brillo que se daba a estas celebraciones estaba en directa relación con el brillo obtenido por la propia institución o funcionario que la organizaba y que participaba activamente en su desarrollo y en un lugar privilegiado de la infaltable procesión. Para la festividad de san Antonio, por ejemplo, como hemos visto, el Cabildo era quien llevaba las andas del santo y precedía al Capítulo de la catedral en el orden de la procesión. De ahí el interés puesto en que dicha festividad contara con el lucimiento e impacto público necesario:

“Este día se acordó que atento a que el viernes que viene se celebra la fiesta del señor San Antonio, y que siendo votada por este Cabildo, es precisa la celebración con todo lucimiento, y que si hubiere buen tiempo, se haga con procesión por la plaza y que se hagan fuegos de truenos y cohetes, y que se le pida al señor corregidor publique o mande publicar bando para que la víspera de la fiesta se pongan luminarias por toda la ciudad, y que se hable al señor provisor [del obispado –generalmente el archidiácono–] para que mande a las cofradías asistan a la procesión con las imágenes de su advocación. Y asimismo se acordó se convide a los señores de la Real Audiencia, y se le encargó al señor capitán don Antonio Fernández Romo; y que se convide a las religiones, y se le encargó al presente secretario”⁶⁰⁶.

en procesión el glorioso santo y que cada señor capitular convide, *para el mayor lustre y lucimiento de la función*, a los vecinos, caballeros y feudatarios de esta república”: acta del Cabildo, 22 de noviembre de 1697, A.C.S., XLIV, pp. 115-116 (destacado nuestro). En 1705, por mostrar otro ejemplo, se ordenaba limpiar y adornar las calles para una procesión de rogativa que se iba a hacer a san Francisco Javier: acta de 10 de marzo de 1705, A.C.S., XLIV, p. 425.

⁶⁰⁵ En 1686, por ejemplo, “se acordó que respecto de que la fiesta del señor San Antonio, que es voto de esta Ciudad, no se ha hecho, respecto de haberse formado competencia entre los señores del Cabildo Eclesiástico y esta Ciudad sobre quien ha de poner el sermón, se acordó que por esta Ciudad se escriba al Cabildo Eclesiástico y se le reconvenga con la costumbre que [ha] habido en esta materia para que con lo que respondiere se pase a hacer la fiesta con la solemnidad que convenga”: acta del Cabildo, 5 de julio de 1686, A.C.S., XLII, p. 135.

⁶⁰⁶ Acta del Cabildo, 6 de junio de 1687, A.C.S., XLII, pp. 223-224. Cabe notar que estas demostraciones externas estuvieron ligadas también, en este caso, al aumento coyuntural de la devoción colectiva producto de la epidemia que asolaba a la capital en ese momento. En 1646 se había acordado “que los señores regidores conviden las religiones para el día del señor San Antonio [...] y que los señores alcaldes hagan hacer muchas luminarias y el señor fiel ejecutor hacer colgar la plaza”: sesión de 8 de junio de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 110.

Siguiendo con el Cabildo, vemos que la confusión entre “beneficio institucional” y “beneficio particular” fue reforzada a partir de 1654, cuando este organismo, a instancias de su principal alcalde –el maestro de campo Pedro de Prado–, decidió traspasar el gasto de la mayor parte de las fiestas votivas que tenía la institución a la iniciativa privada. Con ello se abría un gran abanico de posibilidades a la munificencia ostentatoria de la “nobleza”. Antes, la utilización tradicional de fondos públicos –los *proprios*– mantenía en un estado virtualmente limitado las potencialidades escénicas que podían brindar estas liturgias. A partir de este año, las fiestas votivas adquieren el aspecto de una verdadera “inversión”, cuya rentabilidad simbólica estaba suficientemente clara en las conciencias de dichos notables como para apoyar en forma unánime una decisión que implicaba asumir gastos personales⁶⁰⁷. Así, la “aristocracia” institucionalizada, interesada en usufructuar de dicha fuente de legitimación simbólica, comenzará a crear la costumbre, a comienzos de cada año, de distribuirse individualmente dichos aniversarios, insistiendo en que “han de hacer la costa a la suya”⁶⁰⁸.

Más tarde, con la estipulación de una “tabla” oficial de fiestas diocesanas, en 1660, y con la clarificación del calendario votivo que se produjo a partir de la revisión de los archivos municipales ordenada en 1665, el panorama de la participación religiosa de la institución quedó regularizado. Vemos así que, en general, los alcaldes se reservaban las fiestas de san Saturnino y san Lázaro, así como los guiones o estandartes de la procesión de la Veracruz y del 13 de mayo. El resto de aniversarios –según se deduce de las respectivas actas– se repartía por turnos y de acuerdo con un arreglo “democrático” entre los regidores⁶⁰⁹. Sólo cuando no había quien tomara a su cargo una celebración, ésta se hacía directamente por cuenta de la institución⁶¹⁰. En todo caso, con el paso de los años se hizo costumbre que algunas de las fiestas más importantes pasaran a estar a cargo en forma permanente de algunos regidores propietarios. Eran fiestas asignadas perpetuamente a la devoción de notables ricos y poderosos, que hacían valer este derecho en cada distribución anual. En algunos casos, incluso, llegaban a acumular dos o más celebraciones bajo su responsabilidad⁶¹¹.

⁶⁰⁷ Este interés se reflejó, justamente, en la proposición de Prado, al señalar que debía actuarse de esta manera “para que las fiestas que esta ciudad tiene votadas se hagan con la decencia que conviene y porque con el tiempo no se pierda la memoria y se acuda a ellas como conviene”: acta del Cabildo, 6 de noviembre de 1654, A.C.S., xxxiv, p. 501.

⁶⁰⁸ Acta del Cabildo, 19 de diciembre de 1654, A.C.S., xxxiv, p. 512.

⁶⁰⁹ Véanse, por ejemplo, las actas ya citadas de 15 de enero de 1666, A.C.S., xxxvii, p. 99; de ? de enero de 1672, A.C.S., xxxviii, p. 203; y de 7 de enero de 1678, A.C.S., xl, p. 184. También, acta de 7 de enero de 1684, A.C.S., xli, pp. 266-267.

⁶¹⁰ En 1684, por ejemplo, se vivieron meses de gran ausentismo en la corporación, por lo que se decidió pagar con los fondos institucionales algunas de esas fiestas y ordenar al síndico mayordomo que las organizara: actas del Cabildo, de 14 de marzo y 12 de mayo de 1684, A.C.S., xli, pp. 277-278 y 282, respectivamente.

⁶¹¹ Véanse, por ejemplo, las actas del Cabildo, ya citadas, de 12 de enero de 1691, A.C.S., xlii, p. 366; de 9 de enero de 1693, A.C.S., xliii, pp. 55-56; y de 10 de enero de 1698, A.C.S.,

Una cofradía penitencial para la elite municipal

Como vemos, existía una dinámica central que permitiría comprender la fluidez de este canal religioso de legitimación persuasiva: los actores laicos del poder se insertaban a través de las vías de devoción que eran más sensibles en la época, aprovechando, con la clásica asociación entre piedad sincera e interés político, la exuberancia procesional y penitencial.

La elite municipal, por ejemplo, no sólo expresaba su religiosidad como entidad político-laica, asistiendo y actuando conforme a las obligaciones que hemos anotado. También la canalizaba bajo la forma de una entidad propiamente religiosa, siguiendo el esquema devocional corporativo dominante; es decir, a través de una cofradía. Así, la cofradía de la Veracruz, establecida en el convento de la orden de la Merced, dependía directamente del patronazgo del Cabildo. Éste participaba activamente en la elección anual de mayordomo, en el cobro y administración de las limosnas y, sobre todo, en la organización de su participación en el calendario litúrgico⁶¹². El encargado de portar el guión de la cofradía en las procesiones en que ella participaba era uno de los alcaldes, mientras que el resto del Concejo debía seguirlo inmediatamente, precediendo a los otros cofrades. Y, si bien hacia fines del siglo se percibe un intento por extender a estas celebraciones la norma general que obligaba a conservar la identidad corporativa –no individual– de las asistencias institucionales –sin mezclarse visualmente con agentes externos–, el Cabildo autorizará al mayordomo de la cofradía, de no ser un capitular, para incorporarse entre los regidores y, desde allí, dirigir la procesión⁶¹³.

La Veracruz era, sin duda, una de las cofradías más elitistas de la ciudad: entre las personas que la integraban o que la financiaban se encontraba parte de lo más selecto de la sociedad. Es interesante destacar, además –en relación con las ligaduras íntimas del sistema de poder, que estamos tratando de deshilar– que entre estos cofrades notables encontramos... a los oidores y sus esposas⁶¹⁴. No era extraño, pues, que esta corporación fuese una de las más

XLIV, p. 131. Hay que señalar que en esta última se señala la asignación de la fiesta de santa Rosa a tres personajes que no figuraban entre los miembros del Cabildo de dicho año, pero que *"la tienen por devoción"*. Uno de ellos era el general Francisco de Avaria: cf. acta de 16 de agosto de 1698, A.C.S., XLIV, pp. 181-182.

⁶¹² Véanse, por ejemplo, las actas del Cabildo de 13 de abril de 1640, A.C.S., xxxii, p. 21; de 5 de julio de 1647, A.C.S., xxxiii, p. 200; de 7 de abril de 1661, A.C.S., xxxvi, p. 94; de 30 de abril de 1681, A.C.S., xli, p. 32; de ? de abril de 1683, A.C.S., xli, p. 231; diferentes sesiones de los meses de marzo de 1685, 1686, 1687 y 1691, A.C.S., xlii, pp. 28-29, 117, 194 y 390, respectivamente; de 11 de marzo de 1692, A.C.S., xliii, p. 17; de 1 de marzo de 1695, A.C.S., xliii, pp. 241-242; y de 2 de abril de 1697, A.C.S., xliiv, p. 74.

⁶¹³ Cf. acta del Cabildo, 26 de marzo de 1697, A.C.S., xliiv, pp. 70-71.

⁶¹⁴ Archivo Nacional de Chile, Fondo "Actas capitulares del Cabildo de Santiago de Chile" [no impresas], vol. 39 (cofradías, 1696-1755), s/f°. José Toribio Medina apunta, a propósito de la

ricas, ostentosas y prestigiosas entre aquellas que, en los diferentes conventos, encuadraban la piedad de la "aristocracia" local. El Cabildo tenía plena conciencia de ello cuando indicaba que era "la primera fundación de todas las que hay y de las personas más principales de la ciudad"⁶¹⁵. El jesuita Alonso de Ovalle apuntaba, asimismo, que era una organización formada "sólo de vecinos encomenderos y de los caballeros"⁶¹⁶.

Esta cofradía concentraba su devoción en el culto a una imagen del llamado "Cristo de la Veracruz", que era custodiado en la capilla que le estaba reservada al interior del templo mercedario. La tradición oral señalaba que era una copia del cristo milagroso que se veneraba en la catedral de Burgos, y que había sido donado por Felipe II y transportado por el virrey Hurtado de Mendoza, en aquellos legendarios tiempos de la conquista, tan estimados por la "aristocracia" de Santiago⁶¹⁷. Al igual que en el caso de la imagen de Nuestra Señora del Socorro, en San Francisco, este Cristo era una representación cargada con una historia y un mensaje intrínseco: el de la pasión y la mortificación, como actos indispensables para la redención. En un mundo extremadamente sensible a la presencia de lo sobrenatural, la existencia y adscripción exclusiva a esta cofradía de una imagen tan prestigiosa y tan cercana a las prácticas contrarreformistas era una ventaja considerable para el prestigio con

Veracruz: "De antiguo era una institución de buen tono, de tal manera que no vivía en la ciudad quien creyendo llevar en sus venas sangre de cristiano viejo y en sus pergaminos algún girón de rancia nobleza, no formase en sus filas en la procesión que se celebraba todos los jueves santos": *Biblioteca...*, *op. cit.*, vol. I, p. 589. No podemos desdeñar, en todo caso, la devoción sincera que actuaba en forma paralela a los afanes de notoriedad. La Veracruz, como toda cofradía, se preocupaba de que sus miembros tuviesen la asistencia espiritual que necesitasen por parte de los mercedarios y, sobre todo, las misas que debían decirse frecuentemente por ellos, sus familias y las almas de los cofrades difuntos. Sin ir más lejos, en sesión de 11 de agosto de 1617, el propio Cabildo encargaba al capitán Jerónimo Zapata, Hermano Mayor de la cofradía, que entregase a dicho convento el dinero convenido —en forma de limosnas— a fin de que se dijeras las misas de los viernes estipuladas en favor de los cofrades: A.C.S., xxv, p. 217.

⁶¹⁵ Acta del Cabildo, 15 de abril de 1642, A.C.S., xxxii, p. 174.

⁶¹⁶ Este prestigio sólo era igualado, eventualmente, por la cofradía de la Virgen de la Soledad, instalada en el convento de San Francisco, y por la que había organizado la Compañía de Jesús: cf. Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. xii, lib. v, p. 290; Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. x, p. 42. Para una aproximación comparativa con las cofradías elitistas de Lima y de Nueva España, cf. Olinda Celestino, "El trasplante de las cofradías españolas y su diferenciación étnico-social en Lima"; Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*; Langue, "De la munificence...", *op. cit.*, pp. 67-71. En este último artículo se destacan las cofradías aristocráticas de Nuestra Señora de Aránzazu (fundada en 1671), del Santísimo Sacramento, de santa Catalina y de la Preciosa Sangre de Cristo (fundada en 1605).

⁶¹⁷ Según el autor del "Prólogo" al volumen lxx de las *Actas del Cabildo*, también habría existido una reliquia consistente en un supuesto trozo de la cruz original. Sin embargo, este dato no aparece indicado en ninguna otra obra ni fuente consultada. Si bien queda la duda de su existencia, pensamos que una reliquia de esta naturaleza no podría haber sido obviada en las propias sesiones del Cabildo, estando esta institución directamente ligada a la cofradía que le habría rendido culto.

que allí se nutrían los cofrades, así como para sus propias angustias frente al inexorable Más Allá. Era evidente, por lo tanto, que esta institución se presentara con un carácter eminentemente penitencial.

Siguiendo estas directrices, la participación de la cofradía en el año religioso se centraba, como hemos indicado, en dos momentos fuertes: la Semana Santa y la celebración de la Invencción de la Cruz. Para Jueves Santo, era una procesión nocturna y “de sangre”, en la cual los miembros de la Veracruz, vestidos con túnicas negras, desfilaban flagelándose, al compás de cantos y de oraciones purgatorias dichas por los sacerdotes mercedarios. La elite participaba concretamente, así, de la religión exhuberante y culpabilizante, actuando en pleno corazón de la práctica religiosa barroca y mediante una de las prácticas más recurrentes y persuasivas de la época⁶¹⁸.

Por eso no debe extrañar tampoco que esta cofradía participara activamente en procesiones de rogativas extraordinarias que se hacían por emergencias públicas, donde se repetían las flagelaciones y actitudes expiatorias y donde los miembros del Cabildo también se hacían presentes⁶¹⁹.

El aniversario de la Invencción de la Cruz, por su parte, era considerado como la fiesta oficial de la entidad. En efecto, el origen de esta cofradía en España y su desarrollo posterior estaba ligado a la expansión del culto a la Cruz que se venía sintiendo desde el siglo xvi⁶²⁰. De ahí que fuese en esta celebración anual en la que se gastase la mayor parte de los fondos destinados a fines ceremoniales (pago de misas, de música, de cirios y velas, de alfombras para la iglesia,...)⁶²¹.

No debemos olvidar, en todo caso, que, en términos del calendario litúrgico, mayo era señalado como el “mes de la Cruz”, periodo de penitencia y de expiación de los pecados. De hecho, esta celebración se ligaba simbólicamente con un aniversario de gran peso para la ciudad: el terremoto de 1647, recordado todos los 13 de mayo con una procesión y sermones culpabilizantes que amenazaban con la repetición del castigo divino.

La imbricación de objetivos doctrinales que se establecía entre ambas celebraciones era seguida por la elite municipal asignando el porte de los “guio-

⁶¹⁸ Las cofradías de la Veracruz se habían originado y extendido rápidamente por Castilla en el siglo xvi. Por lo demás, eran las primeras corporaciones de disciplinantes de las que se tiene información en la Península y se contaban entre las más activas durante las procesiones expiatorias de Semana Santa: Christian, *op. cit.*, pp. 69 y 224. El traspaso de estas asociaciones a América fue bastante rápido. Ya en 1540 se fundaba la cofradía de la Veracruz de Lima. Hacia 1570, cuando ésta obtenía su reglamento oficial del obispado, se habría establecido la de Santiago: cf. Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago, op. cit.*, tomo I, p. 240; Celestino, *op. cit., passim*. Debemos recordar que para el Jueves Santo de Santiago había otras dos cofradías que salían por las calles flagelándose: una de indígenas y otra de “morenos”.

⁶¹⁹ Véanse, por ejemplo, las actas de 20 de septiembre de 1628, A.C.S., xxx, p. 53, y de 22 de noviembre de 1652, A.C.S., xxxiv, p. 280.

⁶²⁰ Christian, *op. cit.*, p. 220.

⁶²¹ Archivo Nacional de Chile, Fondo “Actas del Cabildo...”, *op. cit., passim*.

nes” o estandartes de ambas procesiones a sus principales representantes: los alcaldes⁶²².

Para el aniversario de la Cruz, por su parte, la Veracruz repetía los principales ritos que eran comunes a las otras fiestas de las cofradías penitenciales de la ciudad. Entre ellos, la asistencia, antes de la procesión, a la misa mayor en el convento mercedario, donde los cofrades comulgaban y seguían los oficios con antorchas encendidas en sus manos. Esta entidad participaba, así, abiertamente, de las intencionalidades estéticas de la época, incluso en el juego del claroscuro barroco⁶²³. Para la procesión, por su parte, los regidores debían asistir alumbrando al guión/alcalde con cirios y antorchas,

“[...] que para ello son obligados a dar el dicho señor alcalde de la color que acordaren a diferencia de las demás [cofradías], y si sacaren mazas u otra insignia las saquen de la iglesia delante de todo el Cabildo [...] y ningún regidor falte a esta acción, como no le haya tocado llevar en la dicha procesión alguna imagen o insignia”⁶²⁴.

⁶²² El Alcalde de Vecinos llevaba tradicionalmente el guión de la procesión de la Cruz, mientras que el Alcalde de Moradores lo hacía con el guión de la procesión del 13 de mayo: véanse, por ejemplo, las actas del Cabildo de 15 de enero de 1666, A.C.S., xxxvii, p. 99; de ? de enero de 1672, A.C.S., xxxviii, p. 203; de 7 de enero de 1678, A.C.S., xi, p. 184; de 12 de enero de 1691, A.C.S., xlii, p. 366; de 9 de enero de 1693, A.C.S., xliii, pp. 55-56; y de 10 de enero de 1698, A.C.S., xliiv, p. 131.

⁶²³ Estos actos eran realizados, en general, por las cofradías votivas específicas –de diferentes orígenes étnicos– en la mañana de Pascua de Resurrección, en la catedral, donde se establecía, quizá, una metáfora que unía el amanecer del día con el renacer de la esperanza por la redención humana, tal como se estilaba en tiempos recientes con el pregón que se cantaba en la vigilia pascual del Sábado Santo.

Los ritos con antorchas también los encontramos, entre otros, para los días de la Virgen del Rosario y de la Inmaculada, en el templo franciscano, el día de san Lorenzo y el de la Invencción de la Cruz, en el convento mercedario, y el de la Candelaria o Purificación de la Virgen, en el templo agustino: cf. Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. xii, lib. v, p. 286.

⁶²⁴ Acta del Cabildo, 15 de abril de 1642, A.C.S., xxxii, pp. 174-175. Hacia fines del siglo xvii, al mismo tiempo que se acentuaba la dirección del Cabildo sobre la actividad litúrgica de esta cofradía, vemos para la procesión de la Invencción de la Cruz que en el grupo de estos “alumbrantes” los regidores habían cedido su lugar a otros cofrades notables. Esto coincidía con lo señalado en algunas sesiones de la época respecto a reforzar la presencia corporativa –por lo tanto, distintiva– del Cabildo en dichas procesiones. Esto no implicó, por cierto, su desvinculación sustancial –los alcaldes seguían portando el guión y el mayordomo desfilaba ubicado entre los regidores– sino sólo una presencia corporativa más marcada en el seno del cortejo. Por lo demás, estos “alumbrantes” formarían parte de lo más ilustre de la cofradía, dado el alto grado de prestigio implicado en esta asistencia protagónica. Por esa época comienzan a aparecer, en las sesiones de comienzos de cada año, las personas –siempre notables– que estarán encargadas de portar los diferentes objetos litúrgicos e imágenes sagradas de la cofradía: aparte del “Guión del Santo Cristo”, desfilaban la propia imagen del Cristo de la Veracruz, la Cruz de la Toalla, la campanilla y el guión de la Virgen. A ellos se agregaban alrededor de veinte “alumbrantes”. En 1700, por ejemplo, todos estos “alumbrantes” portaban la denominación de “don”, de General o de Maestre de Campo, y entre ellos se contaba al poderoso marqués de la Pica: acta del

Lo mismo se estipulaba para el Jueves Santo: "Este día acordaron que ninguno de los señores regidores falte el jueves en la noche, en la procesión de la sangre, a alumbrar y acompañar al señor alcalde en ella, y cada uno lleve sus dos hachas [...]"⁶²⁵.

Los posicionamientos en las procesiones

Para terminar nuestro análisis sobre la inserción activa de los actores laicos, debemos subrayar que era en la devoción procesional dominante donde se jugaba el despliegue principal de las estrategias persuasivas del ámbito religioso; y con una concordancia estrecha, al mismo tiempo, como hemos venido argumentando, con la lógica de los otros tipos de ceremonias, ritos y posicionamientos litúrgicos.

Al igual que en la asistencia al interior del templo, la Corona había reglamentado con detalle la participación corporativa de las autoridades e instituciones en las procesiones. El eje fundamental giraba en torno a dos premisas: primero, que dichos actores tomaran posición en los lugares más destacados del desfile, al lado de los intercesores divinos y ligándose visualmente con las imágenes u objetos que motivaban la manifestación y que concentraban la atención colectiva. Segundo, que su disposición espacial reflejara claramente las jerarquías que estructuraban el sistema de poder colonial y, en general, el orden social.

La Recopilación de las Leyes de Indias reproduce las disposiciones generales en esta materia para América⁶²⁶. El orden jerárquico se presentaba visualmente a medida que el cortejo iba pasando por el campo visual de los espectadores. En el corazón de las grandes procesiones, así, el Virrey o Presidente (según el caso local) debería ir integrando el cuerpo de la Audiencia, dejando al Obispo o Arzobispo adelante. En el caso de Santiago, como ya lo hemos señalado, el lugar del Gobernador/Presidente, cuando éste estaba ausente, era llenado por el Oidor Decano.

La aparente preeminencia otorgada a la máxima autoridad eclesiástica no hacía sino subrayar el carácter eminentemente religioso del evento. Más bien que un signo de superioridad, esta disposición espacial se orientaba a un refuerzo del imaginario del poder: la representación de un sistema basado sobre dos grandes pilares armónicos y complementarios. En este sentido, es interesante la opinión de Gaspar de Villarreal (obispo de Santiago entre 1637 y

Cabildo, 11 de marzo de 1700, A.C.S., XLIV, pp. 328-329. Véanse también las actas de 3 de marzo de 1705, A.C.S., XLIV, p. 424; de 23 de febrero de 1706, A.C.S., XLVI, p. 26; y de 13 de marzo de 1708, A.C.S., XLVI, pp. 169-170.

⁶²⁵ Acta del Cabildo, 7 de abril de 1648, A.C.S., XXXIII, p. 286.

⁶²⁶ R.L.I., II, lib. III, tit. 15, intitulado: "De las precedencias, ceremonias y cortesías".

1651). Comentando las mismas disposiciones reales, el obispo destaca el esfuerzo de algunos teólogos por interpretar esta situación en beneficio de la Iglesia: “[...] pero yo entiendo que los obispos, y los oydores hazen dos cathogorias, o dos clases, y que en cada una ay diferente cabeza; la seglar, y la Eclesiastica, y que no ay mas, ni menos en el lugar”⁶²⁷.

La Audiencia, por su parte, debía avanzar en fila doble y organizada según la antigüedad y la categoría de sus integrantes, comenzando por los magistrados –los oidores más antiguos adelante–, y siguiendo con los fiscales, el alguacil mayor y el resto de sus funcionarios⁶²⁸. Después del máximo tribunal debían venir respectivamente –en forma ordenada y sin confusión de lugares– los representantes de la Real Hacienda y otros funcionarios estatales secundarios, el Capítulo de la catedral –con el clero vestido de sobrepelliz y capa coral, y portando cruces altas– y el Cabildo de la ciudad⁶²⁹. Este último tenía como costumbre repetir el mismo esquema jerárquico de la Audiencia: sus miembros desfilaban de dos en dos, encabezados por la pareja Corregidor/Alcalde de Vecinos, seguidos por el Alcalde de Moradores y el regidor más antiguo. Luego venía el resto de sus integrantes según el orden en que se sentaban para las sesiones⁶³⁰.

A continuación seguían los curas de las parroquias –en sobrepellices y con cruces altas– y sus diáconos, los representantes de las órdenes de regulares (los sínodos diocesanos establecían la asistencia obligatoria de a lo menos seis religiosos de cada orden) y los de las órdenes menores, el resto de la elite –en forma civil o integrando los cuerpos de milicias, como para *Corpus Christi*–, todos los

⁶²⁷ Villarroel, *op. cit.*, tomo II, p. 138. En las situaciones normales –no litúrgicas– en que el Obispo y el Virrey (o Presidente) tuviesen que desplazarse por la ciudad, sin la presencia corporativa de la Audiencia, así como en los actos que no fuesen religiosos, esta autoridad debía tener preeminencia frente a la eclesiástica e ir a la derecha de ésta, “*porque representa nuestra Real persona*”: R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley xxxvi (dictada inicialmente en 1582 y repetida en 1600, 1608 y 1609). Parte de estas disposiciones habían sido enviadas a las autoridades de Santiago por cédula de 13 de diciembre de 1611 (B.N.B.M.Ms., vol. 272, pza. 7868, fjs. 41-43) y retomadas por edicto de 10 de julio de 1636 (C.D.A.S., II, pp. 563-564). Ver también la orden enviada al obispo de Santiago en 22 de febrero de 1718, C.D.A.S., IV, pp. 457-458.

⁶²⁸ R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley lxix (dictada inicialmente en 1551 y repetida en 1568, 1570 y 1577) y ley lxx (dictada inicialmente en 1607).

⁶²⁹ “[...] y esto se guarde assi en todas las demás Audiencias, aunque en ellas no haya Virrey”: *op. cit.*, ley xxxvii (dictada inicialmente en 1617 y repetida en 1637); ley xxxviii (dictada inicialmente en 1568 y repetida varias veces hasta 1608). En la sesión del Capítulo Catedralicio de 18 de julio de 1687, donde se determinó realizar una procesión expiatoria por la peste que asolaba la ciudad, se discutió sobre la forma en que se saldría a recibir a la plaza la imagen de la Virgen que se traería desde el convento de Santo Domingo. Se decidió, entonces, conforme a la costumbre, que dicho Capítulo saliese “en forma de procesión con cruz alta y capa de choro, acompañado y asistido de toda la clerecía con sus sobrepellices”: B.N.B.M.Ms., vol. 271, pza. 7831/4, fj. 46.

⁶³⁰ Véase, por ejemplo, el acta del Cabildo de 1 de febrero de 1675, A.C.S., xxxviii, pp. 433-434

guiones de las cofradías y, dependiendo de la costumbre local, los gremios de artesanos⁶³¹... en la medida en que éstos no se hubiesen incorporado en el marco de las milicias, según la lógica de superposiciones de estructuras corporativo-identitarias que hemos visto en la primera parte de este trabajo.

En ese mismo sentido hay que destacar, para el caso de la celebración de *Corpus*, la importancia de la presencia militar en la procesión principal; es decir, de civiles insertos en la configuración de las milicias. Así, no sólo se veían las compañías de hispanocriollos notables, sino también aquellas de grupos medios, como los comerciantes urbanos.

Por otra parte, hay que recordar que en esta misma fiesta las cofradías de indígenas ocupaban la vanguardia del desfile, a distancia conveniente para que el "corazón" de la procesión pudiese avanzar de una forma más ortodoxa.

El Obispo podía ir asistido de su caudatario⁶³²; en los casos en que fuese vestido de pontifical, podía ir acompañado, además, de un maestro de ceremonias y de un capellán⁶³³. El Cabildo de Santiago, por su parte, como cabeza de una provincia, podía ir a todos los actos públicos acompañado de sus maceros, lo que realizaba aún más su presencia⁶³⁴.

Esta estructura general, con todos los actores del sistema, servía de base para el conjunto del calendario litúrgico, incluidas las procesiones de rogativas extraordinarias. A partir de ella se evaluaba su adecuación específica a las asistencias diferenciadas que podían darse entre fiestas de distinto peso litúrgico: en las ceremonias en las que no estaba prevista la presencia de algunas de estas instituciones, el esquema se desplazaba y el actor que venía a continuación pasaba a ocupar el vacío del ausente, manteniendo el mismo orden jerárquico global.

⁶³¹ Cf. *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, cap. II, const. VI.

⁶³² Este personaje estaba encargado de llevar el extremo o *cauda* de la capa magna, con que se vestían solemnemente los obispos y arzobispos: R.L.L., II, lib. III, tit. 15, ley XXXIX.

⁶³³ *Op. cit.*, ley XL. Cf. los conflictos de etiqueta que se produjeron en 1708 cuando el obispo no respetó estas disposiciones: *infra*, anexo N° 19 (cédula de 1710) y anexo N° 20 (cédula de 1713).

⁶³⁴ Los maceros eran los personajes encargados de portar las masas o insignias de la corporación: *op. cit.*, ley LXXXVI.

TERCERA PARTE

LA PERSUASIÓN LITÚRGICA
EN LAS CELEBRACIONES
“CIVILES”

RESONANCIA LOCAL DE LOS MODELOS EXTERNOS

Si bien lo religioso constituía el marco esencial del universo simbólico-litúrgico en el que se apoyaba el sistema de poder, éste contemplaba otra serie de argumentos rituales para alimentar la legitimación de sus actores y del orden por él establecido. El Rey, a la cabeza del imperio, debía proyectarse no solamente en su unión simbólica con lo sagrado, sino también, paralelamente, como una figura con cierta autonomía frente a la voluntad divina. Si bien primaba la conciencia de la omnipotencia de los cielos, el poder terrenal debía presentarse a través de canales persuasivos donde se marcara la impronta propiamente política de su función.

Así, una serie de liturgias profanas van a marcar los acontecimientos claves de la realeza. De los ritos formales a la alegría colectiva inducida, todos los rincones del imperio vibrarán durante los momentos extraordinarios y espectaculares del despliegue barroco orientado a las glorias de su "señor natural" y de su familia.

En ese mismo sentido, vemos que estos eventos se repetirán con formas y contenidos más o menos similares en honor de los propios representantes vicarios de la monarquía. Con ello se marcará sensiblemente el poder de que estaban investidos y el rol de alto nivel que jugaban, en tanto que encarnadores de la soberanía real. La imagen de omnipotencia terrenal del Rey lejano, que se intentaba proyectar a través de sus espectáculos políticos, abrazaba de esta forma a sus representantes concretos. Ella les otorgaba –al lado del apoyo ritual de la Iglesia– el aura necesaria para ejercer el gobierno dentro de los patrones de legitimidad emotiva que caracterizaban a la época.

Allí estarán, también, los poderes locales –institucionales y "de facto"–, interesados en usufructuar de esta nueva oportunidad para manifestar su ligazón con las grandes fuerzas que controlaban al mundo colonial hispanoamericano.

CELEBRACIONES POR LA MONARQUÍA

La circulación de fórmulas festivas

La reproducción de estas formas, como la del resto de modelos culturales europeos, se veía claramente relativizada en el medio americano. Como en el caso de las exequias, las ceremonias y fiestas ligadas al poder civil presentaban diferencias importantes a lo largo del continente. Ello era producto, sobre

todo, de los distintos niveles de riqueza regional y del nivel jerárquico de las autoridades que estaban asentadas en el lugar. En lugares marginales y pobres —como Santiago de Chile— la realidad local ajustará notoriamente los modelos litúrgicos, quitándoles buena parte del despliegue escénico y decorativo aportado por las ciudades virreinales.

Las fiestas que se organizan en Santiago con motivo de eventos de la Corona respondían, en su esencia, en sus contenidos y en sus características formales, a los ejemplos originados en la tradición medieval, reformulados bajo la influencia del Renacimiento y del Manierismo, y recargados con el espíritu estético e ideológico del Barroco. España vivía, de esta forma, las tendencias de moda en Europa. De hecho, era en buena parte a través de los mecanismos de persuasión psicológica masiva que brindaban estos espectáculos que los Habsburgo buscaban el refuerzo de la legitimación de su poder sobre reinos tan dispares.

Al igual que en el caso de los funerales —aunque con un espíritu muy diferente, claro está— las proclamaciones de nuevos reyes, entradas a ciudades, nacimientos de príncipes, bodas reales, etc., seran el nódulo central de los grandes festivales peninsulares que se utilizarán luego como modelos para el resto del imperio. Ello, con el fin de reproducir condiciones similares para homogeneizar simbólicamente a todos los súbditos en torno a un referente político común; un referente invisible, pero omnipresente en su imaginario. En medio de la decoración efímera del espacio, los discursos, desfiles, fuegos de artificio, gritos de fidelidad y prácticas lúdicas se desarrollaban a lo largo de varias semanas —o incluso meses—. Estas demostraciones daban lugar a la participación directa de los mejores artistas plásticos y dramáticos de las corporaciones locales o traídos de fuera, lo que implicaba, evidentemente, un gran derroche de los recursos económicos y de las capacidades escénicas de las ciudades. Profusión que permitía a autoridades y notables sacar a lucir visualmente su prestigio y su cercanía con el poder “maravilloso” que originaba tal acontecimiento.

Las celebraciones de la Península quedaban immortalizadas y circulaban geográficamente a través de las *relaciones* impresas y de los funcionarios estatales que representaban localmente al Soberano. Unos y otros se encargaban de recordar no sólo el esplendor que debían revestir estos eventos sino, sobre todo, una serie de contenidos y de fórmulas estereotipadas. Éstas debían constituir el esquema básico de la celebración, con sus rituales prefijados y una serie de elementos festivos codificados para todo el imperio. En ese sentido, en la propia España, como lo recuerda Antonio Bonet Correa, las versiones serán casi idénticas. En ellas se van a repetir incansablemente dichos contenidos y van a variar sólo en sus motivaciones, fechas y, a veces, cierta identificación que se le daba a la decoración en relación con la personalidad —real o supuesta— del personaje festejado, como se ha señalado para las exequias⁶³⁵.

⁶³⁵ Bonet, “La fiesta barroca...”, *op. cit.*, pp. 48-49. Diversos ejemplos de estas fiestas y ceremonias monárquicas se pueden ver en la compilación de Alenda y Mira, *op. cit.*

Las principales ciudades de América, por su parte, se encargaban de retomar estos modelos y de renovarlos con la energía de la riqueza material colonial, de la majestuosidad de las cortes virreinales, de los resultados híbridos del Barroco mestizo... Era en la imbricación de los elementos decorativos, en las formas de participación colectiva y en los contenidos lúdicos que se conjugaba hábilmente la similitud entre el espectáculo propuesto para las grandes fiestas religiosas y el propuesto para celebraciones propiamente políticas.

En lo que concierne al área de influencia directa del reino de Chile, Lima y Potosí se destacaban por su despliegue festivo, elaborando sus celebraciones con gran preocupación por la reproducción del modelo europeo de moda, al mismo tiempo que por la incorporación de representaciones autóctonas que simbolizaran la dominación hispánica⁶³⁶. En este sentido, no debemos olvidar que la capital peruana era un centro político de alto nivel que ejercía el papel de verdadera metrópoli y de modelo para la sociedad provincial de Santiago.

Las imprentas de estas ciudades, por su parte, también daban origen a aquellas descripciones más o menos estereotipadas que relataban el desarrollo de los eventos, la descripción detallada de los personajes, de sus atuendos y de sus papeles en el curso de las celebraciones, de los tipos de ritos oficiales y expresiones lúdicas, etc. De esta forma, las *Relaciones* americanas se unían a aquéllas procedentes de la Península en la propagación de los códigos y de los contenidos que se debían desplegar en estas ocasiones⁶³⁷.

Si bien es cierto que se trataba de dejar lo menos posible al azar, de fijar reglas estables, esta codificación de gestos y de rituales orientados a la monarquía se relativizaba con la realidad de cada provincia colonial. No solamente la circulación de dichas descripciones era limitada en las zonas alejadas, sino que había el peso de la memoria o "costumbre". Ésta, que era respetada expli-

⁶³⁶ En Potosí, para la proclamación de Felipe II, en 1556, se habrían realizado las mismas manifestaciones que las de la declaración del Santísimo Sacramento, de la Virgen y del apóstol Santiago como patronos de la ciudad, el año anterior. De esta forma, por el rey se adornaron las calles con "colgaduras" y lienzos pintados, con techos de ramas de árboles y doce arcos de triunfo. El cortejo se compuso de quince compañías de indios, disfrazados según algunos trajes específicos de algunas etnias americanas y de los propios incas. Desfilaron también grupos de españoles vestidos según la corte española, compañías militares de caballería y otras de arcabuceros, cuyas armas dispararon en determinado momento de la celebración. Los gremios, grupos de músicos indígenas, carros con representaciones plásticas, las órdenes religiosas y el resto de compañías militares cerraban el desfile. Por la noche se iluminó la ciudad y en los días posteriores siguieron oficios canónicos y varias semanas de festejos con piezas teatrales, toros, juegos caballescros, mascaradas manieristas con temas mitológicos y carros representando distintas escenas móviles, etc. Elementos similares se repetirían para la proclamación de Felipe III, en 1600. En la larga duración, vemos que los mismos contenidos festivos se mantienen en la celebración realizada en 1723, también en Potosí, con motivo del matrimonio del príncipe de Asturias con la princesa de Orleans, y de Luis XV con una infanta española: Gisbert, *op. cit.*, pp. 153-156.

⁶³⁷ En lo que concierne al Perú, insistimos en la cantidad importante de ejemplos recogidos en Medina, *La imprenta...*, *op. cit.*, *passim*.

citamente por las disposiciones reales, debía dar cuenta, así, de las especificidades locales. Ello era tanto más importante si tenemos en cuenta la gran desproporción que existía entre las ciudades principales de los virreinos y aquéllas que cumplían un rol más bien periférico, como Santiago de Chile. Así, si bien compartimos la afirmación de Teresa Gisbert en el sentido de que la estructura fundamental de las fiestas limeñas y potosinas era uniforme en todo el ámbito del virreinato y a través de todo el periodo que estudiamos, debemos situar nuestro análisis en medio de las significativas diferencias que separaban al mundo colonial⁶³⁸. Ello no sólo en relación con los recursos económicos y artísticos limitados que presentaban las urbes modestas, sino también al peso relativo de las autoridades que allí residían, en el sentido de su grado jerárquico en la estructura político-administrativa del imperio.

En todo caso, hay que subrayar que la referencia a dicha "costumbre" constituía no sólo un intento de adecuación a realidades y capacidades distintas, sino también una fórmula para asegurar al menos la repetición de ciertos ritos oficiales básicos en todas las "ciudades". Así, por ejemplo, en 1599 el gobernador de Chile recibía una cédula real, enviada a través del virrey del Perú, en que se le comunicaba el fallecimiento de Felipe II y la orden de proclamar a su sucesor. La autoridad, que se encontraba en plena campaña de guerra contra los araucanos, encabezó las ceremonias en La Imperial, "[...] se pasó orden a la capital y demás poblaciones septentrionales y ultramontanas [-Cuyo-] para que se formalizasen el mismo ceremonial [...]"⁶³⁹.

Una disposición similar se ordenó para la proclamación de Felipe IV, en 1622, cuya celebración principal se llevó a cabo en Santiago: "[...] y *guardando proporción* se practicó lo mismo en las demás ciudades, que en estos casos cada una se manifiesta según las rentas que tiene y con arreglo a las facultades de sus vecinos"⁶⁴⁰.

Así, desde un comienzo del establecimiento hispano en Chile, observamos la reproducción y adaptación "provinciana" de las formas celebrativas en boga, como vemos en el ejemplo de las fiestas realizadas en La Serena para aclamar a Felipe II (1558) a los pocos años de haberse refundado en forma definitiva dicha "ciudad" (1549)⁶⁴¹. En el documento que describe este evento

⁶³⁸ Cf. Gisbert, *op. cit.*, p. 157.

⁶³⁹ Carvalho y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. VIII, p. 227.

⁶⁴⁰ *Op. cit.*, p. 311 (destacado nuestro).

⁶⁴¹ En esa ocasión, el teniente de gobernador, acompañado del Cabildo y del conjunto de la "aristocracia" del lugar, encabezaron un solemne cortejo de a caballo, acompañados por militares que disparaban sus arcabuces y alardeaban con sus tambores y clarines. El desfile se dirigió de esta forma a la casa del alférez real y, de ahí, trayendo éste el estandarte -símbolo de la soberanía monárquica-, pasó al estrado que se había levantado en la plaza. Aquí se leyó la cédula real respectiva y se aclamó al nuevo Rey, gritando su nombre, besando el estandarte cada una de las autoridades y batiéndolo en el aire: todos éstos, signos evidentes y persuasivos de "indiscutible" fidelidad. Luego de lanzar sobre los espectadores monedas de oro y plata -signo de ostentación del poder- el ruido de las armas de fuego y de los instrumentos marciales se

vemos el esfuerzo del escribano por resaltar la ostentación de los actores principales, sobre todo el lujo de sus vestidos, que se detallan con gran minuciosidad (las telas, joyas, adornos y bordados, el tipo y ornamento de cada caballo, etc.). Esta descripción se asemeja, en ese sentido, al de las *Relaciones* de la Península o de las capitales virreinales y logra, hasta cierto punto, ocultar la gran distancia cualitativa que separaba inevitablemente el “esplendor” de las ceremonias de La Serena con el de dichas urbes. En realidad, si bien por esa época La Serena disfrutaba de una coyuntura económica favorable, producto de la explotación de algunas minas y lavaderos de oro en la región, no pasaba de ser un villorrio extremadamente modesto⁶⁴².

Llama la atención, además, que dicho documento no informe sobre los eventuales festejos públicos que, conforme al mismo modelo general, debían llevarse a cabo a continuación, a fin de respaldar, por la vía lúdica, los mensajes ideológicos y emocionales que se acababan de entregar, forzando la alegría inducida sobre la comunidad de súbditos. Más aún, el documento de La Serena termina centrándose en una gran cena ofrecida en la casa del Teniente de Gobernador al resto de las autoridades y a los poderosos locales. Si bien es cierto que estos banquetes podían formar parte de dichas celebraciones, lo común en las *Relaciones* de otros lugares era que se pusiera el acento, más bien, en los espectáculos y eventos de carácter público. De esta forma, en el modesto villorrio/campamento del norte la realidad local se imponía abiertamente sobre el modelo original, determinando las condiciones y limitaciones para el lucimiento de su elite y sirviendo como escenario para el refuerzo de lazos propiamente locales.

La adaptación a la realidad de Santiago

El mismo proceso de relativización, en relación con el modelo de celebración común al continente, debemos hacerlo para el caso de la capital chilena. Aquí, la reproducción también variaba de acuerdo con las codiciones económicas, que podían brindar más o menos posibilidades de brillo festivo, y con el papel

unió al griterío de la gente y a las cabalgatas estrepitosas de las autoridades y notables por las principales “calles”: acta del Cabildo de 8 de mayo de 1558, B.N.B.A., 25-1, vol. 12, pza. 15, fjs. 121-124. Véase la similitud de esta descripción con las ceremonias realizadas por el mismo Rey en Santiago: acta del Cabildo, 17 de abril de 1558, A.C.S., xvii, pp. 13-15.

⁶⁴² En 1610 apenas contaba con cuarenta y seis casas edificadas, de las cuales sólo once estaban cubiertas con tejas y el resto de paja, y tres conventos miserables con apenas ocho religiosos en total: Errázuriz, *Historia...*, *op. cit.*, tomo II, p. 25. Tampoco debemos pasar por alto que, a diferencia de Santiago, por ejemplo, su principal autoridad eclesiástica era sólo un cura que hacía de vicario episcopal. Por otro lado, la principal autoridad política era el poderoso regional que hacía de Teniente de Gobernador y que, en forma paralela, encabezaba el Concejo local bajo el cargo de Alcalde. A él se agregaban algunos oficiales militares y funcionarios burocráticos menores para formar la “corte” local.

político jugado por dicha ciudad. En relación con esto último, Concepción, como “capital de guerra”, opuso cierta competencia a la capital política gracias a la mayor permanencia que tenía allí el Gobernador del reino.

En Santiago, sin embargo, existía la “corte” civil, formada por la Audiencia, el Cabildo y los notables de la urbe. A ellos se unían los principales terratenientes de la región, venidos expresamente para las grandes ocasiones, a fin de ligarse visualmente al conglomerado dominante. Dicha “corte” permitía, así, un cuadro adecuado para dar la solemnidad necesaria, bien que fuese un pálido reflejo de los referentes limeños. A todos estos actores podía agregarse también el propio Gobernador, si el momento en que se llevaba a cabo la celebración coincidía con una estadía temporal en la capital. En todo caso, luego del establecimiento de la Audiencia, hay veces en que dicha autoridad se traslada expresamente desde Concepción para encabezar los eventos más importantes, como la proclamación de un nuevo Rey.

Las características locales de la expansión imperial determinaron que las proclamaciones de Felipe II (en 1558) y de Felipe III (en 1599) fueran encabezadas directamente por la elite local —con el teniente de gobernador y el Cabildo en primera línea—, con las solemnidades y ritos adecuados a la rusticidad del Santiago de la época. En cambio, a partir de la proclamación de Felipe IV (en 1622), las ceremonias habituales de este tipo, bien que mantienen su modestia “estructural”, adquieren un realce político singular con la incorporación del Gobernador y del tribunal supremo. Aun a fines del siglo XVIII el cronista Vicente Carvallo y Goyeneche mencionaba la celebración de 1622, notando que la capital se había “excedido” más allá de lo que podían sus recursos, “para manifestar su fidelidad”⁶⁴³.

Pero existía otro motivo por el cual el modelo, al ser reproducido en ciudades modestas, también perdía buena parte de la espectacularidad barroca que lo rodeaba en las capitales virreinales: el peso negativo, al menos en Santiago, de la inercia y la monotonía que permitían implícitamente el concepto de “costumbre” utilizado en las disposiciones oficiales. En ese sentido, percibimos que la falta de creatividad en las fiestas políticas de Santiago constituye una actitud casi permanente a lo largo de la mayor parte del siglo XVII. Como lo hemos visto para las exequias reales, esta actitud terminó por generar un problema de memoria litúrgica local: en ocasiones, las autoridades organizadoras llegarán a dudar hasta de las fórmulas rituales básicas que correspondían a una fiesta real.

La irregularidad y distancia temporal que separaba a los eventos peninsulares que originaban las festividades⁶⁴⁴ se unía a la ausencia generalizada de registros descriptivos. Al parecer no sólo se carecería de *Relaciones* oficiales provenientes de otras ciudades americanas o españolas —con lo cual se relativizarían

⁶⁴³ Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. VIII, p. 311.

⁶⁴⁴ En el caso de las proclamaciones reales, por ejemplo, entre las que se llevaron a cabo por Felipe II y por Felipe III transcurrieron más de cuarenta años; entre éste y Felipe IV,

también ciertas hipótesis formuladas por la historiografía respecto a la circulación de la información impresa— sino, incluso, de descripciones manuscritas de los eventos locales. Sólo contamos con breves registros de celebraciones que el escribano del Cabildo se preocupó de detallar en las actas de la institución⁶⁴⁵.

Esta modestia festiva generalizada se relativiza en parte al observar que las proclamaciones reales contaban con un despliegue y un esfuerzo organizativo algo mayor que para los funerales. Ya el propio esquema básico contemplaba una cierta variedad de elementos festivos y rituales, sobre todo a nivel de la calle. Además, era en esta fase, como hemos señalado, donde se concentraba la iniciativa de la localidad y el aparato que le imprimía la ostentación desplegada por su “aristocracia” en relación con las exequias previas por el Monarca fallecido. Una elite, por lo demás, siempre preocupada de copiar los hábitos de sus “pares” peninsulares y, al mismo tiempo, de conjugar la expresión estrepitosa de su fidelidad al sistema de poder vigente con el usufructo simbólico que podía sacar de estas grandes ocasiones de lucimiento profano.

En este sentido, bien que las disposiciones municipales dictadas para su organización nos aportan una tipología sencilla y repetitiva, las celebraciones monárquicas de Santiago cumplían los mismos objetivos que las grandes fiestas virreinales. Ello, por la forma y orientación similar que adquirían sus elementos constitutivos, en los cuales se proyectan los mismos gérmenes semiótico-legitimantes. Si partimos de la base de la propia realidad local, asistimos a un intento de sus principales actores por aplicar al máximo los mayores medios y recursos —institucionales e individuales—, a fin de lograr el sentido de espectáculo sugestivo e impresionante del poder.

Llegada de la noticia y preparativos locales

La tipología de una fiesta real comprendía básicamente cuatro grandes etapas⁶⁴⁶. La primera era el periodo que iba desde el momento en que se recibía la

veintitrés años; entre éste y Carlos II, cuarenta y cuatro años; y entre este último y Felipe V, alrededor de treinta y cinco años. Para la celebración por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero, ansiado sucesor de Felipe IV, las discusiones del Cabildo revelan que hacía muchos años que no se efectuaban “fiestas reales” y que, por lo mismo, no se recordaba exactamente su forma ni menos sus contenidos específicos. Además, se venía saliendo de una grave situación de guerra en el sur y la capital no disponía de recursos suficientes para un gasto extraordinario de esta importancia. Todo esto influyó en el gran retardo que afectó a la realización definitiva de dicho evento: cf. actas del Cabildo de los meses de octubre de 1658 a diciembre de 1659, A.C.S., xxxv, *passim*.

⁶⁴⁵ En este sentido, debemos recordar lo señalado en otro capítulo, respecto a las fiestas de tabla, en relación con el desorden que aparentemente afectaba a los archivos del Cabildo y de la Audiencia.

⁶⁴⁶ Esta tipología la hemos realizado sobre la base de los ejemplos de Santiago de Chile. Angel López Cantos ha intentado confeccionar un modelo general para América, sobre la base de una serie de *relaciones* impresas: cf. *op. cit.*, pp. 47-54.

cédula real respectiva hasta que el Cabildo terminaba de preparar el calendario, forma y orden de las manifestaciones públicas, en conjunto con las otras autoridades e instituciones civiles y eclesiásticas y con los gremios de la ciudad. Durante este tiempo se discutía también respecto del presupuesto que era necesario para su financiamiento. La segunda etapa, que se incluía generalmente en medio o al final de la primera, comprendía las exequias por el monarca difunto, seguidas de un periodo de luto oficial que debía durar, en principio, seis meses. La tercera etapa era la más importante a nivel formal: la jura y aclamación pública del nuevo soberano, precedidos y seguidos de sus correspondientes liturgias religiosas de vísperas y *Te Deum*. Dicho evento se debía llevar a cabo, teóricamente, luego de finalizado el tiempo de luto. Sin embargo, hay veces en que esta liturgia civil se cumple a sólo algunas semanas de las exequias, quebrando, en consecuencia, el duelo legal. Por último, la cuarta etapa, realizada varios meses más tarde, contemplaba la realización de festejos profanos oficiales en honor del nuevo Rey.

La Corona también hacía celebrar en sus territorios otros acontecimientos alegres que vivía la monarquía, especialmente la familia real. Nacimientos de príncipes herederos o bodas, entre otros, eran anunciados a las colonias ordenando no sólo llevar a cabo las ceremonias religiosas habituales sino, también, "regocijos públicos". En ese sentido, la tipología de estas fiestas no contaba con los ritos cívicos previstos para oficializar a los nuevos soberanos —la jura y aclamación—: luego de recibirse la cédula que informaba oficialmente del suceso y de llevarse a cabo la liturgia eclesiástica respectiva, se pasaba directamente a la lenta organización de las "liturgias" lúdicas⁶⁴⁷.

La cadena de reproducción colonial empezaba, así, por el propio Soberano, que comunicaba directamente los acontecimientos dolorosos o graciosos de su persona y de su familia, difundiendo una misma información oficial por todos sus reinos americanos. Dicha cédula se enviaba con copia a cada autoridad —civil y eclesiástica—, incluyendo, evidentemente, a los cabildos urbanos. Los virreyes y arzobispos, a su vez, reforzaban el circuito, ya que luego de recibir el documento hacían el mismo trámite en el seno de su jurisdicción, reproduciéndolo y enviando sendas copias a las principales autoridades de su dependencia. Así, estas últimas podían recibir el documento oficial por dos vías paralelas⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ Compárese la celebración que se llevó a cabo en Madrid por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero, en 1657–58 (Alenda y Mira, *op. cit.*, N° 1143, p. 332), con la que se realizó por el mismo motivo en Santiago, en 1659 (actas del Cabildo de los meses de octubre 1658 a diciembre 1659, A.C.S., xxxv, *passim*). No olvidamos, por supuesto, ciertos ritos semiprivados como los saludos protocolares y parabienes, los "besamanos" o condolencias —en el caso de un deceso— que las diferentes autoridades debían expresar, según el tipo de evento, al representante monárquico del lugar, pero que por su carácter, forma y contexto escapaban al universo "público" del sistema persuasivo del poder.

⁶⁴⁸ Véase, por ejemplo, el conjunto de los volúmenes 1607 y 1608 en A.G.I., "Indiferente general". Un ejemplo local, a propósito del nacimiento del príncipe Luis Felipe, en la sesión del Cabildo de 14 de julio de 1708, A.C.S., XLVI, pp. 184–185.

En el ámbito de cada provincia o “reino”, por su parte, como hemos indicado, eran estas autoridades las encargadas de difundir la información por las distintas “ciudades” y establecimientos religiosos, ordenando, al mismo tiempo, la ejecución de las ceremonias respectivas. En septiembre de 1708, por ejemplo, la Audiencia de Santiago informaba a Felipe V haber cumplido con la celebración por el nacimiento de su primogénito, conforme a la disposición enviada un año atrás:

“Para que en las ciudades principales de todo lo demás de este reyno concurriesen sus vecinos a los propios aplausos y selebraciones, mandamos despachar a ellas reales provisiones *con yncerción de dicha real cédula* para que los corregidores y demás justicias hisiesen ejecutar en sus distritos *lo que cada uno pudiese* en manifestación de sus lealtades, como se hallan ejecutados dichos despachos y remitidos [...]”⁶⁴⁹.

Durante el siglo que estudiamos, la cédula se concentraba en comunicar algunas de las circunstancias en las que había sucedido el evento peninsular y las evidentes características piadosas que lo habrían rodeado. Luego, hay un llamado a la fe colectiva —orientándola a la misa correspondiente— y a la demostración de la fidelidad de los súbditos, para celebrar el acontecimiento “como se debe”.

Si a lo anterior unimos las disposiciones que comunicaban eventos de la guerra y la diplomacia, de acciones piadosas de los reyes, etc., observamos una resonancia de los principales sucesos de la monarquía en todos los rincones de sus dominios. Una proyección imperial que, de esta forma, mantenía “informados” a los súbditos de las situaciones que aseguraban la estabilidad de la cabeza del sistema, induciéndolos, a través del documento peninsular, del bando municipal respectivo y de la organización de las fiestas a nivel local, a *sentir* con ella la misma emoción y afección. Al igual que en el caso de los eventos luctuosos, la monarquía recreaba con esta actitud el proyecto de fundar una comunidad mística, un imperio en que todos los súbditos vibraran a un mismo tono y con una misma orientación y finalidad.

La llegada de la cédula era de inmediato comunicada a las iglesias de la ciudad a fin de que transmitieran, a través de los códigos sonoros de sus campanas, la sensación de que algo extraordinario había ocurrido a la Corona. En el caso de un cambio en el trono, la situación se planteaba especialmente compleja, pues, al mismo tiempo que dichas campanas anunciaban la muerte de un Soberano, implícitamente promulgaban la llegada de otro. Dicha ambigüedad derivaba no solamente de que el mismo decreto informaba de ambos acontecimientos sino del hecho fundamental de que, para el sistema, era impo-

⁶⁴⁹ Carta de la Audiencia al Rey, 25 de septiembre de 1708, A.G.I., “Chile”, vol. 88, s/f^o (destacado nuestro).

sible pensar en un vacío de poder, en una monarquía sin su cabeza inmortal. De ahí también la menor preocupación que hemos visto en los despliegues de la escenografía funeraria en Santiago, concentrando los limitados recursos en las liturgias gloriosas del sistema. Por lo demás, sin por ello descartar la importancia que ya le hemos asignado en otro capítulo, las liturgias y duelos orientados al difunto regio se efectuaban como un paréntesis luctuoso en medio de los largos preparativos para festejar al nuevo Rey y de la evidencia de que hacía ya mucho tiempo que este último reinaba sin haber sido aún proclamado en el ámbito local.

De esta forma, terminado el periodo de luto oficial o en cuanto se logran las condiciones propicias –o al menos necesarias, en términos del financiamiento, de la organización, de la preparación del “escenario”, etc.– para llevar a cabo las formalidades de proclamación litúrgica del nuevo Rey, se estipulaba el esquema global del protocolo y la fecha del evento. Luego, el Cabildo disponía que “se pregone con las solemnidades acostumbradas para que venga a noticia de todos”⁶⁵⁰.

Como en el caso de las “recientes” exequias –si bien en un tono opuesto– el bando que se gritaba por las calles anunciando la proclamación se planteaba bajo una forma distinta de la que rodeaba comúnmente a este ritual informativo. Normalmente era sólo el pregonero quien, acompañado de un tambor, comunicaba los decretos edilicios en los lugares de mayor afluencia de gente. En el caso de informar sobre las celebraciones de proclamación de un nuevo Rey, este rito informativo se revestía de un ambiente especial, realzando su significación. Con este fin se añadían el sonido de trompetas y un acompañamiento de los principales notables de la corporación, a caballo y vestidos ostentosamente. Así, se subrayaba el carácter excepcional de lo que se iba a celebrar, inspirando, desde su anuncio, a la renovación de la imagen todopoderosa que se tenía del Rey⁶⁵¹.

En el caso del nacimiento de un Príncipe heredero, este rito informativo podía adquirir ribetes excepcionales. Ello, teniendo en vista que para este evento no se contemplaban periodos de luto ni ceremonias laicas especiales que permitieran una despliegue ritual equiparable al de las juras reales. En 1631, por ejemplo, luego de recibir la cédula anunciando el parto,

“[...salió] el dicho Cabildo con muchos caballeros y vecinos de la ciudad y las compañías del número, que estaban prevenidas para ello [...], en demostración de alegría dispararon muchos arcabuzasos, y puestas en orden las banderas y cajas, presente el dicho Cabildo y los señores de la Real Audiencia, se leyó la dicha cédula, en altas e inteligibles voces, por Juan, negro pregonero público, en la plaza de esta ciudad”⁶⁵².

⁶⁵⁰ Acta del Cabildo, 13 de enero de 1659, A.C.S., xxxv, p. 431.

⁶⁵¹ Cf. Fogel, *op. cit.*, *passim*. Véase acta del Cabildo, 22 de agosto de 1659, A.C.S., xxxv, p. 478.

⁶⁵² Acta del Cabildo, 26 de enero de 1631, A.C.S., xxx, p. 251.

Asistimos, en consecuencia, a dos paradojas relacionadas que juzgamos esenciales para entender el mecanismo de reproducción de este universo litúrgico: primeramente, el desfase temporal, generalizado a lo largo de todo el proceso —entre el suceso en España y la última ceremonia o festejo en Santiago—; en segundo lugar, la ambivalencia de un documento que informaba de la muerte de un monarca y, al mismo tiempo, ordenaba celebrar a su sucesor.

El desfase temporal adquiriría un peso relevante, en primer lugar, por el retardo de las comunicaciones entre el emisor y el receptor. Uno de los ejemplos más significativos lo proporciona la cédula que comunicó el nacimiento del príncipe Felipe Próspero; quien, por lo demás, era un niño muy esperado por la Corona, en vista de la avanzada edad de Felipe IV y de la inexistencia de otro hijo varón. Dicho documento fue enviado de Madrid con fecha 25 de diciembre de 1657, pero sólo fue recibido en Santiago en octubre del año siguiente. De esta forma, las liturgias religiosas y las expresiones públicas de “alegría colectiva” que se llevaron a cabo en dicha ocasión se confundieron entre el festejo “anacrónico” por el nacimiento del príncipe y su primer aniversario. Los regocijos oficiales, por su parte, debieron esperar todavía más de un año, hasta noviembre de 1659⁶⁵³.

En enero de 1631 había sucedido algo similar con una cédula enviada justo un año antes. En esa ocasión, las autoridades de Santiago tuvieron conocimiento previo del nacimiento y previeron de antemano las ceremonias “por la noticia que se tuvo de que venía la dicha real cédula”⁶⁵⁴.

Ya a fines del período estudiado las comunicaciones se habían acelerado un poco más. Así, la cédula anunciando la muerte de Carlos II y el ascenso de Felipe V, fechada el 27 de noviembre de 1700, habría sido recibida a comienzos de julio de 1701. Sin embargo, conforme a los plazos litúrgicos oficiales, su proclamación en Santiago no se llevó a cabo sino hasta enero de 1702, es decir, más de un año después de su aclamación en Madrid.

De ahí que el plazo de luto oficial de seis meses que debía transcurrir luego de las exequias por el Monarca difunto fuera vivido generalmente como una formalidad teórica. En la práctica, vemos que era un periodo aleatorio, sentido no tanto como un tiempo ceremonial ligado al antiguo soberano sino más bien

⁶⁵³ Véanse actas del Cabildo de 16 de octubre y de 25 de noviembre de 1658, y de 18 de noviembre de 1659, A.C.S., xxxv, pp. 410, 416 y 514, respectivamente.

⁶⁵⁴ Acta del Cabildo, 26 de enero de 1631, A.C.S., xxx, p. 251. La cédula comunicando la muerte de Felipe III y el ascenso de Felipe IV, fechada en abril de 1621, sólo fue recibida en Santiago en enero de 1622: acta del Cabildo, 7 de enero de 1622, A.C.S., xxviii, p. 6. La cédula redactada en octubre de 1665 comunicando el deceso de Felipe IV y el ascenso de Carlos II fue recibida en Santiago recién en febrero de 1667: acta del Cabildo, 8 de febrero de 1667, A.C.S., xxxvii, pp. 156-157, *passim*.

como un “retraso” en relación con la fecha de aclamación y festejo del nuevo. A veces, así, la distancia temporal entre ambas ceremonias era determinada más bien en relación con las condiciones locales y con circunstancias coyunturales: las obligaciones del gobernador en la guerra del sur, problemas financieros, incomodidades prácticas del invierno, ausencia en la capital de los regidores/terratenientes, ocupados en los trabajos estacionales de sus propiedades, etc. Según fuese el caso, por lo tanto, el periodo que separaba a ambos eventos podía ser muy exiguo o bien superar el número de meses obligatorios⁶⁵⁵.

Aquí debemos abordar la segunda paradoja, a saber, la ambivalencia expresada en la propia cédula que se enviaba por estos acontecimientos y que empujaba explícitamente a adelantar los ritos de proclamación. La fórmula-tipo señalaba: “[...] os encargo y mando que luego como ésta recibáis, alcéis pendones en mi nombre y hagáis las otras solemnidades y demostraciones que en semejantes casos se requiere y acostumbra [...]”⁶⁵⁶.

Como vemos, el desfase temporal también se traducía en una aparente “contradicción” de celebraciones: en el ejemplo anterior la Reina-madre señalaba que *apenas* recibido el documento se celebrase la aclamación del hijo heredero de la Corona, desplazando en su interés las ceremonias oficiales por la muerte de su esposo. De ahí también que, por ejemplo, en el caso de Carlos II, su proclamación se llevase a cabo a escasas semanas de las exequias por su padre y pese al luto oficial imperante⁶⁵⁷.

Sin embargo, la paradoja de la ambivalencia de la cédula, que informaba de dos acontecimientos y ordenaba dos tipos de ceremonias “opuestas”, era más bien aparente. En el fondo y en la forma, dicha ambivalencia participaba del mismo juego global de opuestos y contradicciones tan queridas al Barroco predominante. Era la misma estrategia del claroscuro la que se imponía sobre

⁶⁵⁵ Entre las exequias por Felipe III y la proclamación de Felipe IV, en 1622, pasaron casi los seis meses “obligatorios”, durante los cuales se esperó que el Gobernador “bajase” a invernar a la capital: A.C.S., xxviii, pp. 6 y 42-43. Por el contrario, para las exequias por Felipe IV, sólo el 8 de febrero de 1667 se abrió en el Cabildo la cédula respectiva, que había sido redactada en octubre de 1665. El Concejo acordó inmediatamente “hacer todas las demostraciones de sentimiento que se deben, como tan leales vasallos, por su rey y señor natural”. No obstante, pasaron sólo escasos días para que, en la sesión del 22 del mismo mes, ya se comenzaran a preparar las ceremonias y fiestas destinadas a proclamar a Carlos II: A.C.S., xxxvii, pp. 156-157, 159 y ss. (cf. *infra*, anexo N° 7). Véase también la carta del obispo de Santiago a la Reina-gobernadora, de 19 de abril de 1667, reproducida en anexo N° 6. Por el contrario, entre la fecha de recepción en Chile de la cédula informando de la muerte de este último -1 de julio de 1701- (a la que siguieron inmediatamente sus exequias) y la realización de las ceremonias de proclamación de Felipe V -22 de enero de 1702- se respetó el periodo de duelo oficial de seis meses: carta del gobernador Francisco Ibáñez de Peraltá al Rey, 9 de mayo de 1702, A.N.M.V., vol. 4, pza. 142, fjs. 286v-287; Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. ix, p. 209. Este último apunta que la proclamación de Felipe V se habría efectuado el 7 de marzo.

⁶⁵⁶ Acta del Cabildo, 13 de junio de 1622, A.C.S., xxviii, p. 44 (reproducida en *infra*, anexo N° 5).

⁶⁵⁷ Véase *infra*, anexo N° 7, *passim*.

los súbditos/feligreses a través de todo el universo simbólico que alimentaba regularmente su imaginario del sistema de poder. La compenetración de lo aparentemente antagonico era, así, una práctica cultural que envolvía hasta la presencia ritual de la cabeza política. A la escenificación de la muerte sucedía, en forma "natural", la escenificación de la proclamación gloriosa.

La ambivalencia de la cédula se plasmaba, pues, en la propia ritualización de lo allí ordenado, dando cuenta de la larga tradición ideológica que alimentaba la representación de una monarquía "inmortal". Y era finalmente en el espíritu gozoso, de renovación política, donde se concentraba la mayor parte de los recursos y del lucimiento de los actores políticos locales; puesto que con la renovación monárquica se renovaba simbólicamente, también, la de todo el sistema de poder al que estos últimos pertenecían.

De esta forma, ambas celebraciones formaban parte de una continuidad, en que luego de las ceremonias por el Rey "santo" que había ascendido al reino de los salvados, venían las manifestaciones a la gloria de la monarquía renovada con el monarca ascendente, otro elegido por la gracia. El desfase temporal se diluía en la práctica ritual y, más tarde, en la fiesta; ambas expresiones articulando la celebración de cada uno de dichos sucesos como fenómenos sincronizados con la temporalidad local, es decir, como si acabasen de ocurrir. Así se conjuraba el "desorden" que amenazaba virtualmente la cabeza del sistema y, por extensión lógica, de su "conjunto corporal", reinstaurando el "orden natural de las cosas" que, en realidad, nunca había sido desinstaurado. Un orden conservador, invariable, que proyectaba la estabilidad de la representación del poder y de la noción de comunidad corporativa en el imaginario colectivo. El Monarca imaginario, en su "cuerpo místico", se hacía presente, marcando ritualmente el cambio necesario para que todo siguiera igual -parafraseando a Tomasi di Lampedusa-.

El gran día: un ritual oficial...

El día fijado para la aclamación oficial, el cortejo se configuraba desde temprano, con las principales autoridades civiles y los notables de la región⁶⁵⁸. El grupo se dirigía en forma jerárquica y a caballo hasta la casa del Alférez Real, lugar donde se custodiaba uno de los símbolos centrales de la monarquía: el pendón o estandarte real. De hecho, era en torno a este objeto -cargado de una

⁶⁵⁸ La tipología que presentamos se basa en las escasas descripciones de estas ceremonias que poseemos para Santiago de Chile. Véase, para Felipe II: acta del Cabildo, 17 de abril de 1558, A.C.S., xvii, *passim*; para Felipe IV y Carlos II, *infra*, anexos N° 5 y N° 7. Una descripción del modelo original, que presenta características muy similares en su aspecto formal -desde el cortejo ceremonial de la nobleza hasta las ceremonias en la plaza mayor-, se puede observar en el caso de la proclamación de Felipe III en Madrid: Varela, *op. cit.*, pp. 60-61. Véase también Lisón, *op. cit.*, *passim* y varios ejemplos peninsulares en Alenda y Mira, *op. cit.*, pp. 111-113 (Felipe III), pp. 379-380 (Carlos II) y pp. 455-457 (Felipe V).

fuerza “sagrada” especial, como lo veremos más adelante— que se concentrarían los principales ritos y gestos de expresión de fidelidad al nuevo Soberano. Luego, siempre bajo el rigor solemne que imponía la ocasión, el desfile se dirigía a la plaza mayor, donde se había construido algunos días antes un rústico estrado. A su alrededor se encontraban distribuidos desde temprano el conjunto de la aristocracia —tanto de la ciudad como de la región—, las milicias más importantes, los gremios y la masa de espectadores que había sido convocada por el bando edilicio.

Las principales autoridades se ubicaban sobre la tarima y se procedía a la lectura en voz alta de la cédula respectiva. Luego, hay ocasiones en que este documento pasa por las manos de cada uno de los actores allí presentes, quienes procedían a besarlo y a colocarlo sobre sus cabezas en señal de acatamiento —un rito efectuado corrientemente en la sala de Concejo al momento de abrir una cédula que acababa de llegar—. Otro rito que podía ser ejecutado, pero que había sido más común durante el siglo XVI, era el gesto de fidelidad que mostraban las principales autoridades y los regidores delante del pendón: siguiendo el orden jerárquico, se arrodillaban y besaban uno de sus extremos⁶⁵⁹.

En otras ocasiones se pasaba directamente al rito siguiente, el más importante: el juramento público de fidelidad y la proclamación del nuevo Rey. El Gobernador o su representante procedía a tomar el estandarte de las manos del Alférez y gritaba una frase más o menos estereotipada para todo el imperio. En el caso de la proclamación de Felipe IV se gritó: “Castilla y León y el reino de Chile y sus provincias por el rey don Felipe, nuestro señor, cuarto de este nombre[...]”. Esta fórmula la repetía ritualmente por tres veces, desde diversos ángulos del estrado, al mismo tiempo que hacía “tremolar” el pendón con energía. A la voz de la autoridad y a la vista del símbolo de la soberanía monárquica —rito que oficializaba la “coronación” simbólica del rey imaginario— la población respondía con gritos de aprobación que eran considerados como la prestación colectiva del juramento de fidelidad⁶⁶⁰.

⁶⁵⁹ La primera vez que un nuevo monarca fue proclamado en Santiago (Felipe II), “estando el dicho Pedro de Miranda [—el alférez real—] parado con el dicho pendón, el dicho señor Justicia Mayor é los dichos señores del cabildo é los demás desuso referidos [—autoridades civiles y eclesiásticas—], por su orden, con sus gorras quitadas, llegaron donde estaba el dicho alférez con el dicho pendón, é las rodillas hincadas en el suelo, tomaron el canto postrero del dicho estandarte real, lo besaron é pusieron sobre su cabeza, como estandarte é bandera de su rey é señor natural, y en señal del reconocimiento debido”: acta del Cabildo, 17 de abril de 1558, A.C.S., XVII, *passim* (destacado nuestro).

⁶⁶⁰ El alzamiento y tremolación del pendón real era un acto fundamental, realizado en todos los rincones urbanos del imperio español. Su manipulación ritual para estas ocasiones se insertaba en el juego metafórico del renacer de la monarquía. De ahí su similitud con la realeza francesa: para los funerales reales, por ejemplo, se bajaba dicho estandarte frente al ataúd del soberano fallecido; luego de un momento, volvía a alzarse con energía, simbolizando el arribo inmediato y sin interrupción del sucesor: Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 385-392; Giesey,

El rito siguiente, también repetido en forma estereotipada en el resto del continente, consistía en que un miembro del Cabildo tiraba (*derramaba*) pequeñas piezas de moneda –reales– sobre el gentío. Este dinero provenía de los fondos municipales y se encontraba hasta ese momento en una fuente de plata ubicada sobre la mesa del estrado. Este gesto constituía una expresión de lo que podríamos denominar “largueza ritual del poder”, que daba el tono “populista” a la ceremonia. Su importancia se veía subrayada, además, si tenemos en cuenta la escasez de moneda corriente que sufría el reino de Chile en el siglo xvii⁶⁶¹. Era un rito que permitía, en fin, alimentar la continuidad de los gritos y aplausos de la masa espectadora.

En efecto, estas acciones estaban incluidas dentro de lo que, en la fórmula oficial, se entendía como las “ruidosas demostraciones”, las “aclamaciones y aplausos” o las “desconcertadas alegres voces, y descompuestos clamores, que son las más evidentes señas de la lealtad”⁶⁶². En realidad, se trataba de una serie de manifestaciones de alegría extrovertida, más o menos espontáneas, que servían para coronar la ceremonia principal con un tono rimbombante a los oídos y a la vista de los espectadores: gritos y aplausos inducidos; descargas de arcabuces y artillería; iluminación nocturna obligatoria, por varios días, de todas las casas de la ciudad; nuevos repiques de campanas, etcétera.

Ceremonial..., *op. cit.*, p. 30. Lo mismo se observó, por ejemplo, durante la coronación de Carlos V, en Bruselas, en 1516: Varela, *op. cit.*, pp. 59-61. La ceremonia de “alzar pendones” por el Rey era una tradición en Castilla medieval, realizándose por primera vez en honor de Enrique de Trastámara, en 1366: cf. Rucquoi *Histoire...*, *op. cit.*, p. 327. Cf. también Solano, *Las voces...*, *op. cit.*, “Estudio preliminar”, p. xlix, que recuerda, como lo hemos visto, que en Castilla nunca hubo ceremonia específica de coronación real, sino el juramento de respetar ciertos fueros y leyes tradicionales. Luego venía inmediatamente el rito de alzamiento del pendón y la aclamación pública y colectiva por parte de los súbditos reunidos en lugares específicos.

⁶⁶¹ La escasa moneda que circulaba durante este periodo, y hasta el establecimiento de la Casa de Moneda, promediando el siglo siguiente, era acuñada en Perú y su envío a Chile dependía fundamentalmente del porcentaje del real situado –aproximadamente un tercio– que se enviaba en metálico para pagar a las guarniciones de la frontera araucana, parte del cual quedaba en Santiago en manos de los terratenientes que participaban del tráfico de productos agropecuarios destinados a alimentar dichas fuerzas. A propósito de la circulación monetaria en Chile colonial, véase el estudio de Armando de Ramón y José Manuel Larraín, *Orígenes de la vida económica chilena, 1659-1808*. También, Villalobos *et al.*, *Historia de Chile*, *op. cit.*, p. 174 y ss. En 1646, hablando acerca de la incapacidad de los vecinos para pagar sus impuestos, el Cabildo de Santiago encontraba la causa en “el poco valor que tienen los géneros de la tierra, que es el caudal y moneda que corre en este reino y ciudad”, confirmando con ello las características “semiautárquicas” que pesaban sobre la economía de la capital: acta de 24 de mayo de 1646, A.C.S., xxxiii, pp. 106-107 (destacado nuestro).

⁶⁶² Expresiones tomadas de la *Relación de las aclamaciones festivas de la ciudad de Manila en la jura del príncipe D[on]. Luis Fernando de Borbón*, p. 4.

En fin, la liturgia oficial de aclamación de un nuevo Soberano se terminaba luego del reparto de monedas, cuando las autoridades descendían del podio, montaban a caballo y realizaban una serie de cabalgatas al galope. El Gobernador (o su representante) y a su lado el Alférez Real portando el pendón, encabezaban un cortejo que incluía al conjunto de notables locales y que recorría las principales calles de la ciudad gritando "¡Viva el Rey!". Estas cabalgatas se repetían por la noche, portando antorchas -actividad lúdica llamada "achazos"-.

El ambiente de fiesta colectiva, que ligaba a los súbditos con el Rey lejano, había sido así recreado a través de fórmulas mínimas y comunes a todo el imperio. La estructura ritual se confirmaba enseguida con la celebración de las respectivas liturgias eclesiásticas: misa mayor, *Tē Deum*, eventualmente una procesión general de acción de gracias, etcétera.

El espíritu lúdico creado en el transcurso de estas ceremonias no sólo servía de apoyo emocional para realzar el evento, sino que, al mismo tiempo, actuaba como anuncio implícito de los júbilos oficiales que se efectuarían con posterioridad, luego de finalizado el luto formal oficial por el Monarca antecesor. Las fórmulas habituales empleadas en Santiago, tanto para celebrar a un nuevo Rey como para festejar alguno de los otros acontecimientos gloriosos de la monarquía, comprendían varios días de corridas de toros, juegos de cañas, de sortijas y otras expresiones lúdicas de origen señorial/medieval. Todos ellos se llevaban a cabo en medio de una estructura de madera sencilla levantada en la plaza mayor. También se consideraban algunas representaciones de comedias, ya fuese en el mismo lugar o sobre algunas carretas tiradas por animales y que intentaban reproducir toscamente los "carros de triunfo" que desfilaban para las fiestas de las capitales virreinales. Se volvían a repetir los "achazos" y las iluminaciones nocturnas, a las que se agregaban fuegos de artificio "y todas las demás demostraciones de alegría que convengan y son de la obligación de este ilustre Cabildo y que son debidas a tanta felicidad"⁶⁶³.

La importancia de estos júbilos se demuestra por el hecho de que era en ellos donde se gastaba la mayor parte del presupuesto previsto para estas fiestas. Se necesitaba prepararlas y sobre todo evaluar la forma de obtener los recursos. Por eso se llevaban a cabo luego de un periodo relativo que podía abarcar muchos meses e, incluso, sobrepasar el plazo impuesto por el luto oficial. La planificación dependía, fundamentalmente, de las condiciones locales, en una colonia cuya estabilidad económica era tan frágil e inestable y donde la pobreza del presupuesto municipal reflejaba las limitaciones estructurales del reino. Este factor influía, por lo demás, no sólo en la demora de su ejecución, sino también en su sencillez crónica. En ocasiones, además, como sucedía con la distancia temporal que separaba las exequias reales de la proclamación de un nuevo Monarca, a las limitaciones económicas se unía la

⁶⁶³ Acta del Cabildo, 18 de abril de 1708, A.C.S., XLVI, p. 173 (a propósito del nacimiento del príncipe Luis Felipe).

coincidencia con un impedimento local o una coyuntura negativa: alguna calamidad que azotaba la ciudad, conflictos de guerra en el sur —que a veces repercutían en la capital— o problemas en el protocolo⁶⁶⁴.

En todo caso, los grandes desfases que trastornaban la temporalidad de todos estos eventos político-festivos no eran factores negativos para la intencionalidad que los subyacía. Por el contrario, esta situación permitía parcelar los distintos elementos celebrativos, reavivando el recuerdo y la llama de la fidelidad monárquica a través de formas variadas y a lo largo del gran espacio de tiempo que podía comprender todo el proceso, desde la recepción de la cédula real. La alegría inducida colectivamente, así, formaba parte del juego persuasivo, otorgando una apariencia lúdica anodina que contrastaba con las liturgias oficiales y, al mismo tiempo, las complementaba. En el fondo, como veremos más adelante, estos regocijos no eran sino otra cara del mismo sistema, otro soporte subjetivo en el que se apoyaba la estrategia de legitimación, y del cual se beneficiaban ampliamente, también, los actores políticos y los grupos de poder locales.

Podemos observar, así, que el mecanismo festivo dispuesto en la ciudad periférica de Santiago cumplía su objetivo ideológico. Ello, pese a la sencillez y falta de espectacularidad que pudieron haber resentido sus liturgias. Pese, también, al desfase de uno a dos años respecto a España, por lo que todos sabían que el nuevo rey ahora aclamado estaba ya gobernando hacía un buen momento. Por lo demás, la repetición de los mismos ritos políticos y de las mismas celebraciones públicas cada vez que asumía un nuevo Monarca, permitía, en las lejanas colonias americanas, que se reforzara la imagen de un rey “impersonal”. Un Soberano cuyo poder y atributos se traspasaban de una generación a otra, más allá de las particularidades del ocupante del trono.

Se cumplía así una de las metas más apreciadas de la teoría que buscaba reforzar la idea de un Monarca inmortal a través de su *dignitas*. El rey español se proyectaba en el imaginario colectivo como una cabeza permanente, intemporal. El Monarca reemplazante venía a renovar la perpetuidad del sistema de poder dominante y la repetición de aquellos ritos públicos de “consagración” no hacían sino retroalimentar la ligazón mística que unía a los súbditos con su soberano, único referente de estabilidad, al lado de Dios, propuesto por el sistema a la humanidad que habitaba sus reinos. Incluso el ascenso de Felipe V, con sus consecuencias de cambio de dinastía y guerra de sucesión,

⁶⁶⁴ El nacimiento de Felipe Próspero, que ya hemos citado frecuentemente, no sólo se celebró en conjunto con su primer aniversario —por el retardo de las comunicaciones— sino que, además, los regocijos públicos tuvieron que esperar todavía un año, por las dificultades de presupuesto, negligencia municipal y problemas de organización entre todos los actores, incluyendo los gremios de artesanos y los sectores indígenas —estos últimos son mencionados excepcionalmente por las fuentes para esta ocasión—: cf. actas del Cabildo de 16 de octubre y de 25 de noviembre de 1658, y de 18 de noviembre de 1659, A.C.S., xxxv, pp. 410, 416 y 514, *passim*. Entre la proclamación formal de Carlos II y la etapa de los festejos también pasó casi un año (cf. *infra*, anexo N° 7).

no generó en Santiago ninguna conmoción. Todo se llevó a cabo según la "costumbre", tanto en su proclamación como en el cumplimiento de las disposiciones que ordenaban ceremonias religiosas especiales en relación con dicha guerra⁶⁶⁵.

Por su parte, la celebración –religiosa, civil y lúdica– de otros eventos alegres de la familia real, especialmente las bodas y los nacimientos de príncipes herederos, se incluían en esta misma lógica, haciendo vibrar a todos los territorios del imperio bajo la perspectiva de una monarquía cuya continuidad intemporal estaba asegurada por la renovación familiar y la descendencia.

Desde otra perspectiva, sin embargo, este esquema que autorreproducía ritualmente la legitimación de esta cabeza prácticamente "invariable" –al menos como referente imaginario– proyectaba al mismo tiempo la trascendencia política de todo el sistema que ella dirigía. Por ende, servía eficazmente al refuerzo de sus otros componentes "secundarios", que eran los que materializaban su representación y encabezaban las celebraciones a nivel local. Así, el Rey cubría con su poderosa invisibilidad a sus representantes coloniales y a los notables del lugar, quienes usufructuaban de cada una de estas ocasiones para mostrarse públicamente –con su presencia y sus gestos ceremoniales– y reforzar, a su turno, en el imaginario colectivo, su propia cuota de poder dentro de aquel sistema.

LAS AUTORIDADES VICARIAS COMO PROTAGONISTAS⁶⁶⁶

El modelo general de las "entradas" reales

La lejanía del soberano, unida a la distancia temporal que separaba los grandes eventos de la monarquía, eran, pese a todo lo dicho, factores que conspiraban contra el objetivo buscado por los espectáculos políticos, dificultando la alimentación de una memoria litúrgica política en las sociedades coloniales. Por esto, el sistema de poder debió incorporar en esta estrategia a las principales autoridades administrativas que ejercían y que "personificaban" visualmente la soberanía real en los distintos lugares del imperio. La imagen todopoderosa de un Rey lejano se proyectaba sobre sus representantes locales y les otorgaba –al lado del apoyo ritual de la Iglesia– el aura necesaria para ejercer la autori-

⁶⁶⁵ Cf. carta del Gobernador al Rey, 9 de mayo de 1702, A.N.M.V., vol. 4, pza. 142, fjs. 286v-287.

⁶⁶⁶ Una versión sintetizada de este capítulo fue presentada en el *XXI Coloquio de antropología e historia regionales*, "México en el mundo hispánico", organizado por El Colegio de Michoacán (Zamora, México), en octubre de 1999. Agradecemos a Fundación Andes, que financió el viaje a través del "Programa de asistencia a eventos internacionales en el extranjero" (convenio C-13413/2).

dad al interior de los modelos de legitimidad emotiva que caracterizaban la época.

Otras dos razones avalaban esta incorporación: primeramente, la llegada de los representantes monárquicos a sus jurisdicciones brindaba la posibilidad para una reproducción generalizada en América de las ceremonias y festejos que rodeaban a las entradas de los propios monarcas en las ciudades que visitaban. En segundo lugar, los cargos eran renovados con una frecuencia mucho más alta que el trono peninsular, lo que permitía una repetición más significativa de estas ceremonias⁶⁶⁷.

Las entradas de soberanos en las ciudades formaban parte de las liturgias públicas más importantes de las monarquías europeas. Si bien habían llegado a ser eventos relativamente sencillos hasta el siglo XIV, el Renacimiento iba a revestirlas con una espectacularidad original. Así, a fines del siglo XV se había transformado en un ritual que abarcaba a toda la sociedad y sus instituciones, un gigantesco espectáculo que se orientaba a marcar la entrada "triumfal" del "héroe" monárquico, reproduciendo la intencionalidad y la estética que tenía el evento en la Roma imperial. En efecto, el Renacimiento no sólo revalorizó esta ceremonia sino que transformó su carácter militar en un rito cívico.

Se trataba de una bienvenida compleja, que partía del arco de triunfo —herencia de la intencionalidad militar original— construido a la "entrada" de la ciudad y donde se habían plasmado alegorías y metáforas artísticas a la gloria del personaje. En ese lugar se realizaba el primer rito simbólico, pues las autoridades y nobles locales proclamaban públicamente su fidelidad. En contrapartida, el soberano juraba respetar los fueros y privilegios otorgados a la ciudad, repitiendo una fórmula heredada del medioevo. Se trataba de un evento que marcaba tradicionalmente, y en forma visible, los símbolos políticos que unían a la sociedad con su Príncipe y que confirmaban la "sensación emotiva" de pertenencia a una comunidad.

El Rey, luego, pasaba bajo el arco y se encaminaba hacia el centro de la ciudad, hacia el templo principal, donde se llevaba a cabo el *Te Deum*, seguido por un ostentoso cortejo con los principales actores de los estamentos de la sociedad. Un elemento que hay que subrayar es que el Soberano realizaba este recorrido bajo un palio, signo evidente de su cercanía con la divinidad, pues sólo los dignitarios eclesiásticos y el Santísimo Sacramento, para la procesión de *Corpus*, podían hacer uso de él⁶⁶⁸. En fin, otra serie de arcos iban marcando

⁶⁶⁷ Durante el periodo estudiado, del total de gobernadores titulares (sin contar los interinos, que en general no permanecían más de un año), dos ocuparon el cargo durante dos años, dos durante tres años, dos durante cuatro años, tres durante cinco años, uno durante seis años, uno durante siete años, dos durante ocho años, uno durante nueve años, dos durante diez años y uno durante doce años: Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. IX, "Apéndice", pp. 469-470.

⁶⁶⁸ Según Roy Strong, fue a fines del siglo XIV que esta costumbre habría sido introducida en la monarquía francesa, en una transferencia que reflejaba claramente que la evolución de la entrada real en Occidente se realizó a partir de la liturgia religiosa: Strong, *op. cit.*, pp. 22-26

el transcurso por las calles engalanadas, donde las cofradías y corporaciones ejecutaban diversas representaciones teatrales y expresiones alegóricas sobre carros triunfales. Todo formaba parte de un vocabulario iconográfico predefinido y funcional al evento, y que se insertaba plenamente en la estrategia barroca posterior.

En España, como se señaló en su momento, estas liturgias fueron recargadas con toda esta espectacularidad a partir de la llegada de Carlos V y la cultura cortesana de Borgoña. De hecho, el Emperador y sus asesores concibieron su viaje, llevado a cabo entre 1517 y 1518, como una serie de entradas gloriosas, según el modelo flamenco. Una ostentación que chocó, sin embargo, con la sencillez tradicional del aparato desplegado por la nobleza castellana, a quien todo eso pareció escandalosamente dispendioso⁶⁶⁹. En efecto, como lo señala Pierre Chaunu, España vivía aún en la cultura guerrera de la reconquista y la mayor parte de las ciudades no eran más que establecimientos fronterizos. Su nobleza estaba impregnada de la tradición caballeresca medieval que, de esta forma, se planteaba con retardo frente a las formas importadas por el nuevo Rey⁶⁷⁰. Así, al lado de los arcos y carros de triunfo, de las alegorías y mensajes artísticos novedosos, se mantuvieron las formas ibéricas tradicionales.

Lo mismo sucedió a lo largo del siglo XVI con las fórmulas rituales que marcaban las recepciones urbanas. Todo comenzaba por un cortejo oficial con los regidores y una escolta militar, que salían a encontrar al soberano a medio camino, y lo acompañaban hasta la primera puerta de la ciudad, por donde debía entrar. Aquí, recibía el beso y juramento de lealtad de los notables que aún no lo habían hecho. A su vez, en ciertas ciudades orgullosas y celosas de su autonomía, el Rey debía jurar explícitamente que respetaría los antiguos privilegios del lugar. A continuación seguían arengas de las autoridades civiles y eclesiásticas, dando paso, luego, a la entrega de las llaves de la ciudad al Soberano. Este rito daba inicio a su entrada triunfal bajo el arco y al desfile majestuoso por las principales calles, siempre bajo un palio que era llevado por los miembros del ayuntamiento⁶⁷¹.

Ya en el siglo XVII, con la fuerza impresa por el Barroco, el desfase regional vivido en el periodo anterior respecto a la influencia flamenca se ha borra-

y 33. Noël Coulet señala, sin embargo, que, ya desde comienzos de dicho siglo, en las entradas reales de la Provenza francesa se podía ver al Rey ingresando a las ciudades bajo un baldaquino, es decir, en la misma época en que aparece la fiesta de *Corpus Christi* en Barcelona: *op. cit.*, p. 70. Hay que señalar también que en esta tradición regional las seis perchas del palio debían ser llevadas por los miembros más importantes de los concejos y de la nobleza local: *op. cit.*, p. 68.

⁶⁶⁹ Chaunu, *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo I, p. 61.

⁶⁷⁰ *Op. cit.*, tomo II, pp. 565-566. La misma idea la desarrolla C.A. Marsden: "Entrées et fêtes espagnoles au XVI^e siècle", p. 390.

⁶⁷¹ Chaunu, *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo II, pp. 397-398 y 402-405. Ejemplos sobre el uso del palio en España se encuentran en Alenda y Mira, *op. cit.*, *passim*.

do y las entradas españolas han asimilado plenamente los elementos aportados por el Renacimiento y el Manierismo italianos. Los concejos municipales y autoridades locales se vuelcan por entero al financiamiento y programación detallada de la decoración de la ciudad, partiendo por la serie de arcos que marcarían el avance del cortejo.

Como hemos visto en otro capítulo, el espacio urbano se transforma momentáneamente, con arquitecturas efímeras, reproducciones de ríos, bosques y castillos, todos ellos escenarios que sirven para la representación de alegorías dramáticas. Éstas son preparadas por las corporaciones y cofradías, que también participan activamente en la construcción y decoración recargada de los carros triunfales, otro tipo de escenario que está destinado a imprimir un movimiento especial al espectáculo general. Lo mismo sucedía con los ruidos de artillería, campanas de las iglesias, música, aplausos y gritos de la muchedumbre. La fiesta seguía en los días posteriores con fuegos artificiales, nuevas representaciones teatrales, toros, justas y torneos, así como con los nuevos elementos festivos constituidos por concursos poéticos dedicados al Soberano, máscaras, danzantes, etc. Como señala Carmelo Lisón Tolosana, la apoteosis expresada en una de estas entradas barrocas llegaba a marcar los referentes biográficos personales del habitante común de la ciudad visitada⁶⁷². Con ello se cumplía uno de los objetivos centrales de este espectáculo maravilloso del poder: marcar la memoria colectiva con el sello indeleble de su magnificencia.

Una lucida reproducción para recibir a los virreyes

Toda esta exhuberancia barroca se verá transplantada y reproducida en América con motivo de la recepción de los nuevos virreyes enviados a México y a Lima. Debemos recordar que los ocupantes de estos cargos eran considerados como representantes personales del Soberano y que por eso mismo se les rodeaba de un ceremonial, de una pompa y de una corte de funcionarios y de notables que ayudaban a realzar su presencia. No debemos olvidar tampoco que sus ocupantes eran en general nobles españoles y que llegaban a centros económicos cuya riqueza minera permitía el derroche necesario al brillo de su función. De ahí que la recepción de estas autoridades se asemejara en todos sus estadios rituales y festivos a las entradas monárquicas.

Más aún, el tono majestuoso y espectacular impreso por el Barroco americano permitiría eventualmente llegar, incluso, a borrar simbólicamente las jerarquías oficiales y asimilar imaginariamente la función del Virrey —presente en esa persona rodeada de solemnidad— al del Rey —lejano en sus palacios peninsulares—. Esta eventual confusión se expresaba claramente desde el des-

⁶⁷² Lisón, *op. cit.*, pp. 168-169. Véase también Ludwig Pfandl, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del Siglo de Oro*, pp. 244-245.

embarco en el puerto americano respectivo a su jurisdicción. Para México, podemos citar la descripción de la llegada del marqués de Villena, en 1640⁶⁷³. Ya en Veracruz se realizó una entrada triunfal, acompañado de la nobleza local que había desplegado todas sus galas y ornamentado la ciudad. Los gestos rituales fueron cuidadosamente ejecutados, partiendo por la disposición de un caballo lujosamente aderezado en el que montó el nuevo Virrey, hasta el cortejo de regidores que portaba el palio destinado a cubrirlo. Delante se disponían dos personajes que portaban el pendón real y el guión con las armas de la nueva autoridad. Asistimos también a la serie de arengas laudatorias, al juramento de respetar los privilegios y fueros urbanos, a la recepción de las llaves de las "puertas" de la ciudad, al paso solemne bajo un vistoso arco de triunfo y al cortejo por las calles, conformado por todos los actores civiles y militares, en tenida de gala y al ritmo de clarines, tambores y gritos del gentío. En la iglesia principal esperaba todo el clero, secular y regular, a fin de llevar a cabo la celebración del *Tē Deum* y misa de acción de gracias de rigor. Banquetes ofrecidos por el Cabildo y por los poderosos locales, así como por el mismo Virrey, se unieron en los días siguientes a los festejos públicos habituales (toros, torneos, comedias, iluminación nocturna de las calles,...)⁶⁷⁴.

Las mismas ceremonias se fueron repitiendo, tanto en su aspecto ritual como en la ansiedad de ostentación local, en todas las ciudades por las cuales fue atravesando el Virrey rumbo a México⁶⁷⁵. La descripción oficial señala repetidamente, además, la participación activa que les cupo a las distintas comunidades indígenas, cuyas expresiones estéticas se incorporaban estratégicamente en la maquinaria festiva destinada a legitimar la autoridad colonial.

El día previo a su entrada a la capital se le hizo un nuevo banquete en las afueras, con las distintas autoridades y nobles de la ciudad, mientras en esta última se desplegaban diversas actividades de regocijo público. El sistema de legitimación litúrgica funcionaba, así, jerarquizando desde un comienzo la aproximación de la sociedad al representante personal del monarca: el sector privilegiado gozaba anticipadamente con una cercanía directa e inmediata, que se repetiría en los días siguientes en el acompañamiento de los cortejos, en los primeros planos de las ceremonias oficiales, etc. La masa de la población, en cambio, era sometida a un preludio de explosión barroca que aumentaba la ansiedad por el Virrey cercano —pero oculto a sus ojos—, sabiendo que los gru-

⁶⁷³ Cristóbal Gutiérrez de Medina, *Viaje del virrey Marqués de Villena*.

⁶⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 52-53. Para un análisis sobre el financiamiento de estas fiestas y sus implicancias sociales, con un enfoque interesante sobre la participación privada, véase el trabajo de Steven Flinchpaugh, "Economics Aspects of the Viceregal Entrance in Mexico City".

⁶⁷⁵ El relato señala: "Los demás días siguientes, hasta la entrada, todo fue festejos, comedias, saraos, músicas, toros, con multitud de colaciones, que liberal el Marqués mi Señor a todos repartía, siendo todo este tiempo el camino a México horniguero de multitud de gente y de coches": Gutiérrez de Medina, *op. cit.*, p. 79.

pos de poder local ya estaban gozando de su presencia. Esta ansiedad inducida, apoyada en el espectáculo público y extraordinario, cumplía la preparación psicológica de los habitantes, creando una atmósfera de expectación colectiva. Incluso, la noche anterior a su entrada oficial, el nuevo Virrey se dirigía escondido en un coche al lugar exacto donde se efectuaban tradicionalmente las entradas, en el límite urbano, alojándose en un convento próximo.

Dicha atmósfera, por su parte, era funcional al deslumbramiento que tendría aquella población cuando por fin se presentara a su vista el enviado del Soberano, bajo palio, rodeado del aparato ceremonial y del lujo ostentatorio personal, de las autoridades, magistrados, regidores, militares, de la universidad y los colegios, así como del conjunto de nobles locales. Una apoteosis barroca que multiplicaba, en forma proporcional a la jerarquía de la capital virreinal, todos los elementos festivos y formales que habían sido desplegados en las recepciones previas de las ciudades menores⁶⁷⁶.

Una disposición muy similar encontramos en las liturgias de recepción de los virreyes del Perú. También hay un recorrido ritual desde el puerto de desembarco, donde ha sido recibido por una comitiva municipal y militar. Volvemos a encontrar el gesto de ocultarse a la vista del habitante corriente de la ciudad antes de haber realizado su entrada oficial. En el caso de Lima, la cercanía del Callao impedía tener el tiempo suficiente para preparar el evento, por lo que el nuevo Virrey ingresaba escondido en un coche hasta su palacio y permanecía en él hasta que todo estuviese previsto. Insistimos en que esta esquivación de la mirada pública no corría para los detentores del poder local, que durante todo este tiempo ofrecían y asistían a diversos banquetes privados en honor de la autoridad: una forma sin duda esencial dentro del juego político característico del "Antiguo Régimen", donde las relaciones personales, directas y clientelísticas eran permanentemente cultivadas gracias a estos momentos de sociabilidad reservados a los actores del sistema.

El día fijado para su entrada triunfal se dirigía nuevamente oculto al lugar donde se había erigido el arco, a partir del cual se repetían ceremonias y cortejos similares a los de México. En Lima volvemos a observar que la entrada del Virrey es encabezada por el pendón real y por el estandarte con las armas que acreditaban la filiación nobiliaria de la nueva autoridad. Observa-

⁶⁷⁶ La entrada a México está descrita en Gutiérrez de Medina, *op. cit.*, pp. 83-88. Constantino Bayle establece un esbozo de tipología de una recepción virreinal en México: *Los cabildos seculares en la América española*, pp. 694-695. Muy útil resulta el trabajo de I. Rubio Mañé, *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España, 1535-1746*, tomo I: "Viaje de los virreyes a su destino, llegada y recepción". Véase también la descripción que presenta Octavio Paz en su obra, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, pp. 193-211. Un panorama general en Solano, *Las voces...*, *op. cit.*, pp. 175-183. Un análisis detallado de los aspectos rituales, contenidos simbólicos de las decoraciones y competencias entre Cabildo secular, Cabildo Eclesiástico y gremios de la ciudad de Puebla por destacarse en la organización y lucimiento de la recepción del Virrey, en Nancy H. Fee, "La entrada angelopolitana: Ritual and Myth in the Viceregal Entry in Puebla de Los Angeles". Para la recepción final, véase Flinchpauch, *op. cit.*

mos también el uso de un palio, que cubría al funcionario durante todo el recorrido ceremonial hasta la catedral, y que era llevado por los regidores o los magistrados de la Audiencia. Ambos elementos reforzaban una presencia individual demasiado marcada, que podía eventualmente borrar en el imaginario colectivo la verdadera raíz y razón de ser de dicha autoridad: el Soberano, con el cual no podía confundírsele completamente.

De ahí las continuas prohibiciones dictadas contra estos usos, sobre todo respecto del palio, que respondía a una ligazón muy sensible y privativa entre el Monarca y lo sagrado, como lo hemos visto. Estas disposiciones llegaron a insertarse en la propia *Recopilación* de 1680, donde se prohibía el uso de palio incluso para los obispos y arzobispos, que también, según la fórmula tradicional en la propia Europa, tenían por costumbre hacer su entrada a la sede de su diócesis bajo este objeto, “porque esto solo pertenece a nuestra Real persona, y sin embargo se ha contravenido a ellas”⁶⁷⁷. Sin embargo, diversos testimonios nos indican que esta costumbre se mantuvo durante el siglo siguiente⁶⁷⁸, reforzando la imagen secular del Virrey como un verdadero “Príncipe”, cargado de un carisma y de un poder efectivo que se amparaba en la cima de la burocracia colonial. Él era... casi un Rey⁶⁷⁹.

⁶⁷⁷ R.L.I., II, lib. III, tit. 3, ley XIX. En el título 15, ley IV, se indica esta prohibición en relación con las autoridades eclesiásticas, insistiendo en que “esta es ceremonia que solo se haze con nuestra persona Real, y no usada con los prelados de estos reynos de Castilla”. Ya por cédula de 2 de julio de 1596, el Monarca había señalado: “[...] y he entendido que en la ceremonia que se hace de salir a recibir al virrey con palio, cuando por primera vez entran en las ciudades, ha habido perlados (sic) que se han mantenido debajo del palio poniéndose al lado derecho del virrey, siendo [...] contra el estilo y orden que se suele y debe tener, respetando las personas de los virreyes que representan la mía [...], conviene que entiendan que sólo la persona de mi virrey ha de ir debajo del palio y no perlado ninguno ni otra persona de ningún estado, preeminencia ni calidad [...]”: Konetzke, *op. cit.*, I-II, tomo I, pp. 37-38. Por otra parte, la ley II, del lib. III, tit. 3, se refería a la prohibición de los virreyes de desfilar encabezados por su escudo de armas: “Mandamos a los Virreyes, que en los Guiones no pongan mas que nuestras Armas Reales, ni usen de las suyas propias, ni otras ningunas en actos, y concursos, como Virreyes, Presidentes, Governadores, o Capitanes Generales”.

⁶⁷⁸ En el cuadro titulado *Entrada del virrey Morcillo a Potosí* (evento ocurrido en 1716) vemos a dicha autoridad, que era a la vez Arzobispo, entrando a la ciudad bajo un palio: Santiago Sebastián, *El Barroco iberoamericano: mensaje iconográfico*. Por su parte, los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa, al describir la recepción de un nuevo virrey en Lima, también durante la primera mitad del siglo XVIII, apuntan: “Esta ceremonia aunque está prohibida por las *Leyes de Indias*, se observa no obstante con la puntualidad, que se queda descrita; porque siendo costumbre tan antigua, no se han conformado en innovarla aquellos regidores, por no minorar el obsequio a los Virreyes, ni atreverse ninguno a ser el primero en abolirla”: *op. cit.*, 2ª parte, tomo III, lib. I, p. 61. Una aproximación global a las recepciones de virreyes en la capital peruana se puede ver en J. Bronley, “Recibimiento de virreyes en Lima”.

⁶⁷⁹ Como señalaba el obispo chileno Gaspar de Villarreal, a mediados del siglo XVII, respecto a las prerrogativas ceremoniales de dichas autoridades: “Nunca se sobra en las cortesias con los virreyes, porque sobre ser siempre personas grandes, son vivas e inmediatas imagenes del Príncipe. Tienen grandes poderes, y facultades. Háceles de obedecer y servir

La misma constatación, respecto a la relación entre esta autoridad civil y lo sagrado, podemos hacerla con otros elementos litúrgicos que caracterizaban a estas recepciones. En primer lugar, vemos el uso de arcos de triunfo, de carros alegóricos, de lienzos y de “colgaduras” en las calles por donde pasaba el cortejo. No debemos olvidar que estos elementos decorativos eran utilizados corrientemente también para las grandes fiestas religiosas del calendario litúrgico, especialmente para *Corpus Christi*⁶⁸⁰.



Entrada del arzobispo- virrey Morcillo a Potosí, de Melchor Pérez de Holguín (ca. 1716). Museo de América, Madrid.

como a la Persona Real”: *op. cit.*, tomo II, p. 129. Diversas descripciones de entradas de virreyes peruanos pueden verse en Medina, *La imprenta en Lima...*, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁸⁰ Véase la serie de pinturas anónimas titulada “La procesión de Corpus de la parroquia de Santa Ana en Cusco”, confeccionada hacia 1680, reproducida en el catálogo *La procesión del Corpus Domini en el Cuzco*. La imbricación a que se llegaba entre las formas del espectáculo de barroco religioso y las del espectáculo de barroco civil eran facilitadas por la riqueza material y la evolución artística de ciertas ciudades. Un ejemplo, ya citado, es el cuadro *Entrada del virrey Morcillo a Potosí*, donde el uso de arcos soberbiamente decorados, de carros, de lienzos mitológicos, y el acompañamiento de todos los actores políticos, sociales y religiosos de la ciudad, en orden jerárquico y con derroche de ostentación en sus vestidos y caballos, respondía a los mismos cánones que la procesión de *Corpus*. Teresa Gisbert transcribe una descripción de época del arco principal levantado para esta ocasión a la entrada de la ciudad: *op. cit.*, pp. 167-168. Es de notar también que en estas obras se destaca la participación indígena, el elemento original de esta reproducción cultural en América. El Barroco americano tuvo que conjugar el peso del mestizaje cultural, logrando utilizarlo plenamente dentro de la estrategia de dominación no sólo en el plano religioso sino también cívico-político. Así, eran comunes las imágenes metafóricas relacionadas con el poder del Rey sobre las poblaciones indígenas sometidas, tanto en la decoración de los arcos como en los “cuadros vivos” representados sobre los carros.

En fin, al *Te Deum* y al cortejo final que llevaba al Virrey desde la catedral hasta su palacio, en medio de los vítores del gentío, seguían nuevos banquetes y varios días –a veces semanas– con los festejos públicos usuales; espectáculos visuales y sonoros a los que la nueva autoridad asistía en primer plano, “con el séquito y ostentación que se acostumbra en todas las fiestas de tabla, o funciones públicas”⁶⁸¹.

Apropiación local del modelo: la recepción del gobernador en Santiago

En colonias periféricas como Chile, estas liturgias de recepción, originadas en el propio “triumfo” del Rey y mediatizadas por el esplendor virreinal, vivirán un nuevo proceso de reproducción en la figura de sus principales autoridades locales. Asistimos aquí a una réplica significativamente disminuida de aquellos grandes eventos, pero que, sin embargo, y como todas las otras liturgias que hemos analizado, nos aporta parámetros de gran interés para observar la estrategia legitimante del sistema colonial a lo largo del imperio. En el caso de Chile, el Gobernador, como el Virrey en un plano jerárquico diferente, también debía ser rodeado con un cierto aura de magnificencia. Más aún, si consideramos que a partir de la primera década del siglo xvii ha agregado a los cargos de Gobernador y de Capitán General el de presidente de la Audiencia, transformándose en la cabeza local de la justicia y de la soberanía suprema del Monarca lejano.

Conviene recordar lo señalado con anterioridad respecto a la “competencia” política opuesta a Santiago por Concepción, la “capital” de guerra. No debemos olvidar la importancia de esta ciudad en la experiencia bélica de Chile colonial y el rol fundamentalmente militar que jugaba el Gobernador al menos hasta comienzos del siglo xviii.

La repercusión que ello tenía sobre las ceremonias públicas de la recepción oficial fue fundamental, pues su llegada al reino se efectuaba muchas veces directamente a dicha ciudad del sur, llevando refuerzos militares y económicos a la frontera con los indígenas. Allí se recibían por primera vez de su cargo, en medio de una ceremonia de marcado signo castrense⁶⁸²; y no era sino luego de alguna suspensión temporal de las hostilidades –en invierno,

⁶⁸¹ Juan y Ulloa, *op. cit.*, 2ª parte, tomo iii, p. 62.

⁶⁸² Muchas veces la recepción en Concepción competía en su despliegue festivo con la de Santiago. Allí, la imagen del “triumfo” romano tenía mejor asidero, por el espíritu militar imperante y porque la bienvenida triunfal –con arco y *Te deum*– generalmente se efectuaba luego de alguna arremetida exitosa contra los indígenas: cf. por ejemplo, Rosales, *op. cit.*, tomo ii, p. 1140; Medina, *Biblioteca...*, *op. cit.*, vol. i, pp. 523-539. Además, a nivel de los festejos, la capital de la frontera podía presentar un nivel similar al de Santiago; cf., por ejemplo, las fiestas por la llegada del gobernador Tomás Marín de Poveda a Concepción, en Pérez García, *Historia natural...*, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. xxiii, pp. 315-316.

por ejemplo— y de haberse instalado convenientemente con su comitiva y familia, que “descendía” a Santiago para recibirse oficialmente del cargo. A veces incluso podía transcurrir más de un año antes de su primera visita a la capital, si se presentaba una coyuntura delicada en el sur⁶⁸³.

Asistimos, en consecuencia, a una nueva forma de desfase temporal en los eventos festivos de la capital chilena. En los casos en que la llegada del nuevo Gobernador se efectuaba directamente sobre Santiago, éste podía venir desde el Callao, vía el puerto de Valparaíso, o desde Buenos Aires, a través de la provincia de Cuyo y la cordillera de los Andes. En este último caso, como ordenaba la ley, esta autoridad debía recibirse en primera instancia en alguna “ciudad” transandina que formase parte de su jurisdicción, antes de cruzar la cordillera⁶⁸⁴.

En todo caso, y desde la conquista, Santiago jugará un papel de primera importancia en la manifestación pública y simbólica del sistema de poder colonial. En 1549, por ejemplo, a sólo algunos años de su fundación y siendo todavía un proyecto nominal más que una realidad urbana, Pedro de Valdivia —que regresaba del Perú trayendo su nombramiento oficial otorgado por el virrey La Gasca— fue recibido por el Cabildo, todas las autoridades religiosas y los soldados dispuestos a la “entrada” del villorrio. El Gobernador encabezó el cortejo que lo acompañó hasta la iglesia principal, donde se cantó un *Te Deum*. El rol de Santiago, insistimos, como centro político del reino, esencial para oficializar estos nombramientos, será reforzado objetivamente a partir de

⁶⁸³ Véanse, por ejemplo, los preparativos para la recepción del gobernador Martín de Mujica, en las sesiones del Cabildo de 13 de marzo de 1645 y de 26 de mayo de 1646, A.C.S., xxxiii, pp. 74 y 100-102, respectivamente. Podemos considerar también el caso de Juan Henríquez, cuyo nombramiento aparece en la sesión municipal de 6 de septiembre de 1669, pero que sólo fue recibido oficialmente en Santiago en mayo de 1671, quedándose todo ese tiempo en Concepción: A.C.S., xxxvii, p. 375 y A.C.S., xxxviii, pp. 143-144. Véanse también los preparativos para recibir al gobernador José de Garro, que venía desde Buenos Aires. Su nombramiento se supo en Santiago en abril de 1681 pero sólo llegaría a esta ciudad en abril del año siguiente: actas de 21 de abril de 1681 y de 27 de abril de 1682, A.C.S., vol. xli, pp. 29 y 135, respectivamente. Véase también la información proporcionada por Pérez García, en su *Historia natural...*, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. xxiii, pp. 197-199, 211, 219, 277, 298 y 311-312.

⁶⁸⁴ Para el caso de los gobernadores procedentes de Buenos Aires, podemos citar el ejemplo de Tomás Marín de Poveda, quien informaba al Rey: “El día trece de noviembre del año pasado de 1691, llegué a la ciudad de San Luis de Loyola, de la provincia de Cuyo en este reino de Chile, que es la primera de su jurisdicción viniendo de la provincia de Buenos Aires y en conformidad de la práctica que observaron mis antecesores que entraron al gobierno de este reino por el puerto de Buenos Aires fui recibido en el Cabildo de aquella ciudad al uso y ejercicio de los oficios de Gobernador y Capitán General de este reino de Chile [...] y luego que las nieves de la cordillera se deshicieron con el calor del verano, desembarazando el paso de ella, vine a esta ciudad de Santiago, y el día cinco de enero del presente año fui nuevamente recibido del Cabildo por ser la cabeza de esta gobernación a los mismos oficios con la solemnidad acostumbrada [...]”: carta de 28 de abril de 1692, B.N.B.M.Ms., vol. 168, pza. 3492, fjs. 101-102.

1609, en que la máxima autoridad debe recibirse allí de presidente de la Audiencia, factor que elevaba el rango de la ciudad y la necesidad de realzar dichas ceremonias.

Gasto y usufructo privados

Evidentemente, frente al fasto desplegado por los referentes europeos y virreinales, la recepción de los vicarios monárquicos en Chile puede ser observada como una modestia parodia. La gran distancia respecto a dichos modelos externos partía no sólo de la diferencia jerárquica entre las respectivas autoridades sino también, como en todas las otras celebraciones que hemos visto anteriormente, por los recursos disponibles a nivel local. Así, desde el siglo XVI y a lo largo de todo el periodo estudiado, el Cabildo debió luchar contra la pobreza predominante en su presupuesto anual para llevar a cabo las ceremonias básicas y la ostentación pública necesaria a fin de marcar el recibimiento de la máxima autoridad. Al lado de los doce mil pesos autorizados para gastar en la recepción del virrey del Perú o de los ocho mil pesos para la del virrey de Nueva España⁶⁸⁵, los seiscientos a mil pesos que pueden llegar a gastarse en las recepciones de gobernadores chilenos se transforman en una cifra irrisoria.

Sin embargo, si nos alejamos de la comparación y nos concentramos en el universo microrregional de Santiago, surge una evaluación interesante, que nos revela una vez más cómo la reproducción en pequeña escala del modelo general actúa dentro de la estrategia global del sistema de poder imperante. Una primera constatación es que, al igual que en el caso de las celebraciones monárquicas, vemos que este villorrio chileno comienza desde los primeros años la ejecución de los elementos básicos de estas ceremonias. Conscientes de la carga identitaria que estas formas hispano-europeas tenían en el ambiente amerindio, los miembros del Cabildo intentan su adecuación a las modestas condiciones locales.

De lo anterior surge una segunda constatación, en el sentido de que, si bien la cantidad de dinero que se gasta es relativamente poca, constituye una cifra enorme en el presupuesto de la ciudad, que llega a desestabilizar el funcionamiento normal de la institución. De ahí el interés con que debemos observar este esfuerzo económico desplegado por la elite institucionalizada. Más aún, si tenemos en cuenta que en la mayoría de los casos, en vista de la corteidad permanente de los fondos, serán los propios integrantes de la corporación y algunos otros particulares locales quienes financiarán con su dinero gran parte de las manifestaciones.

Este financiamiento privado se observa sobre todo en la etapa preliminar de la recepción oficial que, significativamente, era una de las más costosas. Todo comenzaba por la embajada enviada por el Cabildo de Santiago al lugar

⁶⁸⁵ R.L.I., II, lib. III, tit. 3, ley XIX.

donde había llegado el Gobernador en primera instancia, si este correspondía a una de las ciudades distantes. Con este gesto, que, por lo demás, era similar al que se efectuaba en las ciudades españolas y en las capitales virreinales, la institución quería sin duda marcar su rol de “cabeza” del reino, sobre todo con relación a Concepción. La elite designaba, con este objetivo, a algunos de sus principales representantes para ir a dar la bienvenida en representación de la ciudad. La designación recaía generalmente en el alcalde principal (“de vecinos”) y en el regidor más antiguo, que asumían sin crítica el costo de dicha gestión, sin duda en vistas de la “compensación” de prestigio obtenida a cambio y del privilegio de ser los primeros locales en entrevistarse con la nueva autoridad⁶⁸⁶.

Una comitiva similar se organizaba en el momento en que el Gobernador decidía ir a recibirse de su cargo a la capital, para ir a encontrarlo al puerto de Valparaíso —donde había desembarcado procedente de Lima o Concepción— o a algunas jornadas de camino, si venía por tierra desde Buenos Aires o desde el sur. Este acompañamiento, que también era encabezado por los más altos cargos del Cabildo, no sólo era más numeroso, pues comprendía a algunos otros notables de la región, sino que realizaba su comisión con mayor despliegue y pompa. También era autofinanciada por sus integrantes, si bien comportaba a veces cierta subvención institucional no despreciable. De hecho, los gastos de esta embajada no sólo contemplaban la ostentación de sus integrantes y del conjunto de criados que los acompañaban, necesario para dar “autoridad” a su rol frente al Gobernador. También debían considerar la serie de agasajos ofrecidos a la nueva autoridad durante los días que duraba el recorrido desde el puerto, previéndose alojamientos y banquetes sucesivos en las propiedades de terratenientes locales.

Sin duda, el interés emanado de estas oportunidades de contacto personal borraba nuevamente toda eventual oposición a los gastos personales. Por el contrario, estas comisiones eran vistas como parte de las funciones/privilegios de los cargos capitulares; más aún, las propiedades seleccionadas para acoger al Gobernador van a ser prácticamente las mismas durante todo el periodo estudiado, aunque sus dueños no siempre aparezcan como miembros del Cabildo⁶⁸⁷.

⁶⁸⁶ Véase, por ejemplo, actas del Cabildo de 5 de agosto de 1568, A.C.S., xvii, p. 239 y de 13 de marzo de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 92. Al momento de discutirse sobre la comitiva que se enviaría a Concepción para dar la bienvenida al gobernador Juan Henriquez, dicho Concejo determinó que fuese encabezada por “el señor maestre general don Juan Rodulfo Lisperguer, alcalde de primer voto, porque en su persona concurren las calidades necesarias para este negocio, y porque la graduación del puesto le llama”: acta de 9 de noviembre de 1670, A.C.S., xxxviii, p. 86.

⁶⁸⁷ Véase la sesión de 14 de agosto de 1617, A.C.S., xxv, p. 218, donde se distribuye la organización del hospedaje a lo largo de los diferentes días que duraba el trayecto, pasando, desde Valparaíso, a través de las localidades de Las Palmas, Melipilla y Pocoa. También, sesiones de 26 de mayo de 1625, A.C.S., xxxi, p. 25 y de 3 de octubre de 1625, A.C.S., xxviii,

La comitiva de la elite se veía aumentada el día anterior a la entrada oficial, uniéndoseles los miembros de la Audiencia, otros funcionarios estatales y el resto de la "nobleza" local. Rodeado por los actores del poder civil, la nueva autoridad era encaminada hacia una casa que se le tenía preparada fuera de los límites de la ciudad, para que pernoctara allí la víspera de su entrada.

Una estrategia para el conjunto de los "vicarios"

Debemos detenernos un momento para subrayar el hecho de que este tipo de comitivas se organizaban también para dar la bienvenida a las otras autoridades vicarias de la monarquía, específicamente los nuevos oidores y procuradores de la Audiencia. En estos casos, sin embargo, la escolta era más reducida, compuesta por regidores de menor jerarquía, y se limitaba a alcanzar a la autoridad en las cercanías de la ciudad (a cuatro leguas, se indica en una oportunidad) y acompañarlo hasta el centro urbano⁶⁸⁸.

p. 307; en este último caso, el gobernador venía por tierra desde Concepción y los miembros del Cabildo fueron agregándose progresivamente a la comitiva, desde la primera embajada que lo encontró en la zona de Rancagua, a unos cien kilómetros al sur de Santiago, hasta la última que lo hizo en el puente sobre el río Maipo. En la sesión de 13 de mayo de 1639, se señala la suma de trescientos pesos destinada a subvencionar la comitiva que iría a recibir al marqués de Baidés, Francisco López de Zufiga, A.C.S., xxxi, p. 383. En la sesión de 4 de junio del mismo año, sin embargo, se comunicó a las personas designadas que la Audiencia había revocado esta decisión, por lo que debían efectuar la comisión "a su costa, por servir a esta ciudad". Los interesados respondieron que estaban conformes y "prestos de salir a ello": A.C.S., xxxi, p. 385. En 1682 volvió a presentarse un problema económico respecto a esta subvención procedente de los fondos de la ciudad, por lo que se decidió reducirla; la determinación, sin embargo, no generó ningún conflicto entre las personas que habían sido designadas: "Que aunque los ejemplares de las ayudas de costa que se han dado a los señores alcaldes que han ido a la embajada de los señores gobernadores, que han llegado a trescientos pesos, se moderan hoy en doscientos pesos los que se han de dar al señor alcalde de vecinos, en atención de los cortos medios de este Cabildo [...]": acta de 6 de febrero de 1682, A.C.S., xli, p. 115. Ver también actas de 14 de marzo de 1656, A.C.S., xxxv, p. 172, de 22 de diciembre de 1663, A.C.S., xxxvi, pp. 229-230) y de ? de diciembre de 1708, A.C.S., xlvi, p. 211. Debemos señalar que entre las propiedades donde pernoctaba el Gobernador en su recorrido a la ciudad, se menciona repetidas veces la estancia de Chacabuco, al norte de la capital. Ésta perteneció a un rico regidor del Cabildo hasta mediados del siglo xvii, momento en el cual la cedió a la Compañía de Jesús: Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. x, pp. 46-47.

⁶⁸⁸ "Este día se acordó que para dar la bienvenida al señor doctor don Francisco Cárdenas y Solórzano, fiscal de esta Real Audiencia, vayan en nombre de esta ciudad los señores gobernador don Gaspar de Ahumada, alcalde provincial, y el sargento mayor don Juan Fernández Gallardo, regidor, y salgan a la parte acostumbrada, cuatro leguas de esta ciudad": acta del Cabildo, 9 de noviembre de 1670, A.C.S., xxxviii, p. 88. La escolta era reducida, pese a la decisión tomada por el Concejo en 1654 en el sentido de organizar los acompañamientos de nuevos magistrados con todos los miembros de la institución: acta de 25 de febrero de 1654, A.C.S., xxxiv, p. 405.

En 1686 se estableció como norma la recepción que se había hecho recientemente al oidor Bernardo de Laya y Bolívar. En ella se había contemplado, además de la comitiva anterior, un cortejo a caballo compuesto por el Cabildo y la Audiencia en pleno, destinado a escoltar a la nueva autoridad desde la Cañada hasta la plaza mayor⁶⁸⁹. En todo caso, como la llegada de estos funcionarios no contemplaba ritos públicos específicos, era escoltado directamente al edificio del tribunal⁶⁹⁰. Este mismo acompañamiento de corto alcance geográfico se repetía, a su vez, en las entradas o salidas que efectuaba el Gobernador en

⁶⁸⁹ Acta del Cabildo, 21 de marzo de 1686, A.C.S., XLII, pp. 120-121 (reproducida en *infra*, anexo N° 12). Véanse otros ejemplos en las sesiones de 15 de enero de 1666, A.C.S., XXXVII, p. 99; de 15 de abril de 1693, A.C.S., XLIII, p. 81 y de 6 de marzo de 1708, A.C.S., XLVI, p. 168. En 1671 coincide la organización de dos comitivas: una destinada a dar la bienvenida al gobernador Juan Henríquez y otra destinada a hacer lo mismo con un procurador de la Audiencia: acta de 13 de noviembre de 1670, A.C.S., XXXVIII, p. 88. En 1692, por su parte, se indica que la comitiva debía salir a recibir al nuevo magistrado a la estancia del capitán Pedro Gutiérrez de Espejo, "que es la última jornada de dichos señores oidores para entrar en esta ciudad"; debemos subrayar que Gutiérrez ejercía como Procurador General del Cabildo y que fue uno de los dos regidores que encabezaron dicha comitiva: acta de 11 de marzo de 1692, A.C.S., XLIII, p. 17. Cabe notar, sin embargo, que en la recepción de los oidores que vinieron a establecer el tribunal en 1609, el recorrido entre Valparaíso y Santiago contempló un importante despliegue de hospedajes —con la rústica suntuosidad que permitían las condiciones rurales— y banquetes en las propiedades locales, siguiendo la misma ruta que los gobernadores. Es significativo, además, el hecho de que sea el recorrido más detallado de que disponemos para el conjunto de autoridades vicarias de la monarquía durante el periodo estudiado:

"En este cabildo se trató que por cuanto la Real Audiencia estará de próximo en esta ciudad y que conviene se reciba el real sello con la suntuosidad y abturidad debida, y así para esto como para el recibir en el puerto y traer a esta ciudad los señores oidores que vienen de la ciudad de los Reyes, se acordó cometer el cuidado y solicitud dello a alguno de los señores deste Cabildo; y se cometió en esta forma:

Al señor alcalde Alonso de Córdoba y don Diego Godoy, regidor, que asistan en el puerto é hagan hacer las ramadas y alojamientos necesarios y tengan comida conveniente y que en las Peñuelas tengan ramadas para un refresco.

En el Hornillo se haga otro alojamiento para dormir y a cada oidor su ramada conveniente, y esto se comete al corregidor de Quillota y al capitán Tomás Durán, para que tengan la comida necesaria.

En el río de las Palmas el capitán Jerónimo de Zapata que tenga el cuidado de aderezar allí una dormida y comida de almuerzo, para lo cual se le ayudará de Melipilla y de Pico y Pomaire con gente.

Y en la estancia del capitán Santiago de Uriona, donde se ha de venir a comer, se comete el cuidado y alojamiento al dicho capitán Santiago de Uriona, y de aquí se irá a hacer comida al obraje de Melipilla y de Melipilla a San Francisco del Monte a comer, y si allí fuese necesario se aderezará comida y cena, donde acudirán el protetor (sic) y administrador de Llopeo y de Pelbum, y en Melipilla asistirán los señores contador Antonio de Azoca y Juan de Azoca, regidor; y para Pocoa se cometió al doctor Fernando de Molina y a Juan Navarro, regidores, y que acuda Antonio de Ledesma como vecino de Rapel y Pocoa": acta del Cabildo, 23 de enero de 1609, A.C.S., XXIV, p. 120.

⁶⁹⁰ Evidentemente, existía toda una gama de ritos privados oficiales que estaban previstos al interior del edificio de la Audiencia para recibir y juramentar al recién llegado, así como un gran banquete ofrecido por los otros miembros del tribunal y por el Cabildo.

el transcurso de su mandato; ello era bastante claro en el momento de sus migraciones estacionales entre la frontera “de guerra” y la capital⁶⁹¹.

En fin, el mismo modelo se reproducía con el otro pilar del sistema de poder: la Iglesia. La llegada de un nuevo obispo era un acontecimiento vivido intensamente por la ciudad. La decoración del espacio y el despliegue de los cortejos civiles y religiosos se acercaban al ambiente creado durante la recepción de un nuevo Gobernador. De ahí que no fuese extraño que la comunión del sistema se reflejara en este acto ritual y simbólico de las autoridades laicas de la ciudad al organizar una comitiva que fuese a darle la bienvenida y lo acompañara desde el lugar donde había pasado la última noche, generalmente una propiedad cercana. En los “límites” de la ciudad esperaban a su vez, en tenuta de gala, los magistrados de la Audiencia, el resto del Cabildo, los representantes de las órdenes religiosas y el conjunto de la elite local, todos los cuales formaban el cortejo encargado de escoltar al Obispo hasta la catedral. El trayecto lo realizaba montado y, pese a las prohibiciones reales, bajo un palio, cuyas varas eran llevadas por dichos magistrados y algunos de los notables⁶⁹².

Las apuestas de la víspera: la munificencia en búsqueda de reciprocidad

Volviendo al Gobernador, vemos que pernocta la última noche antes de su recepción oficial en una casa particular ubicada siempre fuera de los “límites” de la ciudad; a veces se mencionan los conceptos de “muros” o de “extramuros” de la urbe, en abierta alusión al deseo de asemejarse a las ciudades europeas. Volvemos a encontrar el ejemplo de un elemento presente en las recepciones de monarcas y de virreyes, que alojaban la noche anterior de su entrada oficial en la mansión de un noble ubicada en las afueras. La “aristocracia” de Santiago reproducía, así, otra práctica externa que apoyaba simbólicamente su pretensión social, tanto en la autorrepresentación como en la proyección que estos elementos tenían sobre el imaginario colectivo. No sólo esta residencia pertenecía a un miembro de la elite, sino, además, se designaba a un regidor poderoso para que, con su propio dinero, contribuyera a disponerla para alojar al ilustre huésped. Incluso, hay ocasiones en que los notables ponen a disposición los cuadros y tapices que decoraban sus propios hogares⁶⁹³.

⁶⁹¹ Véanse, por ejemplo, las actas del Cabildo de diciembre de 1645, A.C.S., xxxiii, pp. 75-76; de 19 de julio de 1647, A.C.S., xxxiii, p. 205; de 30 de marzo de 1649, A.C.S., xxxiii, p. 401; de 25 de febrero de 1667, A.C.S., xxxvii, p. 161; de 5 de noviembre de 1694, A.C.S., xliii, p. 202 y de 7 de mayo de 1700, A.C.S., xlii, p. 338.

⁶⁹² Véase, por ejemplo, Villarroel, *op. cit.*, tomo I, p. 28 (recepción del obispo Gaspar de Villarroel, reproducida en *infra*, anexo N° 13) y acta del Cabildo, 27 de marzo de 1708 (recepción del obispo Luis Francisco Romero), A.C.S., xlii, p. 172.

⁶⁹³ En 1625 se encomendó a uno de los alcaldes el preocuparse de este alojamiento: acta del Cabildo, 17 de octubre de 1625, A.C.S., xxviii, pp. 308-309. En 1639 fueron nombrados

Con respecto a su ubicación, hay veces en que, si el Gobernador viene desde el norte, se le da alojamiento en una casa al norte del río Mapocho. Bien que popular, dicho barrio comprendía chacras y casas de campo de miembros de la elite donde se le podía recibir con la ostentación debida. En estos casos, la entrada oficial se preveía justamente por el norte de la ciudad⁶⁹⁴. La mayor parte de las veces, sin embargo, pese a que el Gobernador venía desde el norte —generalmente desde el puerto de Valparaíso—, el recorrido hacía una desviación por Melipilla y su aproximación a la ciudad se efectuaba por el sur-oeste; el lugar elegido para el alojamiento de la víspera y, lógicamente, para efectuar su entrada oficial, sería normalmente, en consecuencia, la Cañada; lo mismo se aprecia en relación con los nuevos obispos y en buena parte de los oidores. Debemos recordar aquí lo señalado en otro capítulo, en el sentido de que ese sector contemplaba varias residencias de la elite, cuyo nivel socioeconómico permitía la existencia de construcciones algo más sólidas y costosas, de un nivel similar a las del centro de la ciudad.

Debemos detenernos todavía en este hospedaje del Gobernador, pues su objetivo oculto no puede ser develado si no se analiza en conjunto con otro rito tradicional y dispendioso para la elite: el banquete o cena ofrecida en dicha casa la víspera de la entrada. La cercanía con el poder imperial, representado en este personaje concreto del cual dependían buena parte de las peticiones y decisiones relativas a los intereses locales, ameritaba los gastos necesarios para este verdadero festín ritual; banquete que asumía, en cierto sentido, el rol laico de unas vísperas religiosas. La recepción oficial de los cargos de que venía investido el Gobernador era precedida, así, por una socialización del evento, un reconocimiento mutuo del “terreno político local” en conjunto con los otros detentores de poder —de hecho y de derecho—.

En efecto, como en Lima o en México, vemos que todo este día previo se concentraba básicamente en una serie de saludos y agasajos ofrecidos a la nueva autoridad en la casa donde estaba hospedado y que se sellaban en esta gran cena, con los mismos invitados de siempre: los miembros de la Audien-

tres regidores para que escogieran la casa que mejor les pareciere para recibir al nuevo Gobernador y para adornarla convenientemente: acta del Cabildo, 13 de mayo de 1639, A.C.S., xxxi, p. 383; uno de estos notables se excusó de no poder asistir, a cambio de lo cual no dudó en hacer un donativo de cien pesos “para el gasto que se puede tener en dicho recibimiento y más ofreció para el adorno de la casa los cuadros y paisajes que tiene en su casa”: acta del Cabildo, 31 de agosto de 1639, A.C.S., xxxi, p. 393. Otro ejemplo lo encontramos en la sesión de 26 de mayo de 1646, en que se reparten entre los miembros del Concejo las distintas responsabilidades en la organización y financiamiento de la recepción: comitivas de bienvenida, preparación del alojamiento, banquetes, decoración del espacio urbano, etc., A.C.S., xxxiii, p. 108.

⁶⁹⁴ Por ejemplo, para recibir a Francisco de Meneses, que venía de Buenos Aires, se dispuso el alojamiento y los banquetes de rigor en una casa de “La Chimba”, “que es por donde debe entrar a esta ciudad”. La casa fue solicitada a Antonio Calero, maestre de campo: acta del Cabildo, 19 de diciembre de 1663, A.C.S., xxxvi, pp. 228-229 y 231.

cia y del Cabildo, los funcionarios de la Real Hacienda y de otras instancias estatales, las principales autoridades religiosas y el conjunto de la elite. Estas "liturgias privadas" constituían un interesante "juego de espejos" destinado a (re)conocerse, a evaluar el estado del reino y, sobre todo, a (re)establecer los lazos que los debían unir como actores esenciales del sistema de poder a nivel local. Por lo demás, el nuevo Gobernador, a diferencia del Monarca, estaba allí, y podía ver y apreciar quienes lo agasajaban y en qué magnitud.

La misma fórmula se repetía, sintomáticamente, en el caso de las recepciones a los nuevos obispos. El propio Gaspar de Villarroel, comentando su llegada a Santiago (1638²), apunta que los días anteriores los pasó en una casa de campo cercana, mientras se afinaban los preparativos en la capital. A dicho lugar concurrieron los magistrados de la Audiencia y del Cabildo, así como los "caballeros" locales, que le dieron la bienvenida y lo alagaron con comidas y brindis, al mismo tiempo que discutían sobre el orden jerárquico que debía presentarse en el cortejo que lo escoltaría por la ciudad⁶⁹⁵. Para la recepción del obispo Francisco de la Puebla y González, en 1699, el escribano del Cabildo Eclesiástico certificó que la nueva autoridad se había detenido en la chacra del archidíacono de la catedral —a una legua y media de la ciudad— donde fueron a visitarlo todos los miembros de la institución, así como el gobernador y la Audiencia "con lo demás de la nobleza y caballeros desta ciudad"⁶⁹⁶.

Como vemos, toda esta etapa que precedía a la recepción oficial, si bien no presentaba la misma estrategia que los actos orientados a la admiración masiva, sí se insertaba plenamente en un juego de legitimación. Es una etapa donde el Cabildo y, en general, la elite local buscan atraerse la voluntad de los representantes vicarios de la monarquía o de la máxima autoridad religiosa, repitiendo, al mismo tiempo, fórmulas copiadas del exterior. De hecho, la mayor parte del costo de los banquetes era repartido en forma de prorrata entre los principales regidores, que aceptaban pagar gustosos; sólo cuando el presupuesto de la corporación lo permitía se consideraba una subvención para la cena principal. En 1663, por ejemplo, para la recepción del gobernador Francisco de Meneses, bien que se dispuso una subvención de ciento cincuenta pesos, "[...] en común acuerdo, por ver la pobreza de los propios, [los capitulares] ofrecieron de sus caudales, entre todos, trescientos [pesos] para la dicha comida y cena dieron cada uno veinte pesos; y todos, unánimes y conformes [...]"⁶⁹⁷.

⁶⁹⁵ Villarroel, *op. cit.*, tomo 1, p. 28.

⁶⁹⁶ Acta de 3 de febrero de 1699, A.C.E., libro 3^o, fjs. 113v-114 (reproducido en *infra*, anexo N^o 14).

⁶⁹⁷ Acta del Cabildo, 22 de diciembre de 1663, A.C.S., xxxvi, pp. 230-231. Para la recepción de Pedro Porter y Casanate, en 1656, se encargó a cuatro regidores el arreglo y decoración de una casa en la Cañada, así como la respectiva cena. En este caso se dispuso que se gastaran en esta última ciento cincuenta pesos, "que es costumbre dar para dicha cena de los propios desta ciudad, y que lo demás que se acostumbra se vaya disponiendo por todos los

Un elemento que revela claramente la intencionalidad seductora oculta tras esta actitud dispendiosa de la elite fue la costumbre –instaurada desde los primeros tiempos y transformada casi en una obligación– de obsequiar a cada nuevo gobernador con un caballo, una silla de montar y los demás aperos, todo de la mejor calidad y lujosamente aderezados, para que los utilizara en su entrada pública⁶⁹⁸. En una sociedad agroganadera como la chilena y donde predominaba una mentalidad señorial ligada a una autorrepresentación de la elite como aristocracia guerrera y caballeresca, el caballo era más que un medio de transporte: era uno de los símbolos identificatorios del “hidalgo”. No era raro, por lo tanto, que en eso consistiera el regalo hecho por la elite: era lo mejor que podían ofrecer, pues era parte de su propia identidad sociocultural. Con este regalo, en fin, la “aristocracia” de Santiago intentaba sellar el juego de atracción ejercido sobre el Gobernador, que había comenzado con las escoltas y banquetes. Por lo demás, esta actitud se revela particularmente notoria en momentos de crisis de guerra en el sur, que podían implicar contribuciones extraordinarias para Santiago.

El caballo, sin duda, debía ser el mejor que se pudiera encontrar en las estancias cercanas. Había ocasiones en que era obsequiado por el propietario pero, en general, era la elite capitular la que se encargaba de ofrecerlo como regalo “institucional”, alcanzando un elevado costo con relación al presupuesto total del evento. Así, para la recepción de Francisco Lazo de la Vega, que venía desde Concepción luego de obtener una victoria militar, y estando la capital en una desastrosa situación económica, el Cabildo decidió:

“[...]que] se le compre un buen caballo y se le presente en nombre de esta ciudad y en reconocimiento del agradecimiento que se le debe por su

señores deste cabildo”: acta del Cabildo, 14 de marzo de 1656, A.C.S., xxxv, p. 172. Sin embargo, para la cena ofrecida al gobernador Martín de Mujica, en 1646, se había encargado a otros cuatro capitulares una “comida y cena [...] y de darla a su costa, como se acostumbra”: acta del Cabildo, 26 de mayo de 1646, A.C.S., xxxiii, p. 108. En 1618 el estado de las finanzas urbanas era tal que apenas alcanzó para pagar los elementos formales mínimos (un rústico arco y las “puertas” de la ciudad, decoración de las calles,...), así como el caballo y la silla que eran el regalo tradicional de la corporación. Todas las otras celebraciones, incluidos los banquetes, se determinó que se hicieran “voluntariamente de los de este Cabildo y a su costa de quien lo hiciere”: acta del Cabildo, 11 de abril de 1618, A.C.S., xxv, p. 249. Otra situación similar en acta de 26 de mayo de 1629, A.C.S., xxx, p. 96.

⁶⁹⁸ Ejemplos de estos regalos se pueden ver para los gobernadores Melchor Bravo de Saravia, recibido en 1568: Rosales, *op. cit.*, tomo I, p. 569; Alonso de Sotomayor, en 1583: acta del Cabildo, 9 de agosto de 1583, A.C.S., xix, pp. 121-122 y Martín García Oñez de Loyola: acta del Cabildo, 24 de septiembre de 1592, A.C.S., xx, p. 401. En este último caso se detalla la compra de un caballo blanco (perteneciente al capitán Luis Jufre), una silla y bridas, así como una coraza de terciopelo negro para cubrirlo, freno y pretal dorado, todo con flecaduras de seda y oro. Véase también el caso de Alonso García Ramón, recibido en 1605: acta del Cabildo, 8 de julio de 1605, A.C.S., xxi, p. 213.

mucho cuidado, y éste sea el de Josepe de León, que es el mejor que hay, el cual concertaron en trescientos y cincuenta pesos [...]”⁶⁹⁹.

Como hemos visto en repetidas ocasiones, la fragilidad de la economía local –tanto a nivel del presupuesto municipal como de los fondos particulares– conspiraba contra la modesta capital en sus deseos de imitar los grandes espectáculos de otras partes. Ello llevaba a veces a la imposición de impuestos locales extraordinarios para atender gastos específicos como, justamente, el regalo al Gobernador⁷⁰⁰. Estas condiciones, agravadas por la crisis desencadenada a partir del terremoto de 1647, llevarían a solicitar la supresión de esta costumbre institucional.

Interesa subrayar que la iniciativa del Cabildo perseguía sólo suspender temporalmente el peso de los gastos específicos de esta etapa “no oficial” de las recepciones –incluyendo los alojamientos y banquetes–. Sin embargo, ella se tradujo, en 1663, en una cédula real donde se determinó que no era obligación de los particulares financiar estos gestos –que no eran “legales” sino una “costumbre”–, y, además, prohibió tajantemente el gasto de fondos municipales y la imposición de tributos especiales. El presupuesto institucional sólo podría utilizarse en la etapa de recepción oficial propiamente tal⁷⁰¹.

Es interesante observar que, si bien esta disposición pudo ser esgrimida por la elite para evitar definitivamente este tipo de gastos, que ahora pasaban a ser claramente voluntarios y provenientes exclusivamente de sus bolsillos, sólo se mantuvo en permanencia la eliminación del regalo del caballo y su apero, el más caro con respecto a los banquetes en relación con el beneficio político que podían sacar de él. Así, pasada la crisis de estos años, vemos que los notables del Cabildo retoman las otras manifestaciones de su munificencia, ya sin subvención institucional⁷⁰².

⁶⁹⁹ Acta del Cabildo, 24 de enero de 1631, A.C.S., xxx, p. 250.

⁷⁰⁰ Para el caballo ofrecido al gobernador Lazo de la Vega, citado en la nota precedente, el Cabildo había impuesto una contribución extraordinaria a todos los comerciantes de vino y comestibles de la ciudad: “Memoria de avisos del estado y cosas del Reino de Chile en el gobierno del presidente don F[rancisc]o. Laso de la Vega que da Miguel de Miranda Escobar”, Lima, 23 de abril de 1634, B.N.B.M.Ms., vol. 132, pza. 2403, ff. 214 y ss.

⁷⁰¹ Cédula real fechada el 12 de agosto de 1663, B.N.B.M.Ms., vol. 272, pza. 7998, fjs. 248-250. Fue notificada al Cabildo, junto con un auto de la Audiencia, en la sesión de 13 de septiembre de 1669, A.C.S., xxxvii, p. 379.

⁷⁰² La última vez que se mencionan estos regalos en términos “institucionales” –al menos para el periodo que tratamos– fue con motivo de la recepción de Francisco de Meneses, en 1663. En ese momento, el regidor encargado de su compra demandaba el dinero necesario para la silla. El Cabildo determinó entonces, pese a las dificultades financieras crónicas y acentuadas en esos momentos, “que el síndico-mayordomo, como en quien paran los bienes y rentas desta ciudad, no temiéndolos prontos, los empeñe y haga las diligencias posibles sobre que se cumpla con tan precisa obligación, y se fia de quien es y como persona que ha sacado a este Cabildo de otros empeños, éste, por de mayor precisión, hará como se espera de su

Sin duda, la liberalidad individual desplegada en toda esta etapa previa a la recepción formal constituía una marca de prestigio adicional en el círculo privilegiado que organizaba y participaba de ella. El aporte privado era un gesto que apoyaba el lucimiento personal frente a los pares locales así como frente a la nueva autoridad⁷⁰³. De una forma similar a la munificencia expresada por los notables en el financiamiento de las fiestas religiosas de voto institucional –mezcla de piedad y de lucimiento personal–, en las fiestas políticas, esta largueza se manifestará como una mezcla del deseo por subrayar y confirmar su fidelidad así como su pertenencia al sistema de poder. Podemos concluir, así, que esta etapa configura y expresa una fuerte “inversión simbólica” de la elite local –individual e institucional– a partir de lo cual las comitivas, los alojamientos, banquetes, regalos y parabienes a la nueva autoridad pueden ser vistos bajo las categorías de “reciprocidad del don”, propuesta en el estudio clásico de Marcel Mauss, y de “intercambio”, estudiada por Marshall Sahlins⁷⁰⁴.

A las “puertas” de la ciudad...

La segunda etapa de la recepción de estas autoridades vicarias comprendía el conjunto de liturgias civiles y religiosas, con carácter público, que rodeaban la entrada del Gobernador y a través de las cuales la “presencia” del representante del monarca en el reino se reforzaba en el imaginario colectivo. El lugar elegido para realizar esta ceremonia era un extremo de la calle “del Rey”, por donde transitaría luego el cortejo hasta la plaza mayor, y que estaba cerca de la casa donde había pernoctado la noche anterior. Así, hay veces en que, si el gobernador llegaba desde el norte, los ritos de su recepción se efectuaban por el costado del convento de Santo Domingo. La mayor parte de las veces, sin embargo, como lo hemos indicado, pese a que venía desde el puerto de Valparaíso, esta entrada se llevaba a cabo desde la Cañada, enfrente del convento de San Francisco... una zona donde la presencia de edificios religiosos y de residencias de la elite la “cargaba” de un peso simbólico no desdeñable a la

persona; y por ahora se le libran al dicho señor maestro de campo [encargado de la compra] doscientos pesos”: acta de 22 de diciembre de 1663, A.C.S., xxxvi, p. 231.

⁷⁰³ Para los banquetes preparados con ocasión de la bienvenida al gobernador Diego Dávila, marqués de Navamorquende, el alcalde de vecinos, Martín Ruiz de Gamboa, hizo una donación de cien pesos, “habiendo estimado de parte de este Cabildo la acción de su *generosidad*. Y asimesmo, en conformidad de lo dispuesto en los cabildos antecedentes, dispuso éste que usen los demás señores regidores de esta *generosidad*, atento a que la cena que ha de dar los propios de la ciudad en ella y estar en tan grandes empeños, se les pidió lo referido; y por estar ausentes algunos, en conformidad de la unión de este Cabildo, dijeron que se les haga saber por el presente escribano cómo les cabe a veinte y cinco pesos”: A.C.S., xxxvii, p. 240 (destacados nuestros).

⁷⁰⁴ Mauss, “Essai...”, *op. cit.*, *passim*; Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*; Bonte e Izard (dirs.), *op. cit.*, arts. “Mauss”, pp. 456-458 y “Sahlins”, pp. 648-664. Ver también Elias, *La société...*, *op. cit.*, pp. 43-44 y 47-61; Langué, “De la munificence...”, *op. cit.*, *passim*.

hora de efectuar allí los principales ritos públicos de recepción del vicario monárquico.

En dicho lugar, en el límite de la “ciudad castellana”, se construía la réplica de un arco, con una puerta por la cual la nueva autoridad debía efectuar su “entrada triunfal”. Las fuentes lo designan regularmente con el término de “portal”. Este tipo de arquitectura efímera callejera, imitada, evidentemente, de los modelos extranjeros descritos precedentemente, adquirió la impronta de la modestia general que caracterizaba al conjunto de eventos litúrgicos de Santiago. Reencontramos aquí, entonces, la “artesanía ceremonial” de la que hemos hablado en relación con los catafalcos reales: eran arcos de adobe, material barato y de uso corriente en las construcciones de la ciudad, y recubiertos con madera.

A la rusticidad de la construcción se unía la simplicidad de la decoración. En todo caso, sólo hemos encontrado información un poco más detallada de estos arcos para el siglo XVI. El que se erigió por Alonso de Sotomayor, en 1583, sabemos que tenía pintadas las armas del Rey y del nuevo Gobernador, así como el blasón de la ciudad (otorgado por el Monarca en 1554). Por el contrario, la descripción que poseemos del “portal” construido para la entrada de Melchor Bravo de Saravia, en 1569, si bien más atrayente, nos enfrenta a una descontextualización sospechosa que no tiene corroboración en ninguna otra fuente ni momento del periodo estudiado⁷⁰⁵. Tampoco hemos encontrado información sobre eventuales expresiones alegóricas, infaltables en los arcos manieristas o barrocos que se construían en Europa, en México o en Lima. Menos aún respecto a eventuales carteles con metáforas relacionadas al poder del Rey sobre las poblaciones indígenas sometidas, como sucedía en las principales ciudades de los virreinos. Ahora bien, en este sentido, no debemos olvidar el peso subordinado que tenía el mundo indígena de Santiago —“despersonalizado”, amestizado y controlado—, lo que pudo jugar sintomáticamente en esta carencia crónica de su presencia protagónica a nivel del imaginario artístico que se volcaba en un espacio litúrgico dominado por los patrones hispano-occidentales.

La decoración respondía, en consecuencia, a los “cánones” estéticos predominantes en la periférica capital, donde se imponía de golpe la rusticidad determinada por la “ruralización” del siglo XVII y por la modestia económica, produciendo una reproducción mediocre del modelo importado: un arco de triunfo

⁷⁰⁵ El cronista Diego de Rosales señalaba, así, que para esta ocasión se habrían construido unas puertas “con un frontispicio y un chapitel que le hermoseaba con muchos geroglíficos, letras y pinturas, con las de los gobernadores que le avian precedido”: *op. cit.*, tomo I, p. 569. Grande es la tentación por descubrir de inmediato influencias manieristas en un villorrio que a la época no pasaba de ser un campamento militar, como lo hemos afirmado en otro capítulo. Pero este cronista escribe su obra hacia 1670, es decir, un siglo después, y, como no cita sus fuentes, podemos sospechar, evidentemente, que su descripción no necesariamente correspondía a la realidad.

tosco, que imponía su “majestuosidad” no tanto por sus adornos, sino, más bien, por su sola presencia, por el arco en sí, recubierto más bien con telas y tapices que con imágenes alegóricas alusivas al acto. Por lo demás, el hecho de ser más imponente y sólido que si hubiese sido fabricado sólo con madera, podía hacerlo parecer como una obra de arquitectura permanente. La decoración de las puertas de madera o de cartón también se limitaba al hecho de pintarlas y clavarles telas de cierto lujo⁷⁰⁶. Las ramas de árboles y flores no estaban ausentes de la decoración, cerrando así el círculo de la modestia provinciana que nos hace pensar a lo apuntado por C.A. Marsden para la España del siglo xvi: “Razones financieras explican que sólo encontremos verdaderos arcos en las grandes ciudades. Sin embargo, para el paso del Soberano, las pequeñas urbes, incluso los villorrios, se afanaban por cubrir sus puertas con toda clase de follaje”⁷⁰⁷.

Una ciudad con recursos limitados como Santiago debía buscar la forma de que el “derroche” exigido por el espectáculo pudiera ser reutilizado para otras ocasiones similares, sin tener que hacer todo el gasto de nuevo. Ya insinuamos esta hipótesis cuando hablamos de los túmulos reales, avanzando la idea de que bien pudiesen haber correspondido a adecuaciones circunstanciales del túmulo desmontable que se utilizaba todos los años para la fiesta de la Asunción. Ahora vemos que se confirma con este otro tipo de arquitectura “efímera”, sobre todo con las “puertas” de la ciudad, que a partir de 1656, con motivo del recibimiento de Pedro Porter y Casanate, comienzan a aparecer como un elemento permanente y desmontable⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ Respecto a los arcos y puertas previstos para las diferentes entradas de gobernadores, véase el caso de Alonso de Sotomayor, en 1583: Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo III, p. 30; acta del Cabildo, 23 de agosto de 1583, A.C.S., XIX, p. 123. También, de Martín García Oñez de Loyola: acta del Cabildo, 24 de septiembre de 1592, A.C.S., XX, p. 401. Para la entrada de Alonso García Ramón se fabricaron puertas de cartón pintado, que se ubicaron al costado del convento de Santo Domingo: acta del Cabildo, 14 de julio de 1605, A.C.S., XXI, p. 214. Para la recepción de Juan Jaraquemada, en 1611, la entrada se dispuso en la Cañada, frente al convento de San Francisco, donde se montó un arco y “colgaduras” de seda: Errázuriz, *Historia...*, *op. cit.*, tomo II, p. 195 (reproducido en *infra*, anexo N° 10). Lo mismo sucedió para la entrada de Lope de Ulloa y Lemos, donde se discutió sobre “las puertas de la calle por donde el dicho señor Gobernador había de entrar”: acta del Cabildo, 18 de abril de 1618, A.C.S., XXV, p. 249. Para recibir a Luis Fernández de Córdoba, en 1625, el Cabildo acordó que se gastase a cuenta de la concesión de la venta de pescado, a fin de comprar 24 varas de melinje para hacer las puertas, pintarlas y clavarlas: acta del Cabildo, 28 de noviembre de 1625, A.C.S., XXVIII, p. 312. Véase también lo dispuesto para la entrada de Antonio de Acuña y Cabrera: acta del Cabildo, 14 de marzo de 1651, A.C.S., XXXIV, p. 99. En 1691, para la entrada de Tomás Marín de Poveda, que venía desde Buenos Aires, se eligió el extremo norte de la calle “del Rey” y, por lo tanto, la “portada” se construyó nuevamente en el costado del convento de Santo Domingo: acta del Cabildo, 21 de diciembre de 1691, A.C.S., XLII, p. 427.

⁷⁰⁷ C.A. Marsden, “Entrées et fêtes espagnoles au xvi^e siècle”, p. 402; se señalan allí arcadas cubiertas de ramas de laurel, de mirto, de naranjo,...

⁷⁰⁸ Para esa ocasión, el Cabildo ordenaba al síndico mayordomo que “reconozca las puertas de la ciudad para que las haga aderezar en lo que fuere necesario”. Se ordenaba asimismo hacerlas “colgar” y decorar: sesión de 14 de marzo de 1656, A.C.S., XXXV, p. 172 (destacado nuestro).

Si bien en relación con este objeto no existía confusión con la práctica devocional del calendario litúrgico, sí la reencontramos al observar la decoración de la calle por donde avanzaría el cortejo y la de la propia "portada": todo se "colgaba" con tapices y mantos de Manila, al igual que para las grandes fiestas religiosas, especialmente el *Corpus Christi*. Más aún, al igual que para esta última, se distribuían a lo largo de la calle "del Rey" una serie de arcos de madera. ¿Por qué no pensar también en la posibilidad de que estos arcos eran los mismos que se utilizaban todos los años para el *Corpus*, y que también eran desmontados y guardados en alguna bodega? Si bien nuestras fuentes no confirman esta hipótesis, no nos debería extrañar una situación de este tipo si tenemos en cuenta las múltiples interferencias que permitía el Barroco entre el mundo profano y el religioso.

El Santiago del siglo XVII podría compararse, así, a la mayor parte de las ciudades españolas del siglo XVI, que vivían "en retardo" respecto a otros países de Europa en relación con el desarrollo de sus fiestas. Como en ellas, vemos que la capital chilena estaba sumida en una rusticidad tal que determinados aspectos festivos, como los arcos alegóricos, que recordaban los festivos de la Italia manierista, eran aplicados como soportes "ortopédicos" de las ceremonias. En efecto, debemos esperar hasta el siglo XVIII para observar arquitecturas alegóricas similares a las de España, México o Lima del siglo anterior. El desfase secular de la estética chilena reflejaba así la propia experiencia peninsular. Incluso, es sorprendente que las fuentes tampoco recojan el eventual impacto que pudo tener en estas decoraciones el florecimiento económico vivido por la región de Santiago hacia finales del siglo XVII, como sí lo hemos apreciado respecto a los funerales realizados por la reina Mariana en 1697...

En todo caso, y pese a su sencillez, los arcos y "puertas" de la capital chilena funcionaban como un apoyo singular al evento -en relación con la modestia general que pesaba sobre la vida local- y como un signo claro de la estrategia de reproducción cultural que marcaba a estas liturgias.

...las fórmulas rituales de la recepción oficial

Frente a esta "decoración teatral" y rodeado por todas las autoridades y notables de la ciudad que lo habían acompañado desde su último hospedaje, el gobernador cumplirá uno de los ritos principales del evento. Al igual como sucedía con los virreyes, la elite regional, representada por el Cabildo, usufructuaba de la recepción de la nueva autoridad para reforzar también su rol político. Así, las liturgias de recepción copiaron también una fórmula de juramento similar a la que hacía el Virrey y el propio Monarca antes de su entrada a las ciudades principales, sólo que en este último caso la "ciudad" le había jurado previamente, por su lado, fidelidad.

En el caso de la capital chilena, el ritual respectivo fue más o menos invariable a lo largo del periodo estudiado: frente a la "portada" se disponía un dosel, confeccionado generalmente con alguna tela lujosa y adornado con flecaduras de seda y oro. Este dosel cubría con su majestuosidad un sillón con almohada a los pies y, por delante, una mesita cubierta con un tapete. Sobre la mesa se encontraba un crucifijo y un misal abierto: la omnipresencia divina volvía a manifestarse, así, en los instantes más sensibles de los ritos políticos.

Al llegar al lugar, la comitiva se desmontaba y el gobernador se sentaba en el solemne sillón. El escribano procedía a leer en voz alta la cédula de su nombramiento que, luego, al igual que en el caso de las aclamaciones reales, cada integrante de la Audiencia y del Cabildo la besaba y posaba sobre sus cabezas: signo de acatamiento público y evidente de la voluntad real. A continuación, y siguiendo la tradición medieval, el mismo escribano o uno de los alcaldes procedía a tomar el juramento como Gobernador y Capitán General. Este discurso comprendía dos mensajes principales: primero, el deber asumido por la nueva autoridad de ejercer el cargo de acuerdo a la ley y a los preceptos divinos, en beneficio de la monarquía y del reino. Luego venía una serie de compromisos relativos al deber que le asistía de respetar los privilegios y gracias reales eventualmente concedidas a la ciudad.

Lo que debemos subrayar de esta formalidad, respetada hasta el final del periodo estudiado⁷⁰⁹, es, en primer lugar, que se trataba de un rito público, llevado a cabo a la vista y conocimiento de la admiración masiva. En segundo lugar, debemos insistir sobre la presencia de lo religioso: el Gobernador se arrodillaba y posaba una de sus manos sobre el misal abierto, mientras leía en voz alta el texto del juramento. En ocasiones, incluso, se le ve tomando con la otra mano el crucifijo. El peso del juicio celestial también se hacía explícito cuando la autoridad invocaba el castigo divino en caso de no cumplir con lo que estaba jurando. El rito terminaba, por supuesto, con la palabra "amén" y el gobernador persignándose⁷¹⁰.

En fin, hay que considerar la gestualidad en una lectura global de su mensaje: el Gobernador se sometía, en posición de humildad -hincado- a las voluntades superiores del cielo y de la tierra, otorgando al mismo tiempo una legitimidad explícita a la elite local. Esto último no sólo por el contenido del

⁷⁰⁹ A partir de la recepción de Juan Andrés de Ustáriz, en 1709, vemos un rechazo de la nueva autoridad a prestar este juramento, lo que coincide con el comienzo de los refuerzos absolutistas borbónicos y con el establecimiento permanente de la residencia del Gobernador en la capital del reino: informe del escribano de Cabildo, 26 de febrero de 1709 (*infra*, anexo N° 11), y carta del Gobernador al Rey, 24 de mayo de 1709, ambas en A.G.I., "Chile", vol. 87, s/f; actas del Cabildo de 15 y de 19 de febrero de 1709, A.C.S., XLVI, pp. 226-228.

⁷¹⁰ Esta ceremonia se venía repitiendo en forma similar desde el siglo XVI, como vemos en Rosales, *op. cit.*, tomo I, p. 569. Otros ejemplos se pueden ver en las actas del Cabildo de 14 de julio de 1605, A.C.S., XXI, p. 214 y de 18 de abril de 1618, A.C.S., XXV, pp. 249-253; también en Errázuriz, *Historia...*, *op. cit.*, tomo II, pp. 195-196 (reproducido en *infra*, anexo N° 10).

propio juramento y la calidad de la persona que se lo tomaba –un miembro del Cabildo–, sino porque, simbólicamente, él era la única persona hincada en dicho escenario ceremonial. La “reciprocidad” permanente de los actores del poder se expresaba, así, *en* el ritual y ante los ojos de la masa de espectadores, desde los primeros actos litúrgicos practicados por la nueva autoridad.

La parodia simbólica de una entrada real

Terminada la ceremonia anterior, todos volvían a montar y el Gobernador recibía, también de las manos de un regidor (generalmente el procurador general) unas llaves de plata destinadas a abrir simbólicamente la “puerta” de la ciudad –otra reproducción del rito europeo–. La autoridad ordenaba hacerlo y procedía entonces a atravesar el arco. Se retomaba, de esta forma, la imagen del “héroe”, a escala relativa, que cruzaba triunfalmente esta modesta construcción, “ingresando” al principal nódulo político y cultural del imperio español en Chile. La encarnación del poder y de la soberanía del Monarca en este “héroe” constituían elementos que saltaban a los ojos impresionados de la muchedumbre. Este llamado a la legitimación subjetiva del poder, producto de la emoción colectiva ante la vista de la solemnidad ritual del evento, se prolongaba a través del desfile que realizaba en dirección a la plaza mayor, el *centrum* de la comunidad y de las diversas instituciones del sistema de poder.

Siempre a caballo y seguido por el resto de actores políticos, la nueva autoridad avanzaba por la calle “del Rey”, decorada como ya lo hemos precisado. A la cabeza del cortejo iba el Alférez Real portando el pendón, símbolo que, como en el caso de los virreyes, debía preceder el desfile. Era la señal evidente del peso superior que tenía la soberanía de la monarquía lejana, fuente de todo poder político, pese a la magnificencia personificada en su representante colonial.

El intento de reproducción del modelo virreinal llegó, incluso, en un primer tiempo, a la utilización de un palio para cubrir al Gobernador durante este recorrido. Este símbolo sagrado fue empleado sobre todo durante el siglo XVI, periodo en que el modelo externo podía reproducirse sin mayor control por parte de otros organismos estatales. A partir de la instalación de la Audiencia, sin embargo, la situación cambia, pues la ciudad cuenta ahora con una institución que vela por el cumplimiento de las normativas y privilegios reales; entre éstos, la exclusividad del uso del palio por parte de los soberanos.

En el caso de los virreyes, como hemos visto, el peso de su autoridad era tal que la normativa legal no se pudo aplicar. En Chile, en cambio, luego del informe enviado por la Audiencia a propósito de la recepción del gobernador Lope de Ulloa y Lemos, en 1618, el rey dictó de inmediato una disposición prohibiendo tajantemente esta costumbre:

“[...] siendo contra las leyes y ceremonial real y de mala consecuencia y caso nuevo, os mando me informéis de ello, y en semejantes materias, ni ceremonias no hacéis novedad en nada por el daño que de lo contrario resulta, de más de que seréis castigado con demostración”⁷¹¹.

En fin, una vez llegados a la plaza mayor, cuyos edificios también estaban decorados con las “colgaduras” características de las grandes procesiones anuales, el solemne y ostentoso cortejo ingresaba a la catedral, en cuya puerta el Gobernador era recibido por el obispo y el Capítulo en pleno, y se procedía a celebrar el *Tē Deum* y misa de acción de gracias⁷¹². Con esta ceremonia la autoridad coronaba la ligazón que había establecido entre el cumplimiento de su cargo y la responsabilidad ante Dios. Ahora, el gobernador se “cargaba” de sacralidad y el *Tē Deum* celebrado por su nombramiento, con toda la pompa y solemnidad que hemos visto en capítulos anteriores, podía eventualmente ser visto –o sentido– por la comunidad como una suerte de “consagración”.

Este día se terminaba en medio de los mismos festejos “espontáneos” que se desplegaban para las fiestas monárquicas: aplausos y gritos –que también habían acompañado al cortejo desde la entrada– inducidos por los ruidos de las campanas y de las armas de fuego que disparaban algunos grupos de milicianos. Volvemos a encontrar, también, la obligación de todas las casas de poner iluminación en sus puertas durante algunos días, lo que, unido a la propia iluminación de los edificios de la plaza, ayudaba a crear la sensación de un tiempo extraordinario, ...un tiempo de fiesta. Por la noche, que constituía, a

⁷¹¹ Cédula real de 25 de julio de 1620, B.N.B.M.Ms., vol. 272, pza. 7876, fjs. 50-52. Ejemplos anteriores se pueden ver en: acta del Cabildo, 24 de julio de 1568, A.C.S., xvii, pp. 236-237; Rosales, *op. cit.*, tomo I, p. 570; Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo II, p. 30. Debemos recordar que el uso del palio era normal en las entradas de los nuevos obispos a Santiago, cuyas varas eran llevadas por los magistrados de la Audiencia y algunos notables locales: cf. *infra*, anexo N° 13.

⁷¹² Dentro del afán por reproducir hasta en los últimos rincones del imperio las fórmulas rituales de la monarquía, no nos extrañaría que en la catedral de Santiago se hubieran efectuado algunos de los gestos propios del Rey y que el mismo daba como ejemplo para sus virreyes americanos: “A los Virreyes de las Indias por su cargo, y dignidad es devido el uso y observancia de las mismas ceremonias, que se hazen a nuestra Real persona dentro, y fuera de nuestra Capilla. Y para que tengan noticia de las que son, mandamos, que sean expressadas en la forma siguiente. Quando vamos a alguna ciudad, o villa, donde huviere Iglesia catedral, o Colegial, la primera vez, que entramos en ella, sale el Cabildo de la Iglesia con Cruz alta a recevirnos, y no permitimos, que salgan fuera de la Iglesia, sino que dentro de ella seis, o siete passos de la puerta principal, está el Obispo con Capa, y Cruz en la mano, y se pone una alfombra, y almohada, donde nos arrodillamos para besar la Cruz de mano de el Obispo, o Presidente, y de alli va el Cabildo en procession, llevando Cruz alta hasta el Altar: y lo demás se haze conforme al Ceremonial: y lo mismo se guarda en los Conventos de Religiosos. Este recevimiento no se nos haze mas que la primera vez que entramos en una Iglesia, y aunque despues vamos muchas vezes a ella, no somos recevido en esta forma, sino es, despues de alguna ausencia de largo tiempo, que entonces nos hazen el mismo recevimiento”: R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley x.

su vez, la víspera de la toma de posesión del cargo de presidente de la Audiencia, un nuevo banquete, ofrecido por los fondos municipales o por la munificencia privada, volvía a reunir a todos los actores del poder local, ahora en el edificio del tribunal.

La tercera y última etapa de estas liturgias de recepción correspondía a los regocijos oficiales. Si bien no consideraban la misma espectacularidad que las llevadas a cabo para las proclamaciones reales —y, por lo mismo, el desfase de tiempo que las separaba de las ceremonias formales no era tan amplio— sí comprendían los contenidos lúdicos más importantes; sobre todo las corridas de toros y los juegos caballerescos (varios derivados de los torneos), sin olvidar los fuegos de artificio y, a veces, algunas piezas teatrales.

La legitimación festiva del sistema de poder colonial contaba en América con dos aliados simbólicos fundamentales, dos objetos que representaban directamente al Monarca y que, por ese mismo hecho, eran recargados de majestuosidad y rodeados de veneración. El sello y el pendón reales se constituían en soportes de la presencia del Rey, intangible pero ubicua en todos los rincones del imperio a través de su panoplia litúrgica y, específicamente, gracias a estos objetos singulares. Transformados, a través de un ceremonial sacro/profano, en verdaderos "fetiches" —al encarnar la "omnipresencia" del Soberano, cual transubstanciación divina—, ambos objetos cumplirán su papel político a través de estrategias rituales diferentes, pero complementarias en el seno de las representaciones mentales colectivas de la sociedad colonial.

Por su parte, los representantes vicarios del Soberano y la elite local de Santiago van a profitar ampliamente de la existencia de estos objetos y de la "sacralidad" con que estaban recargados. Al gozar de la exclusividad de su manipulación, dichos actores reforzarán su prestigio individual y los lugares privilegiados reservados a sus instituciones al interior del sistema.

EL SELLO REAL

Una gran "presencia" en Santiago

El sello era un símbolo tradicional de la justicia superior del Monarca, quien lo estampaba originalmente al pie de cada documento firmado de su mano. La expansión de la colonización y la necesidad de proyectar la soberanía real sobre los territorios de ultramar implicó la extensión metafórica de la aplicación directa de dicha justicia, a través de la proliferación de los tribunales de Real Audiencia que se instalaron progresivamente en ciudades importantes o estratégicas del "Nuevo Mundo". Cada uno de estos tribunales disponía de uno de estos sellos, fabricado en plata. Al estamparlo al pie de sus resolucio-

⁷¹³ Una versión preliminar de este capítulo fue presentada en el 49° Congreso Internacional de Americanistas, Quito (Ecuador), junio de 1997, y luego publicada en el *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, LVI-2, 1999. Los conceptos de "fetiche" y "fetichismo" los utilizamos en el sentido otorgado por la antropología cultural, es decir, como el uso ritual de objetos que supuestamente encierran o están asociados a una fuerza o a un ser sobrenatural.

nes, éstas tenían validez como si emanaran de la mano del propio soberano, como lo había estipulado explícitamente Carlos V⁷¹⁴.

Sin duda, la frase "Yo el Rey", escrita al lado de dicho sello, confirmaba la "presencia" de la suprema autoridad y evidenciaba la relatividad del poder ejercido localmente por dichos tribunales, rescatando su origen peninsular. Esta constatación era esencial para fortalecer el cumplimiento de la voluntad real y la extensión de su dominio en territorios lejanos. Sin embargo, como lo hemos subrayado, el papel simbólico asignado al sello así como a los magistrados que lo utilizaban, en tanto que representantes personales de dicho atributo soberano, revestía a la institución de una solemnidad que se revelaba con un peso propio en el imaginario local.

El sello, en ese sentido, actuaba como un catalizador esencial. Ya en 1609, el ceremonial de su recepción oficial, en conjunto con el de la instalación del tribunal, se reveló como un evento "sacralizador" por excelencia. A lo largo de toda la celebración podemos apreciar que fue ese objeto el que concentró todo un ritual claramente consagratorio.

En este sentido, nos parece interesante la interpretación planteada por David Freedberg. Analizando la respuesta de un devoto/observador frente a una imagen sagrada, señala que lo importante es que dicho acto se basa en la convicción de la presencia de lo representado más que en la representación en sí. Esta tradición, que podemos reencontrarla desde el culto a los íconos bizantinos hasta la religiosidad animista ligada a las máscaras ceremoniales en el África occidental, plantea una fusión entre signo y significado que caracteriza también las representaciones asociadas a la práctica devocional de América colonial. Para realizar dicha fusión y adquirir aquel poder, la imagen/objeto debe pasar por un proceso de consagración que le permita superar su simple materialidad⁷¹⁵.

Ello fue justamente lo que ocurrió durante la recepción del sello real en la capital chilena. De hecho, determinados aspectos y gestos del evento, así como la intención final de persuadir el imaginario colectivo de que en dicho símbolo se encontraba la "presencia" del Monarca, nos acercan claramente al dogma de la transustanciación.

En efecto, si bien los nuevos magistrados actuaron en un primer plano, al lado del Gobernador/Presidente, era el sello el que se presentaba a los ojos de la población como el símbolo central que los revestía de la autoridad vicaria del Monarca lejano, pues, según señalaba el propio Soberano, "[...] cuando el nuestro sello entra en cualquiera de las nuestras audiencias reales

⁷¹⁴ Cf. las nuevas leyes de Indias dictadas por Carlos V en noviembre de 1542, así como la ordenanza de audiencias dictada por Felipe II en octubre de 1563, citadas en Ayala, *op. cit.*, tomo II, pp. 3-5. Ver también Góngora, *El Estado...*, *op. cit.*, p. 64.

⁷¹⁵ Freedberg, *op. cit.*, pp. 46-50. Véanse los artículos "Sacré" y "Anthropologie visuelle", en Bonte e Izard, *op. cit.*, pp. 641-642 y 741-742, respectivamente.

de estos reinos, entra con la autoridad que si nuestra real persona entrase [...]”⁷¹⁶.

Los flamantes oidores habían llegado desde Lima a fines de abril, pero los preparativos para la fiesta habían comenzado tres meses antes. Aún se tuvo que esperar hasta comienzos de septiembre para que todo estuviera dispuesto y el sello hubiese llegado a la capital. Como era habitual para las grandes ocasiones litúrgicas, correspondía al Cabildo la organización del evento y ornamentación de la ciudad, así como la convocación de la población. Así, se encarecía por esos días el arreglo y embellecimiento de las calles por donde transitaría el cortejo. También se prohibía, so pena de multa, los lutos de particulares, incluso los de la propia elite, a fin de recrear un ambiente de completa alegría y de suspenso de lo cotidiano. Se mandaron hacer vestiduras para los integrantes del Concejo, que sin duda tendrían un lugar privilegiado en esta gran liturgia legitimante del sistema de poder del que formaban parte. Es interesante constatar que el tono sacralizador de la ceremonia ya se veía en su organización, pues la corporación costeó la fabricación de un suntuoso palio destinado a cubrir el sello a lo largo de su recorrido urbano⁷¹⁷.

La “sacralización”

Contamos con una descripción excepcional que nos revela con cierto detalle los diferentes pasos rituales que acompañaron esta ceremonia; etapas orientadas a recrear un culto venerativo al sello y que, en todo caso, estaban previstas para todo el imperio en ocasiones similares⁷¹⁸.

En primer lugar, podemos apreciar que el evento se desarrolló en dos días, al igual que para las principales fiestas religiosas. Como éstas, el primero de ellos se dedicó a articular determinados ritos característicos de las vísperas,

⁷¹⁶ Cédula real enviada a la nueva Audiencia para su instalación en Santiago, 17 de febrero de 1609, B.N.B.M.Ms., vol. 289, pza. 8481, fjs. 60-61. Estas palabras se retomaron de una cédula de 4 de septiembre de 1559, que luego fue incorporada a la *Recopilación de leyes* de 1680: R.L.L., lib. II, tit. 21, ley 1.

⁷¹⁷ Todos estos preparativos endeudaron al Cabildo en más de dos mil pesos, reflejando con ello la importancia que el evento tenía para la elite institucionalizada.

⁷¹⁸ El documento lo hemos transcrito íntegramente en *infra*, anexo N° 9. Véase, en general, R.L.L., lib. II, tit. 21. La cédula enviada a la nueva Audiencia para su instalación retomaba la totalidad del texto de la cédula de 1559 citada precedentemente, adecuándolo al caso chileno. Así, se señalaba explícitamente: “[...] yo vos mando que tengais cuidado llegado que sea el dicho sello a la dicha provincia de Chile, antes que entre en la dicha Audiencia de Santiago, de salir vosotros y la Justicia y Regimiento de la dicha ciudad un buen trecho fuera de ella a recibir el dicho sello y desde donde estuviere a la dicha ciudad vaya encima de un caballo bien aderezado y vos el presidente y oidor más antiguo lo llevad en medio con toda la veneración que se requiere, según y como se acostumbra hacer en las audiencias reales de estos reinos y así por esta orden ireis hasta le poner en la casa de la Audiencia real [...]”: cédula real de 17 de febrero de 1609, *passim*.

a los que se unieron elementos propios de las recepciones de autoridades vicarias. Así, a la hora prevista, los integrantes de la nueva Audiencia y toda la aristocracia local se dirigieron cabalgando a una casa en las afueras de la ciudad donde aguardaba el gobernador con el sello. Desde allí se organizó el cortejo oficial que acompañó el trayecto hasta los "límites" urbanos. El mensaje simbólico enviado al espectador era bastante claro y reflejaba la intención de persuasión política que alimentaba a este programa ceremonial: el Gobernador, como nuevo presidente del tribunal y, por lo tanto, reforzado en su papel de representante real, monopolizaba el contacto directo con el sello, trayéndolo colgado del pecho y oculto a la vista general dentro de una cajita dorada.

La "sacralización" del objeto monárquico se hizo evidente de inmediato, pues el cortejo se dirigió directamente al convento de San Francisco —situado en el margen sur de la ciudad— en cuyo interior se había previsto una recámara apropiada para acoger el sello hasta el día siguiente. Toda la comitiva se apeó y desapareció a la vista pública iniciando el ceremonial privado propio de una "sensación de tabú" que debía rodear a dicho símbolo.

El espacio sagrado escogido específicamente para este fin tenía, por su parte, un peso indiscutible en el imaginario colectivo, entre otras razones porque allí también se custodiaba otro "fetiche" esencial para la estabilidad de la ciudad: la imagen de Nuestra Señora del Socorro, intercesora singular frente a las catástrofes colectivas y, sintomáticamente, una advocación ligada fuertemente al Cabildo y al imaginario aristocrático/guerrero en que fundaba sus orígenes la elite de Santiago.

De esta forma, la primera etapa de la "sacralización" del "fetiche" monárquico iba a realizarse al interior de un espacio que, además de un contexto intrínsecamente sagrado, ofrecía, implícitamente, la perspectiva de conjugar el símbolo real a dicha imagen tutelar. La habitación destinada a recibirlo, adornada con solemnidad, hacía resaltar un ambiente imponente: bajo un dosel —decoración que normalmente estaba dispuesta sobre los asientos de los obispos y de las principales autoridades políticas— se había elevado un pequeño estrado con un bufete. Sobre este último, en medio de cojines y sedas, el Gobernador y el Oidor Decano, hincados en evidente actitud adorativa, colocaron el cofrecito "sagrado". Encima de éste fue dispuesta una corona de plata dorada, de la cual no existe cuenta en el Cabildo, por lo que quizá provendría de alguna de las imágenes marianas (¿por qué no de la propia Virgen del Socorro?).

Aquí se dió por terminada esta primera fase litúrgica de la recepción del sello. La comitiva procedió a retirarse, salvo dicho oidor decano, que protagonizó la segunda fase de sacralización: la vigilia. Acompañado de un secretario —encargado de dar el correspondiente testimonio del acto— la autoridad se quedó toda la noche junto al pequeño "santuario" monárquico.

La entrada oficial del "fetiche-tabú"

El día siguiente, que coincidió sintomáticamente con una fiesta religiosa tan importante como la Natividad de la Virgen, fue el de la entrada oficial del sello, ya "sacralizado", a la ciudad. El cortejo adquirió allí todo el esplendor de las grandes celebraciones, componiéndose de todas las autoridades civiles y religiosas, desde el gobernador hasta los regidores, el clero secular y regular de la ciudad, así como el conjunto de la elite, todos vestidos pomposamente. El día anterior al parecer no habría revestido el mismo despliegue, seguramente porque no correspondía al día principal de las celebraciones y dado el poco espacio de exhibición pública que se les reservó a los participantes, por haber estado el cortejo limitado a las afueras de la ciudad. De hecho, la "coincidencia" con la festividad mariana permitió acrecentar dicho lucimiento y reforzar el ambiente "sagrado" que debía envolver a todos estos actores, pues, según nos informa otro cronista, la misma comitiva, antes de dirigirse a buscar el sello donde los franciscanos, participó primeramente en la celebración de la "misa y fiesta" llevada a cabo anualmente en el convento de los mercedarios⁷¹⁹.

Una vez llegado al convento de la Cañada, el cortejo se apeó y una parte de él ingresó hasta la recámara donde se encontraba el sello. Allí tuvo lugar un nuevo rito de veneración. Los gestos fueron ahora más numerosos y significativos que en el día anterior. Además de arrodillarse ante el cofre, el oidor decano procedió a abrirlo y a extraer el precioso objeto. El Gobernador y el propio Obispo, así como el conjunto de oidores y los alcaldes del Cabildo procedieron a besarlo y a colocarlo sobre sus cabezas, en señal del poder superior que portaba dicho símbolo. Luego de volver a guardarlo en su cofre, este fue llevado bajo palio desde la recámara hasta la salida del convento tal como si de una procesión religiosa se tratase. En efecto, la comunidad franciscana en pleno, con cruces y vestimentas litúrgicas, formó parte de este acompañamiento. Afuera esperaba el resto de la comitiva y un caballo lujosamente adornado destinado a transportarlo.

A la vista pública, el juego misterioso se acentuó, pues el cofre dispuesto sobre el caballo fue a su vez cubierto con bandas de género, cuyos extremos fueron tenidos por el Gobernador y el Oidor Decano. Estos últimos, así, se transformaban en los protagonistas más cercanos al "fetiche". Por lo demás, conforme a la propia disposición real, estas autoridades debían ubicar el caballo del sello en medio de ellos y acompañarlo "con toda la veneración que se requiere"⁷²⁰.

⁷¹⁹ Rosales, *op. cit.*, tomo II, p. 832.

⁷²⁰ Cédula de 1559, retomada en la que se envió a la audiencia de Chile en 17 de febrero de 1609, *passim*. Cuando se recibió el sello en Concepción, en agosto de 1567, al momento de la instalación de la primera Audiencia en el reino, el Cabildo de dicha ciudad también había adquirido y engalanado un costoso caballo para transportarlo: Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. VIII, p. 164; Mazzei, *op. cit.*, pp. 35-36.

El juego de sacralidad se acentuaba también puesto que, cual cortejo de *Corpus Christi*, dicho caballo iba cubierto por el palio confeccionado por el Cabildo. No nos debe extrañar, por lo mismo, que fuera esta institución en pleno la que se encargara de llevar las varas que lo sostenían a través del trayecto entre el convento franciscano y la plaza mayor. La elite municipal también jugaba, de esta manera, un papel protagónico, insertándose en el límite interior del círculo privilegiado que rodeaba al “fetiche” monárquico. Otros dos oidores, por su parte, iban tirando de otras bandas de tela que se descolgaban del caballo. Según lo deja entender la descripción del evento, delante de este núcleo central iba “grande infinidad de gente”, entre los que se contaba el obispo y su Cabildo Eclesiástico, así como el clero regular de la ciudad. De esta forma, todo lo que rodeaba al “fetiche” oculto correspondía al espectáculo ofrecido por el sistema de poder local, que profitaba y se nutría del símbolo real a través del lugar ocupado por cada actor y de su cercanía al objeto.

Interesa en particular subrayar el hecho de que la vanguardia de todo esta “estructura móvil” estaba encabezada por el otro símbolo de la presencia monárquica —el pendón— y por cinco compañías de milicias, acompañamiento característico en estos años de tensión bélica en el sur del reino. Estos civiles militarizados le aportaron una solemnidad marcial al desfile, acentuado por el ruido de sus instrumentos musicales y las descargas de su armamento, con lo que, “yendo en prolesion y orden de guerra, se fue marchando hasta llegar á las casas reales”. Al llegar a la plaza, decorada como era habitual para las grandes ocasiones, fueron estas compañías las encargadas de disponer el espacio de tal forma que el cortejo circulara entre ellas durante el último tramo que debía atravesar hacia el edificio de la Audiencia.

Al llegar a su destino, el sello venía impregnado no sólo con la “sacralización” previa, sino también con toda la admiración y el aura misteriosa que había recogido a lo largo de su trayecto, oculto siempre a la vista de la gente común dentro de su cofre y rodeado de toda la pompa que ensalzaba su rol político, su proyección fetichista en el imaginario colectivo, en fin, la presencia “transubstanciada” del propio Soberano.

La etapa siguiente retomaba el aparato ritual que había caracterizado la sacralización privada efectuada en el convento franciscano: el símbolo monárquico entró al edificio pasando así a revestir con su carga simbólica el interior de la sede que albergaba a una de las instituciones vicarias fundamentales de la Corona, alimentando la legitimidad de la nueva Audiencia en el plano esencial de la subjetividad persuasiva.

Su característica de “tabú” misterioso, por otra parte, formaba parte de la esencia de una estrategia simbólica permanente. En efecto, fuera de la recepción de este primer sello, las fuentes no registran otra similar, lo que es sintomático si consideramos que con cada nuevo Monarca que ascendía al trono se enviaba uno con las nuevas armas que debía reemplazar al sello del Rey difun-

to. Al parecer, este momento era vivido como un acto más o menos administrativo, con una breve ceremonia privada limitada al tribunal.

Lo común a lo largo del periodo colonial, por lo tanto, fue la ausencia de celebraciones públicas orientadas específicamente a este objeto simbólico. Por lo demás, sólo los miembros de la Audiencia —especialmente el canciller, que guardaba la llave del cofre— tenían acceso a su manipulación, al momento de extender una resolución oficial. En las ocasiones en que se recibía a un nuevo Gobernador u Oidor, el privilegio de verlo se extendía a otros funcionarios principales, a miembros del Cabildo y al resto de notables. En estos casos, la norma imponía que antes de aceptarlos oficialmente en el seno de la institución —como presidente o como magistrado, respectivamente— se debía cotejar el sello que traía la cédula de nombramiento con la matriz que guardaba el tribunal local. Es interesante subrayar el lugar central que volvía a ocupar la elite municipal en estos rituales esporádicos, pues no solamente tenía derecho a sentarse en la sala de la Audiencia, sino también de acompañar la traída del sello desde la recámara donde se guardaba hasta la sala y su posterior retorno luego de efectuado el rito de cotejo⁷²¹.

En el caso de recibir a un nuevo presidente, esta ceremonia interna contrastaba con su juramento público como Gobernador ocurrido momentos antes en las “puertas” de la ciudad. Era una ceremonia semiprivada, a la que sólo tenían acceso los privilegiados de siempre, los actores tradicionales del poder local, mientras que el resto de la sociedad aguardaba en la plaza, consciente de la discriminación lógica que reservaba aquel objeto misterioso y poderoso a un círculo exclusivo de elegidos. Era en dicha discriminación donde el sistema marcaba los grandes espacios metafóricos que separaban jerárquicamente a los actores del poder del resto de la comunidad.

En fin, la estrategia de una “presencia” vedada a la vista “profana” de los “no iniciados” en las artes del poder podía asemejarse a una fórmula clásica de las prácticas rituales de muchas religiones. En el caso de la católica, por ejemplo, podemos observar esta práctica enfocada en la hostia consagrada, que se hallaba oculta a la vista durante la mayor parte del año. Por la vía del misterio, la “sensación” colectiva respecto a la sacralidad del sello real podía fácilmente unirse a las de respeto y de temor por lo desconocido, en el marco del poder evidente y objetivo que ejercía el tribunal que lo custodiaba.

⁷²¹ Acta del Cabildo, 21 de marzo de 1686, A.C.S., XLII, p. 121 (reproducida en *infra*, anexo N° 12).

*Un símbolo
de uso público habitual*

En contraste con aquel ocultamiento premeditado y permanente, y siguiendo el juego barroco de contradicciones tan caro a la época, existía otro objeto que también representaba la soberanía del monarca y su omnipresencia en las colonias, pero que jugaba una estrategia completamente diferente: la del lucimiento público y ostentoso, la de la exposición regular y relativamente frecuente ante los ojos de los súbditos locales. El pendón o estandarte real, si bien portaba una representación similar a la del sello, se constituyó en el símbolo monárquico más común en América. Ello no sólo por su mayor presencia en el espacio público, sino que, sobre todo, porque en principio debía encontrarse en prácticamente todas las ciudades del "Nuevo Mundo", a diferencia del sello, limitado a la existencia de una Audiencia. Además, era un objeto que tenía una larga tradición como símbolo del poder monárquico en Castilla, ya desde el siglo XII, como lo testimonian miniaturas de la época⁷²².

En fin, a nivel local, hay que tener en cuenta que el pendón se había integrado al imaginario político de Santiago medio siglo antes que el sello. La primera vez que se le menciona en las fuentes de la capital chilena fue justamente en 1556, al momento de la llegada de la cédula que concedía las armas de la ciudad, evento que marcó también, sintomáticamente, el establecimiento de la fiesta anual al apóstol Santiago⁷²³. Esta larga tradición, unida a su vocación de símbolo "público" de la soberanía real, le daban un peso distinto en la alimentación de la legitimidad del sistema político, frente a la privacidad misteriosa con que apareció revestido el sello en el siglo XVII.

De hecho, la frecuencia de su exposición pública comenzaba por la más aleatoria y espaciada en el tiempo, bien que la más importante en relación con los objetivos adscritos a dicho símbolo: el pendón, como hemos visto, encabezaba las principales ceremonias de la monarquía, especialmente las proclamaciones reales. Para estas ocasiones, era dicho objeto el que centralizaba los gestos y ritos "entronizantes", así como los signos de fidelidad de los súbditos: el estandarte era besado por cada uno de los personajes que se encontraban sobre el estrado, hincados y con sus cabezas descubiertas; era batido como

⁷²² Rucquoi, "De los reyes...", *op. cit.*, p. 77.

⁷²³ El Cabildo nombró para la ocasión al primer Alférez Real, encargándole la fabricación de un estandarte en seda carmesí: actas del Cabildo de 23 y 24 de julio de 1556, citadas en González Avendaño, *op. cit.*, pp. 136-137. Cf. también Carvallo y Goyeneche, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. X, p. 36. En todo caso, sería dos años más tarde, con motivo de la primera proclamación real efectuada en Santiago -por Felipe II-, que el Concejo va a confeccionar un pendón oficial y permanente, en damasco azul, donde se podían ver bordadas por un lado las armas de la monarquía y por el otro las de la ciudad: acta del Cabildo, 15 de abril de 1558, A.C.S., XVII, pp. 11 y 19.

signo de aclamación pública del nuevo soberano y flotaba al viento encabezando la cabalgata triunfal luego de las ceremonias oficiales, bajo las aclamaciones del gentío y los disparos de la milicia.

En este mismo sentido, conforme a la representación que encarnaba, el pendón ocupaba un lugar privilegiado en las liturgias legitimantes del poder local. Encabezaba, por supuesto, las principales ceremonias ligadas a la recepción de autoridades vicarias. El pendón traspasaba a los representantes reales, de esta forma, la evidencia irrefutable de la fuente originaria de su poder, a través del contacto visual –imbricación en el mismo espacio que focalizaba el evento, similitud de telas y colores decorativos,...– y a través de los gestos rituales explícitos que efectuaba el personaje frente a dicho objeto –arrodillarse y jurar el cargo o, en el caso de la proclamación de un nuevo Monarca, el gesto de besar directamente el estandarte, como acto de sumisión–.

En 1568, por ejemplo, para la recepción del nuevo gobernador Melchor Bravo de Saravia, el Cabildo ordenó disponer el habitual dosel para la jura ritual que se llevaría a cabo en la entrada a la ciudad. El material utilizado fue una tela de damasco azul, con flecaduras de seda y oro, igual al que había servido para fabricar el pendón que se instalaría a su lado durante la ceremonia: una ligazón cromática más, orientada, como otras, a la visualización de una comunión de poder entre el Rey/pendón y su vicario. Luego, al momento del cumplimiento de los gestos rituales, se marcarían las necesarias jerarquías entre ambos “actores”, a fin de evidenciar también el equilibrio que regía dicha comunión⁷²⁴.

De acuerdo con su estrategia de exhibición pública generalizada, el pendón también encabezará el resto de las principales celebraciones que se llevarán a cabo en el espacio público, tanto en el plano civil como en el religioso –por ejemplo, la procesión principal de *Corpus Christi*–. Incluso, en situaciones de emergencia bélica en el sur, será utilizado, conforme a la antigua tradición medieval, para convocar en la plaza mayor al reclutamiento de voluntarios: una apelación a la fidelidad de los súbditos en torno a un sentimiento/símbolo común, que se conjugaba muy bien con la fuerza emotiva que emanaba de dicho estandarte⁷²⁵.

En todas las situaciones anteriores, el pendón asumía plenamente su rol de símbolo de la soberanía real, de materializador de la cabeza suprema del poder, paternal y autoritaria; un objeto, en fin, que se presentaba frecuentemente a los ojos de la población como referente común en el proceso de su unificación mística en torno a la figura monárquica.

El símbolo del Rey “imaginario”, con su exhibición en primer plano, actúa efectivamente, de esta manera, en la lógica de la retroalimentación

⁷²⁴ Acta del Cabildo, 16 de agosto de 1568, A.C.S., xvii, p. 243 y ss.

⁷²⁵ Cf., por ejemplo, Rosales, *op. cit.*, tomo II, p. 1049; acta del Cabildo, 2 de marzo de 1655, A.C.S., xxxv, p. 28.

legitimante del sistema de poder. Su presencia en los principales eventos permite irradiarlos con la imagen poderosa que representa, lo mismo que a los principales actores políticos locales que siempre están próximos a él y que participan del privilegio de manipularlo a la vista pública. Por extensión lógica, así, el pendón proyecta dicha legitimación al conjunto de mecanismos de dominación que están implícitos en el posicionamiento político y en los roles de poder asumidos por cada uno de dichos actores.

En contrapartida, el pendón –y el monarca que representa– obtiene la legitimación de su función simbólica al ser revestido de actos ceremoniales específicos y frecuentes, de gestos de sumisión explícitos y, en fin, de ritos claramente “sacralizadores”.

¿Fiesta de Santiago o del pendón?

Esta legitimación ritual tenía un acento especial y una regularidad que aumentaba su importancia –en relación con el resto de liturgias cívicas, generalmente aleatorias y esporádicas– en la fiesta que anualmente se le dedicaba.

La costumbre y la ley habían estipulado desde los primeros tiempos de la conquista que el estandarte real debía ser paseado solemnemente por las calles importantes de cada ciudad americana una vez al año, en compañía de los principales vicarios del monarca y de la aristocracia local, todos vestidos y engalanados como para las grandes celebraciones del sistema. Lo interesante de recalcar es que la ocasión no sólo se veía revestida de importancia por este rito eminentemente cívico sino, sobre todo, porque el día escogido debía coincidir preferentemente con la fiesta religiosa del santo patrono de la ciudad o para el aniversario de su fundación. En este sentido, el modelo para las colonias periféricas como la chilena provenía de las capitales virreinales, según lo establecía la disposición dictada en 1530 por Carlos V: en Lima, el paseo del pendón se realizaba para el día de Pascua de Reyes, mientras que en México era para la fiesta de san Hipólito⁷²⁶.

Asistimos, de esta manera, a una nueva manifestación de la tradicional imbricación de liturgias políticas y eclesiásticas. Con ello, el evento adquiría una dimensión sacralizante especial que iba mucho más allá del simple “paseo” y se transformaba en una verdadera fiesta cívico-religiosa.

Siguiendo esta norma, en Santiago este evento tenía lugar cada año para el día de la fiesta del apóstol Santiago (25 de julio)⁷²⁷. Además, como en toda

⁷²⁶ Cf. R.L.I., lib. III, tit. 15, ley LVII. Para México, véanse las descripciones transcritas en Bayle, *op. cit.*, pp. 661-663. Este mismo autor transcribe la disposición dictada por el virrey del Perú en 1702 para la celebración de dicho evento en Buenos Aires, durante la víspera y el día de san Martín, patrón de la ciudad: pp. 665-666.

⁷²⁷ Véase, para Santiago, Pérez García, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XXII, p. 166. Carvalho y Goyeneche, en su *Descripción...*, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. X, p. 69, señala que en su época (fines del siglo XVIII) en La Serena –norte de Chile–, fundada el 15 de noviembre de 1543, el pendón

fiesta religiosa principal, dicho paseo se efectuaba también el día previo, asociándose así a la vísperas canónicas del santo.

Cabe subrayar la importancia que adquiere a nivel local la articulación del ceremonial anual previsto para este objeto en el contexto de la celebración de este apóstol tan singular. Sin duda, al observar que Santiago era el patrón de muchas de las ciudades americanas, la situación vivida en Chile podría ser bastante común, sobre todo si abordamos su fiesta como una estrategia de unificación simbólica del imperio colonial en torno a la personalidad de un santo ligado íntimamente a la monarquía hispana. No obstante, esta perspectiva adquiere una dimensión más específica si tomamos en cuenta el imaginario identitario que predominaba entre el sector "aristocrático" de la capital chilena y que fundamentaba una parte esencial de su prestigio. Por ello, afirmamos que esta fusión litúrgica de celebraciones iba más allá de la coincidencia con la fiesta del patrono local, presentando diversas aristas semióticas.

El apóstol Santiago se caracterizaba por ciertos elementos propios que se ajustaban perfectamente a la significación persuasiva que se le quería otorgar al pendón y a la fuerza de su sacralización. En este mismo sentido, la representación del santo tenía implicancias concretas para la *plusvalía simbólica* que obtenía la aristocracia local de la manipulación ostentosa de dicho objeto⁷²⁸.

Recordemos, primeramente, que Santiago había sido el nódulo simbólico del imaginario español de la reconquista y del espíritu de cruzada peninsular, elementos que luego retomaría en la conquista del "Nuevo Mundo". El apóstol era, sin duda, el personaje "divino" más adecuado —entre los componentes del "panteón" cristiano— para ser asociado a la soberanía real en los territorios coloniales.

En segundo lugar, a nivel local, debemos recordar lo señalado respecto al imaginario nobiliario de la "aristocracia" chilena, anclado en un supuesto origen guerrero; origen cultivado por dicho sector pese a su alejamiento pau-

era paseado la víspera y el día de san Bartolomé, patrón del villorrio, "procurando imitar en lo posible a la capital del reino en la grandeza y majestad de la función". Luego, este autor nos informa que ocurría algo similar en el villorrio de San Agustín de Talca —en el centro del país—, fundado el 17 de febrero de 1742: *op. cit.*, p. 91. Domingo Amunátegui Solar, en *El Cabildo de Concepción (1782-1818)*, p. 9, señala, para fines del mismo siglo XVIII, que este paseo tenía lugar en conjunto con la procesión realizada durante la fiesta de la Inmaculada Concepción, patrona de la ciudad, todos los 8 de diciembre. En este caso había una coincidencia con la fecha de refundación urbana, el 8 de diciembre de 1754, luego del desplazamiento de su establecimiento original en la bahía de Penco. José Toribio Medina, en *Cosas de la Colonia. Apuntes para la crónica del siglo XVIII en Chile*, pp. 24-25, apunta que el paseo del estandarte real en el villorrio de San Martín de la Concha, fundado en 1717 (luego llamado Quillota, en la zona centro-norte de Chile), se llevaba a cabo el día de san Martín, patron del asentamiento.

⁷²⁸ El concepto de "plusvalía" no lo utilizamos en el sentido específico que tiene dentro de la teoría económica, sino solamente como una expresión analógica para designar el aumento de "valor" que, en términos de prestigio, experimentaba este sector social al ligarse ritualmente con el pendón.

latino de la guerra efectiva dejada en manos del ejército “profesional” de la frontera sur del reino.

Esta sed de prestigio “nobilizador”, esta mentalidad señorial de valores militares, omnipresente en la elite, se refuerza aún más a nivel simbólico si observamos las imágenes representadas en el propio estandarte: si bien por el anverso se hallaban las armas de la monarquía, por el reverso estaban bordados las de la ciudad, otorgadas por Carlos V en 1554⁷²⁹. Eran dos caras de la misma medalla, en la que se confundían simbólicamente el poder monárquico y el de la elite local. Se materializaba, así, una identificación visual de la elite con la monarquía y, al mismo tiempo, con el aura nobiliaria que le otorgaba la manipulación privilegiada y monopólica del escudo otorgado a la ciudad, conforme a la ecuación metafórica que hemos visto en otro capítulo: “ciudad noble” = Cabildo = “nobleza” de Santiago. Ecuación refrendada por la autorización otorgada a la capital chilena, por la misma cédula que designaba dicho escudo, para nominarse “muy noble y muy leal ciudad”.

Así, al mismo tiempo que se manifestaba públicamente una “presencia” regular del monarca lejano, alimentando periódicamente su lugar omnipresente en el imaginario colectivo, se le asociaba a una fiesta religiosa de gran peso simbólico para la estrategia hispana en América. En este sentido, se trataba de una materialización litúrgica que actuaba sobre la memoria de la comunidad recordando la victoria de un sistema de dominación donde se coludían sus tres pilares fundamentales: Monarquía, Iglesia y elite local.

Paralelamente, observamos como un hecho central la mencionada plusvalía que obtiene esta última. En primer lugar, al asociarse ritualmente a la representación colectiva emanada del santo, orientada al refuerzo de su imaginario identitario y de su autorrepresentación como estamento noble. En segundo lugar, al apropiarse ritualmente del fetiche monárquico y posicionarse como su manipulador oficial, a través de la institución municipal. En 1605, así, esta última acordaba que en la misa del apóstol el pendón debía ser llevado por el Alférez Real en posición enhiesta, tanto en la entrada como en la salida de la iglesia, y que fuesen los alcaldes quienes llevasen las borlas de sus extremos⁷³⁰.

Posicionamiento de los actores y papel del Alférez Real

En efecto, en la víspera de la fiesta, el Cabildo, acompañado por el gobernador –si se encontraba en la ciudad–, la Audiencia y el resto de la elite local, así

⁷²⁹ La cédula respectiva, fechada el 10 de mayo de 1554, estipulaba un escudo donde se diseñara un león con una espada en ristre, rodeado por ocho veneras, símbolos del apóstol Santiago. Cabe señalar que al comienzo del documento oficial vienen diseñadas las armas de la realeza, que pudieron haber servido de modelo para la confección del futuro pendón. Al respecto, véase Medina, *Bibliografía...*, *op. cit.*, pp. 121-122. Cf. también González Avendaño, *op. cit.*, pp. 136-137.

⁷³⁰ Acta del Cabildo, 23 de julio de 1605, A.C.S., XXI, pp. 215-216.

como por un destacamento de la milicia, iba a casa del Alférez Real, donde se guardaba el "fetiche", y lo traía con él al edificio concejil. Allí era colgado a la vista pública desde una ventana que diera hacia la plaza mayor. El edificio que albergaba a la elite institucionalizada se irradiaba, así, a la vista de la población, con la legitimidad otorgada por la presencia y la manipulación directa y exclusiva de este símbolo. El pendón, por su parte, profitaba para comenzar a "re-cargarse" con la "energía litúrgica" recibida en estos días, reforzando su carácter de encarnación "icónica" del Rey lejano al ubicarse en el centro de los eventos y compartir con su cortejo la admiración colectiva brindada al sistema de poder. Luego, todos estos actores se dirigían a la catedral para la celebración de las vísperas respectivas⁷³¹.

Al día siguiente, el mismo cortejo transportaba el estandarte en dirección de dicho templo, donde se llevaba a cabo la singular fusión entre la fiesta eminentemente religiosa, la del apóstol Santiago, y la fiesta del "paseo" del pendón. En la lógica que subyacía a estos eventos, este instante constituía el más importante, pues dicha fusión se traducía en una verdadera "sacralización" anual del símbolo real. La misa, en primer lugar, se efectuaba con la solemnidad de las grandes ocasiones, con el obispo vestido de pontifical, el Cabildo Eclesiástico en pleno y los representantes de todas las órdenes regulares⁷³². El pendón, por su parte, se ubicaba directamente al interior del recinto reservado a lo sagrado: el presbiterio; más específicamente, en un espacio de tanto privilegio como era el lado derecho del altar mayor, el lado del evangelio —de mayor importancia jerárquica, en relación con el de la epístola, a la izquierda—, entre éste y el sitial del Obispo.

Es interesante destacar, por su parte, que en este microespacio sagrado el pendón no estaba sólo. Como en todo evento civil o religioso en que este objeto participaba, la persona encargada de portarlo, el Alférez Real, estaba a su lado, usufructuando plenamente de la liturgia sacralizante. Ello, pese a las prohibiciones explícitas que establecían que en el presbiterio no se podían sentar laicos de ninguna condición⁷³³. La costumbre había avalado a lo largo del tiempo esta práctica, al punto de hacerla parte indispensable de dicho escenario. De ahí que en el conflicto suscitado entre el obispo Luis Francisco Romero y el Cabildo secular, a comienzos del siglo XVIII, su pretensión de eliminar esta "ilegalidad" no tuviese ningún eco. Por lo demás, la corporación, al conocer la solicitud

⁷³¹ Véanse, por ejemplo, acta del Cabildo de 24 de julio de 1649, A.C.S., xxxiii, pp. 414-415, y acta de 18 de julio de 1698, A.C.S., xlii, p. 179.

⁷³² Así lo confirmaba el monarca en la cédula enviada en 1714 al obispo de Santiago, recordando la importancia de efectuar el paseo del pendón para el día de la fiesta del apóstol, "asistiendo [tradicionalmente] a este regocijo mis tribunales, las religiones y los prelados vuestros antecesores": cédula real de 23 de enero de 1714, B.N.B.M.Ms., vol. 244, pza. 7113, fjs. 218-219. Ver también acta del Cabildo de 24 de julio de 1656, A.C.S., xxxv, pp. 195-196, y acta de 22 de julio de 1668, A.C.S., xxxvii, p. 277.

⁷³³ R.L.I., lib. III, tit. 15, ley xxxiv. Cf. Leal, *op. cit.*, pp. 134 y 138-139.

enviada por el prelado, escribió una perspicaz carta al monarca señalándole: “[...que] aunque esta Santa Iglesia ha franqueado el presbiterio al pendón real, no ha sido por abuso o corruptela de los derechos canónicos, sino por manifestación y lealtad profesada a las armas reales”⁷³⁴.

Ello explica que este instante adquiriera una importancia particular dentro de los objetivos honoríficos que valorizaban dicho cargo municipal, pues era una excepción litúrgica que colocaba anualmente al Alférez en un alto grado de prestigio jerárquico.

La sacralización del fetiche, que lo recargaba regularmente de la “energía sobrenatural” necesaria para ejercer su papel simbólico, se concretaba en el momento oportuno de la ceremonia a través de una bendición explícita realizada por los intermediarios oficiales ante la divinidad, con aspersión de agua bendita y exhortaciones rituales específicas. A ello se unía el infaltable sermón persuasivo que, sin duda, servía para resaltar el rol jugado por dicho objeto así como su relación con el apóstol hispano. Todo ello recaía también, indirectamente, sobre la persona que lo sostenía durante toda la liturgia, es decir, el Alférez⁷³⁵.

No debe parecer extraño, por lo tanto, el que este personaje asuma un rol cristizador de las pretensiones políticas de la elite local. En este sentido, recordemos lo dicho en otro capítulo respecto al gran peso honorífico que representaba el cargo, así como el papel efectivo que jugaba en el seno del Cabildo, donde tenía derecho a voto activo en sus sesiones. De ahí que las disposiciones reales llegaran a otorgarle ciertas preferencias en cuestiones de protocolo, como la precedencia en el asiento, en el voto y en la firma de documentos inmediatamente después de los alcaldes, a los que podía incluso reemplazar en caso de ausencia⁷³⁶.

El papel del Alférez y, sobre todo, su función política como “defensor” y custodia del estandarte real, permitía al Cabildo insertarse en la más pura tradición de los fueros castellanos y compartir institucionalmente el honor y el prestigio de este “funcionario”, quien canalizaba la legitimación nobiliaria pretendida por los descendientes de la elite “originaria” de Chile. De hecho, hasta el momento de su venta pública, se trataba de una nominación anual cooptativa, efectuada por los capitulares entre los principales notables de la ciudad⁷³⁷. Esta condición determinaba, efectivamente, que el cargo estuviese

⁷³⁴ Acta del Cabildo, 2 de septiembre de 1712, A.C.S., XLVII, p. 172. En 1783 se repetiría la misma polémica, ahora entre el obispo de Concepción y el Concejo de esa ciudad: González Avendaño, *op. cit.*, pp. 141-143.

⁷³⁵ Véase, por ejemplo, acta del Cabildo de 24 de julio de 1631, A.C.S., XXX, p. 268, a propósito del conflicto protocolar suscitado entre el obispo y el Concejo en torno a las preeminencias rituales del Alférez Real.

⁷³⁶ Véase, por ejemplo, la cédula enviada a todos los Cabildos de América con fecha 11 de abril de 1738, citada en Ayala, *op. cit.*, tomo I, pp. 170-171.

⁷³⁷ Véanse, por ejemplo, las actas del Cabildo de 24 de junio de 1568, A.C.S., XVII, pp. 236-237; de 24 de julio de 1581, A.C.S., XVIII, pp. 316; y de 24 de julio de 1582, A.C.S., XIX, pp. 39-40.

en manos de uno de los miembros más notables de dicha elite, el más “digno” para ocuparse del símbolo real. El prestigio que le atraía dicha ocupación a su persona y a su familia se acrecentaba aún más si consideramos que el Alférez no sólo se encargaba de trasladar el “fetiché” para las ocasiones ceremoniales, sino que además lo custodiaba en su propia casa durante todo el año que ocupaba el cargo.

Este gran privilegio alcanzó una proyección geométrica luego de la decisión de poner en venta dicha función, a partir de 1612. En ese momento, la custodia del pendón, adscrita al cargo de Alférez, pasaba a ser “propiedad” del comprador. En consecuencia, el prestigio emanado de la “posesión” de este objeto, tanto para el personaje mismo como para su familia y su hogar encargado de guardarlo, podían extenderse a perpetuidad y, eventualmente, traspasarse a una nueva generación por la vía de una “venta endogámica”. De ahí que en este año de la primera venta “al remate”, que lo fue también para otros puestos concejiles, sería el cargo de Alférez Real el más codiciado y el que sería vendido por un precio mucho más alto que los otros ofrecidos. De ahí también, como lo hemos visto en la primera parte de este trabajo, el hecho de que surgieran conflictos al interior de la elite cuando fue adquirido por un “hombre nuevo”, un mercader, sin raíces en el grupo originario de la conquista, el único que se consideraba con la “nobleza” necesaria para monopolizar este puesto privilegiado.

El ritual cívico

luego de la misa mayor

Volviendo a la fiesta del apóstol Santiago, debemos recordar también que este juego de energías legitimantes que circulaba de ida y de vuelta entre el estandarte real y los actores locales del poder, pasando por la “sacralización” eclesiástica, se reforzaba aún más en la procesión religiosa que seguía a la misa. Como era de esperar, allí desfilaban, en primer plano, el Alférez portando el símbolo y los dos alcaldes asidos de sus borlas laterales. Más aún, las propias andas de la imagen del santo eran portadas en ese momento por regidores del Cabildo, en conjunto con miembros del Capítulo catedralicio.

En fin, el espacio público continuaba siendo el escenario de la nueva etapa ritual que seguía a las ceremonias religiosas. Se procedía entonces al “paseo” oficial que determinaba la ley y la costumbre. En realidad, se trataba del mismo rito lúdico-profano que acompañaba la proclamación de un nuevo soberano: el pendón real, siempre en las manos de “su” alférez, encabezaba una ostentosa cabalgata de las autoridades vicarias del monarca y del conjunto de la “aristocracia” por las principales calles de la ciudad. Como en dichas grandes ocasiones, las descargas de armas de fuego y el ruido de tambores y pífanos de la milicia, así como de las campanas de las iglesias, acrecentaban la espectacularidad del evento.

Vista la importancia trascendental que había adquirido la liturgia religiosa, este momento aparecía en realidad como un acto complementario. Su función se orientaba más bien a reforzar a posteriori y en la vía pública la sacralización que había obtenido el objeto en el momento de la ceremonia canónica. Además, esta cabalgata ayudaba a reforzar la "ganancia simbólica" que estaban obteniendo los grupos dominantes, por la evidente admiración colectiva que generaba su lucimiento público y por el hecho de tener el privilegio de acompañar el "fetiche" sacralizado por las calles. Como apuntaba el cronista Felipe Gómez de Vidaurre.

"Es verdaderamente ésta la función que da más gusto y que presenta la idea más clara de sus genios [-de los criollos-], porque no sólo se ve esta riqueza en los que van en la función, que son todos los cabildantes, algunos parientes y amigos del alférez real y otros que por gusto salen acompañando el Pabellón Real, sino en el inmenso pueblo que concurre a la plaza, todo de gala, a ver esta función"⁷³⁸.

Por lo demás, la cabalgata en sí misma, en el contexto de Santiago colonial, constituía un recordatorio ritual de todo ese universo de raíces guerrero-señoriales que la elite de la ciudad reivindicaba e intentaba reproducir en torno a cada liturgia del poder.

En ese mismo plano podemos situar la importancia que se le otorgaba a la reproducción de la tradición hispana y virreinal de efectuar corridas de toros para clausurar la celebración. Al igual que para otras ocasiones festivas, el Cabildo se esforzaba cada año para organizar tres días de fiestas profanas, si bien hay períodos en que al parecer esta práctica cae en el olvido, hasta que alguna revisión excepcional de archivos o el entusiasmo de algún celoso regidor hacen que se recomience la tradición importada desde la Península. En ocasiones, las corridas también podían incluir torneos y juegos ecuestres que eran tan caros a la elite colonial por su identificación con los patrones lúdicos identitarios de la nobleza española⁷³⁹.

⁷³⁸ Gómez de Vidaurre, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. xv, p. 305.

⁷³⁹ Ver, como ejemplo, las actas del Cabildo de 7 de noviembre de 1665 y de 5 de octubre de 1666, A.C.S., xxxvii, pp. 73-74 y 128-129; y el acta de 27 de julio de 1691, A.C.S., xlii, pp. 400-401.

PRESENCIAS OFICIALES EN LA CALLE

A partir del carácter polisémico de las liturgias cívicas y de su papel como metáfora ritual de la jerarquía del poder, interesa observar más de cerca las formas que adopta la presencia de sus actores en el espacio público. El orden de los desfiles y las diferentes expresiones de lucimiento ostentatorio se presentan como algunos de los espacios más clarificadores del potencial de pedagogía social y de alimentación del prestigio.

Ello, sin olvidar que se trata de formas de representación modestas y provincianas, centradas en la reproducción de los trazos básicos del modelo virreinal, que servía de referente directo para la capital chilena⁷⁴⁰. No obstante, paradójicamente, su modestia económica y burocrática jugaba en favor del realce visual de los actores locales, agrupados en un número menor de instituciones corporativas. Ello era notorio en el caso de la elite municipal, generalmente encargada de organizar estos eventos y siempre dispuesta a encontrar los medios para intentar alcanzar la ostentación y solemnidad que el modelo y sus objetivos persuasivos demandaban.

EL SENTIDO DEL CORTEJO

Una forma estable

Al proponer una visión de conjunto sobre la estructura que adoptaban los cortejos cívicos debemos evocar algunos rasgos comunes que estos comparaban con las procesiones religiosas. Insistimos en que la base de esta comparación es el hecho de que ambas expresiones litúrgicas formaban parte de las estrategias fundamentales del aparato persuasivo del sistema de poder colonial. Nos interesa subrayar, en ese sentido, la posibilidad de establecer eventuales similitudes en el orden y las formas que adoptaba el posicionamiento de los actores laicos al interior de la estructura global del desfile.

⁷⁴⁰ En Lima, se contaba con la participación, entre otros, de la corporación universitaria, de destacamentos militares profesionales -encabezados por la ostentosa guardia del Virrey-, de los numerosos y ricos colegios, del tribunal de la Inquisición y los notables que actuaban como familiares del Santo Oficio, y, en fin, de una amplia burocracia de oficiales reales, más numerosa y diversificada que la chilena. A todo ello había que agregar la presencia de una nobleza de rango superior -a la que pertenecía, en la mayor parte de los casos, el propio Virrey-, homóloga de la peninsular y consciente de dicha condición privilegiada, lo que la llevaba a ocupar un lugar cercano a la máxima autoridad.

Una primera constatación es que en toda ceremonia cívica importante, al igual que sucedía en las religiosas, se daba una presencia conjunta de los pilares del poder. Reencontramos, así, la reproducción de un orden corporativo-institucional estructurado a partir de un corazón jerárquico laico –las autoridades monárquicas y edilicias, estas últimas encabezadas por los respectivos *maceros*⁷⁴¹. Este nódulo podía ubicarse indistintamente a la cabeza o al centro del conglomerado. En este último caso, era precedido normalmente por compañías de milicias y, dependiendo del tipo de evento, por autoridades religiosas. En esta misma línea de desplazamiento visual, dicho núcleo era seguido, luego de la corporación municipal, por el conjunto de la aristocracia regional y por los gremios... en el entendido de que estos no estuviesen participando en la vanguardia, bajo el esquema paralelo de jerarquía social que representaban las milicias urbanas.

Esta reproducción apuntaba, pues, a la búsqueda de una representación estática de la tradición⁷⁴². El mensaje ideológico que se transmitía a la contemplación masiva era el del peso “inmutable” de la estructura social; léase, del sistema de dominación que desfilaba delante de sus ojos. Un orden y unos actores –institucionales e individuales– que, al menos en su orientación global, se repetirían en todas las liturgias, religiosas o cívicas, alegres o luctuosas, esporádicas o regulares; una estructura, en fin, cuya distribución de lugares mantendría una coherencia similar en todos los casos.

Seguimos aquí la reflexión que hace Louis Marin a propósito de la ligazón semiótica que establece entre cortejo, procesión y desfile militar. Evidentemente, no sólo se trataría de “reunir individuos”, es decir, de adoptar una dimensión colectiva –sin la cual, evidentemente, la manifestación no tendría sentido–; “[...] pero, más aún, de constituir una ‘totalidad’ de ‘tomar cuerpo’ colectivamente, cualquiera sean las modalidades de esta constitución o de las características del producto constituido”. Estaríamos, entonces, frente a una estructura que es a la vez real y simbólica, “que un aspecto litúrgico o formal acondiciona, que un esquema intencional (consciente o inconsciente) de acciones orienta y ante el cual una jerarquía de roles y de actores otorgan su dimensión y su complejidad”⁷⁴³.

⁷⁴¹ Recordemos que estos *maceros* eran dos y que eran los encargados de portar las “mazas” o insignias del Concejo para los grandes desfiles litúrgicos. Estos últimos podían corresponder a las principales fiestas religiosas de *tabla* o a los cortejos de ceremonias cívicas extraordinarias. Así, los vemos actuando tanto en la proclamación de Felipe IV, en 1622, en que se determina gastar de los *proprios* para comprar sus ropas, como en las exequias por su esposa, Isabel de Borbón, en 1645. En este último caso, es interesante señalar que, en vez de las “mazas” tradicionales, el Cabildo había ordenado al síndico mayor-domo “que haga pintar las armas de la ciudad en pergamino ó en bocasí ú otra cosa que convenga para que lleven los maceros”: acta del Cabildo, 28 de julio de 1645, A.C.S., xxxiii, p. 44. Al menos en el caso de Santiago, los maceros no formaban parte estable de la corporación, sino que eran personas contratadas circunstancialmente; cf. al respecto la sesión de 23 de mayo de 1687, A.C.S., xlii, pp. 207-208.

⁷⁴² Véase Ángel Rodríguez Sánchez, “La percepción social de la monarquía”, p. 89.

⁷⁴³ Marin, *op. cit.*, pp. 48 y 49 (traducción nuestra).

La lógica que se encuentra en la base de esta estructura retoma, por su parte, un esquema que ya habíamos descrito para el caso de las procesiones: hay una malla de posicionamiento jerárquico global en la que se encuentra un lugar fijo para cada actor del sistema, de acuerdo a la pauta general impuesta en los virreinos y acomodada a la realidad burocrática local. Como esa malla correspondía a una distribución reservada a las grandes ocasiones, existía una serie de cortejos –como en la recepción de nuevos oidores, por ejemplo– en los que la forma misma adoptada por la celebración, el grado de importancia relativa del evento o la propia costumbre protocolar determinaban una ausencia de los principales representantes monárquicos en el seno del desfile. En otros casos, ello sucedía por la simple ausencia del gobernador, muy frecuente en aquella época, como lo hemos reiterado. Sin embargo, en cualquier tipo de ausencia –ritual o accidental– la malla global se aplicaba ineluctablemente a cada celebración, sólo que adoptando las acomodaciones necesarias para llenar los vacíos; es decir, desplazando las ubicaciones en relación con la ausencia de determinadas autoridades pero manteniendo el orden jerárquico de las instituciones o personajes que participaban efectivamente. Es un desplazamiento horizontal simple, una adecuación práctica aplicable a cualquier tipo de recorrido ritual por el espacio público, pero que no implica desplazamientos verticales... salvo en determinados casos previstos por la ley, la costumbre o ambas, como el del Alférez Real.

Como lo hemos notado al hablar de este personaje, su función institucional y el rol simbólico adscrito al cargo, hacían que el notable que lo ocupaba pudiese “saltar” dicha malla jerárquica y ubicarse en un lugar protagónico en los cortejos de las principales celebraciones. El prestigio personal del “funcionario”, renovado pública y frecuentemente con este privilegio, se unía, así, al derivado de su inseparable ligazón física con el símbolo real del pendón. Esta ruptura de las jerarquías visuales normales se destacaba particularmente –por razones evidentes– en las cabalgatas que se llevaban a cabo luego de la proclamación de un nuevo monarca y para el paseo anual del estandarte: el Alférez Real iba siempre al lado del Gobernador o del Oidor Decano que lo reemplazaba. De acuerdo con la ley, en caso de presencia del Gobernador –o del Virrey, dependiendo del lugar–, éste se ubicaba entre el Alférez, que ocupaba el lado izquierdo y el Oidor Decano, que iba a su derecha –el lado más importante–⁷⁴⁴.

⁷⁴⁴ En las ciudades donde no hubiese una Audiencia, el acompañamiento debía ser encabezado por el Gobernador o el corregidor de la ciudad, cuyo lado derecho debía ser ocupado por el Alférez: R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley IVI. Para el paseo del pendón en Buenos Aires, por ejemplo, el día de san Martín, una provisión virreinal de 1702 estipulaba que la cabalgata debía ir encabezada por los maceros del Cabildo, que abrían el paso al gobernador, a cuya derecha iba el Alférez. Ambos eran seguidos por el “cuerpo” del Concejo y por una escuadra de soldados. En Guatemala, a este cortejo se incorporaba la presencia indígena –ausente, al menos en las fuentes, en los ejemplos chilenos–, con una compañía de indios estipulados como descendientes de los que ayudaron a los españoles durante la conquista: Bayle, *op. cit.*, pp. 665-666.

En otras oportunidades, se ubicaba después de la Audiencia, pero, en todo caso, siempre precediendo a sus pares del Cabildo. Este último, por su parte, siempre seguía un orden jerárquico que comenzaba por el corregidor y los dos alcaldes, y continuaba por los regidores en orden de antigüedad.

La presencia de la Audiencia aportaba una dosis de protocolo fundamental, que acercaba al sueño cortesano de una capital virreinal como Lima, alejando imaginariamente a la modesta capital chilena de su rol periférico como capital de una gobernación marginal del imperio. Así, al igual que respecto de los lugares y gestos previstos al interior de la iglesia, la presencia de esta institución esencial de la monarquía provocará el que Santiago viva un despliegue a escala de la complejidad del orden protocolar colonial. En efecto, en los cortejos, al igual que en las procesiones, la norma estipulaba que los oidores se ubicaran por orden de antigüedad y de dos en dos, dejando al oidor decano el lugar protagónico señalado más arriba.

A continuación venían los otros funcionarios del tribunal, especialmente el Fiscal y el Alguacil Mayor, que se ubicaban, así, en un punto intermedio antes del Cabildo. Es importante subrayar que, en este caso, esta distribución no era estable, sino que dependía de la configuración específica de cada cortejo en relación con el peso del evento. Esta situación daba cuenta, por un lado, del cruzamiento permanente de los pilares del sistema, y, por otro, de la capacidad de adaptación de la malla de jerarquías visuales a las ambigüedades que podía presentar este ordenamiento. En efecto, tanto el fiscal como el alguacil del tribunal, a diferencia de los oidores, generalmente formaban parte de las elites locales y muchas veces ejercían un cargo paralelo en el seno del Cabildo. De ahí que la posición de estos personajes fuese movable en relación con las distintas jerarquías que debían respetar: normalmente, debían participar en los cortejos —y en los asientos— incorporados en el cuerpo de la Audiencia; pero en los actos a los que no asistiese esta última y si estos funcionarios fuesen a su vez regidores, debían asumir la jerarquía municipal y ubicarse después del corregidor y de los alcaldes⁷⁴⁵.

La ley es menos clara sobre el lugar que debían ocupar los otros burócratas de la administración, especialmente los fiscales, contadores y demás oficiales de la Real Hacienda. Como lo hemos visto en otro capítulo, existía una normativa precisa a nivel del asiento en las ceremonias religiosas y de su lugar en las procesiones. Nos parece factible, por lo tanto, superar ese vacío extrapolando justamente el lugar que se les asignaba para estas ocasiones. Es decir, podemos suponer que en los cortejos cívicos estos funcionarios compartían el espacio fronterizo que existía entre la Audiencia y el Cabildo; y que se

⁷⁴⁵ R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley LXXX. En las ordenanzas dictadas para la instalación de la Audiencia en Santiago, se ordenaba, respecto al Alguacil Mayor y a sus tenientes, que estaban obligados a acompañar al Presidente y oidores a cualquier parte donde se desplazasen como institución: ordenanzas de 17 de febrero de 1609, ítem 116, transcritas en C.D.A.S., II, p. 348.

ubicaban en un orden jerárquico que hacía predominar al fiscal por sobre los contadores de cuentas y a éstos por sobre los oficiales reales, aplicando luego el orden por antigüedad⁷⁴⁶.

Los vacíos y la ambigüedad se hacen evidentes en una simple lectura de las disposiciones reales. Si bien es cierto que cada actor individual o institucional tenía conciencia de su lugar y lo defendía celosamente, éste se había establecido más que sobre la norma, sobre la "costumbre" local. De hecho, esta estrategia, constantemente evocada a lo largo de nuestro trabajo en toda discusión sobre las formas adoptadas por las liturgias públicas, se encuentra explicitada y repetida insistentemente en las propias disposiciones reales, que la sancionan como un uso "legal". En un imperio tan enorme como el español, las normas generales, si bien enfocadas a muchos detalles puntillistas —como se requería en una cultura donde cada gesto y lugar adquiría un significado de trascendencia social—, debían contar con una flexibilidad suficientemente amplia. Una flexibilidad que permitiera el funcionamiento protocolar de colonias con diferente complejidad burocrática, donde el rango de sus autoridades principales así como la amplitud y variedad institucional de su burocracia y de su aristocracia iban a la par con la relatividad de su riqueza y de su incorporación diferenciada a la estructura jerárquica del sistema de poder colonial.

Esta situación la podemos encontrar al interior del propio reino de Chile, en el caso de la ciudad de Concepción. A diferencia de Santiago, la capital bélica del sur contaba con una presencia predominante de un ejército "profesional", lo que implicaba que una serie de oficiales y de funcionarios castrenses (veedores, fiscales, factores, etc.) entraban a pugnar por su espacio protocolar en los eventos litúrgicos del sistema. La "costumbre" de cada lugar permitía, de esta forma, suplir las frecuentes transgresiones o simples malas interpretaciones de la norma general dictada en España.

En ese mismo sentido, si surgían dudas sobre algún detalle que no se había tomado en cuenta o un gesto nuevo que se había integrado a la ceremonia, se trataba de resolver acudiendo primero a la experiencia, buscando un ejemplo similar en la tradición y en el uso corriente en algún otro lugar del continente o de la Península. La tradición y el deseo de "no innovar" surgen de inmediato como base de esta búsqueda y las propias Leyes de Indias insisten en que todo se realice "conforme a la costumbre introducida y permitida"⁷⁴⁷.

Tomando en cuenta todas estas variaciones circunstanciales y locales, incluso aquellas que rompían la verticalidad —como en el caso del lugar ocupa-

⁷⁴⁶ Véase R.L.I., II, lib. III, tit. 15, ley XCIV (asiento y lugar de los oficiales reales en actos públicos); Ayala, *op. cit.*, tomo I, pp. 381-382, 389 y 391.

⁷⁴⁷ R.L.I., *passim*. Otro ejemplo lo da el obispo Gaspar de Villarroel, *op. cit.*, tomo II, pp. 72-73. También se habla en los informes de gobernadores u otras autoridades, y en las disposiciones enviadas desde España, de "la costumbre observada por mi/su antecesor"; ver,

al respecto, los numerosos ejemplos registrados en Ayala, *op. cit.*, *passim*.

do por el Alférez Real—, el orden del desfile tendía a conservar la importancia y antigüedad de las instituciones, de los cargos y títulos respectivos, y, en fin, de la antigüedad, llegado el caso, de las órdenes religiosas y de las corporaciones militares y artesanales que participaban.

La aparente flexibilidad que mostraba el tejido jerárquico de los cortejos, factible de adecuarse a las circunstancias y a la tipología litúrgica, no era sino una estrategia formal que escondía la omnipresencia de la rigidez objetiva del sistema. Sin duda, el mensaje político de esta rigidez estructural, una de las claves del sistema de dominación colonial, se transmitía en el esquema general de los cortejos pese a estas transposiciones circunstanciales —que en el caso del Alférez se orientaban a resaltar el símbolo que portaba— y al movimiento horizontal de acomodación circunstancial que hemos indicado.

Un orden en movimiento

Este discurso visual se nutría al mismo tiempo de la imagen de movimiento que surgía de la propia dinámica del desfile⁷⁴⁸.

El primer “factor de movimiento” que apoyaba el discurso social propuesto por los cortejos cívicos era el aspecto más aparente: el flujo lineal impreso a estas manifestaciones públicas. Los actores —individuos, corporaciones o estamentos—, dispuestos en sus lugares predefinidos, avanzaban ante la vista de espectadores estáticos y en dirección ascendente hacia espacios urbanos de mayor jerarquía política: la dirección final generalmente se orientaba hacia la plaza mayor.

Este último aspecto, sin embargo, amerita un análisis específico, por cuanto contempla una complejización adicional. En efecto, el segundo factor correspondía a la propia evolución diferenciada que dichos cortejos podían presentar. De esta forma, podemos distinguir dos tipos de conformación: primero, el que se nos presenta como una malla jerárquica de construcción fija, conformada en su totalidad y con todos sus contenidos puestos en su lugar desde el inicio del desfile. Este es el cortejo clásico de las recepciones de reyes en las ciudades españolas, que tendrá su contrapartida americana en las recepciones de virreyes y de gobernadores coloniales. Como lo hemos visto en su oportunidad, dichas autoridades eran esperadas en los márgenes de la ciudad respectiva por todos los actores locales y desde allí se iniciaba el recorrido hacia el centro urbano.

Un segundo tipo, el más frecuente, se nos presenta como una malla de conformación progresiva, que otorga una inflexión diferente al propio movimien-

⁷⁴⁸ Retomando el análisis semiológico de Louis Marin, válido, por lo demás, tanto para los cortejos cívicos como para las procesiones religiosas, “[...] con las nociones constantemente recurrentes de continuación o de sucesión, de marcha o de movimiento, de fila o de orden, esta agrupación se presenta como un cuerpo en movimiento, que recorre un espacio determinado según una cierta orientación y en un cierto orden”: *op. cit.*, *passim* (traducción nuestra).

to del cortejo y cuya forma definitiva no se presenta construida desde el comienzo del recorrido ceremonial. Se observa aquí una configuración de su contenido social que se va desarrollando ante los propios ojos de la masa de espectadores. En esa dinámica, siempre en movimiento, se van insertando progresivamente los distintos actores principales del evento, partiendo por un núcleo inicial, compuesto por los notables de la ciudad y de sus alrededores, bajo vestimentas civiles o uniforme militar, en caso de comandar un destacamento de milicias. Como es fácil de suponer, dicho núcleo siempre se estructura en torno al Cabildo, que es el que da inicio al recorrido que pasará y se detendrá por los lugares donde esperan los otros actores que irán conformando la malla visual.

Los ejemplos más claros de este tipo de manifestación los encontramos en el cortejo previo a las proclamaciones reales y en el cortejo previo a la misa del día del apóstol Santiago y al paseo anual del pendón. En todos estos casos, el recorrido hacía una primera escala en la casa del Alférez Real, incorporando el símbolo monárquico y su prestigioso guardián. Hay que observar, también, que esta reconstitución progresiva del tejido del poder se realizaba respetando las jerarquías y en sentido ascendente: el recorrido se completaba, así, con la escala en el lugar donde esperaba el Gobernador o, en su ausencia, la Audiencia, encabezada por su Oidor Decano⁷⁴⁹.

Se debe agregar que en el caso de eventos que contemplaban un segundo desfile el mismo día, podemos encontrar la aplicación de los dos tipos de organización: el cortejo de construcción progresiva que ya se había reunido en el centro urbano y había ejecutado la primera parte de la celebración, procedía a continuación según el esquema de "malla fija". Esto se puede ver, por ejemplo, en las cabalgatas que sucedían a las proclamaciones reales en la plaza mayor y que se dirigían a repetir la ceremonia en otros lugares específicos de la ciudad. También lo podemos ver en el propio paseo del pendón, luego de la misa del apóstol Santiago.

Posición de los notables: de lo civil a lo militar

La elite local, organizador y actor fundamental de estos cortejos, se inserta en esta construcción visual a través de una estrategia de posicionamiento que podemos dividirla *grosso modo* en tres formas de presencia: el núcleo cívico/corporativo de la elite institucionalizada en el Cabildo; un sector cívico/nocorporativo, más numeroso, formado por la mayor parte de la "aristocracia"

⁷⁴⁹ Ver, por ejemplo, acta del Cabildo, 13 de junio de 1622, transcrita en anexo N° 5; acta del Cabildo, 24 de julio de 1649, A.C.S., xxxii, pp. 414-415; acta del Cabildo, 22 de febrero de 1667, A.C.S., xxxvii, p. 159. Una tendencia similar se observa para los recibimientos de nuevos oidores: acta del Cabildo, 21 de marzo de 1686, A.C.S., xlii, pp. 120-121, transcrita en anexo N° 12.

de la región que acompañaba la retaguardia del Concejo; y un grupo militar/corporativo que participaba en el desfile integrando las milicias de "nobles" o como oficiales de las compañías de infantería.

Una primera constatación que debemos subrayar es el rol que cumple la elite institucionalizada en la concentración en la ciudad del conjunto de la "aristocracia" rural que habita en sus alrededores. Lo que en principio se origina en una muestra de fidelidad al sistema monárquico, como una obligación del súbdito, se proyecta también como una manifestación de poder colectivo y masivo por parte de un sector social específico. Una manifestación de poder que se expresa en su número, en su ubicación diferenciada a lo largo del cortejo y en el impacto de su ostentación visual. En ese sentido, más allá de la obligación formal, los notables de la región no podían dejar pasar estas oportunidades de gran lucimiento ni el Cabildo dejar de tener el apoyo "de clase" de sus pares sociales. Así, para la recepción del sello real, las actas de la institución informan, ya en enero de 1609 (la recepción oficial no se realizaría sino hasta septiembre):

"[...] se acordó se escriba a los corregidores del distrito desta ciudad para que notifiquen a los vecinos encomenderos della y a las demás personas principales y honradas que viven en el distrito della, vengan a esta ciudad a asistir a ella para el recibimiento del sello real de Su Majestad, con buenos caballos y aderezos de sus personas [...]"⁷⁵⁰.

Debemos recordar que esta convocatoria era hecha cada vez que se organizaba una gran celebración extraordinaria, especialmente las fiestas monárquicas (proclamaciones, nacimientos de príncipes, funerales...). En 1663, por ejemplo, para las fiestas organizadas por el nacimiento del príncipe Carlos José, el Cabildo tuvo que hacer frente a un conflicto protocolar entre la Audiencia y el Obispo, desencadenado justo en el momento en que estaba todo listo para el evento. La suspensión temporal de las celebraciones que ello conllevó no sólo trajo consecuencias por el despilfarro de los recursos que ya se habían invertido, sino por "no poder detener los vecinos que ha más de un mes que están detenidos y fuera de sus haciendas para este efecto"⁷⁵¹.

La elite municipal jugaba plenamente, así, por un lado, su papel como institución encargada de organizar las celebraciones del sistema monárquico en el espacio urbano y, por otro, su rol como representante del conjunto de la "aristocracia" hispanocriolla local. En ese plano, ella tenía el privilegio, frente al resto de sus pares, de mezclarse visualmente, siempre bajo su forma civil y corporativa, en la metáfora que se desarrollaba en el núcleo del cortejo.

⁷⁵⁰ Acta del Cabildo, 30 de enero de 1609, A.C.S., xxiv, p. 121.

⁷⁵¹ Acta del Cabildo, 9 de octubre de 1663, A.C.S., xxxvi, pp. 194-195. Véase también lo señalado en la preparación de la proclamación de Carlos II, en el acta de 7 de octubre de 1667, A.C.S., xxxvii, p. 205 (transcrita en anexo N° 7).

Si recordamos la forma que adquirió en 1609 el acompañamiento encargado de llevar el sello desde el convento franciscano hasta el edificio de la Audiencia, por ejemplo, vemos que, evidentemente, el Gobernador y el Oidor Decano figuraban como los actores más cercanos al “fetiche”. Conforme al canon protocolar, el Gobernador/Presidente iba a la derecha, dejando la izquierda al decano. Dos oidores, por su parte, iban delante del caballo, tirando de otras bandas de tela que se descolgaban de él. No obstante, la elite municipal jugaba un rol protagónico definitivo y característico pues, al igual que en algunas de las fiestas religiosas, era la encargada de portar el palio que cubría al símbolo monárquico y a las autoridades vicarias que lo escoltaban⁷⁵².

Recordemos también, antes de dejar el recibimiento del sello, que a la vanguardia de todo el cortejo iban varias compañías de las milicias urbanas. Esta presencia “militar”, si bien se acentúa en años de fuerte tensión bélica en el reino (primeras décadas del siglo XVII, mediados de siglo,...), se observa regularmente a lo largo de todo el periodo estudiado⁷⁵³. Ella no sólo aportaba un orden pomposo, un despliegue de estandartes y el ruido de tambores, pifanos y arcabuces. Lo militar formaba parte de las formas normales que adoptaba circunstancialmente la participación de la comunidad en las celebraciones públicas. Como lo hemos indicado en la primera parte, en una ciudad como Santiago, alejada del escenario de guerra, la conformación de estos contingentes no respondía a criterios propiamente militares sino a un esquema paralelo de expresión de la jerarquía civil, que aportaba mayor solemnidad al espectáculo. Al mismo tiempo, permitía una integración litúrgica diferenciada de una parte más amplia de la población y el lucimiento personal de sus integrantes, alimentando su prestigio individual.

Desde esta perspectiva, debemos destacar la importancia asignada a la participación bajo forma militar de un sector importante de la elite regional de la capital. Una presencia iluminada por el imaginario tradicional de representaciones aristocratizantes ligadas a los valores de la guerra, anclados en el origen de los linajes locales. Un disfraz catalizado, además, por la presencia circunstancial de un Gobernador que era generalmente un militar de profesión, que ejercía un servicio activo en la frontera del sur y que podía perfectamente participar en los eventos litúrgicos de la capital vestido con su uniforme de Capitán General.

Las compañías de caballería, al estar conformadas exclusivamente por miembros de la elite, tenían asignadas un prestigio singular: el prestigio nobiliario adscrito históricamente a los “caballeros”. De hecho, las fuentes las identificaban explícitamente como las “compañías de la nobleza”. Ellas disfrutaban de preferencias protocolares en el orden de los cortejos en que participaban. Sobre todo frente a las compañías de infantería. Recordemos que

⁷⁵² *Infra*, anexo N° 9.

⁷⁵³ Véase, por ejemplo, acta del Cabildo, 18 de julio de 1698, A.C.S., XLIV, p. 179.

estas últimas estaban compuestas tradicionalmente por individuos o corporaciones ubicadas en los otros grupos de la sociedad colonial. La organización miliciana circunstancial permitía, así, la inserción activa en determinados espectáculos ceremoniales de los miembros de gremios, de las capas medias o incluso de criollos pobres y de mestizos "hispanizados".

El "imaginario caballeresco" de reminiscencias medievales, reflejado por el espejo virreinal, se expresaba en estos rústicos y modestos desfiles chilenos. De hecho, el acompañamiento de "gente de a caballo" —ya no bajo forma militar, sino como "aristocracia" civil— es un elemento omnipresente en toda discusión municipal sobre las escoltas previstas para recepción o desplazamientos regulares de autoridades, acompañamientos del pendón previos a actos ceremoniales, publicación ritual de bandos anunciando los acontecimientos de la monarquía, etcétera.

En el caso de estos pequeños cortejos, el núcleo del acompañamiento se componía, según la fórmula clásica, con el Cabildo y "con muchos caballeros y vecinos de la ciudad". Las fuentes no nos especifican si estos "caballeros" desfilaban en tanto que civiles o bajo la forma corporativo-militar de la milicia de caballería. En todo caso, sí nos indican que estas escoltas comprendían con frecuencia la participación de una parte de las compañías milicianas de la ciudad, que aportaban al evento un espíritu marcial fácil de conjugar con el sentido solemne y espectacular que se quería imprimir a una celebración pública⁷⁵⁴. Así, en el paseo anual del pendón se preveía tradicionalmente la participación de las milicias locales, ya fuese como actores en el desfile —a caballo— o como destacamentos fijos establecidos a lo largo de las calles del recorrido —papel cumplido por la infantería—.

Retomando el ejemplo de la recepción del sello real, vemos que ya en el mes de mayo de 1609 se había determinado "crear" las compañías que acompañarían dicho recibimiento y siempre con la idea de que encabezarían la vanguardia del cortejo, a fin de establecer un pasaje de honor al momento de llegar a la plaza mayor y enfrentar el último recorrido hacia el edificio de la Audiencia. Dos maestros de campo —el grado más alto del escalafón militar, monopolizado por los encomenderos más importantes— encabezarían igual número de compañías de caballería. Otro escuadrón de caballeros estaría formado por vecinos y militares veteranos de la guerra de Arauco. Las milicias de infantería, por su parte, formarían dos compañías⁷⁵⁵.

Los ejemplos abundan a lo largo del siglo estudiado. Para la proclamación de Felipe IV, en 1622, también se observó un despliegue abundante de las formas militares: se organizaron las milicias, las que junto al Cabildo y encabezadas por el corregidor, fueron a casa del Alférez Real, llevando de van-

⁷⁵⁴ Véanse, por ejemplo, actas del Cabildo de 26 de enero de 1631 y de 24 de julio de 1633, A.C.S., xxx, pp. 251 y 425.

⁷⁵⁵ Cf. *infra*, anexo N° 9, *passim*, y acta del Cabildo, 29 de mayo de 1609, A.C.S., xxiv, p. 135.

guardia y retaguardia dos compañías de caballería –es decir, insistimos, de la misma “aristocracia” local–. Luego, en igual forma, escoltaron a dicho Alférez con el estandarte hasta la plaza, donde se había reunido el resto de la población, incluidas las compañías de infantería, en torno al tradicional estrado. El cortejo –de conformación progresiva– se dirigió primero a buscar a la Audiencia a su edificio y luego al Gobernador/Presidente donde estaba residiendo. Ya con la totalidad de los actores políticos reunidos, pudo al fin volver al centro de la plaza para llevar a cabo los actos ceremoniales previstos⁷⁵⁶.

Esta presencia polisémica de las capas superiores de la sociedad en el seno de los desfiles urbanos podemos advertirla en otro registro litúrgico. Por ejemplo, en las mascaradas manieristas que se organizaron en 1633 para las “fiestas y regocijos” en honor del bienaventurado –y futuro santo– Francisco Solano. En este caso, y siguiendo el espíritu de los festivales renacentistas, el objetivo serio se había cubierto con todo el aparataje lúdico correspondiente. De ahí que la estrategia de posicionamiento visual de los actores no fuese la misma en estos cortejos de “pura” alegría colectiva inducida que en los otros. De hecho, se percibe una menor rigidez en el tradicional orden lineal de las jerarquías.

El primer día de las fiestas, por ejemplo, salió de las “casas reales” una comitiva llevando un cartel alegórico en que se anunciaba un certamen poético. En el cortejo no figuraba ni el Gobernador ni el Obispo –que actuaban como jueces del concurso– ni ningún religioso regular. Tampoco desfiló la Audiencia, que sí participó en el concurso poético a través de su oidor decano –quien, por lo demás, obtuvo el primer premio–. Sólo la elite se había apropiado del evento, aunque también ella había asumido, para la ocasión, una variación de su propia jerarquía. En efecto, el cartel era portado por un capitán de ejército que encabezaba la marcha y al que seguían “las justicias de la ciudad, su Cabildo y todo lo noble, con que fue muy copioso el acompañamiento”⁷⁵⁷.

El papel preponderante adjudicado en dicha ocasión a los notables militares de la ciudad, en relación con los notables-civiles, que tradicionalmente ocupaban los lugares principales por pertenecer a la corporación municipal, se debía al objetivo bélico que estaba detrás de estas celebraciones: establecer a Francisco Solano como patrón de Chile en la lucha contra los araucanos. De ahí que en los otros eventos que se desarrollaron en los días siguientes esta jerarquización transitoria se haya mantenido. De hecho, luego de un intermedio de una semana entre dicho concurso poético y la continuación del programa festivo, éste se retomó con un “alarde general” de las milicias y oficialidad de la ciudad. Por su parte, la más impresionante de las mascaradas preparada en estos días fue encabezada por un maestre de campo, acompañado por el sonido marcial de tambores militares.

⁷⁵⁶ Cf. *infra*, anexo N° 5, *passim*.

⁷⁵⁷ Una descripción de estas fiestas se encuentra transcrita en Medina, *Historia de la literatura...*, *op. cit.*, tomo 1, pp. 219-227.

Insistimos, en todo caso, que este trastorno de jerarquías visuales era más bien aparente y, en todo caso, circunscrito a eventos extraordinarios en que primaban objetivos especiales. Lo fundamental era que la oficialidad de caballería que asumía estos lugares privilegiados formaba parte de la misma elite civil que el Cabildo. De ahí que, si bien la pertenencia a esta instancia corporativa otorgaba un *status* privilegiado, las actas de sesiones de la corporación no transparentan ningún conflicto por esta “cesión” temporal de espacios litúrgicos a sus pares sociales no institucionalizados. La apariencia polisémica que adoptaba la “aristocracia” se transformaba, de esta forma, en una estrategia singular de emplazamiento en diferentes partes del desfile, lo que reforzaba espectacularmente la representación colectiva que proyectaba en la comunidad como sector socioeconómico dominante, como pilar asociado íntimamente al seno del sistema de poder colonial y, en fin, como un grupo relativamente dinámico que lograba elaborar un cierto equilibrio interno expresado visualmente en dichas presencias.

LA OSTENTACIÓN DE LA APARIENCIA

Significados sociales

La estrategia visual que desarrolla el sistema de poder en los cortejos es inseparable de todo el marco de exhibición de vestimentas y de adornos exteriores de sus actores, que transforman dichos eventos –según la expresión de Bartolomé Bennassar– en verdaderas “ilusiones voluntarias del desfile suntuario”⁷⁵⁸. Es un boato requerido en las ocasiones solemnes y una estrategia de “conquista de la mirada” orientada hacia la confirmación del prestigio –individual, de “clase”, institucional,...–. Todo ello a partir de la apariencia metamorfoseada, de una “segunda piel”⁷⁵⁹ deslumbrante, tan ajena al común de la masa de espectadores.

Como lo hemos señalado en otro capítulo, la excelencia, el prestigio y la legitimidad de las omnipresentes pretensiones nobiliarias de un individuo y de su familia dependían, sobre todo, de estas expresiones exteriores de riqueza y de poder, de su capacidad para impresionar a sus pares, alimentar la admiración del conjunto de la población espectadora y *hacer creer* que se vivía bajo las formas dignas de la excelencia de un “caballero hidalgo”, como personalidades de alto rango⁷⁶⁰.

⁷⁵⁸ Bennassar, *La España...*, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁵⁹ I. Cruz, *El traje...*, *op. cit.*, *passim*.

⁷⁶⁰ En el contexto europeo, Jürgen Habermas nos recuerda que “la admiración formaba parte de las relaciones sociales y políticas de dominación en la Francia de los tiempos Modernos” (traducción nuestra): véase su trabajo *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, especialmente pp. 13-37. Para España, Maravall, *La cultura del Barroco...*, *op. cit.*, pp. 482-486.

Un objetivo que se inserta, en todo caso, dentro del esquema global de formas reglamentadas desde la Península y reproducidas a lo largo del imperio por las autoridades vicarias. Al mismo tiempo, sin embargo, se trata de una fórmula adoptada abiertamente por las elites locales, comprometidas con la reproducción del modelo que les permite asimilarse a las formas de ese ideal nobiliario.

El ejemplo limeño, referente directo de la “nobleza” de Santiago, puede resumirse en la impresión manifestada por los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa al ver en la capital peruana una correspondencia entre la “*suntuosa magestad*” de los templos y del culto religioso, y la de los *vecinos*, “distinguiéndose, o señalándose [estos últimos] en las públicas funciones con la ostentación propia de unos animos, que *tienen por objeto el lucimiento*”⁷⁶¹.

Podemos compartir, en ese sentido, la visión que aporta Frédérique Langué al analizar los comportamientos de la nobleza mexicana:

“El crisol urbano que constituye la ciudad de México es, en efecto, el lugar privilegiado de la transposición, incluso de la adaptación y recreación –en función de las circunstancias locales– de la herencia hispana bajo la cual el *parecer*, profundamente ligado a la noción de *honor*, es quizás más decisivo que en toda otra sociedad occidental de la época”⁷⁶².

Ello explica la magnificencia con que aparecen descritas en las breves descripciones chilenas –contrapartida de las extensas y minuciosas *relaciones* de fiestas españolas– las vestimentas y adornos con que se presentaban públicamente los actores del poder, especialmente la “aristocracia” local. Magnificencia que contrasta con una realidad económica modesta y marginal. Sin duda, los signos exteriores de riqueza y prestigio pueden ser tanto más importantes en un marco material de esta índole, en el cual los notables pueden mostrarse y destacarse ventajosamente, y hacer lucir en forma más deslumbrante sus ubicaciones privilegiadas en la sociedad y en el sistema de poder. En el caso de ciudades periféricas como Santiago, ello nos confirma una vez más la verdadera obsesión por reproducir los códigos europeo-virreinales, con toda la carga identitaria que estos tenían en el imaginario de dichos acto-

⁷⁶¹ Juan y Ulloa, *op. cit.*, tomo 3, lib. 1, p. 58 (destacado nuestro). Estos autores destacan a continuación la importancia especial que tenía la entrada de un nuevo Virrey en Lima, bajo este espíritu de ostentación pública: “En todas las de las Indias es uno de los mayores actos, en que manifiestan su opulencia, la entrada del que gobierna; y este mismo es el que descubre en Lima su mayoría; pues saliendo a brillar en él carrozas, y coches, y a lucir galas, jaeces y joyas, llega a tanto el porte de la nobleza, que hace componer libreas de aquellas telas más ricas y costosas para ostentar en el adorno de los criados, el poder de sus señores; que no hallando en sus personas competente desahogo a la generosidad, procura explicarse en las de sus dependientes”: *Ibid.*

⁷⁶² Langué, “De la munificence...”, *op. cit.*, p. 50 (traducción y destacados nuestros).

res. Como apunta Fernand Braudel, hablando de las formas adoptadas por las “artes” de vivir y de parecer en la Europa del siglo XVI, que evolucionan entre la ostentación y la discreción:

“Allí donde la sociedad basada en el dinero *tarda en introducirse*, el lujo ostentoso, vieja política, se impone a la clase dominante, pues la sociedad no podría contar demasiado con el apoyo silencioso del dinero. Naturalmente, la ostentación puede insinuarse en todas partes, y no está nunca totalmente ausente allí donde los hombres tienen el tiempo y las ganas de mirarse, de calibrarse, de compararse, de determinar sus posiciones respectivas según un detalle, una forma de vestir, de comer, y aun de presentarse o de hablar”⁷⁶³.

De esta forma, podemos ver en la cultura de las apariencias, a la vez, un “juego de espejos” que actúa al interior de la elite –materializando sus jerarquías socioeconómicas internas– y un mecanismo de autodefinición de este grupo con relación al conjunto de la sociedad local –materializando su posición con relación a las jerarquías globales; alimentando, a través de la notoriedad, su respetabilidad⁷⁶⁴. En este sentido, se podría hablar del atavío u ornato de la apariencia –la *parure*– como de un “lenguaje”: las vestimentas, adornos y colores utilizados traducen un *status*, una identidad, la pertenencia a un grupo social o a una esfera de poder, con implicancias rituales y políticas evidentes. Como subraya Sally Price, la *parure*, en tanto práctica cultural definida, al mismo tiempo que ofrece un vasto repertorio de marcas estatutarias, es un medio privilegiado para realzar el prestigio de los interesados⁷⁶⁵.

Al mismo tiempo, la apariencia forma parte de los mecanismos de integración de dicho sector social, especialmente de la elite capitular, en el engranaje del sistema de poder. En este último sentido, la apariencia ostentosa de los distintos actores civiles, sobre todo aquella destinada a eventos solemnes, se traducía en un apoyo fundamental a la estrategia persuasiva de las liturgias públicas, conjugándose armónicamente con el resto de los elementos desplegados en esas ocasiones.

⁷⁶³ Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, tomo 2: *Los juegos del intercambio*, p. 438 (destacado nuestro).

⁷⁶⁴ Michèle Fogel subraya la importancia que asumía la apariencia, en el Antiguo Régimen, como práctica demarcatoria no sólo frente a los “dominados” sino, y sobre todo, entre los “dominantes”: *op. cit.*, p. 428. José María Díez habla del lujo en el vestido desplegado en las fiestas peninsulares como de “una suerte de competición ostentosa” entre los nobles que participaban: *Teatro y fiesta...*, *op. cit.*, p. 24.

⁷⁶⁵ Sally Price, “Parure”, p. 560. Véase también, en esta misma obra, el artículo de Yves Delaporte, “Vêtement”, pp. 739-740; también, los artículos de E. Fouquier, “La interpretación de la vestimenta ajena” y de Philippe Perrot, “Elementos para otra historia del vestido”, en *Diógenes*, n° 113-114, 1981, cit. en José María Díez, “Los textos de la fiesta: ‘ritualizaciones’ celebrativas de la relación del juego de cañas”.

Nuestro análisis debe comenzar, evidentemente, por recordar el impacto de circunstancias locales que influyeron en el despliegue ostentatorio desde comienzos del siglo xvii. Nos referimos, en particular, a la instalación en Santiago del tribunal de la Audiencia, en 1609. Como ya lo hemos analizado más arriba, la llegada de esta institución va a recrear en la modesta capital chilena un espíritu cortesano, pero también, por eso mismo, va a sobredimensionar, en el imaginario colectivo, la importancia real de la colonia, de sus autoridades y de su "aristocracia" a nivel del imperio. El lujo y el interés por la apariencia, a partir del modelo encarnado en los ilustres magistrados y en sus familias, irrumpieron de una forma casi desconocida hasta el momento, dando curso a una carrera de gastos para la cual no estaban preparados los notables locales⁷⁶⁶.

No negamos con ello la existencia previa de una ostentación vestimentaria ligada a las liturgias públicas. No obstante, la Audiencia va a constituir un catalizador fundamental no solamente como espejo suntuario para la elite en general, sino también, para el Cabildo en particular, como referente de la moda institucional oficial de las autoridades civiles del imperio. Sobre todo frente a un gobernador/capitán general vestido por lo regular de militar y generalmente ausente en la zona de "guerra". De hecho, en los preparativos para recibir al sello real e instalar oficialmente el tribunal, las ropas que se mandaron hacer para los capitulares estarían comprendidas dentro del *memorandum* que le habría enviado previamente el nuevo oidor decano. Dicho documento contendría la lista de elementos materiales y rituales que eran necesarios a un evento de esta importancia⁷⁶⁷.

En efecto, la misma lógica que guiaba el aparato ceremonial del sistema de poder ordenaba que la apariencia de los actores que lo conformaban debía seguir determinados cánones oficiales que dieran cuenta, por un lado, de su respectiva pertenencia institucional y jerarquía y, al mismo tiempo, que, siendo actores diferenciados, formaban parte y ejercían un rol de poder dentro de un marco común y en el seno de una misma esfera política.

La elite de Santiago vive, de esta manera, a partir de 1609, una tensión particular, similar a la que se desarrolla en el resto del imperio español: por un lado, vemos una moda austera importada por la Península desde la corte de Borgoña, junto con los Habsburgo. Desde el siglo xvi, la Corona se ha esforzado por hacer predominar en sus dominios, tanto en los círculos cortesanos como en los sectores aristocráticos, los paños oscuros, el jubón ajustado, las calzas amplias, la capa corta y el cuello muy alto rematado con una pequeña

⁷⁶⁶ Véase, por ejemplo, la carta ya citada del obispo de Santiago al Rey, de 16 de agosto de 1633, B.N.B.M.Ms., vol. 238, pza. 6434, fjs. 351-360.

⁷⁶⁷ Es lo que creemos deducir de la información proporcionada en la sesión del Cabildo de 26 de junio de 1609, A.C.S., xxiv, p. 135: "[...] y asimismo vaya aprestando las cosas necesarias para el dicho efeto (sic) conforme a la memoria del señor doctor (sic) Merlo de la Fuente [...]".

gorguera, que suceden al suntuoso traje italiano del Renacimiento, cuyos grandes escotes cuadrados, anchas mangas, redecillas y bordados de oro y plata, brocados dorados, rasos y terciopelos de color carmesí se habían impuesto en gran parte de Europa. Dicha moda austera, heredera de los tiempos de Felipe II, va a ser reforzada bajo Felipe IV, hostil al lujo barroco del traje “francés”, de colores más vivos, que estará de moda en su época⁷⁶⁸. El negro se mantiene a lo largo del siglo XVII como el enemigo oficial de la vanidad y de la frivolidad vestimentaria.

Por otro lado, sin embargo, observamos toda una tradición medieval, ampliada con la influencia manierista, que responde de mejor manera, con argumentos irrefutables, a los deseos de lucimiento personal y de ostentación grupal de las aristocracias coloniales. Las fuentes de riqueza que alimentan a las noblezas virreinales proporcionan la base material para el despliegue de trajes y de colores que chocan con la moda oficial y que, al mismo tiempo, sirven de modelo para las pequeñas aristocracias provincianas del continente americano. La propia tradición de Flandes, como hemos dicho con anterioridad, había hecho de la ostentación exterior y de la magnificencia un verdadero “deber” político de la autoridad –especialmente del Rey– y las liturgias públicas eran, sin duda, los momentos privilegiados para cumplir dicho deber, de la mano con el lujo de los ropajes y de sus ornamentos, signos exteriores de una condición privilegiada⁷⁶⁹.

Al menos en el caso de Santiago, la solución a esta tensión se encontrará en la posibilidad de expresar ambas corrientes de la apariencia. Así, los magistrados de la Audiencia serán los encargados de portar el “uniforme” oficial de los principales funcionarios de la monarquía: la toga o *garnacha*, llamada también traje “*talar*” –que llegaba a los talones, como la sotana de los eclesiásticos–. Dicha toga era hecha de tafetán negro, con mangas y un sobrecuello o *golilla*, hecho de cartón y seda, que obligaba a su portador a mantener la cabeza erguida. Sobre este traje se colocaba otra vestidura, igualmente negra, y una gorra sobre la cabeza. Tamar Herzog nos recuerda que éste era un vestido especialmente reservado a los jueces letrados, considerándose como un indicador de su privilegio y de su *status*, confirmando la profesión y la representación de su portador, simbolizando, en fin, la traslación de la jurisdicción real en la persona que lo vestía. Con ello la monarquía buscaba deliberadamente la distinción social de estos magistrados, quienes debían asistir con su toga a todas las celebraciones oficiales, civiles y religiosas⁷⁷⁰.

⁷⁶⁸ Fernand Braudel señala que “durante mucho tiempo no se aceptó en la Corte el *vestido de color*, el extranjero sólo era recibido debidamente ‘vestido de negro’. [...] No fue sino hasta después de la muerte de Felipe IV, hacia 1670, que la moda extranjera penetrará en España, en su propio corazón, en Madrid [...]”: *op. cit.*, tomo 1: *Las estructuras de lo cotidiano*, pp. 276-278.

⁷⁶⁹ Chaumu, *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo 1, pp. 61-63; Ruquoui, “De los reyes...”, *op. cit.*, nota 31, p. 83.

⁷⁷⁰ Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, cap. 6. Para las disposiciones sobre trajes oficiales, véase R.L.L., lib. VII,

En el caso del Cabildo, al parecer sus miembros escapaban a esta uniformidad vestimentaria, usufructuando, al igual que el resto de la "aristocracia", de los trajes y de los colores de las modas cortesanas catalizadas por el modelo de las noblezas virreinales y por las familias de los propios magistrados. Sin duda, el color negro primaba en su vestuario, respondiendo así a su rol institucional ligado al Estado. De la misma manera, el uso de cuellos altos reforzaba una apariencia de dignidad y la imagen de autoridad superior que les estaba asociada. Sin embargo, el uso de capas, de espada y de sombreros con plumas los identificaba con el resto de la elite no institucionalizada⁷¹.

La apariencia heterogénea de los regidores respondía, así, al papel intermedio que jugaba como institución, sirviendo de puente entre la administración y la sociedad civil. Respecto a esta última, debemos considerar también el sector de la elite y de los grupos intermedios que participan en estos cortejos vestidos con uniforme militar, en tanto que integrantes de las milicias urbanas. El peso de esta apariencia, cuya fuerza simbólica ya hemos subrayado repetidamente, se veía aumentada en las ocasiones en que el evento era encabezado por el propio Gobernador del reino, a quien suponemos vestido como Capitán General, de acuerdo con su papel predominantemente militar a lo largo del siglo XVII.

Bajo la aparente diferenciación del traje, que expresa, a su vez, pertenencias e identidades institucionales y sociales, se perfilan, en todo caso, mecanis-

tit. 12, leyes I y II. Véase también Leal, *op. cit.*, p. 88; Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, p. 234. Por cédula de 22 de mayo de 1581 dirigida a la Audiencia de Santo Domingo, el Monarca recordaba a los magistrados el papel asignado a la vestimenta exclusiva que les estaba ordenada, frente al resto de la población, habiendo sido informado que dichos funcionarios "avían dexado de traer las ropas que solían, que se llaman talares, y traían capas largas, habito que todos generalmente usan, y que en la apariencia, y demonstracion, no se diferencian de los que los han de respetar; y entiendo convenir a nuestro servicio, que se singularizen en el habito de todos los demas, para que a todos sea claro, y por el sean conocidos, y respetados, como conviene, avemos acordado, y ordenado, que de aquí adelante traygan las dichas ropas talares que acostumbravan": cit. por el obispo Gaspar de Villarroel, *op. cit.*, tomo II, p. 5. Villarroel apunta a continuación: "Esta toga, o vestidura talar, es conocida señal de honor; y sustituye por las que traían los antiguos Senadores, para distinguirse de todos los demás; y para que tan venerable forma de vestido, hiziesse crecer el respeto".

⁷¹ Amédée Frézier señalaba hacia 1712, a propósito del Cabildo de Concepción, que "su decente vestimenta es en negro, con golilla, capa y espada según la moda de España": *op. cit.*, p. 17 (destacado nuestro). En 1714, el Capítulo de la catedral de Santiago escribía al Monarca denunciando que, pese a lo prevenido por la ley y lo practicado por la costumbre, en relación con la obligación que tenía la Audiencia de asistir a las fiestas "de tabla" sólo con garnachas y gorras, este tribunal había participado en el octavario de la Inmaculada Concepción del año anterior con capas y sombreros, "causando -según se expresa en la carta de respuesta del Rey- grande novedad y sentimiento al obispo, prebendados y clero": la carta enviada por el Capítulo con fecha 30 de octubre de 1714 se encuentra en B.N.B.M.Ms., vol. 176, pza. 3839, fjs. 228-230; la cédula de respuesta, que ordena respetar las normas oficiales y la costumbre local, fechada en 25 de agosto de 1715, se encuentra en B.N.B.M.Ms., vol. 244, pza. 7121, f. 257. Véase, también, De Ramón y Larrain, *op. cit.*, cap. 4: "El problema del lujo"; I. Cruz, *El traje...*, *op. cit.*, *passim*.

mos que permiten una ligazón visual de todos los actores. El mensaje de unidad que debía proyectarlos como integrantes inconfundibles de la esfera del poder se apoyaba, además, en el mensaje metafórico desarrollado en el campo cromático, a través del uso y la relación de determinados colores.

El blanco y el negro constituyen la base fundamental de toda *parure*, siendo el último, como hemos visto, el color fomentado por la tradición de los Habsburgo, y que intentaba dar el tono de sobriedad y austeridad a la vida pública del imperio, desde las grandes ceremonias oficiales hasta la asistencia a la misa dominical⁷⁷². A su lado, un contraste impactante se daba con el uso abundante del color rojo, sobre todo las tonalidades vivas del carmesí y del escarlata⁷⁷³. Vemos, de esta manera, que la trilogía del espectro cromático predominante en las apariencias del poder colonial reencontraba las viejas tradiciones medievales de Castilla⁷⁷⁴. “Una tradición –como apunta Teófilo Ruiz– de larga data, que identificaba ciertos colores –el rojo, el blanco y el negro– con las manifestaciones del poder y con el ciclo de la vida humana”⁷⁷⁵. A estos tres colores tradicionales de la cultura cortesana se agregaba el azul, inclinación de inspiración francesa que entró en España con posterioridad a la Edad Media. En fin, si bien en menor proporción, también se observa el uso de los colores verde y turquesa (azul verdoso) y del pardo, cuya sobriedad servía de apoyo a la austeridad del negro y ayudaba a contrarrestar el brillo de los anteriores.

Esta serie restringida de colores dominantes, insistimos, portaba –aislados o asociados– una carga de significados herederos de la vieja tradición codificadora cristiano/profana que remontaba a las fuentes de la cultura occi-

⁷⁷² Leal, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁷³ El carmesí o carmín es un color rojo intenso, cuya denominación proviene del árabe español “qarmazi”. El escarlata corresponde a una tonalidad que se encuentra entre el carmesí y el bermellón.

⁷⁷⁴ Teófilo Ruiz señala, en este sentido: “Es difícil no interesarse en los comienzos de la Época Moderna con el fin de poner en evidencia la continuidad en la significación [medieval] de los trajes, colores y símbolos del poder –en ese momento reforzados por la herencia de Borgoña– en la España de los Habsburgo, incluso si el sentido y el contexto han cambiado”: Teófilo Ruiz, “Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au xv^e siècle. Les célébrations de mai 1428”, p. 540 (traducción nuestra).

⁷⁷⁵ *Op. cit.*, p. 521. Más adelante, junto con subrayar “[...]la extrema sensibilidad a los colores, *parures* y símbolos de la fiesta” en la Castilla de la época, este autor insiste: “La elección de colores utilizados para los trajes y ornamentos no era el resultado de una coincidencia o de una selección arbitraria. Los cronistas –en su mayoría contemporáneos que toman parte activa en la vida política del reino– toman nota fielmente de estos colores porque comprenden su importancia simbólica, en particular cuando se trata de despliegues masivos del rojo y del blanco” (traducción nuestra). No debemos olvidar, además, que el rojo y el blanco eran los colores de los estandartes de la cruzada, una empresa material y religiosa que formaba parte de las razones ontológicas de la monarquía castellana desde 1428. En fin, al final del siglo xv, el rojo y el blanco, y en menor grado el negro, se encuentran profundamente incorporados en la trama de eventos festivos y ritualizados que practican la Corona y los grandes señores, no solamente en Castilla, sino en toda la Europa occidental: *op. cit.*, pp. 536-538.

dental⁷⁷⁶. Es sobre la base de todos estos criterios que debemos observar las composiciones cromáticas que se elaboraban en las apariencias y en las decoraciones ceremoniales. Composiciones que permitían una *imbricación visual* de los actores, símbolos y cuadros rituales ligados a la celebración del poder⁷⁷⁷.

⁷⁷⁶ Recordemos que el púrpura/escarlata era el color simbólico del poder imperial en la Roma clásica y que luego sería adoptado por la jerarquía de la Iglesia. Dentro de la tradición iconográfica y cromática medieval, el negro y el blanco representaban la majestad y la pureza: Ruiz, "Festivités...", *op. cit.*, p. 530. En fin, no debemos olvidar tampoco que el blanco y el azul eran los colores con que se representaba tradicionalmente a la Virgen, a los que se agregaba también el rojo cuando ella se manifestaba "en majestad". Cf. también, en un contexto diferente, Raoul Girardet, "Les Trois Couleurs. Ni blanc, ni rouge".

⁷⁷⁷ Algunos ejemplos de estas asociaciones cromáticas en la Península se pueden ver durante la proclamación del nuevo rey Felipe III en Madrid, en 1598. La comitiva oficial iba toda de negro, como lo había ordenado el propio monarca, salvo el alférez, que se destacaba con vestimenta carmesí. Al momento de la entrada oficial en la ciudad, sin embargo, el Cabildo había reemplazado el negro por ropas de brocado y damasco carmesí "en la forma que se acostumbra": Alenda y Mira, *op. cit.*, pp. 111-112. Para la entrada que hizo Felipe IV en esa misma ciudad, en 1621, los capitulares iban vestidos con ropones blancos y forros de raso carmesí. El palio que portaban -bajo el cual se desplazó el Rey- era de brocado blanco: *op. cit.*, pp. 207-209. En el otro extremo cronológico de nuestra investigación -y de la dinastía de los Habsburgo- observamos que en 1700, durante la proclamación de Felipe V de Borbón, también en Madrid, el alférez iba vestido de color "almizcle", con golilla y sombrero de plumas, mientras que su caballerizo, a pie, a su lado, iba de negro. En esta ocasión, los miembros del Ayuntamiento vestían de negro -al igual que había sucedido para las proclamaciones de Carlos II y de Felipe IV-. Sin embargo, el color carmesí estaba presente en los maceros y lacayos que acompañaban a la institución: *op. cit.*, pp. 455-456.

Esta tradición, que podemos llamar de "continuidad medieval", la reencontramos en Chile desde los comienzos de la colonización, como se aprecia en los trajes y colores desplegados para la ceremonia de proclamación de Felipe II en el villorrio de La Serena, en el norte del reino. En dicha ocasión, el representante del gobernador iba vestido de damasco carmesí, con terciopelo negro y raso amarillo, cubierto con un ropón de terciopelo carmesí hasta los talones y una gorra de la misma tela con una pluma y adornos en oro. El alcalde vestía de terciopelo y raso negro, con un ropón de damasco pardo y una caperuza de damasco azul. El cura vicario de la ciudad iba vestido con una sotana de raso rojo, con una beca de tafetán del mismo color y un bonete cubierto por una borla de seda blanca y morada. El procurador, tocado con un bonete rojo, participó vestido de terciopelo y raso negro, sobre el cual se había puesto un ropón de raso carmesí sembrado con rosas de seda blanca y de otros colores, y una banda de tafetán carmesí. El alférez, por su parte, iba vestido de terciopelo negro y raso pardo, con un ropón de damasco pardo, y llevando el pendón hecho de damasco carmesí. En fin, el resto de los vecinos principales repetía con pequeñas variaciones la misma presentación: telas de terciopelo y raso, colores negro, carmín y blanco, sin olvidar la presencia de algunas joyas que adornaban sus vestimentas: informe de 8 de mayo de 1558, B.N.B.A., 25-1, vol. 12, pza. 15, fjs. 121-124. Por su parte, para la proclamación que se hizo en Santiago, se acordó que los regidores saldrían de carmesí: acta del Cabildo, 1 de abril de 1558, A.C.S., xvii, pp. 10 y 13. No debemos olvidar que para esta ocasión se fabricó el pendón real definitivo de la capital chilena, en damasco azul y con los diseños de las armas de la monarquía y de la ciudad. Recordemos, sin embargo, que dos años antes, en julio de 1556, se había instaurado la fiesta del apóstol Santiago, para la cual se había confeccionado un primer estandarte, al parecer en color carmesí. Este último es el color que prima en los propios estandartes peninsulares, como también lo podemos constatar para la proclamación de Carlos II, en Madrid, en 1665: Alenda y Mira, *op. cit.*, p. 379.

Las relaciones asociativas en el uso de colores se constituían, así, en la cristalización de uno de los elementos más evidentes –a los ojos de los espectadores y participantes– del discurso metafórico unívoco del sistema de poder.

A las ropas y los colores se añadía el uso de caballos, sobre los cuales montaban estos personajes durante los cortejos cívicos, y que apelaban directamente a la imagen tan buscada del “caballero hidalgo”. Las cabalgatas ceremoniales alimentaban aquella mentalidad señorial no sólo por las reminiscencias de los modelos externos o porque dichos actores, desde la altura de una silla, eran los únicos que podían desplegar la ostentación descrita en los párrafos precedentes. Como hemos señalado en otra parte, el relieve que adquiere el uso litúrgico de este animal se basa en la evidencia –en una colonia relativamente pobre como la chilena– de que el caballo era un objeto caro y de que el sólo hecho de poseer uno implicaba un cierto poder adquisitivo⁷⁷⁸.

Otra relación de colores que puede servir de ejemplo se dio durante la recepción del sello real, en 1609. En esta ocasión, la tarima que recibió al cofresito “sagrado” en el convento de San Francisco estaba cubierta con una alfombra turquesa y encima de ella se había dispuesto un bufete con dos cojines de terciopelo carmesí. Por su parte, en la gran comitiva cívico-religiosa que acompañó su traslado al día siguiente, la flamante Audiencia, vestida de negro oficial, y el gobernador, eventualmente vestido de militar –sobre todo teniendo en cuenta que estamos en años de fuerte tensión bélica en el sur–, se ligaban en el núcleo del desfile con los miembros del Cabildo, “vestidos con sus ropas rosagantes” y gorras de raso carmesí. El palio que cubrió al sello durante el trayecto por las calles, y que fue portado por dicho Concejo, era también de raso carmesí, con terciopelo, decorado con flecos de oro en el exterior y de plata en el interior. También eran de color carmesí las bandas de tafetán que se desprendían del caballo en que iba el sello y que eran llevadas por dos oidores: *infra*, anexo N° 9, *passim*.

También podemos apuntar lo dicho en otro capítulo respecto al dosel construido para la jura previa a la entrada en la ciudad del nuevo gobernador Melchor Bravo de Saravia, en 1568: el material utilizado fue una tela de damasco azul, con flecos de seda y oro, al igual que la tela prevista diez años antes para la confección del pendón destinado a la proclamación de Felipe II. Una ligazón cromática más bien orientada, como se ha dicho, a la visualización de una comunión del poder entre el Rey/pendón y su vicario colonial: acta del Cabildo, 16 de agosto de 1568, A.C.S., xvii, p. 243 y ss.

En fin, no debemos dejar de lado la participación decorativa de los maceros del Cabildo, que, según la tradición, debían vestir la dalmática, una especie de túnica con mangas anchas y abierta por los lados. En principio, esta prenda debía ser blanca, pero podía variar de acuerdo a costumbres regionales. De hecho, la provisión dictada por el virrey del Perú respecto a la forma de celebrar el día de san Martín en Buenos Aires, señalaba explícitamente que los maceros debían ir a caballo, vestidos “con sus ropones colorados y las mazas de plata en los hombros”: Bayle, *op. cit.*, p. 665. En 1681, por cierto, el Cabildo de Santiago acordaba la fabricación de dos ropones “con sus gorras de seda, todos colorados, para que en las fiestas de tabla y demás funciones de este Cabildo, le acompañen dos ministros con las mazas”: sesión de 23 de mayo de 1681, A.C.S., xli, p. 36.

⁷⁷⁸ A comienzos del siglo xvii, Antonio Vázquez de Espinosa señalaba que se podían encontrar caballos a un precio que podía fluctuar entre dieciséis y veinte pesos: *op. cit.*, parágrafo 1937, p. 48. No obstante, otra información para mediados de siglo señala que un buen caballo podía costar doscientos pesos: Zúñiga, *Espagnols...*, *op. cit.*, “Annexes”; pudiendo llegar hasta 350 pesos en el caso del ejemplar que se le regalaba al nuevo Gobernador en su entrada a la ciudad.

Esta limitación social de su uso cotidiano se ampliaba proporcionalmente cuando el uso previsto se ligaba exclusivamente a una ostentación pública, a una concentración de las miradas y, en consecuencia, a una posibilidad de alimentar el prestigio individual. En ese momento, el de los cortejos públicos, los notables sacaban sus mejores ejemplares equinos y los aperaban con sillas de confección lujosa, estribos de plata, etc...⁷⁷⁹. Por lo demás, ésta era una actitud incentivada a partir de la propia elite municipal, exigiendo que la participación de los notables locales se realizara no sólo bajo una apariencia lujosa, sino también montados en sus mejores caballos⁷⁸⁰. De ahí también, según se ha dicho, la relación simbólica que se daba hasta mediados del siglo XVII entre dicha elite y los nuevos gobernadores, al regalarles, para su recibimiento oficial, el mejor caballo de que se tuviese conocimiento en la capital, con una silla cubierta generalmente de terciopelo, frenos, bridas y estribos hechos con materiales caros y ornados con costuras y flecos de oro.

En fin, un complemento indiscutible de la *parure* de gala era el uso vistoso de joyas, signo indiscutible de la riqueza y de la categoría social de su poseedor, así como referente tradicional de la magnificencia propia del poder. Por estas dos razones, su ostentación se concentraba en las liturgias públicas ligadas a la celebración de la monarquía, en cuyos testimonios encontramos a menudo a las autoridades edilicias o a los "nobles" en general con vestidos en los que destacan "estampas y piezas de oro de muy gran valor", brocados y "mangas bordadas con hilo de oro". Un uso que, por lo demás, era incentivado por los representantes locales de la Corona, dentro de la lógica de legitimación mutua que coordinaba en este plano a los distintos actores. En agosto de 1709, así, al ordenar la celebración de los aniversarios de la familia real, el Gobernador insistía en que el Cabildo asistiera a las celebraciones de la catedral "con joyas en el pecho"⁷⁸¹.

Todos los gastos hechos en las vestimentas de los regidores, en los adornos de sus caballos así como en las otras decoraciones previstas para estos

⁷⁷⁹ Gómez de Vidaurre, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. xv, pp. 304-305. Retomando la discusión sobre el uso y la asociación de colores, podemos ver que para la proclamación de Felipe II en La Serena, en 1558, el alcalde iba en un caballo cubierto con una gualdrapa -capa larga que cubre al animal hasta el suelo- de damasco azul, lo mismo que el alférez. Para la recepción del sello real en Santiago, en 1609, el caballo que lo portaba por las calles también estaba adornado con una gualdrapa y guarniciones de terciopelo negro. Con fines comparativos, podemos observar que para la entrada del nuevo rey Felipe III en Madrid, en 1598, el caballo del alférez iba cubierto con terciopelo carmesí, mientras que para su proclamación en Sevilla, iba cubierto con terciopelo negro, guarnecido de oro: Alenda y Mira, *op. cit.*, pp. 111 y 113. En el contexto americano, véanse los ostentosos caballos que la aristocracia mexicana sacaba a la calle durante el paseo anual del pendón, en Bayle, *op. cit.*, p. 663 (refiriéndose a una descripción de 1651).

⁷⁸⁰ Acta del Cabildo, 30 de enero de 1609, A.C.S., xxiv, *passim*.

⁷⁸¹ Acta del Cabildo, 31 de agosto de 1709, A.C.S., xvi, p. 262. Las descripciones de las grandes ceremonias monárquicas en la Península o en los virreinos insisten regularmente sobre esta práctica, subrayando, al momento de detallar las vestimentas de los actores, que "todo [era] decorado con muchas joyas de oro y diamantes".

eventos provenían tanto de los fondos municipales como del dinero de los propios individuos participantes. Esto último era normal en el caso de la mayor parte de la elite no institucionalizada. En ambos sectores, sin embargo, y pese a la estrechez evidente del presupuesto anual del Cabildo y a la relativa modestia de la riqueza privada, la ostentación de la apariencia se presentaba como una “práctica dogmática” indiscutible en las ocasiones solemnes. Por ello, no dudaban en gastar e incluso en comprometer ingresos virtuales con el fin de presentarse bajo una apariencia suficientemente fastuosa como para reflejar el *status* respectivo⁷⁸².

Reencontramos aquí nuevamente, pues, aquella “inversión simbólica” a la que nos hemos referido cuando estudiamos las comitivas, banquetes y regalos hechos a cada nuevo Gobernador. La “aristocracia” local, perteneciese o no al Cabildo, efectuaba este dispendio ostentatorio como una verdadera “inversión”, ahora de tipo suntuaria, cuyas “ganancias” se traducían en la admiración colectiva, en la alimentación de su prestigio –como individuos y como capa social– y en su vinculación directa con el círculo cerrado de las esferas del poder, único que podía “derrochar” tanto lujo y esplendor en una demostración esencialmente efímera. La ostentación costosa sería *recuperada*, así, a través de lo que José María Díez llama la “plusvalía del prestigio”⁷⁸³.

La lógica del control suntuario

Una gran paradoja se presentaba, así, al imperio en general y a la ciudad de Santiago en particular: por un lado, el esplendor de todas las liturgias del poder era incentivado por la propia monarquía –conforme a la estética barroca predominante en las liturgias europeas– y luego era revalorizado y ampliado en los centros virreinales. Por otro lado, sin embargo, estas manifestaciones se enfrentaban con la realidad de un imperio español –y de la colonia chilena en particular– con permanentes problemas económicos. La falta endémica de dinero que acechó a la monarquía española a lo largo de todo el siglo XVII

⁷⁸² Un ejemplo sintomático y que permite ilustrar esta dinámica se presentó durante la recepción del sello real y fundación de la Audiencia en Santiago. Para la ocasión, el Cabildo encargó fabricar los trajes para todos sus miembros y pagarlos con los *propios*. Vale la pena recordar que para esta ocasión la institución terminó endeudándose en cerca de dos mil pesos, siendo las entradas anuales de no más de seiscientos pesos: Errázuriz, *Historia...*, *op. cit.*, p. 8. Recordemos que para esta misma ocasión se convocó “a las demás personas principales y honradas que viven en el distrito della [–de la ciudad–]”, exigiéndoles que acudiesen vestidos con sus mejores “aderezos”: acta del Cabildo, 30 de enero de 1609, A.C.S., xxiv, *passim*. Véase, para México, Pilar Gonzalbo Aizpuru, “De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII”.

⁷⁸³ José María Díez Borque, “Los textos de la fiesta: ‘ritualizaciones’ celebrativas de la relación del juego de cañas”, p. 189. Insistimos nuevamente en el importante referente teórico que en este sentido nos aporta el análisis de Marshall Sahlins, *op. cit.*, *passim*.

coincidía paradójicamente con un mundo barroco donde justamente el derroche, la apariencia y el gasto efímero estaban en los primeros rangos del presupuesto privado y público, en cada lugar donde estuviera asentada alguna autoridad o institución vicaria del Monarca. El financiamiento de las pequeñas cortes provincianas era un elemento más en contra de una afluencia más abundante de los tributos coloniales a Europa.

Pero éste no era el único ni el más importante motivo de los intentos de control suntuario. En efecto, en estas disposiciones se reflejará toda la complejidad y el peso asignado al papel simbólico de la apariencia, pues la Corona no sólo buscaba eliminar gastos “inútiles”, sino sobre todo *restringir* su uso exclusivo a las grandes manifestaciones públicas del sistema, sobre todo a las que se llevasen a cabo en su honor⁷⁸⁴. No se debía banalizar la apariencia ostentosa en lo cotidiano ni, sobre todo, dejar en libertad la tendencia predominante a transformar dicha apariencia en una carrera de prestigio entre los súbditos. Una tendencia que podía transformarse en un ensombrecimiento de la imagen del Monarca, teniendo en cuenta la lejanía y la riqueza de determinadas regiones americanas: a medida que se asentaban y desarrollaban las elites locales, el “juego de espejos” motivaba la singular competencia que acercaba peligrosamente la ostentación privada de la de los representantes monárquicos y, por lo tanto, de la imagen de majestuosidad real.

En el contexto chileno, la intención de la Corona permitía frenar los gastos de una elite que, con gran dificultad para retenerse frente al espejo virreinal y a la presencia del espíritu cortesano de la Audiencia, había caído en competencias ostentatorias muy costosas.

Por ello, la reforma al control de gastos suntuarios ordenada por la metrópoli en una *pragmática* de comienzos de la década de 1630 fue bien recibida en Santiago. De inmediato se reunió un “cabildo abierto” (es decir, con la asistencia de todos los notables de la ciudad) a fin de aplicar las disposiciones a la realidad local y establecer ellos mismos sus límites, intentando evitar estas competencias autodestructivas. Es importante subrayar, pues, el hecho de que esta restricción se vive como un acuerdo de equilibrio, como una negociación al interior de la elite y entre ésta y las autoridades reales. La discusión, por su parte, fue plasmada en el bando municipal de 1631, redactado “con acuerdo del mayor cuerpo de los vecinos de esta ciudad [...] dándonos plenaria facultad”, lo que refleja la gravedad que el aspecto suntuario tenía a nivel de sus economías familiares. Los capitulares, en particular, pretenden allí “ser *padres* de esta república y procurar su bien, aumento y conservación y que los veci-

⁷⁸⁴ De hecho, al reclamar por la costumbre que se había desarrollado en América de recibir a los virreyes con un despliegue asimilable a los príncipes europeos, la Corona, si bien es cierto que criticaba el lujo de las ropas con que se vestían los capitulares, sólo lo hacía en el sentido de que esos gastos se realizaban a cuenta de los *propios*, en vez de ser pagados por los mismos particulares: R.L.I., II, lib. III, tit. 3, ley XIX.

nos y moradores, con gastos superfluos e inexcusados, consuman y destruyan sus caudales⁷⁸⁵.

Según este reglamento, la aplicación de un gasto moderado y ordenado a nivel del lujo y la ostentación del vestuario cotidiano se debía extender también a los excesos que habían adoptado las fiestas particulares. El interés local, así, iba en el mismo sentido que las normativas suntuarias de la Corona, orientadas a reducir gastos improductivos e inmoralmemente vanidosos, al mismo tiempo que a bajar el perfil de unas aristocracias provincianas que por todo el imperio intentaban acercarse a la magnificencia cortesana.

La restricción impuesta tenía, eso sí, el necesario respiro en las principales liturgias públicas. Conforme al objetivo político que estaba detrás de estas disposiciones, la lógica de retroalimentación de la legitimación del sistema, que hemos visto actuar a lo largo de todo nuestro trabajo, se activaba una vez más en relación con las vestimentas: sólo en dichas ocasiones excepcionales se debía permitir un despliegue fastuoso de las apariencias de los poderosos. Sólo en ese escenario adecuado se debía concentrar la energía funcional del ornato vestimentario, como factor esencial de clasificación y de jerarquización social y política, a fin de reforzar el carácter extraordinario y solemne del evento y de realzar, en consecuencia, los objetivos específicos del mismo y, por extensión, a sus protagonistas. Tal como lo apunta Javier Varela, hablando de los lutos portados por la aristocracia española en las exequias reales, las vestimentas exclusivas, con un lujo y un despliegue reservados para las celebraciones del poder, contribuían a mostrar la cercanía de dichos notables con el Monarca y con sus autoridades vicarias, así como su pertenencia al sistema⁷⁸⁶. Una lógica auspiciada por las *pragmáticas* monárquicas y asumida abiertamente por la elite local. Todos los pilares del sistema se ponían de acuerdo, así, para intentar restringir dicha ostentación a los instantes en que éste se manifestaba bajo la metáfora litúrgica de sus celebraciones:

“Y porque hay muchos vestidos y aderezos comprendidos en esta nuestra provisión concedemos y permitimos se puedan romper y consumir poniéndoselos tan solamente los días de las cuatro pascuas del año, Corpuscristi y el de su octava, el de la Encarnación y Asunción de Nues-

⁷⁸⁵ (Destacado nuestro). Las conclusiones de la reunión fueron también encabezadas, sintomáticamente, con una reflexión acerca de la necesidad económica de aplicar estas restricciones por el propio bien de los grupos interesados: “Habiendo considerado lo mucho que los gastos excusados y excesivos que se hacen en los costosísimos trajes que cada día se varían enflaquecen las repúblicas desustanciándolas del dinero, sustancia, sangre y nervios que las conservan y reduciéndolas a empeños irredimibles, con que se imposibilitan de mejor estado; y que el exceso que en esta materia se ha tenido y se tiene en esta [ciudad] es notable, alargándose muchos a gastos tan desproporcionados a sus caudales, con que se hallan en gravísimos empeños [...]”: acta del Cabildo, 23 de octubre de 1631, A.C.S., xxx, pp. 289-293, transcrita en *infra*, anexo N° 21.

⁷⁸⁶ Varela, *op. cit.*, p. 121.

tra Señora, el de los apóstoles San Pedro y Santiago, el de la gloriosa Magdalena, el de Todos los Santos, el de la fiesta del Santísimo Sacramento, que por mandato de Su Majestad se celebra en los últimos de noviembre, y las de los patronos de los conventos y cuando se ofreciere algún desposorio a que forzosamente hayan de acudir o por obligación de deudo o convites, y los días de toros o fiestas reales y no en otros [...]”⁷⁸⁷.

Evidentemente, la costumbre ostentatoria y la competencia de lujos llevaba a un progresivo incumplimiento de estos “acuerdos”, prueba de lo cual es la persistencia con que se continuaba legislando al respecto. De ahí que volvámos a reencontrar disposiciones similares en *pragmáticas* posteriores, como la de 1691⁷⁸⁸.

En todo caso, nos interesa subrayar, en particular, la estrategia de fondo que se percibe al comparar las excepciones festivas que hace la norma a dichas prohibiciones. Constatamos, de esta manera, que en el primer artículo de esta última ordenanza (1691), si bien por un lado se prohíbe con minucioso detalle el uso de toda tela o adorno exterior en los que existiese oro, plata, perlas o piedras preciosas, por otro declara explícitamente que esta norma no corra en relación con el culto divino, “porque para él se podrá hacer todo lo que convenga”⁷⁸⁹. Si tomamos en cuenta la frecuencia de la práctica religiosa, la *pragmática* planteaba con esto una aparente ambigüedad, pues los grupos acomodados podían encontrar en ella una salida para mantener su nivel de ostentación, concentrando el uso de las *parures* prohibidas en estas numerosas ocasiones de presencia litúrgica. En todo caso, considerando la importancia fundamental que tenían estas ceremonias en el sistema persuasivo global del poder, dicha ambigüedad no hacía sino reforzar este rol, poniendo el acento en la “verdadera” banalización de las vestimentas de gala –en la calle y la vida cotidiana– y dejando abierta la posibilidad para su uso en el conjunto de las celebraciones del poder, incluyendo las del calendario litúrgico de la Iglesia.

Era el mismo objetivo que estaba detrás de la reglamentación de 1631. Dada la interdependencia que existía en este plano entre los pilares del sistema, estas prohibiciones se traducían, así, en un beneficio general para todos los actores que podían gozar de dicha exclusividad, incluyendo, evidentemente, a la propia elite. De hecho, el artículo segundo del reglamento de 1691

⁷⁸⁷ Bando de 1631, *infra*, anexo N° 21, ítem 7. De hecho, recordemos que a los dos años de dictarse estas disposiciones se celebraron con gran despliegue oficial y lujosas vestimentas individuales las fiestas sacroprofanas en honor del bienaventurado Francisco Solano: Medina, *Historia de la literatura...*, *op. cit.*, tomo 1, pp. 219-227. Sin embargo, en 1653, el mismo Cabildo acordaba: “[...] que por cuanto esta ciudad es pobre y en las procesiones de la semana santa sacan muchas personas túnicas de tafetán, se pregone por bando público que ninguna persona de ninguna calidad que sea, saque túnica de tafetán”: sesión de 4 de marzo de 1653, A.C.S., xxxiv, p. 327.

⁷⁸⁸ Cédula real, 26 de noviembre de 1691, C.D.A.S., III, pp. 483-498.

⁷⁸⁹ *Op. cit.*, p. 485.

extiende la autorización del uso de dichos ornamentos lujosos a las milicias de caballería –conformadas, recordemos, por la aristocracia de Santiago–, “[...] y que lo mismo se entienda en las fiestas de a caballo en las plazas públicas”⁷⁹⁰.

Por lo demás, la legislación suntuaria, fiel a la orientación ideológica que la inspiraba, no sólo pretendía ordenar y encauzar el potencial persuasivo del lucimiento de los súbditos poderosos en beneficio del sistema; también reafirmaba el monopolio de estos últimos sobre la vestimenta lujosa. En definitiva, estas disposiciones reforzaban las jerarquías de la apariencia de los distintos “estamentos”, marcando la diferencia entre los grupos privilegiados y el resto de la sociedad. La norma de 1631 establecía, así, por un lado, las vestimentas y la calidad de las telas que debían portar los hombres “de más calidad” y las mujeres “de más caudal” y, por otro, en el extremo opuesto de la jerarquía social, las de los indios, “negros” y castas⁷⁹¹.

Las reglamentaciones del lujo de la muerte

Debemos retomar, aquí, lo que analizamos a propósito de las exequias reales. Recordemos que dichos eventos estaban marcados por la modestia y rusticidad características de todas las expresiones ceremoniales de la periférica capital chilena. Las autoridades locales se esmeraban, sin embargo, en reproducir los trazos esenciales de las fórmulas rituales oficiales, tratando de imprimirles la mayor solemnidad y majestuosidad posibles. Recordemos también que, luego de saberse en Santiago la muerte de un personaje real, el Cabildo contaba entre sus primeras preocupaciones el conseguir géneros y paños negros o, si no hubiesen, teñir otros de negro; ello, no sólo para enlutar el interior de la catedral, sino, y sobre todo, para vestir al conjunto de los regidores y a los encargados de publicar el bando oficial por las calles. El traje oficial –la tradicional *loba* con capucha o birrete⁷⁹²– era el mismo para el conjunto de las

⁷⁹⁰ Cédula de 1691, C.D.A.S., III, p. 485.

⁷⁹¹ *Infra*, anexo N° 21, *passim*. Por su parte, el artículo quinto de la *pragmática* de 1691 confirmaba la autorización en el uso de “terciopelos lisos y labrados, negros y de colores, terciopelados, damascos, rasos, tafetanes, lisos y labrados, y todos los demás géneros de seda”, mientras el artículo dieciocho recordaba que, según la norma tradicional, las personas que ejercían un oficio manual –integrantes de los gremios, obreros, labradores y jornaleros– “no puedan traer ni traigan vestidos de seda ni otra cosa mezclada con ella; y que sólo puedan vestir y traer vestidos de paño, jerguilla, raja o vayeta, o otro cualquier género de lana, sin mezcla ninguna de seda”: cédula real, 26 de noviembre de 1691, *passim*.

⁷⁹² Ya en 1581, para las exequias por la reina Ana, se determinaba que los capitulares y el escribano debían portar *loba*, capirote y caperuza, y el portero y alguacil, capuz y caperuza: acta del Cabildo, 21 de noviembre de 1581, A.C.S., XVIII, p. 342. Para las exequias por el príncipe Baltasar Carlos, en 1648, la misma institución encargaba a Diego Gómez, maestro sastrero, la confección de “una *lobacha* y birrete” para cada miembro: sesión de 10 de enero de 1648, A.C.S., XXXIII, p. 256.

autoridades locales, incluyendo la Audiencia, que se unirían, así, en una similitud vestimentaria y cromática durante el cortejo fúnebre.

La urgencia por confeccionar estas vestimentas se enfrentaba, por su parte, en el caso de la elite municipal, con las típicas dificultades económicas. No obstante, pese a los problemas financieros que estos eventos imprevistos traían sobre el equilibrio siempre frágil de las arcas de la ciudad, ello no constituía un impedimento para que el Concejo destinara una parte importante de sus fondos con el objeto de financiar los trajes de luto de sus miembros⁷⁹³. El Cabildo, como hemos señalado, llegaba a comprometer créditos entre los particulares e, incluso, a hipotecar sus ingresos futuros⁷⁹⁴. Por su parte, las principales autoridades y los particulares más prominentes, deseosos de destacarse por su munificencia, participaban en ocasiones puntuales con su propio dinero.

El deseo de lucimiento luctuoso no sólo se veía boicoteado por las dificultades financieras estructurales, sino que a veces por la simple carencia de oferta de telas en el mercado local. Una situación que también afectaba, por cierto, al conjunto de los notables y de autoridades, y que relativizaba, una vez más, la reproducción del despliegue ostentatorio deseado por la elite local y los representantes de la Corona⁷⁹⁵.

⁷⁹³ Así, ya en 1581, la corporación acordaba: “[...] que de cualesquier propios desta ciudad y de las condenaciones que estuvieren aplicadas y se aplicaren para gastos de justicia y obras públicas, se gaste lo que fuere necesario para lutos a la Justicia y Regimiento y demás oficiales deste Cabildo [...]; y para esto se tomen y compren las bayetas y amascotes; y que para el luto del señor corregidor se compre paño; y que el señor corregidor y los señores capitán Gaspar de la Barrera y Juan Hurtado, regidores, lo tomen de los mercaderes que lo tuviere, a crédito de lo que dicho [...]”: actas de 21 de noviembre y de 1 de diciembre de 1581, A.C.S., xviii, pp. 342-343. En 1622, para las exequias por Felipe III, se utilizaron los *propios* para costear los lutos que debían portar los miembros de la institución: sesión de 7 de enero de 1622, A.C.S., xxviii, p. 6. En 1667, para las de Felipe IV, los capitulares “acordaron se llame los oficiales necesarios [-del gremio de sastres-] para hacer los lutos, así para el dicho Cabildo como los ministros dél, y al síndico-mayordomo de esta ciudad para hacer los dichos lutos y demás cosas que fueren necesarias; y se le comete al señor procurador general, capitán don Juan de Ureta, saque las bayetas necesarias, así de Castilla como de la tierra, y se le pide al señor corregidor la asistencia para conducir las dichas bayetas, para que las pueda sacar de las tiendas o fuera de ellas y hacer precios, y hecha por la manera que diere el dicho señor procurador general de los costos que se han tenido, se dará para el síndico-mayordomo libranza para la satisfacción”: acta de 8 de febrero de 1667, A.C.S., xxxvii, p. 157.

⁷⁹⁴ Un ejemplo claro de esta situación se dio a raíz de las exequias por el príncipe Baltasar Carlos: “[...] y por hallarse esta ciudad y sus propios empeñados y necesitados para poder acudir a ello, pidió este Cabildo al capitán Juan de Arrué, regidor [...], le acreditase en ello a cuenta de los réditos y arrendamiento de la pescadería, que se le empeñaría para el seguro de su paga [...], en dos años [...], y si cumplido el dicho plazo no estuviere pagada [...], se la pagaremos de cualesquier bienes de esta ciudad y propios, que para ello le obligamos todos los que tiene y tuviere, muebles y raíces, habidos y por haber [...]”: acta de 16 de octubre de 1648, A.C.S., xxxiii, pp. 307-308.

⁷⁹⁵ En 1645, a raíz de la noticia de la muerte de la reina Isabel de Borbón, esposa de Felipe IV, “y que por la extrema necesidad que había de que hacer lutos, se habían enviado a buscar

Los costos de estas liturgias mortuorias eran altos y fueron creciendo a medida que avanzaba el siglo y las competencias de vanidades se complejizaban; una tendencia compartida tanto por los funerales reales como por los particulares.

De esta forma, en el plano de los funerales volveremos a reencontrar la misma paradoja que hemos visto entre, por un lado, la intencionalidad ascética de los Habsburgo y los problemas económicos de la monarquía, y, por otro, la tendencia al derroche barroco predominante en el espíritu de la época. La Corona, al igual que con el resto de leyes suntuarias, manifestará regularmente su intención de restringir severamente los gastos de estas ceremonias entre sus súbditos, en un intento por monopolizar para sí y para el sistema de poder que la representaba y sostenía en sus colonias, la legitimación simbólico-litúrgica que emanaba de estas escenificaciones.

Durante el siglo XVII el juego de paradojas tan característico del Barroco reactualizó completamente la visión de la muerte heredada de la baja Edad Media: la fastuosidad litúrgica que le prestaba dicha estética se conjugó en aparente contradicción con la crítica a las vanidades mundanas. Esta visión contradictoria se hará más consistente con el peso asignado a la muerte por Felipe IV y, sobre todo, por Carlos II, como ya lo hemos señalado.

No es una mera coincidencia, por lo tanto, el lugar asignado en las disposiciones suntuarias de la época a las *pragmáticas* sobre entierros y ceremonias fúnebres. También es sintomático el hecho de que las restricciones dictadas en 1565 por Felipe II⁷⁹⁶ fuesen retomadas en la *pragmática* dictada por Carlos II, en 1691, referida al conjunto de aspectos suntuarios⁷⁹⁷. La parte consagrada específicamente a los gastos mortuorios fue objeto de una real cédula especial

a la ciudad de la Concepción, donde se entendía los hallarian; y lo mismo hicieron los señores de la Real Audiencia, y que no se han hallado, y así los dichos señores han determinado se hagan como pudieren, y han mandado teñir los imperiales, que para el dicho efecto se habían embargado, y que para las personas de este Cabildo no se ha podido hallar otra tela que jerguetas y esas es necesario teñirlas; que vean y confieran lo que se pueda hacer respecto de la extrema necesidad que esta ciudad y falta de propios que esta ciudad tiene; y habiendo tratado sobre ello acordaron que no hay otra cosa más cara ni más barata de que se puedan hacer los lutos que esta ciudad debe dar a las personas de este Cabildo⁷⁹⁶. Existían en Santiago, sin embargo, géneros más económicos, como la bayeta llamada "*de la tierra*", pero seguramente su calidad inferior era impensable para la exhibición pública de la elite capitular, que generalmente utilizaba en estos casos la bayeta llamada "*de Castilla*". Sí se utilizó, en todo caso, para vestir con ella a los porteros, *maceros*, pregoneros, músicos y otros funcionarios menores: acta del Cabildo, 28 de junio de 1645, A.C.S., XXXIII, pp. 39-40. Esta diferencia jerárquica en el uso de las telas de luto se observa más claramente para las exequias por el príncipe Baltasar Carlos: acta de 10 de enero de 1648, A.C.S., XXXIII, *passim*.

⁷⁹⁶ Con esta disposición se deseaba eliminar "lo que se gastaba en vanas demostraciones y apariencias": *Pragmática* de 20 de marzo de 1565, reproducida en la *Novísima recopilación...*, *op. cit.*, tomo I, lib. I, tit. 3.

⁷⁹⁷ Cédula real, 26 de noviembre de 1691, *passim*.

para América, en 1693, para que “se excusen los crecidos gastos que en todas clases de personas ocasionaba la inmoderación que en esto se practicaba con menoscabo de sus caudales y otros perjuicios”⁷⁹⁸.

En realidad, el objetivo principal de todas estas disposiciones era luchar contra las costumbres imperantes entre las capas acomodadas y restablecer una jerarquía ceremonial claramente divisoria entre las exequias reales y las de los súbditos poderosos, quienes no trepidaban en emular la pompa reservada a la monarquía. Ya Felipe II había limitado el porte de vestimentas de luto por más de seis meses sólo en el caso de fallecimientos reales. Sólo para estos casos, además, podrían colocarse telas negras en el exterior de las casas y en el interior del templo respectivo. También se limitaba el uso de un ingrediente fundamental del juego persuasivo barroco: la luz. Sólo un máximo de doce cirios podrían colocarse para un entierro de particular⁷⁹⁹.

En la *pragmática* de 1691, por su parte, se retomaban estos elementos y, además, se establecía la diferencia que debía existir entre el luto público que los vasallos notables y autoridades debían llevar por muerte de un personaje real —los hombres debían traer capas largas y faldas caídas hasta los pies, hasta el día de las honras— y los que estaban autorizados a usar para los funerales particulares —capas largas y calzones—⁸⁰⁰.

En todo caso, este espíritu de moderación intentaba imponerse como una norma que abarcase también a las propias exequias reales celebradas en América. Así quedó explícitamente señalado en las disposiciones tomadas por el Consejo de Indias para anunciar el fallecimiento de Carlos II⁸⁰¹. La *pragmática* de 1691 había recogido, de esta forma, un espíritu y una intencionalidad política global por disminuir los gastos que ocasionaban estos actos en general. Una normativa que no dejaba de lado, eso sí, la mantención —y reforzamiento— de la necesaria jerarquización en la ostentación que quedaba permitida. Así, estas regulaciones, no obstante determinar restricciones generales, mantenían

⁷⁹⁸ Cédula de 22 de marzo de 1693, C.D.A.S., iv, pp. 599-602, reproducida en *infra*, anexo N° 22. A mediados de siglo, en 1653, se había publicado en Santiago otra cédula relativa, también, a las celebraciones de entierros y aniversarios de particulares: acta del Cabildo, 4 de marzo de 1653, A.C.S., xxxiv, p. 327.

⁷⁹⁹ Conviene señalar aquí que estas restricciones comenzaron a aplicarse en América recién a partir del concilio provincial mexicano de 1583: Barros Arana, “El entierro...”, *op. cit.*, pp. 227-253. Dicha *pragmática* también restringía los gastos que pudieran hacerse en las cofradías que acompañasen al difunto. La misma resolución declaraba la exclusividad del uso de catafalcos para las personas reales, admitiendo, por lo tanto, la existencia de una costumbre extendida entre los más poderosos nobles españoles: *Pragmática* de 20 de marzo de 1565, *passim*.

⁸⁰⁰ Cédula real, 22 de marzo de 1693, *passim*. Esta reglamentación volvería a ser repetida por cédulas de Felipe V, en 1715 y 1724 y, más tarde, bajo el espíritu ilustrado, por Carlos IV, en 1794: Barros Arana, “El entierro...”, *op. cit.*, p. 231; Varela, *op. cit.*, p. 155; B.N.B.M.Ms., vol. 296, pza. 9173, fjs. 189-200 (ordenanza del virrey de Lima publicando la *pragmática* real de Carlos IV).

⁸⁰¹ Informe de 10 de noviembre de 1700, A.G.I., “Indiferente General”, vol. 1607, s/f°.

a las exequias reales en un nivel de despliegue suntuario superior al autorizado para los funerales privados.

Sin embargo, el hecho de que las limitaciones del siglo XVI fuesen retomadas a fines del siglo siguiente constituye un indicio claro de su falta de aplicación, como lo hemos señalado más arriba⁸⁰². Por lo demás, el porfiado incumplimiento de las leyes suntuarias en España tenía su clara contrapartida en el mundo americano. Y ello no sólo en las cortes virreinales sino también en colonias periféricas como la chilena, que se reflejaban en su espejo.

En todo caso, los gastos de los particulares en entierros, honras fúnebres y aniversarios de muerte ya se habían manifestado como una preocupación local en Santiago a partir del bando municipal de 1631 relativa al conjunto de gastos suntuarios. Sin embargo, en relación con el detalle con que se reglamentan allí las vestimentas y los gastos de otras fiestas, frente a los rituales funerarios la ordenanza municipal sólo se limita a una declaración de buenas intenciones, dejando a la conciencia de los funcionarios respectivos la evaluación de los eventuales excesos, pero sin determinaciones prácticas⁸⁰³.

Debemos insistir en que la resonancia local de estas disposiciones reales se traducía en una posibilidad para reajustar las jerarquías de la apariencia, remarcar los usos de *parures* exclusivas que recaían en los privilegiados y, sobre todo, en una oportunidad de establecer límites a la "carrera ostentatoria" que se había venido desarrollando entre la aristocracia luego de la instalación de la Audiencia en Santiago.

Incluso, cuando las condiciones económicas cambian y se produce un mejoramiento substancial del nivel de ingresos de la elite a raíz del comercio floreciente desarrollado con el Perú a partir de las últimas décadas del siglo XVII, estos objetivos mantienen y refuerzan toda su validez. Basta con mencionar que en 1681 se gastaron más de diez mil pesos en los funerales de un rico mercader de la ciudad⁸⁰⁴. De ahí que luego de la recepción de la *pragmática* de 1691 y de la cédula de 1693, y sólo a pocos años de las aparatosas exequias que se ejecutarían por la reina Mariana de Austria (1697), el procurador general del Cabildo de Santiago elevaba una petición oficial a la Audiencia para publicar una ordenanza local donde se recordaran las restricciones tradicionales, reforzadas por las recientes disposiciones reales. Los motivos expuestos revelaban en toda su magnitud, por lo demás, el incumplimiento que se había producido en la costumbre local de las leyes suntuarias anteriores y las encrucijadas o *enjeux* sociales del problema:

⁸⁰² Javier Varela ejemplifica abundantemente la constatación de que la nobleza española del siglo XVII desobedecía abiertamente todas estas leyes suntuarias. Un observador español subrayaba, así, a principios del reinado de Carlos II, el "furor por ennegrecerse en las grandes ocasiones". De hecho un ejemplo del empeño exitoso con que el ceremonial nobiliario pretendía imitar al monárquico fue el realismo con que otra *pragmática* real, en 1696, revenía sobre la costumbre y autorizaba implícitamente el uso de catafalcos particulares: Varela, *op. cit.*, pp.121-123.

⁸⁰³ *Infra*, anexo N° 21, artículo 10°.

⁸⁰⁴ A. de Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, p. 186.

“[...] se ha reconocido el grave daño que se ocasiona a esta república, así en el exceso con que se procede en las pompas funerales de los entierros que se hacen de las *personas nobles*, consumiendo mucho caudal en ellas y excediéndose a competencia las unas a las otras, de que resulta daño a los herederos, pues no sufriendo el caudal de los difuntos el gasto que se ocasiona en los funerales, quedan defraudados en sus herencias, y asimismo resulta no ser de alivio dicha pompa al alma de los difuntos, por gobernarla la vanidad, lo cual cede en daño del bien público; y asimismo se ha reconocido que las *personas inferiores* procuran portarse a la manera que los nobles, de que resulta, no sólo el *quererse igualar* sino es el de destruirse; para cuyo remedio se ha de servir Vuestra Alteza de mandar que los dichos gastos se moderen, dando la forma que se ha de guardar, [...] así por lo que toca a la nobleza como a la gente ordinaria, y que se publique en forma de bando para que llegue a noticia de todos, imponiendo las penas para su cumplimiento necesarias”⁸⁰⁵.

La capacidad de ostentación fúnebre de la elite, que aumentaba en forma paralela al nivel de su riqueza, intentaba de esta manera ser remonopolizada por dicho sector y autocontrolada a nivel de su despliegue particular. Con ello, implícitamente, se reabría en toda su magnitud la posibilidad para su despliegue oficial, en el marco de las ceremonias de la monarquía y de sus vicarios⁸⁰⁶. Así se retomaba, en el plano luctuoso, la intencionalidad global de la reglamentación suntuaria de 1631.

Antes del “despegue” económico señalado, pesaba la paradoja local entre el deseo de reproducir los modelos fastuosos venidos de afuera y la carencia de recursos para financiarlos. Ahora, la capital chilena tenía la oportunidad de montar espectáculos litúrgicos de mayor sofisticación, con el apoyo importante de las riquezas particulares y del impuesto de *balanza*, administrado para fines locales por las autoridades del reino. De ahí que fuera justamente en los funerales de la reina Mariana (1697) y en los de Carlos II (1702), donde las exequias reales adquirirían un tono de mayor largueza, anunciando el estilo que tomarían en la centuria que comenzaba.

La propia Corona, como hemos señalado, mostraba en este cambio de siglo un rostro contradictorio. Las cédulas que, a partir de ahora, comunicarían muertes reales y ordenarían las respectivas exequias, al mismo tiempo que señalarían la obligación de ajustarlos al espíritu de moderación de la

⁸⁰⁵ Acta del Cabildo, 9 de julio de 1694, A.C.S., XLIII, p. 171 (destacado nuestro). La cédula real de 1693, reproducida en *infra*, anexo N° 22, fue publicada como bando municipal en Santiago en 1695: sesión de 25 de junio de 1695, A.C.S., XLIII, pp. 273-275.

⁸⁰⁶ En 1712, la Junta de Real Hacienda –instancia conformada por el Gobernador, los oidores, el fiscal de la Audiencia, el contador y el tesorero de la Real Hacienda– acordaba otorgar mil pesos para subvencionar los funerales del Oidor Decano recientemente fallecido: A.N.R.A., vol. 497, pza. 7, fjs. 212-220v.

pragmática de 1691 y del decreto de 1693, presentarían a las exequias efectuadas por la reina Mariana como el ejemplo que se debía seguir⁸⁰⁷. Como se ha visto en otro capítulo, el despliegue ostentatorio alcanzado en dicha ocasión hacía que un ejemplo como éste escapara evidentemente a la idea de moderación. La solución "salomónica" adoptada por las autoridades locales fue la de aplicar dicha *pragmática* en su aspecto menos significativo: ordenar a los funcionarios estatales y municipales que se vistieran de luto con sus propios medios, sin la subvención de los fondos públicos⁸⁰⁸.

A estas alturas los notables estaban en condiciones como para aceptar este y otros gastos ostentatorios más importantes. De hecho, para las exequias por Carlos II, la cédula respectiva insistía sobre la necesaria moderación en los gastos que se hicieren para la ocasión y que los lutos de las diferentes autoridades fuesen pagados por cada persona⁸⁰⁹. No obstante, en el informe enviado posteriormente por el gobernador se da cuenta sobre la ejecución de las ceremonias respectivas a lo largo del reino "y en especial en esta ciudad, con *excesiva pompa y aparato*, mayor del que se pudiera esperar de la cortedad de este lugar, habiendo concurrido en ella la mayor parte de la nobleza"⁸¹⁰.

⁸⁰⁷ Las exequias por la reina Mariana estan transcritas en *infra*, anexo N° 8.

⁸⁰⁸ Véase, por ejemplo, el informe que envía el Gobernador al Rey, en 31 de octubre de 1712, sobre las exequias por su padre, el Delfín de Francia: B.N.B.M.Ms., vol. 175, pza. 3784, fjs. 198-200. Ya en la organización de las exequias por la reina Mariana el Cabildo había comenzado a aplicar la reciente pragmática, reemplazando el pago tradicional de los lutos de sus miembros por una pequeña subvención individual; el procurador, por su parte, alegaba por una eliminación definitiva, de acuerdo con el objetivo de dicho reglamento: ver sesiones de 1 y 2 de abril de 1697, A.C.S., XLIV, pp. 71-73.

⁸⁰⁹ Cédula real, 13 de noviembre de 1700, C.D.A.S., IV, pp. 37-38; cédula de la misma fecha, enviada a la Audiencia, A.N.M.V., vol. 4, pza. 134, fjs. 275v-276.

⁸¹⁰ Carta del Gobernador a la Reina, 2 de mayo de 1702, A.N.M.V., vol. 4, pza. 136, fjs. 276-276v (destacado nuestro).

COMPLEMENTOS INDISPENSABLES

Como corolario de las principales fiestas públicas, el sistema había incorporado una serie de elementos espectaculares, destinados a capturar definitivamente la atención, la admiración, por qué no el temor; ...en fin, la empatía de la sociedad. Se trataba de elementos tangenciales al aparato ceremonial pero que se integraban armónicamente a sus objetivos legitimantes, apoyando el impacto emocional y aportando un quiebre marcado en la vida cotidiana, necesario para realzar el carácter extraordinario del evento. Ellos inducían un ambiente de alegría, la alegría del poder, la persuasión de que esas fuerzas, al mismo tiempo que obnubilaban las conciencias y los sentidos –con sus ritos, sus ostentaciones, el ruido de sus armas y campanas...– podían proporcionar escapes lúdicos aparentemente inocentes.

Ello explica el hecho de que estas expresiones fuesen consideradas fundamentales y evidentes en toda celebración festiva, y que en toda disposición oficial relativa a estos eventos se pusiera un acento particular sobre las fórmulas tradicionales bajo las cuales se comprendían. Así, según rezaban las disposiciones respectivas, se debían efectuar las “alegrías, regocijos y demostraciones que en semejantes casos se acostumbra”, los “júbilos”, los “aplausos”, los “festejos públicos”, las “demostraciones públicas de alegrías por tan dichoso acontecimiento”.

LOS SONIDOS DEL PODER

El lenguaje de las campanas

Todo análisis respecto a los mecanismos auditivos invocados por el sistema de poder vigente durante el “Antiguo Régimen” debe comenzar por las campanas. En todo espacio urbano, desde los albores de la Edad Media, los campanarios de las iglesias seculares, de los conventos y de las capillas se transformaban en verdaderos medios de comunicación masivos.

Desde el siglo VI, en que san Benito instaura las horas canónicas que deben regir rigurosamente la vida de los conventos y monasterios, el ritmo de las oraciones y de los oficios se transmite inevitablemente, vía el sonido que lo anuncia, hacia la comunidad del exterior. Esta influencia adquirirá una generalización progresiva a través del proceso de urbanización que se desarrollará a lo largo de la baja Edad Media. Un ritmo convencional, que marca interva-

los propiamente rituales, pero que se impone progresivamente en las concentraciones demográficas, en contraposición al ritmo natural del mundo rural, impuesto por el “movimiento” del sol. A la intuición metereológica se contraponen, por lo tanto, el intervalo regular de la campanada litúrgica, cuyo orden “es el principal Gobierno de la Iglesia” –en palabras del sínodo convocado en 1688 por el obispo de Santiago– y cuyo tañido marcará la percepción temporal de todo habitante urbano, hasta en el más pequeño pueblo⁸¹¹. Ello define, a su vez, un cambio revolucionario en la jerarquía de los sentidos, reforzando el papel del oído en relación con la vista⁸¹².

A lo anterior se unía el hecho de que el lenguaje convencional de las campanas presentaba, ya en su uso puramente religioso, un mínimo de complejidad necesario para anunciar no sólo las horas canónicas sino también el conjunto diferenciado de liturgias eclesásticas. Las campanas no sólo exhortaban sino también convocaban a los fieles. Convocación que abarcaba desde las misas, vísperas, novenas y procesiones del calendario, hasta los grandes ritos de pasaje de los individuos –desde el bautismo hasta sus funerales–. Ellas marcaban también los instantes más agudos del propio ritual, como el momento de la transubstanciación, durante la misa mayor, o el toque de “plegarias” de los conventos, en el transcurso de una procesión destinada a conjurar el castigo divino de la “peste”⁸¹³.

Se trata, por lo tanto, de un lenguaje conformado por una serie de códigos, también diferenciados, y que son descifrables por la población. Así, cada evento, de acuerdo a su importancia y alcance social, alegre o triste, de reposo o de agitación, debía ser transmitido a través de un código sonoro específico, definido por el ritmo, la frecuencia, la fuerza y la cantidad de campanadas. La llamada dependía también de si el tañido provenía de una iglesia secular –la catedral, especialmente– o de una iglesia regular. Además, para las grandes celebraciones, el conjunto de las campanas urbanas se ponía en ejercicio, ya fuese al unísono o por turnos.

A partir de estos antecedentes, el hecho de que los poderes civiles hayan cooptado el sonido de las campanas para su propio beneficio aparece como una consecuencia lógica. Por lo demás, era una apropiación que iba a la par

⁸¹¹ La primera regla consuetada del sínodo de 1688 se intituló “De las campanas, quando se deben tocar”, comenzando con la frase citada: “Por quanto el orden de tocar las Campanas es el principal Gobierno de la Iglesia, y del Coro, tendrá especial cuidado aqui en le toca, de que se observe en la forma siguiente [...]”: *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, pp. 78-79. Para la catedral de Santiago véanse algunos ejemplos en las actas del Cabildo Eclesiástico de 2 de noviembre de 1688 (reposición de la segunda campana) y de 31 de marzo de 1690 (consagración de tres nuevas campanas): A.C.E., lib. 3º, fjs. 36v y 49v, respectivamente.

⁸¹² Sobre este aspecto y los tratados en los párrafos siguientes, veáse nuestro artículo ya citado “La percepción del tiempo...”, *op. cit.*, *passim*. Cf. también Eugenio Pereira Salas, “Los relojes y la noción del tiempo en la época colonial”; Arturo Fontecilla Larraín, “Campanarios y toques de campana de antaño”.

⁸¹³ Ver, por ejemplo, acta del Cabildo, 19 de noviembre de 1663, A.C.S., xxxvi, p. 206.

con el lugar que ocupaba el conjunto de la ritualidad eclesiástica en el seno de las liturgias persuasivas del sistema.

En primer lugar, se presentaba la evidencia del peso cuantitativo de la frecuencia rutinaria con que su sonido, regulador artificial del tiempo y anunciador del recargado calendario litúrgico, retumbaba en los oídos de la comunidad; ...de toda la comunidad, teniendo en cuenta la ubicación estratégica de una gran cantidad de templos/campanarios en un espacio urbano pequeño como el de Santiago⁸¹⁴. De esta forma, el lenguaje de las campanas unía liturgia religiosa y vida cotidiana, alimentando, de pasada, conciencias muy sensibles a su llamado y a la identificación de su mensaje.

Esta imbricación era tal que perdurará incluso más allá de la época colonial. Hacia 1820, el viajero Alexandre Caldcleugh escribía: "Cuando por la tarde, a las seis y media, a la oración, suena la campana de la iglesia, todo el mundo permanece recogido, por dos a tres minutos se detienen los carruajes, hasta que el cambio del toque les anuncia que ha concluido la oración"⁸¹⁵.

La campana era un medio de comunicación privilegiado por el hecho, también evidente, de ser un instrumento ligado íntimamente a –y manipulado por– los intermediarios oficiales ante la divinidad. Su sonido, más allá del mensaje específico que se comunicase, portaba una carga sagrada indudable, inevitable, ... intrínseca. Un sonido que recordaba, además, el referente esencial que constituía la Iglesia en la vida individual y colectiva de los habitantes: era un tañido institucionalizado e ideologizado. Su repique recreaba la atmósfera cristiana, pilar fundamental de todo el sistema de poder. Ella marcaba el pulso vital de las ciudades alimentando el aire con la presencia divina –que hemos visto predominantemente punitiva–, conjugándose con los temores existenciales del inconsciente colectivo. Ella recordaba, en fin, la necesidad de la gracia y su administración exclusiva por parte de la institución eclesiástica.

La Iglesia confirmaba, de esta forma, un rol globalizante que apuntaba al control del universo mental de la comunidad en todos sus intersticios sensibles. Al lado de la palabra persuasiva, de la imagen y del ritual emotivo, el lenguaje de sus campanas sobrevolaba la ciudad, de día y de noche, recordando la omnipresencia de las fuerzas divinas y de sus interlocutores institucionales. El lenguaje de las campanas se había estructurado, de esta forma, en uno de los soportes esenciales de la manipulación persuasiva no verbal de las mentalidades coloniales.

⁸¹⁴ Cf. *infra*, anexo N° 1.

⁸¹⁵ Alexandre Caldcleugh, *Viaje a Chile en 1819*, 20 y 27, p. 160. Por los mismos años, otro visitante apuntaba: "A las ocho en punto cabalgaba yo por la plaza. Sonó la campana de una iglesia y todos los individuos a pie o a caballo se detuvieron; los hombres se sacaron el sombrero, las mujeres se arrodillaron, y varios me indicaron que me detuyese. El centinela de palacio presentó armas, y los soldados se santiguaron; en más o menos diez segundos todos seguimos nuestros respectivos caminos. Esta ceremonia se repetía siempre tres veces al día, a las ocho de la mañana, a las doce, y a las ocho de la noche": Head, *Las pampas*, citado en Mariano Picón-Salas y Guillermo Feliú Cruz, *Imágenes de Chile*, p. 169.

En consecuencia, el hecho de que el lenguaje de las campanas comprendiera códigos y significaciones jerarquizadas, y en un espectro socializado por la comunidad, hacía más sencilla la estrategia de incorporar la serie de eventos propiamente civiles a su codificación equivalente en lo eclesiástico.

Ya desde la conformación de los burgos medievales en Europa, las campanas habían servido para anunciar las emergencias públicas –los incendios, por ejemplo–, para llamar a la defensa, en el caso de amenazas externas, y para convocar a las asambleas; en fin, para movilizar a los habitantes⁸¹⁶. Además, la funcionalidad del ritmo de las campanas canónicas estaba íntimamente asociada al concepto de “orden”. Y es en este plano que los órganos municipales lo utilizarán para intentar imponer un silencio policial a la ciudad, al momento en que la caída de la noche daba paso a una impunidad permisiva, a un espacio de transgresiones y de eventuales “desórdenes” morales.

El llamado toque de “queda”, anunciado desde el siglo XVI por la campana edilicia, se percibirá, en efecto, como una extensión del repique monástico que llamaba a las oraciones del crepúsculo y al reposo nocturno, como está atestiguado en la cita de más arriba. Ello, pese a que la hora de estas señales variaba dependiendo de las estaciones del año, lo que generaba, eventualmente, desfases entre los repiques de ambas instituciones. Pese a ello, y sin dejar de lado sus objetivos específicos, se puede observar que ambas señales actúan y son resentidas por la comunidad en un sentido complementario. En efecto, en la memoria colectiva, dicha hora de recogimiento quedó denominada con su vocablo religioso: la hora de “oraciones”, en una perfecta asociación entre el mensaje religioso y el orden ciudadano que regularizaba el fin de las actividades profanas⁸¹⁷. En esta particular unión eclesiástico-municipal, sus respectivas campanas recordaban diariamente a las tiendas que debían cerrar y a las personas –sobre todo a los “no europeos”– que debían retirarse a sus casas, “por evitar –según el argumento edilicio– los escándalos que se causan en deservicio de Dios, Nuestro Señor”⁸¹⁸.

⁸¹⁶ Cf. Febvre, *op. cit.*, pp. 311-312.

⁸¹⁷ Villalobos, *Historia del pueblo...*, *op. cit.*, tomo III, p. 133. En ese sentido, no estaríamos frente a una “laicización del tiempo”, es decir, ante un traspaso del mensaje de las campanas desde la Iglesia al poder municipal, como lo proponen algunos autores para la realidad europea: cf. Jacques Le Goff, “Temps de l’Église et temps du marchand”. En el caso americano, al menos, se trataría de un proceso de extensión de su uso, de complementariedad, perspectiva que se nos presenta más coherente con la imbricación que hemos visto permanentemente entre los pilares del sistema colonial español.

⁸¹⁸ Acta del Cabildo, 13 de febrero de 1705, A.C.S., XLIV, p. 420. Véase también, entre muchos otros ejemplos, el acta de 17 de enero de 1681, A.C.S., XLI, pp. 11-12. En el reglamento de policía dictado por el Gobernador en 1672, destinado a prevenir los “desórdenes” de indios y “castas”, se explicita: “[...] y asimesmo ordeno y mando que el alcaide de la cárcel de corte de esta ciudad, que es o fuere, tenga la obligación de tocar la queda en la forma que se [ha] acostumbrado a las nueve y media de la noche, pena de veinte pesos la noche que dejare de tocarla, aplicados en la forma ordinaria, para que desde la dicha hora en adelante ningún

La campana capitular servía también para fines eminentemente corporativos, emitiendo un código específico para convocar a sesión ordinaria a los regidores⁸¹⁹. Evidentemente, este fin práctico también tenía un alcance político, pues la comunidad que escuchaba ese sonido “sabía” que en ese momento se estaba reuniendo, en el hermetismo de su edificio de la plaza mayor, la elite social y económica que controlaba los destinos de la ciudad.

Un cierto resumen de las funciones de este instrumento “laicizado” se anota en enero de 1681, cuando el Cabildo de la capital acuerda reparar su campana, “[...] por la falta que ase [...], assi para llamar a los capitulares los días acostumbrados como para combocar los ministros en las ocasiones de las fugas de las carceles y aser la señal de la queda, para que a las nueve se recojan las personas que lo deben aser a esta hora [...]”⁸²⁰.

Esta “recuperación” que hace el poder civil del instrumento y del lenguaje religioso de las campanas brindaba posibilidades aún más importantes, pues permitía configurarse como un apoyo singular a sus objetivos persuasivos. Ello se traducía, por ejemplo, en la utilización de los repiques sostenidos y generalizados de las campanas eclesiásticas –característicos de los grandes momentos del calendario religioso– con el fin de anunciar los grandes eventos del sistema político; desde los acontecimientos de la Casa Real hasta los de las autoridades locales. Estrategia que implicaba, por lo demás, recargar al mensaje –y, en consecuencia, al evento– propiamente laico, de la sacralidad implícita al medio y al código de comunicación utilizado.

Bajo esta perspectiva, la costumbre de anunciar con campanas las grandes noticias del imperio, al momento de la llegada de la respectiva cédula, se transformaba en un verdadero “deber de Estado” para la Iglesia local. En efecto, en los informes enviados por los obispos dando cuenta de la realización de las ceremonias correspondientes, uno de los primeros elementos señalados es el haber cumplido con difundir la noticia por esta vía, primero a través de las campanas de la catedral y luego por las de los conventos. En

pardo, negro ni indio anden por la ciudad, sino que se recojan a sus casas o a las de sus amos pena de que serán castigados severamente[...], y so pena de veinte pesos, aplicados en la forma ordinaria, todos los pulperos y pulperas cierran sus pulperías a las diez de la noche, respecto de que los mayores inconvenientes y daños resultan de ocurrir [concurrir] a ellas este género de naciones [...]”: acta del Cabildo, 9 de abril de 1672, A.C.S., xxxviii, p. 217. Ver también Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 90-91; Fontecilla, “Campanarios...”, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁸¹⁹ Recordemos que el encabezamiento tradicional de las sesiones del Cabildo señalaba que la institución se había reunido en su lugar acostumbrado “a son de campana tañida”. Hay que subrayar que era un repique de campana el que servía también para convocar al Cabildo Eclesiástico en la catedral: ver, por ejemplo, el encabezamiento de la sesión de esta última institución, de 18 de julio de 1687: “[...] se juntaron en esta sala capitular a hacer cabildo a campana tañida, como lo han de costumbre”: B.N.B.M.Ms., vol. 271, pza. 7831/4, fj. 46.

⁸²⁰ Cit. en Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de Valparaíso*, vol. 1, p. 213, nota 1.

1606, por ejemplo, con motivo de recibirse la cédula que comunicaba un nacimiento real, el Cabildo nombraba a los encargados de hablar a los conventos para coordinar el repique de sus campanas⁸²¹. A veces, incluso, ello acontecía antes de recibir la retardada información oficial: “Luego que por cartas verídicas supe esta noticia [–el nacimiento del príncipe Luis Felipe, en agosto de 1707–], sin aguardar el real despacho que la participase, hice la publicasen las campanas de toda la ciudad a las diez de la noche, ora en que llegó [...]”⁸²².

El incumplimiento de esta “obligación” podía incluso llegar a interpretarse como signo de infidelidad a la Corona; sobre todo cuando la cédula respectiva anunciaba victorias militares consideradas importantes⁸²³.

⁸²¹ Acta del Cabildo, 12 de mayo de 1606 (la cédula data de 25 de abril de 1605), A.C.S., XXI, p. 315.

⁸²² Informe del obispo de Santiago al Rey, 30 de septiembre de 1708, A.G.I., “Chile”, vol. 149, s/º. A fines del siglo XVIII, tanto esta coordinación cívico-religiosa en el uso “político” de las campanas como su codificación sonora, fueron sistematizadas a través del “Reglamento sobre uso y toque de campanas”, originado en La Habana y extendido al resto de Hispanoamérica por cédula de 1 de marzo de 1794: A.N.C.G., vol. 708, fjs. 149v-157.

⁸²³ Así aconteció al obispo de Santiago a raíz de una cédula que llegó en 1711 anunciando algunos triunfos decisivos de las armas españolas sobre los enemigos de la sucesión borbónica. La autoridad eclesiástica se hallaba en medio de un conflicto propiamente local con el gobernador y la Audiencia, y no deja de ser significativo que la carta que esta última envía a Madrid, con el fin de acusarlo de “poco afecto” a celebrar los éxitos de la monarquía, se basa en “no haber querido se repicasen las campanas cuando llegó a aquel reino la noticia de las victorias [...] no obstante haberse hecho en los conventos de aquella ciudad”: cit. en cédula real de 23 de diciembre de 1713, C.D.A.S., IV, pp. 338-340, enviada al arzobispo de Lima para que se informe si el obispo de Santiago es “fiel a Su Majestad”. Esta cédula fue redactada conforme a los informes del Consejo de Indias transcritos en A.N.M.V., vol. 37, pzas. 15a y 15b, fjs. 228-230v. Previendo el problema, dicho obispo había enviado su propia versión de la “irregularidad” en torno a este hecho, destacando, por lo demás, el peso asignado a la campana como medio de comunicación masivo:

“El día veinte, y siete del corriente por la tarde llegó a esta ciudad noticia de la victoria que las armas de Nuestro Cathólico Rey, y señor Philipe quinto (Dios guarde) consiguieron en el sitio de Viruega de las armas enemigas, y se participó en un navío frances que llegó al puerto de la Concepción de donde se participó al señor Presidente don Juan Andrés de Ustariz, quien asimesmo la participó a su Señoría Ilustrísima [...] previniéndole mandasse repicar en la iglesia cathedral por celebración (sic) de dicha noticia; a cuyo recado respondió su Señoría Ilustrísima [...] que se le ofrecía el reparo de que dicha noticia de la victoria conseguida no tenía toda aquella *certidumbre que pedía demostración tan pública*, respecto de no haverse visto carta de España, que la asegurase, que si le parecía a su señoría se detubiesse dicha demostración de repique, hasta quese confirmasse; y sin responder dicho señor Presidente, por el poco afecto, y atención que professa a su Señoría Ilustrísima, pasó el mismo recado a los prelados de los conventos para que hiciessen repicar, como lo executaron; y haviéndolo advertido (sic) su Señoría Ilustrísima, porque no se notase en la ciudad la falta del repique en la cathedral, dio orden incontinenti para que los sacristanes de ella repicassen, como *se hizo aquella misma tarde, y se prosiguió a la noche, y por la mañana del día siguiente*, hasta haverse acavado la missa de acción de gracias quese cantó solemne en dicha cathedral con asistencia de su Señoría Ilustrísima y el clero”: carta de 30 de junio de 1711, A.G.I., “Chile”, vol. 149, s/º (destacado nuestro).

Lo mismo podía acontecer en el caso de que el código sonoro que debía predominar fuese opacado por un código contradictorio. De hecho, al igual que en el plano de los códigos vestimentarios, que prohibían los lutos particulares durante los días de proclamaciones reales, también estaban prohibidos los tañidos de tristezas privadas durante una celebración jubilosa del poder. Y eso a todo nivel jerárquico de la escala del sistema. En 1725, por ejemplo, para la recepción del corregidor del villorrio de Chillán, la comunidad fue “desorientada” al escuchar, luego de los disparos solemnes de los cañones, los indiscretos e imprudentes toques de agonía provenientes de la iglesia principal. La gravedad política del asunto quedó en evidencia puesto que la atención colectiva, que debía concentrarse en el rito civil, fue desviada, y la población, más atraída por sus temores existenciales, se dirigió al templo para saber por quién se anunciaba la muerte. Las autoridades, indignadas, calificaron el hecho como una burla a la autoridad y ordenaron la detención de la persona que había solicitado el repique y... iel embargo de sus bienes!⁸²⁴.

La campana no solamente informaba, sino que también era utilizada en medio de las celebraciones, para reforzar el impacto persuasivo de los rituales públicos, marcando sus instantes más significativos. Así, se escuchaban repiques específicos y continuos al momento de celebrar las vísperas y exequias o, con otro código, al momento de celebrar la misa de acción de gracias y el *Te Deum* por las glorias del poder. En las recepciones de gobernadores y de obispos, las campanas de las diferentes iglesias y conventos se ponían a repicar a un ritmo sostenido y bajo un código de frecuencia “alegre” desde el momento en que la autoridad franqueaba el “límite” de la ciudad castellana hasta su llegada a la plaza mayor, acompañando y apoyando con un despliegue sonoro extraordinario el otro despliegue, el visual, que se desarrollaba en el cortejo.

Este “mensaje ritual” también era accionado en las otras etapas de dichas liturgias, especialmente al momento de terminar el rito de proclamación real, coincidiendo –y participando en su inducción– con el desencadenamiento de la “alegría colectiva” y acompañando las cabalgatas posteriores por las calles de la ciudad. Lo mismo se podía escuchar esa noche –así como en las noches respectivas a cada gran anuncio feliz del poder y a su correspondiente ceremonia oficial–, apoyando, en este caso, los galopes de caballeros portando antorchas y la iluminación externa extraordinaria de los edificios públicos y casas de la elite.

El lenguaje de las campanas anunciaba y apoyaba, con su ruido asociado a las principales instancias del sistema de poder, todos los eventos colectivos, desde el transcurrir cotidiano, pasando por las alegrías, los temores y las tristezas de la comunidad, hasta las solemnidades eclesiásticas y políticas.

⁸²⁴ Medina, *Cosas de la Colonia...*, *op. cit.*, p. 213.

El papel de acompañar los instantes específicos de las liturgias del poder era compartido entre las campanas y el otro espectáculo sonoro que proporcionaban las descargas de armas de fuego. Ambas expresiones no pueden analizarse como elementos separados, puesto que estaban integrados al evento y, sobre todo, percibidos como parte de una misma intencionalidad: la de agudizar la impresión y excitación colectivas. Son sonidos estentóreos que contribuyen significativamente a la exaltación emocional de los instantes más importantes de la celebración. Campanas y armas de fuego se transforman, así, en una combinación de estruendos sincopados que conjugan sensiblemente el aporte simbólico de sus códigos específicos. En este sentido, no debemos olvidar que, si bien por un lado las campanas aportaban lo sagrado, las descargas apelaban, sin duda, al universo represivo más evidente y más impresionante del control colonial y, al mismo tiempo, al simbolismo militar cultivado como referente identitario por la elite de Santiago.

En el caso de esta capital, a diferencia de las ciudades con presencia de tropa regular, las fuentes no mencionan descargas de artillería —lo más probable es que no existiesen cañones—, sino sólo las salvas de arcabuces por parte de las milicias de infantería⁸²⁵.

Por otra parte, debemos tener en cuenta que, de acuerdo con la lógica de complementariedad interlegitimante que animaba la estrategia de asociación litúrgica de los pilares del sistema, estos sonidos, eminentemente profanos, también eran utilizados abundantemente, en sentido inverso, durante las principales festividades religiosas⁸²⁶.

Esta misma ambivalencia, así como la misma intencionalidad emocional, podemos observarla en relación con la utilización de fuegos artificiales, manifestación que circulaba cómodamente entre lo sagrado y lo profano, entre el calendario litúrgico de la Iglesia y las celebraciones extraordinarias del poder civil. En plena militancia de la Contrarreforma católica y bajo los conceptos previstos por la estética barroca, la pirotecnia sería ampliamente difundida y practicada para marcar la apoteosis de la fiesta religiosa, llegando a formar un verdadero espectáculo aparte durante celebraciones extraordinarias como beatificaciones, canonizaciones, consagraciones y dedicaciones de iglesias,

⁸²⁵ Los ejemplos se repiten a lo largo del periodo estudiado. Así, en 1609, para la recepción del sello real, durante todo el trayecto que lo condujo desde el convento franciscano hasta la plaza mayor las milicias dispararon “mucha arcabucería”. En 1631, al conocerse el nacimiento de un Príncipe, las milicias dispuestas en la plaza para la celebración, “en demostración de alegría dispararon muchos arcabuzasos”: véase, respectivamente, *infra*, anexo N° 9, y acta del Cabildo, 26 de enero de 1631, A.C.S., xxx, p. 251.

⁸²⁶ Ver el ejemplo de la fiesta de la Asunción cit. por Ovalle, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. XII, lib. v, p. 287. Véase también, para ejemplos de otras colonias, López Cantos, *op. cit.*, pp. 57-58.

recepciones de dignidades eclesiásticas,... sin olvidar las principales fechas gloriosas del calendario litúrgico –especialmente el *Corpus Christi* y la Pascua de Resurrección– ni las celebraciones anuales de los santos patronos de cada orden religiosa⁸²⁷.

Los fuegos de artificio formaban parte de las herramientas persuasivas implementadas globalmente por la estética festiva dominante. Su mezcla de sonido estrepitoso y de iluminación espectacular, todo ello bajo la forma de una expresión efímera –el espectáculo duraba lo que demoraba en quemarse la pólvora– formaban parte de la obnubilación de los sentidos, acentuando la emoción, la sensación colectiva de vivir un evento extraordinario e importante.

Por lo demás, siguiendo el modelo desarrollado en Europa, dichos fuegos podían presentarse bajo formas más o menos elaboradas e insertas en los escenarios alegóricos previstos para la ocasión⁸²⁸. En colonias periféricas como la chilena, lo más común era el estallido de algunos rústicos cartuchos o *voladores*, detonados en sucesión⁸²⁹. Para las grandes celebraciones extraordinarias se disponían unas “ruedas” que, con el impulso de cohetes dispuestos a su alrededor, tornaban despidiendo llamas. También se fabricaban construcciones de madera llamadas “castillos”, que servían para disponer una serie de “ruedas” y de *voladores* de distinta potencia y luminosidad, todos conectados entre sí, lo que permitía un espectáculo más elaborado⁸³⁰.

Para las fiestas celebradas en 1633 en honor de Francisco Solano, por ejemplo, el informe apunta que en el último día, luego de finalizar el concurso de alegorías poéticas y de danzas en honor del bienaventurado, “[...] se dió fin a los regocijos a las ocho de la noche, hora oportuna para que se encendiesen los fuegos, que estaban prevenidos en la plaza, y los viesan todos [...]; disparóse

⁸²⁷ Carlos Martínez Marín, “La pirotecnia. De las ‘bellas y exquisitas invenciones de fuego’”. En el sínodo de 1688, se consigna: “Por ser mucha la pobreza de este Reyno, y, consiguientemente, la de los monasterios [...], ordenamos, y mandamos, que las fiestas, que hicieren, assi el comun de los conventos, como las monjas particulares, no excedan de cincuenta luces en ellas, y moderen el *exceso que hay de fuegos*, las noches que las preceden”: *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, cap. vi, constituciones x y xi (destacado nuestro).

⁸²⁸ Cf. Maravall, *La cultura...*, *op. cit.*, p. 491; Marsden, *op. cit.*, p. 396; Pfandl, *op. cit.*, pp. 244-245.

⁸²⁹ En 1712, el viajero francés Amédée Frézier describía la fiesta de la Virgen del Rosario en Valparaíso, que “entre los españoles es una de las mayores”: “Para solemnizarla, la víspera se hacen iluminaciones y fuegos artificiales, los que consisten en algunos *voladores* hechos con cañas en vez de cartuchos y muchas salvas de cohetes”: *op. cit.*, ed. en español, p. 72.

⁸³⁰ La fabricación estaba, eventualmente, a cargo de artesanos específicos. Llama la atención, sin embargo, que, pese al rol que jugaban estas manifestaciones desde el siglo xvi –sobre todo en las principales ciudades virreinales–, no haya existido una configuración gremial estable para este artesanado. En la generalidad de las colonias americanas –incluso en el propio México–, habrá que esperar hasta el siglo xviii para alcanzar esta organización: Martínez Marín, *op. cit.*, pp. 213-214. De ahí que sorprenda encontrar en 1654, entre los catorce gremios que figuraban en Santiago, el de “*coheteros*”: Peña Otaegui, *op. cit.*, p. 103. Sin embargo, dicho “gremio” desaparece en los registros posteriores de que disponemos.

un castillo y un árbol vestido de bombas y cohetes, que pareció intervenir en su artificio Plutón⁸³¹.

Todo ello hacía de la pirotecnia un espectáculo esperado ansiosamente por la población. De ahí que, en general, se la reservaba como clausura nocturna de las festividades, aportándoles un final apoteósico. En el caso de las celebraciones por eventos ligados al poder propiamente civil, y dependiendo, una vez más, del presupuesto local, estas creaciones podían limitarse a un número reducido de artificios. Así, para la proclamación de Carlos II, el Cabildo ordenó que se fabricase “una pieza o dos de fuegos”⁸³². Lo más común, en todo caso, tanto en las fiestas reales como para las recepciones de nuevos gobernadores, era el intento para que la exhibición pirotécnica ocupase el necesario protagonismo que su brillo ameritaba, repartiéndolos durante las tres noches consecutivas que seguían a la ceremonia principal, al igual que la iluminación extraordinaria de las principales calles de la ciudad. Para el nacimiento del príncipe Luis Felipe, celebrado en Santiago en 1708, se llegó a acordar cinco noches continuas de “fuegos y luminarias en toda la ciudad”⁸³³, las que se complementaron, según la costumbre, con un “universal repique de campanas”⁸³⁴.

Una música predominantemente marcial

El ambiente militar creado en torno al despliegue de las liturgias civiles no sólo se manifestaba en la presencia activa de las milicias y en el apoyo estentóreo de las descargas de la infantería. Los grandes cortejos y rituales del poder –comprendidos en su dinámica interacción sacro-profana– eran ritmados por el sonido de instrumentos de percusión –las *cajas* o tambores–, acompañados por instrumentos de viento metálicos –pífanos, clarines y trompetas–. Incluso en las ceremonias religiosas, tanto en las iglesias seculares como en las celebraciones conventuales, además de la voz humana –expresada en el canto–, los instrumentos musicales más usados eran los tambores, seguidos por los de viento; a ellos se agregaba algún arpa y guitarras⁸³⁵.

Debemos recordar, por otra parte, que todos los asuntos públicos eran dados a conocer con aparato musical, a son de tambor batiente y trompeta, por el pregonero de la ciudad⁸³⁶. En el caso de los grandes eventos del poder, este

⁸³¹ Medina, *Historia de la literatura...*, *op. cit.*, tomo I, p. 226.

⁸³² Acta del Cabildo, 23 de abril de 1667, A.C.S., XL, p. 106.

⁸³³ Acta del Cabildo, 18 de abril de 1708, A.C.S., XLVI, p. 173.

⁸³⁴ Informe enviado por la Audiencia al Rey, 25 de septiembre de 1708, A.G.I., “Chile”, vol. 88, s/1.^o

⁸³⁵ Cf. A. de Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, p. 155; Samuel Claro Valdés, “La musicología y la historia: una perspectiva de colaboración científica”; Estenssoro, *Música...*, *op. cit.*, *passim*.

⁸³⁶ Debemos subrayar nuevamente aquí, en el plano de los “ruidos” del poder, la importancia del grito, del discurso oral, en lengua vulgar y a viva voz, al aire libre, como medio de

acompañamiento comprendía un número mayor de instrumentos, con lo cual, atrayendo una atención extraordinaria de los habitantes, no sólo se realizaba el evento anunciado, sino también los personajes principales que, eventualmente, podían integrar el cortejo –especialmente, el corregidor, los alcaldes y el procurador general–⁸³⁷. Incluso, cuando la Iglesia necesitaba una convocatoria específica, recurría a este medio de comunicación municipal para informar verbalmente a la población del motivo. Así lo señalaba explícitamente el Obispo, en carta al Rey de 1609: “Y, para que Vuestra Majestad esté mejor enterado de todo, sabrá [...] que en este reino, *como es de guerra*, todos los bandos que se hechan, así seglares como eclesiásticos, se hechan siempre con caja; y esto ha sido siempre uso y costumbre desde que se fundó esta ciudad”⁸³⁸.

La presencia de estos sonidos queda atestiguada tempranamente, desde que el gobernador García Hurtado de Mendoza (1557-1561) trajo a Chile, junto a su corte de funcionarios y lacayos, una banda de músicos militares con el fin de realzar las festividades oficiales y religiosas. Ya en su trayecto a la capital, dispuso que para el *Corpus Christi* de La Serena, en junio de 1557, “asistiesen tras los instrumentos de música, todos los militares como trompetas, pífanos y tambores”⁸³⁹. Por su parte, para las fiestas por Francisco Solano, la gran mascarada alegórica que desfiló por las calles de la ciudad lo hizo al son de tambores que iban delante⁸⁴⁰.

El *status* militar de la música no sólo era subrayado porque su interpretación era hecha por personas de uniforme, sino porque el propio sonido emitido correspondía al ritmo sincopado característico de la solemnidad marcial. Así, volviendo al ejemplo de la recepción del sello real, vemos que el cortejo que se desplazó transportándolo hacia el centro de la ciudad no sólo avanzó –según la

comunicación verbal en la época: al lado de la prédica desde el púlpito, estaba el bando municipal, que se leía gritando en los principales lugares de la ciudad. Sobre este aspecto, cf. Mikhaïl Bakhtine, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, p. 164, y Fogel, *Les cérémonies...*, *op. cit.*, *passim*.

⁸³⁷ Véase, por ejemplo, el anuncio de fiestas reales por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero: acta del Cabildo, 22 de agosto de 1659, A.C.S., xxxv, p. 478. Recordemos el caso de las exequias reales, para cuyo anuncio el Cabildo debía vestir de negro tanto al pregonero como a los encargados de tocar los tambores y trompetas, así como a los propios instrumentos: ver, por ejemplo, acta de 28 de julio de 1645, A.C.S., xxxiii, p. 44.

⁸³⁸ Esta carta tuvo su origen en el conflicto que surgió entre el Obispo y el representante del Gobernador en Santiago, a raíz de la negativa de este último a la solicitud hecha por la autoridad eclesiástica para hacer uso del bando civil, “[...] enviándole a rogar se echase un bando para que el domingo por la mañana se juntase todo el pueblo en la iglesia mayor para *predicarles* yo y *persuadirles* a que diesen la dicha limosna [–que el Rey había solicitado para un hospital en Galicia–] con larga mano”: carta de 1 de marzo de 1609, C.D.A.S., I, p. 79 (destacados nuestros).

⁸³⁹ Cristóbal Suárez de Figueroa, *Hechos de don García Hurtado de Mendoza*, C.H.Ch., vol. V, p. 21.

⁸⁴⁰ Medina, *Historia de la literatura...*, *op. cit.*, tomo I, p. 222.

fueron en “orden de guerra” y marcado por frecuentes descargas de armas de fuego, sino también bajo el ritmo de “muchas cajas, trompetas y pifanos”⁸⁴¹. En otro contexto, vemos que en 1611, en un grave conflicto de competencias que opuso a un alcalde con el obispo, y que se tradujo en la agresión física por parte del primero y en la excomunión respectiva promulgada por el segundo, la ciudad se vio alarmada porque la autoridad civil, fuera de sí, ordenó públicamente la aprensión del prelado, haciendo repicar agitadamente la campana del Cabildo y tocar tambores “a modo de guerra”⁸⁴².

Conviene terminar este capítulo haciendo notar nuevamente la asociación que se plantea, en relación con los instrumentos musicales, entre lo sagrado y lo profano. El sonido eclesiástico de las campanas se unía al ritmo marcial al igual que lo hacía, en otros momentos, a las descargas de arcabuces y a los estallidos pirotécnicos, formando asociaciones polivalentes, pero unívocas en su discurso de base y en su objetivo común. De esta forma, y al igual que con los otros ruidos del poder, el de estos instrumentos no sólo se utilizaba como acompañamiento, sino también para marcar en forma espectacular el cumplimiento de ritos específicos, como la proclamación de monarcas o el juramento de nuevos gobernadores, que daba lugar a su “entrada triunfal”. Para la proclamación de Felipe II, por ejemplo, se terminó de gritar la frase tradicional con que la autoridad local “entronizaba” al nuevo rey, “y entonces tocaron música de metales e atambores (sic)”, gesto que fue seguido por la distribución de monedas al gentío⁸⁴³.

SEMIÓTICA DE LAS DIVERSIONES

Corridos de toros y juegos caballerescos: otro usufructo simbólico de los notables

Llegamos, en fin, al análisis de la última etapa de toda celebración ligada al sistema de poder: los festejos oficiales. Éstos eran realizados, recordemos, luego de un intervalo de tiempo relativo después de las ceremonias y ritos “serios”. Respecto a este “tiempo de espera”, que, como hemos indicado en otro punto, podía comprender desde algunos meses hasta uno o dos años, debemos agregar a las limitaciones económicas la eventual coincidencia del evento con alguna de las catástrofes que asolaron a la capital chilena durante el periodo estudiado. En 1648, por ejemplo, llegó a Santiago la cédula que anunciaba el matrimonio de Felipe IV con la archiduquesa Mariana de Austria. La capital chilena, sin embargo, estaba en una situación desastrosa a causa del terremoto del año anterior, por lo que “se han hecho los regocijos públicos que han

⁸⁴¹ *Infra*, anexo N° 9.

⁸⁴² Informe del Obispo, cit. por Errázuriz, *Historia...*, *op. cit.*, p. 233.

⁸⁴³ Acta del Cabildo, 17 de abril de 1558, C.H.Ch., vol. xvii, p. 14 (destacado nuestro).

podido caber en el estado que quedó esta ciudad después de su calamidad⁸⁴⁴. Dicho retardo también podía depender, simplemente, de las condiciones climáticas, un factor aparentemente anodino pero muy importante en el contexto de estos espectáculos callejeros⁸⁴⁵.

Llegado el momento, la capital chilena era el teatro de las principales formas de regocijos que habían sido transmitidas por la tradición española y adaptadas a los contextos americanos ya desde la conquista: las “funciones” de corridas de toros y juegos ecuestres de competiciones simuladas. En efecto, las primeras en el continente americano se llevaron a cabo en 1529, para celebrar la conquista de Tenochtitlán; al año siguiente se celebrarían otras en la actual Guatemala. En Perú, las primeras noticias que se tienen de ellas son de 1540 y, luego, en 1556 (seis corridas en homenaje al virrey Toledo). En Chile, al parecer sería en 1555 cuando se habrían organizado las primeras corridas, para la fiesta de Santiago apóstol. Otros autores, sin embargo, informan que éstas se habrían efectuado recién en 1568, con ocasión de la llegada de la esposa del gobernador Bravo de Saravia a la capital. En todo caso, en 1575 las sesiones del Cabildo apuntan la existencia de una tradición ya establecida –copiada de la capital virreinal– respecto al cercado regular de la plaza para las fiestas religiosas de san Juan, Santiago y la Asunción (el *Tránsito*)⁸⁴⁶.

⁸⁴⁴ Carta de la Audiencia al Rey, 16 de julio de 1648, A.N.M.V., vol. 2, pza. 121, fs. 409-409v. En todo caso, no encontramos rastro de estos supuestos regocijos en ninguna otra fuente revisada para la época. Sólo sabemos de la ejecución de la respectiva misa de acción de gracias, llevada a cabo en una catedral que había quedado reducida a una “iglesia pajiza”, según el obispo Gaspar de Villarreal: carta al Rey, 30 de junio de 1648, B.N.B.M.Ms., vol. 140, pza. 2592, fs. 29-31.

⁸⁴⁵ En 1708, por ejemplo, y conforme a la cédula de 25 de agosto del año anterior, se procedió a celebrar en Santiago el nacimiento del príncipe Luis Felipe. Sin embargo, los principales regocijos se suspendieron hasta que terminase el invierno: carta de la Audiencia al Rey, 25 de septiembre de 1708, A.G.I., “Chile”, vol. 88, *passim*.

⁸⁴⁶ Acta del Cabildo, 15 de julio de 1575, A.C.S., xvii, pp. 406-407. Aquí se señalaba: “[...] que por cuanto esta ciudad ha estado y está en costumbre de correr toros en esta ciudad de Santiago cada un año en las fiestas de San Juan, e Santiago, y fiesta de Nuestra Señora de Agosto, e para ello se acostumbra e ha acostumbrado hacer las barreras y cercar la plaza por los vecinos desta ciudad de más de veinte años a esta parte [...]”. Véase también el acta de 31 de agosto de 1582, A.C.S., xix, p. 44, y José Ignacio Víctor Eyzaguirre, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, vol. 1, p. 19. Notemos la paradoja de que la fiesta de la Asunción se celebraba, en términos religiosos, no como una fiesta alegre, sino como un aniversario luctuoso. De hecho, recordemos que en la iglesia de los dominicos se levantaba el catafalco que hemos analizado en otro capítulo. La relación aparentemente contradictoria entre una liturgia revestida de luto y los regocijos posteriores se explicaría, pensamos, a partir de la propia tradición –el dogma de la Asunción de María no fue definido hasta 1950–. En efecto, de la misma manera que ella habría estado exenta del “pecado original”, también lo habría estado de la tumba, por su elevación directa al cielo luego de su “adormecimiento”. Sobre las primeras corridas de toros en Santiago, cf. también López Cantos, *op. cit.*, pp. 160-162; Eugenio Pereira Salas, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, p. 63. De este último trabajo, ver también pp. 64-71 y 98-99. Sobre esta práctica en la capital virreinal, Fernando Iwasaki, “Toros y sociedad en Lima colonial”.

Luego de los tres días prácticamente reglamentarios de corridas, casi infaliblemente venía una cuarta jornada reservada a los juegos ecuestres. Entre éstos, sin duda el más común e inseparable de los toros era el torneo de cañas. Sin ir más lejos, la fórmula que se empleaba generalmente en las fuentes, al tratar de estas manifestaciones, era "funciones de toros y cañas". Este juego había reemplazado en el siglo XVI a los torneos "a la francesa", que habían florecido a fines de la Edad Media, asociando la escenografía caballeresca de los antiguos torneos a una forma de combate simulado de origen morisco. El juego consistía en formar cuatro cuadrillas (de tres a ocho miembros cada una) divididas en dos grupos. Una de ellas perseguía a otra del bando contrario tirándole finas lanzas de madera o de caña, llegando al extremo de la plaza; el otro se devolvía, siendo perseguido por la tercera cuadrilla, ésta por la cuarta, y así, en un movimiento continuo, hasta la fatiga de los contendientes o de los caballos⁸⁴⁷.

Sólo ocasionalmente aparece en las fuentes chilenas otro juego ecuestre que las cañas, mostrando con ello la limitación propia a una ciudad y a una elite periféricas⁸⁴⁸. En efecto, estas expresiones lúdicas contaban con toda una panoplia de formas posibles, que respondía a los mismos orígenes medievales, a los mismos criterios y objetivos y que, en otras ciudades más importantes, permitía ampliar la variedad estética de su contenido. Éstos se ejecutaban sobre la base de una misma técnica pero variando en los elementos utilizados: las carreras de *sortijas*, que implicaba la destreza del caballero para atravesar con su lanza y al galope unos anillos que pendían de unos postes ubicados en los extremos del terreno; el juego de *cabezas*, similar al anterior, pero aplicado a unas cabezas simuladas puestas sobre estacas; en fin, rara vez se observa la ejecución del estafermo. El juego de *alcancias*, mencionado esporádicamente en las fuentes, era la contraparte humorística y se efectuaba generalmente de

⁸⁴⁷ Este juego hizo su aparición en Nápoles, en 1510; luego se extendió a Roma, en 1519, y a Bolonia, en 1529, durante la estada de Carlos V: Marsden, *op. cit.*, p. 394; Defourneaux, *op. cit.*, pp. 129-132. Una visión general sobre el juego de cañas se encuentra en López Cantos, *op. cit.*, pp. 174-181.

⁸⁴⁸ En 1606, por ejemplo, para los regocijos por el nacimiento de un Príncipe, el Cabildo de Santiago decidió agregar a los toros y cañas un juego de sortijas: acta de 17 de mayo de 1606, A.C.S., XXI, p. 318. Para celebrar el nacimiento del príncipe Felipe Próspero, en 1659, dicha institución decidió, en este caso, agregar un juego de alcancias: acta de 18 de noviembre de 1659, A.C.S., xxxv, p. 514. Ver también Pereira, *Juegos...*, *op. cit.*, pp. 24-26; I. Cruz, *La fiesta...*, *op. cit.*, p. 103; César Oliva, "La práctica escénica en fiestas teatrales previas al Barroco. Algunas referencias a muestras hechas en la región de Murcia", p. 108; Lucièn Clare, *La Quintaine, la course de bague et le jeu des têtes: étude historique et ethnolinguistique d'une famille de jeux équestres*. Debemos agregar también los juegos de "moros y cristianos", tan comunes en la reproducción de códigos lúdicos en América colonial, y que se prestaban para una utilización religiosa al mismo tiempo que política y social. Sin embargo, en Chile no encontramos rastro de su manifestación. Cf. Gisela Beutler, "'Patterns' de dominio español en la conquista española y su absorción por el mundo indígena. Los moros y cristianos en México y Guatemala". Una visión general sobre este juego se encuentra en López Cantos, *op. cit.*, pp. 183-187.

noche. Los caballeros llevaban en esa ocasión bolas de barro cocido llenas de cenizas, flores, agua u otros materiales similares, debiendo lanzarlas en la oscuridad sobre otro competidor. Éste debía detener el proyectil con un escudo o su espada y responder con otro disparo. Eventualmente, este juego podía ligarse con las cabalgatas nocturnas y *hachazos*, que hemos visto con anterioridad.

Otro aspecto que debemos subrayar, según lo hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, es el hecho de que las corridas y juegos ecuestres no sólo se organizaban para festejar los principales eventos laicos, sino también, y con mayor regularidad, para las principales fiestas del calendario litúrgico de la Iglesia –salvo, evidentemente, las celebraciones de tipo luctuoso o expiatorio–. Esta nueva asociación simbólica, a través del universo lúdico profano, entre el mundo de las liturgias religiosas y el de las civiles, estará ligada, por lo tanto, a las otras manifestaciones de fiesta pública, como los fuegos de artificio e iluminaciones del centro urbano. De esta manera, vemos que un mismo esquema de festejos se presenta tanto para los grandes eventos de la realeza, como para la recepción de un gobernador u obispo, así como para las principales celebraciones religiosas del año; sin olvidar, por supuesto, fiestas extraordinarias como eran las beatificaciones y las canonizaciones⁸⁴⁹. Sin duda, en el marco de la reproducción de un modelo litúrgico/festivo general para el sistema de poder colonial, esta aplicación polifacética de las expresiones lúdicas correspondía al rol y peso que tenían en la propia metrópoli europea, donde también se utilizaban con la misma indistinción.

En efecto, las corridas de toros constituían el espectáculo preferido en la Península, la “*expression privilégiée d’une culture populaire de petit peuple vieux-chrétien*”, como era la española del siglo XVI⁸⁵⁰. De ahí la tolerancia expresada por la Iglesia colonial y la propia monarquía frente a esta costumbre atacada categóricamente por la Iglesia romana⁸⁵¹.

⁸⁴⁹ Así lo hemos visto, por ejemplo, para el caso de san Ignacio, cuya beatificación fue celebrada localmente en 1610 y su canonización en 1624, así como para las fiestas por el establecimiento del patronato de Francisco Solano, en 1633, y la beatificación de Rosa de Lima, en 1671. Corridas y juegos ecuestres se llevaron a cabo, también, luego de la jura solemne y pública de la concepción inmaculada de María, en 1620, así como para celebrar el recibimiento del nuevo obispo Gaspar de Villarroel, en 1638 (Villarroel, *op. cit.*, tomo II, p. 72). En septiembre de 1653, el Cabildo de Santiago organizaba tres días de toros para celebrar, al mismo tiempo y con bastante retardo, tres eventos distintos: los éxitos militares de la monarquía frente a Cataluña, el voto religioso formulado por el Concejo ante la epidemia que había atacado a la población el año anterior, y la toma de mando del nuevo gobernador Antonio de Acuña y Cabrera (¡acontecido dos años antes!): acta de 19 de septiembre de 1653, A.C.S., xxxiv, p. 353.

⁸⁵⁰ Chaunu, *L’Espagne...*, *op. cit.*, tomo II, pp. 570-571.

⁸⁵¹ En efecto, las corridas fueron prohibidas por bula de Pío V, en 1562, bajo pena de excomunión, pero Felipe II negó el “pase regio” para su aplicación en España, conforme al derecho que le otorgaba el *Regium exequatur*. La disposición papal fue modificada en 1575 por Gregorio XIII, a instancias de dicho Rey, permitiendo su restablecimiento a condición de que

Tanto en Europa como en América, por lo tanto, las corridas de toros, a diferencia de los aristocráticos juegos ecuestres, serían una manifestación de atracción eminentemente popular e incluso ejecutada, al menos en parte, por estos sectores sociales⁸⁵². Así, a juzgar por la descripción que nos hace Amédée Frézier de la celebración de la fiesta del Rosario en Valparaíso, en octubre de 1712, este tipo de "corridos" populares formaría parte de las formas festivas practicadas habitualmente en Chile:

"En los tres días siguientes un particular dio al público una fiesta de corrida de toros que me pareció interesar poco la curiosidad, pues nada había que mereciera mirarse, fuera de un hombre a horcajadas en uno de esos vigorosos animales, con espuelas armadas de rodela de cuatro pulgadas de diámetro, según la moda del país. Estas corridas se efectúan en una plaza rodeada de escaños repletos con tantos espectadores como habitantes, pues esta diversión les agrada mucho"⁸⁵³.

Una primera constatación, a partir de la cita anterior, es la simpleza y rusticidad que predominan en el espectáculo, incluso todavía a comienzos del siglo XVIII. Esta condición, como lo hemos indicado a menudo, respondería perfectamente a las condiciones propias de una colonia periférica del imperio español. En todo caso, debemos matizar esta afirmación dado que la observación de Frézier da cuenta de una fiesta religiosa y en un villorrio que, evidentemente, era bastante más modesto que la capital.

Santiago respondía a una tradición diferente, con la presencia de una elite orgullosa de su ligazón identitaria –verdadera o pretendida– con las noblezas virreinales y peninsulares, ansiosa de reivindicarla públicamente y de reproducir lo mejor posible no sólo una diversión placentera al "pueblo", sino, sobre todo, los patrones de diversiones que canalizaban el imaginario lúdico nobiliario en Lima o en Madrid. De esta forma, en la capital chilena, y a diferencia de lo observado por Frézier, las corridas de toros se organizaban

no tuviesen lugar en días de fiestas religiosas. En fin, la prohibición fue restablecida con mayor severidad por Sixto V, en 1583, pero levantada definitivamente por Clemente VIII en 1596. Conviene señalar, en todo caso, que estos espectáculos se siguieron practicando, incluso en presencia del propio monarca, como para las entradas a Barcelona y Valencia en 1585. En América, en tanto, la determinación de Roma prácticamente no tuvo efecto, salvo en un primer momento y sólo en las capitales virreinales: Marsden, *op. cit.*, pp. 395-396; Iwasaki, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁵² Como apunta José María Diez, "La forma popular de la fiesta de los toros, con participación del pueblo, serían las vaquillas y un rico folklore de toros embolados, toros de fuego, etc.": *Teatro y fiesta...*, *op. cit.*, p. 31. En todo caso, al menos durante el siglo XVII, no hay testimonio de que estas fórmulas se realizasen en Santiago de Chile. En Lima, desde un comienzo se perfilaron cuadrillas de toreros indígenas y africanos; también de artesanos y oficiales de gremios, para festejar sus días patronales: Iwasaki, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁵³ Frézier, *op. cit.*, ed. en español, p. 72.

como un espectáculo cuyos actores principales eran los miembros de las capas altas de la sociedad, “muchas veces los nobles que querían lucir su destreza en la equitación y en la esgrima”⁸⁵⁴.

De hecho, esta elite, cooptando la lid a través de su participación activa en ella, va a ostentar claramente su condición al realizarla a caballo, según la técnica del “rajoneo” con picas o *garrucha*⁸⁵⁵ que predominará hasta mediados del siglo XVIII, y en contraposición al toreo ejecutado en otras partes por los “plebeyos”, que, teóricamente, debían hacerlo a pie⁸⁵⁶. Ello apelaba de inmediato a la asociación caballo/“caballero” que marcaba la presencia ostentosa de la elite en las diferentes fases de las liturgias civiles del poder y permitía una continuidad con los juegos propiamente ecuestres que se ejecutaban a continuación. Por lo demás, la representación de esa fórmula en el marco de expresiones lúdicas monopolizadas por dicha capa social no hacía sino reafirmar, en un contexto espectacular, la realidad concreta y cotidiana que diferenciaba al “estamento” de los “caballeros” de la gran masa de “plebeyos” peatonales. Los toros, así como los juegos ecuestres, cumplirían, de esta forma, lo que Juan Pedro Viqueira denomina “función política de legitimación del orden estamentario”⁸⁵⁷.

Verdaderos “juegos escénicos” –como también lo serían, en otro plano, las representaciones teatrales–, dichas expresiones lúdicas fueron desde un comienzo adaptadas y reproducidas en América como otro canal privilegiado para hacer circular visualmente un mensaje reforzador del orden social, un instrumento que se adicionaba al ceremonial grave, a través de la aparente ingenuidad del universo lúdico, a fin de regenerar en ese plano el prestigio de los actores del poder, particularmente el de la elite. Se trataba, por lo tanto, de otro más de los instrumentos de pedagogía política que actuaban en el marco de las liturgias públicas, expresándose, en este caso, bajo las funciones lúdicas y “sico-socio-terapéuticas” propias al concepto de “fiesta”.

Lejos estamos de la afirmación de Marcel Mauss: “Los juegos son actividades tradicionales que tienen por *finalidad* un placer sensorial, con cierto grado estético”⁸⁵⁸. En principio, según este autor, ellos debieran expresarse como una actividad libre, al margen de toda coherción o deber moral. Sin embargo, cualquier aproximación al fenómeno en el contexto que estudiamos demuestra que dichas actividades nunca escapaban a la orientación dada por

⁸⁵⁴ Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo III, p. 175; Pereira, *Juegos...*, *op. cit.*, pp. 69-70.

⁸⁵⁵ La expresión aparece en las sesiones del Cabildo de 11 de julio de 1608, A.C.S., xxiv, p. 94 y de 7 de noviembre de 1665, A.C.S., xxxvii, p. 74. Cf. también Araceli Guillaume-Alonso, “Les fêtes taumachiques dans le Madrid crépusculaire de Charles II (1665-1700). Chronique d'une évolution imparable”.

⁸⁵⁶ A. de Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, p. 84; Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, p. 287.

⁸⁵⁷ Viqueira, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁵⁸ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, p. 90 (traducción y destacado nuestros).

una serie de normas y de rituales. Además, al convertirse en “función cultural” –según los términos de Johan Huizinga– el juego se vinculará estrechamente a los conceptos de “deber” y de “tarea”⁸⁵⁹.

Más aún, estos festejos no sólo expresaban una visión aristocrática del mundo, sino también una visión guerrera, tanto se imbricaban ambas en el imaginario de los grupos dominantes⁸⁶⁰. No fue raro, entonces, que, al organizar las manifestaciones para la fiesta del apóstol Santiago de 1651, el Cabildo señalase explícitamente que los toros y cañas debían ejecutarse “con capas y espadas”, en una clara alusión a la nobleza principal de la Península, aquélla, justamente, “de capa y espada”⁸⁶¹. Dichas expresiones lúdicas contribuían directamente, así, a alimentar el conjunto del universo identitario de la elite chilena. De hecho, conforme a la propia tradición española, la corrida, “escuela de guerra, juego de un país instalado en la guerra, donde domina la crianza de ganado extensiva”⁸⁶², se había insertado cómodamente en el contexto de la conquista, apoyando el imaginario bélico ennoblecedor de las nuevas “aristocracias” coloniales⁸⁶³.

En consecuencia, las jornadas de toros y de juegos ecuestres –el simulacro lúdico de guerra por excelencia–, no sólo se percibían como inseparables, al ser ejecutadas por actores de un mismo grupo social, sino porque los valores y referentes simbólicos que allí se ponían en juego respondían a una misma lógica, a una misma estrategia persuasiva, a una misma línea de representaciones mentales actuando como un esquema unitario. Ambas expresiones van a convertirse en los regocijos públicos predominantes de las fiestas oficiales y en los preferidos por una elite identificada con las raíces bélico-nobiliarias de la conquista, pero que, como hemos visto en otros capítulos, prefería vivir la guerra “efectiva” de su tiempo, la del sur araucano, desde la lejanía pacífica de la capital civil y reavivando dicha ligazón identitaria sólo en los términos simbólicos del juego aristocrático.

En cierto sentido, y salvando las enormes distancias entre ambas realidades, podríamos establecer un paralelismo con lo que sucedía en la propia España. Allí, el juego de cañas, al haber reemplazado las armas efectivas por armas simbólicas, reflejaba la conversión de la nobleza en una aristocracia cortesana. Se trataría, pues, de la ostentación de reminiscencias sociales, de

⁸⁵⁹ Johan Huizinga, *Homo ludens*, p. 20.

⁸⁶⁰ Viqueira, *op. cit.*, pp. 33-36.

⁸⁶¹ Acta del Cabildo, 12 de septiembre de 1651, A.C.S., xxxiv, p. 167.

⁸⁶² Chaunu, *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo II, p. 570.

⁸⁶³ En el siglo XVI, por ejemplo, al saberse tardíamente el “rumor” de que el Papa habría prohibido las corridas bajo amenaza de excomunión, el Cabildo de Santiago determinó discutir con el provisor del obispado para que diese su autorización, “porque no cese el arte militar, pues tan necesario es que se ejerza en esta tierra, por estar de guerra, como está”. La institución basaba su posición en la constatación de que dicha costumbre no podía ser ilícita puesto que en Lima se efectuaba regularmente, en presencia del Virrey, del Arzobispo y de los propios inquisidores: acta de 31 de agosto de 1582, A.C.S., xix, pp. 43-44.

una alegoría del antiguo monopolio de la dirección bélica como parte de la “función” nobiliaria. En fin, una nobleza nostálgica de un pasado glorioso, que encontró en estos espectáculos públicos una forma de reivindicar dicha herencia. Dichos juegos, ejercicios de destreza, torneos y combates simulados, serían, pues “un eco de la crisis de identidad de los señores, que ya han perdido en la vida real parte de su sentido funcional”⁸⁶⁴. José Antonio Maravall confirma esta impresión, aplicable, insistimos, a la interpretación de lo que sucedía en Santiago, al apuntar que, en plena crisis del siglo xvii los grupos dominantes pretendieron llegar al restablecimiento del modelo de sociedad caballeresca, aunque sin mantener sus funciones militares⁸⁶⁵. Antonio Bonet Correa, por su parte, se apoya en un análisis de historia urbana, señalando que, en efecto, la plaza mayor era lo que quedaba como escenario a los nobles rurales, transformados en inmigrantes urbanos al decaer el feudalismo, luego de acabada la “reconquista” peninsular⁸⁶⁶.

De esta forma, las corridas y los juegos ecuestres organizados en Santiago se amalgamaban bajo la lógica emanada de estos últimos, que representaban la esencia del referente buscado, al ser espectáculos original y eminentemente aristocráticos –sin contaminación “popular”–, vehículos privilegiados de la “herencia” de los “ancestros”; estos últimos entendidos como la nobleza tradicional española y su equivalente local en los conquistadores y primeros pobladores. En efecto, ya que hablamos de representaciones mentales, debemos insistir en que se trataba de eventos y acciones lúdico-rituales que –como sucedía en el caso de los cortejos y cabalgatas diurnas o nocturnas– suscitaban “emociones heroicas” ligadas al “imaginario señorial/caballeresco”. En este sentido, nos parece pertinente la afirmación de Jean Jacquot, respecto a que la fiesta se puede definir como:

“[...] una manifestación por la cual una sociedad (o un grupo social) se confirma en la conciencia de su existencia y en la voluntad de perseverar en su ser” [...]. “La primera función de la fiesta es reavivar en los grupos humanos la memoria de su pasado (histórico o legendario) y reforzar la conciencia de su permanencia”⁸⁶⁷.

Por lo demás, la reproducción de estas formas y prácticas en América hay que reubicarla en sus orígenes castellanos, a partir del marco de renovación de la cultura de elite que se llevó a cabo a fines del medioevo, momento en el

⁸⁶⁴ Antonio y José García Rodríguez, “Una fiesta de caballeros andaluces a fines del Antiguo Régimen”, citado en Díez, “Los textos...”, *op. cit.*, p. 187.

⁸⁶⁵ Maravall, *La cultura del Barroco...*, *op. cit.*, p. 174.

⁸⁶⁶ Antonio Bonet Correa, “Arquitecturas efímeras, ornatos y máscaras. El lugar y la teatralidad de la fiesta barroca”, pp. 44-45.

⁸⁶⁷ Jean Jacquot, “Présentation” al vol. III de *Les fêtes de la Renaissance*, pp. 8 y 11 (traducción nuestra).

cual “el acento se puso exageradamente sobre los valores caballerescos y los códigos de comportamiento cortesano”⁸⁶⁸. Johan Huizinga, por su parte, afirma la importancia del estilo y del ideal caballeresco/señorial y heroico en la fiesta cortesana de fines de la Edad Media⁸⁶⁹. En fin, Roy Strong nota que los torneos expresaban las dos cualidades caballerescas supremas: el honor y la virtud, y que bajo el Renacimiento, con el aporte del Humanismo cortesano, dichas cualidades mantendrán su vitalidad, adaptándose a las nuevas exigencias de las monarquías y de las aristocracias⁸⁷⁰. Por último, vemos que estas reminiscencias arcaicas del medioevo van a ser claramente revalorizadas bajo el Barroco.

La significación sociopolítica asignada a estos espectáculos explica, efectivamente, el interés de la elite de Santiago por organizarlos cada vez que una ocasión especial ameritase una celebración, insertándolos, como era la tradición hispana, en las grandes festividades del calendario eclesiástico. Un ejemplo claro de esta proyección se puede ver en el caso de la fiesta anual del apóstol Santiago. Si recordamos la significación social y política asignada a cada ritual de este aniversario —fiesta de un santo guerrero por excelencia y fiesta, al mismo tiempo de la “ciudad” y, por lo tanto, de la elite institucionalizada—, no nos debe extrañar que dicho día fuese una ocasión preferencial para la organización de corridas y de juegos “señoriales” en la plaza principal. De hecho, visto el rol central que asumía en esa fiesta el Alférez, como portador del pendón real en las ceremonias religiosas y en los cortejos urbanos, era evidente y lógico encontrarlo en primera línea durante los regocijos oficiales, generalmente encabezando una de las cuadrillas⁸⁷¹.

En un contexto de celebraciones extraordinarias, contamos con una descripción directa de los festejos “caballerescos” realizados para las fiestas en honor a Francisco Solano. Según el documento redactado por el escribano,

“Este día [—el 10 de septiembre de 1633—] fueron pocos los toros para dar lugar a las cañas; para lo cual hicieron señas cuatro clarines en las cuatro esquinas de la plaza, por ser cuatro las cuadrillas, cada una de doce caballeros, que hacían con los padrinos un número de *ciento cincuenta*, los que se vieron correr a un tiempo por los cuatro lienzos de la plaza tan

⁸⁶⁸ Ruiz, “Festivités...”, *op. cit.*, p. 522 (traducción nuestra).

⁸⁶⁹ Huizinga, *El Otoño...*, *op. cit.*, pp. 365-366.

⁸⁷⁰ Strong, *op. cit.*, p. 26.

⁸⁷¹ Ver, por ejemplo, acta del Cabildo, 11 de julio de 1608, A.C.S., xxiv, p. 94. Hacia 1592 encontramos por primera vez una referencia a los juegos de cañas ligados a la celebración del apóstol Santiago. Sin embargo, el mismo documento informa que ésta era una costumbre habitual, pues “siempre se suele solemnizar con hacer juego de cañas y correr toros otro día después”: acta de 10 de julio de 1592, A.C.S., xx, p. 386. Cf. también González Avendaño, *op. cit.*, p. 137, donde se señala, erróneamente, que ésta habría sido la primera vez que se habrían organizado dichos juegos para celebrar al apóstol de España.

uniformes que parecía que gobernaba un solo caballero ambos caballos. La bizarría de los caballos, el lucimiento de vestidos, libreas costosas, era tal como pedían *tan nobles personas*. Hechas sus entradas comenzaron a jugar, con primor, sus cañas, deseando cada uno dañar en competencia al contrario. Puso las paces un toro, con que entró la noche⁸⁷².

En el marco de las festividades civiles, por su parte, los ejemplos son decisivos y las fuentes bastante explícitas. En noviembre de 1573, con motivo de recibirse las noticias sobre el nacimiento de un Príncipe y la victoria en Lepanto, el Cabildo ordenaba júbilos públicos, disponiendo que después de Navidad todos los vecinos jugasen cañas y el que no pudiese hacerlo con la ostentación vestimentaria conveniente –“de librea y aderezo”– debía hacer jugar a otro en su lugar. Este último, en todo caso, debía ser examinado previamente por el Corregidor, quien verificaría su condición social⁸⁷³.

En 1659, por señalar otro caso interesante, con el fin de celebrar el nacimiento del príncipe Felipe Próspero, la misma institución organizó en abril tres jornadas de toros y una para el torneo de cañas, según la costumbre tradicional. Sin embargo, decidió suspenderlos hasta mediados de mayo debido a la cercanía de las celebraciones expiatorias por el “mes de la Cruz” y, principalmente, “por estar ausentes muchos caballeros que han de salir a ellas”⁸⁷⁴. La suspensión se prolongó durante todo el invierno, por lo que en agosto volvemos a ver a los regidores discutiendo el asunto.

⁸⁷² Fray Diego de Córdova, *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú* (Lima, 1651), citado en Pereira, *Juegos...*, *op. cit.*, p. 21 (destacado nuestro).

⁸⁷³ Acta del Cabildo, 27 de noviembre de 1573, A.C.S., xvii, p. 304 y ss.

⁸⁷⁴ Acta del Cabildo, 7 de abril de 1659, A.C.S., xxxv, p. 450. Recordemos que el festejo por el nacimiento de este príncipe adquirió una amplitud singular, en vista de la importancia política de su nacimiento. La cédula real que informaba del acontecimiento fue recibida un año después del hecho, en octubre de 1658, como hemos indicado en otro capítulo. Luego de efectuadas las ceremonias religiosas de rigor, comenzó el largo período de organización de los correspondientes regocijos públicos. En enero de 1659, el procurador del Cabildo se quejaba de la lentitud que afectaba a estos preparativos, “a causa de no haber habido con qué costear el lucimiento acostumbrado en tales actos”. Dicho funcionario nos informa también de otros factores que podían unirse a las dificultades económicas para retardar la ejecución de los festejos: el período de Cuaresma –en el cual se debían generar condiciones para la contrición– y el invierno. El calendario religioso actuaba allí con todo su peso, dificultando la distribución de celebraciones profanas en este período del año. A comienzos de abril, los regidores habían decidido aprovechar el término de la Cuaresma e insertar las “comedias” a continuación de la fiesta de Cuasimodo y al día siguiente de la celebración de Nuestra Señora de las Victorias. Las corridas de toros y los juegos de cañas deberían llevarse a cabo sólo a partir del catorce de mayo, por interponerse antes el aniversario “doloroso” del terremoto de 1647. Es de notar que, conforme al juego de paradojas y tensiones entre contrarios cultivadas por el Barroco, no era sorprendente que a una fiesta religiosa y de expiación le siguiera otra profana y alegre, totalmente opuesta. En todo caso, finalmente, todos estos regocijos serían aún postergados, ahora por motivos esencialmente económicos, hasta el mes de diciembre: véase la sesión de 13 de enero de 1659, A.C.S., xxxv, pp. 430-431.

En todo caso, entre ambas sesiones quedó en claro la participación destacada que cabría a los miembros del Cabildo en la propia ejecución de estos eventos, a partir de la nominación de los encargados de las cuadrillas para cada jornada. El primer día correspondería al general Martín Ruiz de Gamboa, corregidor de la ciudad, acompañado del general Ignacio de la Carrera. El segundo día correspondería a uno de los alcaldes, el general Antonio de Irrarrázabal y Andía, acompañado por el general Juan Rodolfo Lisperguer. Para el tercer día se nombró como cuadrillero al otro alcalde, el capitán Francisco de Eraso, que ejercía también, en forma paralela y permanente, como alférez real “perpetuo”, según lo hemos apuntado en la primera parte de este estudio. Eraso sería acompañado por el general Francisco de Saravia. Para el cuarto día, correspondiente al juego de cañas, el capitán Antonio Morillo, alguacil mayor, debía organizar la cuadrilla principal del evento. Enfatizando claramente el carácter elitista de este juego, el Cabildo señalaba explícitamente que el conjunto de los capitulares –“sus mercedes”– entrarían a formar parte de las otras cuadrillas que se enfrentarían ese día, mezclándose cómodamente con sus pares sociales no institucionalizados. Más adelante el escribano apunta otros detalles respecto a la diferenciación que debía primar entre estos bandos lúdicos: “[...] y se han de correr de cuatro cuadrillas con divisa de bandas y toquillas: el señor Martín de Gamboa, blancas; el señor don Antonio, carmesí o moradas; el señor don Francisco de Eraso, anteados; el señor alguacil mayor, plateado”⁸⁷⁵.

Incluso, a mediados de noviembre, en vísperas de los festejos tan postergados, la asamblea concejil discutía sobre la opinión de otros “caballeros” de la ciudad que juzgaban se debían jugar las cañas antes que los toros. El Cabildo decidió mantener el esquema inicial, pero agregando en el último día, como apuntamos más arriba, un juego de alcancías⁸⁷⁶.

Como vemos, la elite institucional de Santiago, conforme a su estrategia habitual respecto al universo litúrgico, asumía plenamente todas las posibilidades de legitimación simbólica –política y social– que podían brindarle estas expresiones lúdicas.

La “inversión” económica en las prácticas lúdicas

Según lo hemos anticipado al tratar sobre otros elementos que componían la red festiva local, la elite no sólo actuaba personalmente en dichos regocijos, sino, además, participaba materialmente en su financiamiento. Y ello no sólo a partir del presupuesto municipal, sino en gran parte sobre la base de las riquezas privadas. Esta tendencia, aunque se vio acentuada hacia fines del

⁸⁷⁵ Acta del Cabildo, 25 de agosto de 1659, A.C.S., xxxv, p. 479.

⁸⁷⁶ Acta del Cabildo, 18 de noviembre de 1659, A.C.S., xxxv, *passim*.

siglo xvii, a raíz del crecimiento económico local, estuvo siempre presente en las discusiones de los organizadores, incluso en los periodos de penurias.

En efecto, frente a los gastos específicos de la fase de regocijos públicos, eran los dineros privados de los notables los que suplían en muchas ocasiones las carencias del presupuesto institucional, como hemos señalado repetidamente, tanto en relación con las liturgias religiosas como las civiles. Recordemos, en efecto, que desde 1654 se “privatiza” la mayor parte de las fiestas votivas del Concejo, lo que da lugar al aumento de la capacidad de munificencia de los regidores ricos, en una mezcla de piedad y de lucimiento personal.

Reencontramos, así, el concepto de “inversión” económica con vistas a obtener una “ganancia”. Esta última es entendida como el prestigio y la admiración colectiva –por parte de la comunidad y de sus pares–, así como la reafirmación de su autorrepresentación social, es decir, de la pertenencia a un “orden noble”, donde, entre sus atributos y deberes, según las prácticas establecidas, se encontraba la participación activa en estos espectáculos lúdicos. De ahí que la lógica que subyace a la estrategia de financiamiento privado sea la misma que hemos visto operando en el pago de fiestas religiosas y de otros elementos festivos: la elite, con ello, intenta recrear un escenario extraordinario, donde las condiciones espaciales y materiales permitan el necesario lucimiento de los protagonistas, es decir, de sus miembros más distinguidos.

No debemos dejar de lado, en todo caso, como sucedía con la intención devocional que motivaba, a primera vista, la participación económica en los eventos religiosos, el hecho de que en las fiestas civiles la “inversión” privada apuntaba también al deseo por manifestar la fidelidad al sistema cuyo evento se estaba celebrando; especialmente a la monarquía –fuente de gracias– y a su representante local. Sin embargo, indisociable del cumplimiento de estos objetivos iniciales, la elite inversionista/ejecutante obtenía inmediatamente una reciprocidad a su participación. En efecto, el sólo hecho de manifestar esta fidelidad bajo una ostentación lúdica controlada en forma monopólica, marcaba nuevamente, y sin ambigüedades, su pertenencia al sistema de poder bajo la condición de “estamento” social privilegiado. Además, ello alimentaba directamente, a través del lucimiento personal, una marca adicional al prestigio individual y familiar del “linaje” de cada participante.

Este último factor es particularmente interesante si tomamos en cuenta el progresivo ingreso a la elite de “hombres nuevos”, que no eran originarios de la “aristocracia” de la conquista, pero que eran incorporados por su riqueza. Esta realidad social pudo haber sido un ingrediente adicional en la configuración y en la significación asignada a dichos juegos en Santiago. En efecto, estos ritos lúdicos, al ser reproducidos localmente, pudieron, eventualmente, haber orientado parte de su funcionalidad a conservar simbólicamente una autoimagen de elite antigua, tradicional; una “nobleza” orgullosa de la herencia de sus ancestros y deseosa, por lo mismo, de ocultar la “contaminación” social de sus nuevos integrantes. Por lo demás, estos mismos no deseaban otra

cosa que asimilarse a los valores y formas de ser de dicha elite “de cepa”, siendo los primeros, sin duda, en querer participar en todos estos eventos.

Todo lo anterior explica el hecho de que fuese prácticamente “natural” y casi sin discusión el que la preparación y puesta en escena de estos festejos, así como las *colaciones* o refrigerios que se servían a los espectadores distinguidos, fuesen costeadas fundamentalmente –aparte de una eventual subvención municipal, que dependía de la coyuntura presupuestaria– por esos mismos particulares, deseosos, sin duda, de “invertir” en esta fuente extraordinaria de prestigio y de legitimación pública⁸⁷⁷.

Para la proclamación de Carlos II, en 1667, por ejemplo, se estipularon los tradicionales regocijos luego de las ceremonias oficiales, declarando:

“[...]que] se avise a los vecinos moradores de esta ciudad acudan como lo tienen de costumbre a semejantes casos y se de cuenta al señor Presidente para que honre la plaza con su asistencia, que los de este Cabildo y por los vecinos de la dicha ciudad ofrecen sus asistencias, haciendas y vidas en el real servicio, y determinaron que a fin de éste se hagan tres días de toros, cañas y comedias [...]y] que se convide a los señores de la Real Audiencia, señor Obispo y Cabildo Eclesiástico, Religiones”⁸⁷⁸.

De inmediato, como vemos, se discutió la participación de la elite, tanto en el financiamiento de los eventos como en su propia ejecución. El Cabildo decidía, así, en octubre de dicho año, que una comisión fuese a discutir con el Gobernador las modalidades que a éste le parecieran convenientes: “[...] y hechas, se traigan a este Cabildo para repartir en conformidad de la propuesta y señalar lo que tocara a cada uno en los grados de sus puestos, y asimismo se lleve por los señores diputados la *memoria de los vecinos que han de asistir y regocijar* la ocasión [...]”⁸⁷⁹.

En este ejemplo debemos subrayar, además, la invitación expresa que se le hace al Gobernador –presente en la capital para la ocasión– a fin de que participe activamente en las corridas y juegos. Dicha intención la volvemos a encontrar, por ejemplo, en las corridas organizadas en 1671 para celebrar la reciente beatificación de Rosa de Lima. En esta ocasión, la elite municipal solicitó directamente al nuevo Gobernador –que aún no venía desde Concep-

⁸⁷⁷ Ello se aprecia, por ejemplo, en la excusa presentada por el Corregidor a raíz de la enfermedad que lo aquejó en vísperas de los festejos por Felipe Próspero, “[...]que] no le da lugar a salir a las dichas fiestas, como quisiera, sin embargo de que tiene hecho el gasto. [...] y sin embargo de la dicha excusa, el dicho señor corregidor quedó de cumplir con la traída que ofreció de los toros y lo demás que se ha de gastar y tenía ofrecido”: acta de 3 de octubre de 1659, A.C.S., xxxv, p. 485.

⁸⁷⁸ Acta del Cabildo, 10 de noviembre de 1667, reproducida en *infra*, anexo N° 7.

⁸⁷⁹ Acta del Cabildo, 7 de octubre de 1667 (destacado nuestro), reproducida en *infra*, anexo N° 7.

ción a recibirse oficialmente de su cargo— que participase encabezando una de las cuatro cuadrillas que se encargarían del espectáculo: “Y asimismo se acordó se escriba a los caballeros que se hallan fuera de esta ciudad y a los que estuvieren en ella, se les convide”⁸⁸⁰.

En todo caso, la participación económica de la elite no se materializaba en forma homogénea. Es cierto que se distribuía una prorrata sobre el conjunto de miembros del Cabildo y de otros notables que quisiesen participar. Sin embargo, eran el corregidor y los alcaldes, como hemos visto en el ejemplo de los festejos por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero, quienes asumían siempre la parte fundamental de los gastos relativos a las *funciones* de las corridas —sobre todo el cercado de la plaza y la traída de los toros— y de los juegos ecuestres. No es extraño, por lo tanto, que dichos personajes obtuviesen, en *reciprocidad* inmediata de su *inversión*, la posibilidad de organizar y encabezar *sus* propias cuadrillas⁸⁸¹. Más aún, el hecho de que estos gastos se concentraran sistemáticamente en los principales “funcionarios” de la institución pudo responder a un “deber” intrínseco a sus cargos. Este tipo de munificencia formaría parte, así, como lo hemos visto, por ejemplo, con relación al Alférez Real, de una práctica de dispendio asociada a una ostentación “nobiliaria” que, a su vez, era considerada como indispensable en los altos puestos administrativos de la elite institucionalizada.

Incluso, durante la preparación de los festejos por la proclamación de Carlos II, en 1667, dichos personajes hicieron clara ostentación de munificencia frente a sus pares al renunciar a la posibilidad de obtener una subvención de trescientos pesos, como había sucedido en las celebraciones por el nacimiento de ese mismo Rey, realizadas en 1663. El Corregidor y los alcaldes declararon, al respecto:

“[...]que,] atento a estar en empeños los propios de esta ciudad, así por hacer servicio a la república, como mostrar el deseo del servicio de Su Majestad, pedían a este Cabildo hiciesen a su costa todo aquello que se pueda ofrecer en las fiestas determinadas en el cabildo antecedente, a que respondieron que estimaban el *obsequio* con todo agradecimiento; y el señor procurador general capitán don Juan de Ureta, dijo: que, atento a

⁸⁸⁰ Acta del Cabildo, 3 de julio de 1671, A.C.S., xxxviii, p. 155.

⁸⁸¹ Ver otros ejemplos en: acta del Cabildo de 16 de noviembre de 1618, A.C.S., xxv, p. 310 (jura pública sobre la defensa de la Inmaculada Concepción); acta de 30 de agosto de 1658, A.C.S., xxxv, pp. 402-403 (fiesta del apóstol Santiago); acta de 7 de noviembre de 1665, A.C.S., xxxvii, pp. 73-74 (fiesta del apóstol Santiago); actas de 5 de octubre y de 5 de noviembre de 1666, A.C.S., xxxvii, pp. 128-129 y 136, respectivamente (celebración, al mismo tiempo, de la Inmaculada Concepción y del apóstol Santiago); acta de 3 de julio de 1671, A.C.S., xxxviii, pp. 155-156 (fiesta en honor de la beatificación de santa Rosa); acta de 7 de septiembre de 1672, A.C.S., xxxviii, pp. 266-267 (fiesta del apóstol Santiago); acta de 18 de abril de 1708, A.C.S., xlvii, p. 173 (nacimiento del príncipe Luis Felipe); acta de 6 de noviembre de 1711, A.C.S., xlviii, pp. 126-127 (victorias militares de la monarquía).

tener los propios de esta ciudad tantos empeños y disminuidas las rentas della por parte del común, hacía e hizo el agradecimiento a la *generosidad* con que sus mercedes servían a la república⁸⁸².

Las referencias del teatro profano

El tercer contenido lúdico de esta etapa de las fiestas civiles correspondía a las *funciones* públicas de teatro profano. Es importante tener presente que la mayor parte de las fiestas religiosas se acompañaban de pequeños dramas o coloquios con temas morales o doctrinarios, según lo hemos visto en otro capítulo. Los temas comunes giraban en torno a contenidos de la Biblia, de los evangelios canónicos y apócrifos y de la epopeya cristiana, todos de trama sencilla. Muy común era también la representación de trozos de autos sacramentales que, si bien estaban asociados directamente a la fiesta de *Corpus Christi*, podían ampliarse a otras celebraciones a partir de la tradición europea que les había dado origen; es decir, los dramas alegóricos que en la Edad Media llevaban el nombre de “misterios” o “moralidades”.

En relación con el teatro profano, si bien desde el siglo xv se representan en Europa piezas que se apartan progresivamente de su origen litúrgico, no dejan de lado su base temática sagrada, reforzando conceptos morales como las alegorías de la Justicia, la Paz, la Verdad y la Misericordia, y destinados a corregir las costumbres, dibujando los errores y vicios de los hombres⁸⁸³. Ya desde comienzos del siglo xvi, el teatro comienza a vivir una progresiva transformación, inclinándose hacia la representación de temas mundanos, pero sin separarse completamente del espíritu moralizador. La comedia propiamente tal, entendida como un espectáculo de entretención eminentemente profano, comienza a adquirir una posición esencial en la celebración de todo acontecimiento, ya que el teatro ofrece múltiples posibilidades de manipular los efectos que se esperan⁸⁸⁴. Y ello sucede tanto para los grandes acontecimientos extraordinarios de la monarquía como para las principales fiestas del calendario litúrgico, convirtiéndose en un género de gran popularidad.

⁸⁸² Acta del Cabildo, 18 de noviembre de 1667 (destacados nuestros), reproducida íntegramente en *infra*, anexo N° 7. Para el día del apóstol Santiago de 1665, por señalar otro ejemplo, el Corregidor y “los dichos señores alcaldes dijeron que por la costumbre que hay de que este Cabildo suele dar ayuda de costa para la colación que se gasta dichos días [-de corridas-], dijeron sus mercedes que por ver que no tiene al presente, *hacían gracia y donación* a los dichos propios de lo que les podía caber”: acta del Cabildo, 7 de noviembre de 1665, A.C.S., xxxvii, p. 74, *passim* (destacado nuestro). Para la misma fiesta, en 1691, “el señor corregidor *ofreció costear* el primer día de toros, y el segundo día el señor maestro de campo don Diego de Santander, y el tercer día el señor capitán don Pedro de Espejo”: acta del Cabildo, 27 de julio de 1691, A.C.S., xlii, pp. 400-401 (destacado nuestro).

⁸⁸³ Rojas Garcidueñas, *El teatro...*, *op. cit.*, pp. 12-14.

⁸⁸⁴ Maravall, *La cultura del Barroco...*, *op. cit.*, pp. 466-467.

Es interesante observar la relación ambigua que tenía el mundo eclesiástico con este tipo de expresiones. Por una parte, las “bases” de la institución –sobre todo el clero regular– las insertaba como una manifestación habitual; por otro lado, la cúpula institucional se inclinaba por su condenación. En todo caso, la ambigüedad era constante, pues, insistimos, si bien estas obras se señalaban como “comedias”, muchas veces eran composiciones cuyo argumento estaba tomado de la historia sagrada o consistían en fábulas edificantes⁸⁸⁵, aunque pocas veces estaba ausente la representación de temas mundanos, como el amor profano.

En uno y otro lado del Atlántico se vivirán estas mismas contradicciones, pues la autoridad eclesiástica jugará entre la condenación de unos espectáculos meramente divertidos, a veces carentes del más mínimo mensaje moral, y la acomodación a la fuerza de la tradición cultural importada desde la propia Península. De ahí la ambigüedad entre la norma y la práctica, pues se ve incluso que las principales autoridades eclesiásticas asistían en lugares destacados a estas representaciones durante las fiestas públicas. Los propios conventos, tanto en España como en América, cultivaban ampliamente este género para celebrar sus propios santos y aniversarios específicos. En la Península, sin ir más lejos, eran comunes las representaciones de comedias en los templos, atrios y patios de conventos y colegios, como los de los jesuitas, con artificios mecánicos, tramoyas, luces,...

De hecho, el auge adquirido en toda América por la costumbre de representar piezas de carácter lúdico-profano en recintos sagrados ya se había percibido tempranamente, con la prohibición dictada en el tercer concilio provincial mexicano de 1585⁸⁸⁶. En Lima sucedía lo mismo, y ya en el siglo XVII las comedias se habían constituido en un elemento inseparable de las grandes celebraciones religiosas, llegando incluso a ser justificadas por las principales autoridades eclesiásticas locales⁸⁸⁷. Por su parte, el sínodo de Santiago de 1688 prohibió, so pena de excomunión, que las monjas representasen comedias y coloquios en trajes profanos al interior de sus conventos, ajustándose a lo

⁸⁸⁵ M.L. Amunátegui, *Las primeras representaciones...*, *op. cit.*, pp. 11-14.

⁸⁸⁶ López Cantos, *op. cit.*, p. 204.

⁸⁸⁷ El propio obispo chileno, Gaspar de Villaruel, señalaba: “Los obispos, que ven las comedias, que no son torpes, en lugares decentes, como en sus casas, o en las de grandes señores, en conventos de religiosos, o en alguna fiesta de sus deudos, como no teman interior peligro, las pueden ver sin culpa mortal, porque en estos casos no ay mal exemplo, y los ha facilitado el uso. El día de Corpus Christi, y el de su octava se representa en el cementerio de la iglesia metropolitana de Lima, asistiendo los señores virreyes, y señores arzobispos, los dos Cabildos, y las Religiones; y no son las comedias autos sacramentales, como aquellos de la Corte, sino comedias formadas. Y aunque se procura que sean religiosas, como la fábula es el alma de la comedia, ninguna es tan casta, que no se le mezclen algunos amores; pero como estos no se representan torpemente, pueden sufrirse. Y no es creible, que prelados tan ilustres, y obispos tan santos, asistieran ellos, ni combidaran religiosos a actos ilícitos”: *op. cit.*, tomo 1, p. 369 (destacados nuestros).

ordenado por Felipe IV en cédula de 1660, la cual apuntaba a sancionar toda representación teatral profana en los conventos y monasterios americanos⁸⁸⁸.

La carta enviada por el Obispo al Monarca informando de la recepción de esta última disposición es interesante, pues revela las características de estas manifestaciones en la capital chilena:

“[...] y en esta provincia como en la más retirada de este nuestro mundo no se ven jamás comedias representadas de hombres y mujeres con quienes parece corre todavía el peligro ponderado de los Santos, sino que las suelen tal vez hacer los mancebos hijos de vecino y estudiantes [...]. Y las comedias que estos mancebos suelen representar tienen también mucha deshonestidad pálida con casamientos en que de ordinario se terminan [...]”⁸⁸⁹.

Esta realidad americana respondía, sin duda, a la profunda transformación que habían tenido las expresiones artísticas en España en el curso de la primera mitad del siglo XVII. Con relación al teatro, se ponen de moda la diversión del entremés, la jácara y la mojiganga, que eran variaciones entremezcladas de elementos musicales y coreográficos⁸⁹⁰. En fin, la comedia se desarrolla en forma paralela a dichos géneros, asociándose a sus objetivos y a sus contenidos. De hecho, el entremés se estructura como una pieza dramática jocosa y de un solo acto destinada a ser representada, generalmente, entre dos comedias.

Al igual que estas últimas, en todo caso, al ser reproducido en América, el entremés no pudo escapar a las fuerzas predominantes, manteniendo una ligazón íntima con el teatro religioso y la política de evangelización. No obstante, en aparente contradicción, supo mantener el objetivo de diversión profana que estaba adquiriendo en Europa y su carácter original de caricatura burlesca de

⁸⁸⁸ M.L. Amunátegui, *Las primeras representaciones...*, *op. cit.*, p. 16. La cédula la hemos consultado en B.N.B.M.Ms., vol. 289, pza. 8509, f. 138.

⁸⁸⁹ Carta de 20 de julio de 1662, B.N.B.M.Ms., vol. 146, pza. 2784, fjs. 139-141. No obstante, un decreto episcopal dictado en 1669 y dirigido a los dos conventos femeninos existentes en la capital –augustinas y clarisas– amenazaba nuevamente con la excomunión mayor y otros castigos disciplinarios: “Por cuanto tenemos experiencia y cierta ciencia de los excesos que a título de regocijos espirituales se suelen hacer en los monasterios de monjas en tiempo de Pascuas de Navidad, y de lo oes (sic) que se suelen cantar algunos días antes, profanando y mezclando las cosas divinas con la[s] humanas, perdiendo la modestia religiosa que en todo tiempo deben tener las religiosas, esposas de Jesucristo, y escandalizando a los que mejor sienten de su estado como bastos profano[s], y representaciones de loas y coloquios y bailes que suelen hacer, vistiéndose en hábitos de hombre y mujeres del siglo y dejándose ver de ellos y de todos los que quieren en tan ilícito[s] trajes provocadores de mil pensamientos sensuales y pecaminosos en ofensas graves de Dios nuestro señor y del recato y honestidad con que deben ser vistas las religiosas y todas las doncellas y mujeres que viven en tan sagrada habitación y encerramiento [...]”: decreto de 5 de diciembre de 1669, B.N.B.M.Ms., vol. 155, pza. 3146, fjs. 123-125.

⁸⁹⁰ Pfandl, *op. cit.*, p. 253; Chaunu, *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo II, p. 570.

los vicios y debilidades de la sociedad contemporánea⁸⁹¹. En el fondo, estamos nuevamente frente a todo ese universo de aparente contradicción que implicó en América la adaptación de las prácticas estéticas barrocas y de su característica asociación entre lo sagrado y lo profano.

El entremés, por su parte, se ligaba directamente con la mojiganga, prevista también como una pequeña obra dramática, muy breve, pero cuyo objetivo era básicamente hacer reír a partir de disfraces ridículos y extravagantes. Ambos géneros se relacionaban con frecuencia en la mascarada. Esta última fue desarrollada bajo la influencia de los festivales de la Italia renacentista y manierista, por lo que aplicaba todo un bagaje festivo pagano, si bien que cristianizado por los contemporáneos. Su influencia sería creciente en España y en las principales ciudades americanas ya desde fines del siglo xvi⁸⁹².

Las piezas de comedias, por su parte, comienzan a tener una estructura formal y se les agrega al comienzo la fórmula italiana del *introito*, que explicaba al público el argumento global de la obra. Esta fórmula se convertiría luego en la *loa*, un poema dramático de extensión breve que rápidamente adquirió personalidad propia, como forma retórica alusiva directamente al evento celebrado o en alabanza del personaje a quien estaba dedicada la obra principal, con declamaciones explícitas sobre sus pretendidas virtudes⁸⁹³.

El teatro profano, bajo su apariencia divertida, adquirió así en Europa la capacidad comunicativa requerida por las monarquías barrocas, programándose como canal de transmisión de una ideología conservadora, como soporte emocional del sistema de poder y de la estructura social dominantes⁸⁹⁴.

⁸⁹¹ De hecho, según Anthony Pasquariello: "These farcical episodes were intercalated in religious spectacles viewed at the church altars and in monastery schools and convents established for the Indians. Although they often conveyed a spiritual message, reshaping the material with an eye to human and spectacular values, there were some interludes which had no other object but amusement or satire". Luego agrega: "On more than one occasion the buffoonery was directed satirically at the civil authorities, whose growing influence in New World affairs was viewed with concern by the clergy. Functioning in a primitive way as the voice of the people, these brief sketches contained the germ of a critical attitude toward social and political inconsistencies. Consequently, it is not surprising to discover that some of the earliest performances of *entremeses* in America precipitated conflicts between the civil and church authorities": "The *entremés* in sixteenth-century Spanish America", p. 44. En todo caso, en la capital chilena no se percibirán conflictos de este tipo, al menos hasta la primera mitad del siglo xviii, entre otros factores, quizá, por el peso estructural de la carencia de creatividad local en el teatro profano.

⁸⁹² Gisbert, *op. cit.*, p. 158.

⁸⁹³ Rojas Garcidueñas, *op. cit.*, pp. 14-16.

⁸⁹⁴ José Antonio Maravall, "Teatro, fiesta e ideología en el Barroco", pp. 93-94. Refiriéndose a las fiestas públicas realizadas en España por acontecimientos de la familia real, Carmelo Lisón apunta: "Mención aparte merecen las representaciones teatrales, o como les llamaban entonces, comedias, muy frecuentes porque en ellas y con las loas iniciales o en los intermedios celebraban poéticamente nacimientos reales, cumpleaños, bodas, victorias militares, canonizaciones de santos españoles, etc.": *op. cit.*, pp. 163-164. Cf., por ejemplo, el rol de los entremeses italianos del siglo xvi en la transmisión de alegorías políticas en alabanza de los príncipes florentinos y del

El desarrollo del arte dramático en la capital chilena responderá a una dinámica propia, pese a la coincidencia cronológica del periodo estudiado con la dimensión que estaba tomando el teatro profano en las principales ciudades del imperio y que podría haber sido asumida perfectamente en el contexto de las celebraciones civiles locales. En efecto, en Santiago se aprecia que el peso del drama religioso, según lo hemos visto en otro capítulo, va a mantener un rol predominante como referente temático y coreográfico. Diego Barros Arana, por ejemplo, si bien señala que en las primeras décadas del siglo xvii ya se representaban en Santiago “verdaderas comedias”, agrega luego que probablemente versarían sobre asuntos religiosos, ligándose frecuentemente con la forma de los autos sacramentales⁸⁹⁵. Por su parte, José Ignacio Víctor Eyzaguirre apunta que las primeras representaciones propiamente profanas de que se tenga información en Chile se dieron recién en 1693, en Concepción, para recibir al nuevo gobernador Tomás Marín de Poveda y celebrar su matrimonio con la hija de un noble limeño. En dicha ocasión, además de corridas de toros y juegos ecuestres, se representó un total de catorce comedias, entre las cuales una pieza alegórica, titulada *El Hércules chileno*, había sido escrita por dos criollos locales⁸⁹⁶. Según José Toribio Medina, fuera de esta no se conocen otras obras producidas en Chile durante el periodo colonial, salvo algunos fragmentos de autos sacramentales⁸⁹⁷.

Por lo anterior, compartimos la idea de Eugenio Pereira de que el teatro propiamente profano sólo comenzaría a afirmarse como género en Santiago a mediados del siglo xviii⁸⁹⁸. Por ende, como soporte alegórico del poder político, cumplía un rol muy modesto. Según todos los indicios indirectos de que disponemos, esta etapa de los regocijos civiles no habría desarrollado durante el siglo xvii las potencialidades de pedagogía política y social aplicadas en otras regiones americanas, salvo cuando implicaba un contenido moral o doctrinario de tipo religioso. Era una manifestación, por lo tanto, que carecía de la energía persuasiva desarrollada en la misma época en las metrópolis de referencia, donde la escenificación se orientaba a resaltar la grandeza y majestuosidad de la monarquía y de sus vicarios, y a entregar un mensaje alegórico del

propio Pontífice (ambos ligados, con frecuencia, por lazos familiares), en Bonner Mitchell, “Les intermèdes au service de l’Etat”, Jacquot, *Les fêtes...*, *op. cit.*, vol. III, pp. 117-131.

⁸⁹⁵ Barros Arana, *Historia...*, *op. cit.*, tomo IV, p. 287.

⁸⁹⁶ J.I.V. Eyzaguirre, *op. cit.*, vol. I, p. 22. Lamentablemente, como es el caso para todo el periodo estudiado, no se conoce su argumento. La misma información en Pérez García, *op. cit.*, C.H.Ch., vol. xxiii, pp. 315-316; Barros Arana, *Historia...*, tomo v, p. 258; Vicuña Mackenna, *Historia de Santiago*, *op. cit.*, tomo I, p. 366.

⁸⁹⁷ Medina, *Historia de la literatura...*, *op. cit.*, tomo I, p. LXXXIII.

⁸⁹⁸ Eugenio Pereira Salas, “El teatro en Santiago del Nuevo Extremo (1709-1809)”.

orden social establecido. Nos parece evidente, en todo caso, la ausencia –al menos hasta el ejemplo aislado de las fiestas de Concepción– de apologías laudatorias construidas expresamente para la circunstancia, como sí sucedía en Europa y en las capitales virreinales. Aún en pleno siglo del “despotismo ilustrado”, las loas orientadas a las autoridades se realizarían en forma irregular y esporádica⁸⁹⁹.

Ahora bien, siguiendo con nuestra hipótesis respecto a una dependencia secular del teatro “profano” respecto al religioso, podemos agregar que, eventualmente, dicha dramatización laudatoria de las autoridades podía haber ocurrido en el contexto de las representaciones semiprivadas ejecutadas en los conventos y colegios de regulares, especialmente en los de los jesuitas, que contaban con la experiencia y la formación retórica adecuada. En este sentido, debemos recordar los coloquios sacro-profano ejecutados por los estudiantes de esta última orden, así como otras piezas teatrales eminentemente religioso-doctrinales que eran preparadas con fines ideológicos y pedagógicos más claros y evidentes, y eran presentadas sistemáticamente, por ejemplo, para la recepción de autoridades civiles, como sucedía en los virreinos⁹⁰⁰.

Siempre en un orden hipotético, pensamos que respecto a las representaciones profanas efectuadas en la plaza pública se trataría más bien de la reproducción de piezas con temáticas simples, sin mayor adecuación al objeto coyuntural que se celebraba y repetidas en forma monótona⁹⁰¹. En una colonia periférica como la chilena, con una falta crónica de creatividad local, estas expresiones responderían más bien al afán de reproducción cultural casi obsesivo que primaba en las autoridades y en la elite hispanocriolla local, y en cuyos modelos de referencia –europeo y virreinal– se contemplaba, en forma inseparable de las fiestas del poder, alguna manifestación de diversión dramática profana.

Bajo esta perspectiva, dicha condición externa, adosada como un complemento protésico implícito al esquema prefijado para toda celebración civil, hacía que el teatro profano puesto en escena en nuestra lejana colonia adquiriese un rol básicamente de distracción, con un objetivo aparentemente indeterminado de pura diversión, que relativizaba drásticamente la finalidad obtenida en otros lugares como resorte de acción psicológica sobre las multitudes. De ahí que no parezca extraño, en el siglo estudiado, que las jornadas dedicadas a *funciones* de comedias o mascaradas fuesen vistas por la elite institucionalizada que organizaba el conjunto de eventos como un complemento menor, sólo “lúdico” distractivo, y que en el marco de la etapa de los regocijos oficiales ellas cumplieran un rol secundario en relación con las corridas y juegos caballerescos.

⁸⁹⁹ Pereira Salas, “El teatro...”, *op. cit.*

⁹⁰⁰ Cf. Pasquariello, *op. cit.*, p. 52; I. Cruz, *La fiesta...*, *op. cit.*, p. 116.

⁹⁰¹ Estas hipótesis serían coherentes con las manifestadas más arriba en torno a la eventual [falta de] decoración alusiva en los túmulos funerarios y en los arcos previstos para la entrada de los nuevos gobernadores a Santiago.

Lamentablemente, la carencia de fuentes descriptivas en esta materia nos impide dar respuesta a estas hipótesis, aunque las informaciones indirectas permiten pensar en una realidad de este tipo. Un ejemplo de lo que podría haber sucedido durante una representación profana, si bien en el contexto de una fiesta religiosa y de un villorrio aún más rústico que la capital, quizá podría corresponder a lo observado por el viajero francés Amédée Frézier, en 1712, para la fiesta de la Virgen del Rosario en Valparaíso. Dicho autor describía de esta forma una “comedia” representada para la ocasión:

“En los tres días siguientes [–luego de las corridas de toros–] se representó una comedia en la misma plaza delante de la puerta de la iglesia de san Francisco, al fulgor de las velas y a todo aire. Difícil sería relatar los asuntos de ella, pues eran variados y muy seguidos; propiamente hablando, no eran más que intermedios de farsas mezclados con danzas y bailes muy bien ejecutados y aún hermosos a la manera del país. La música consistía en un arpa y algunas guitarras o vihuelas. Pero lo que hacía ridículo y poco edificante el recitado era la mezcla impertinente de *alabanzas* a Nuestra Señora del Rosario y de chabacanas *bujonadas* y *obscenidades* poco veladas”⁹⁰².

No obstante lo dicho, pensamos que en las fiestas civiles de Santiago, y al igual que lo hemos señalado respecto a los otros contenidos festivos, si bien las representaciones teatrales aparecen como altamente mediocres en comparación con las observadas en otras ciudades americanas, a nivel de la propia realidad local podrían haber sido percibidas por los habitantes como un evento importante, que aportaba una dosis de emoción colectiva adicional a la fase lúdica de la fiesta pública. Y si bien se imponía la modestia y rusticidad, tanto desde el punto de vista de la calidad dramaturgica como del de la calidad y ostentación del despliegue coreográfico y escenográfico, estas pequeñas representaciones cumplían un determinado papel, sirviendo de apoyo al conjunto de la celebración, y sobre la base del aporte de la propia espectacularidad del teatro religioso que hemos visto anteriormente.

Por lo demás, insistimos, aunque estas manifestaciones hayan sido cuasirreligiosas y aparentemente anodinas en el plano sociopolítico, ello no determinaba que estuviesen totalmente fuera del contexto del sistema de poder imperante. En efecto, el teatro que se vuelca al espacio público no sólo presenta una continuidad temática con el drama religioso/moralizante, repitiendo ciertas formas y mensajes trasplantados de la experiencia de la dramaturgia religiosa. Además, al adquirir un objetivo masivo, retoma la estrategia barroca del teatro “callejero” ligado a algunas grandes fiestas del calendario eclesiástico, con su aparataje persuasivo característico.

⁹⁰² Frézier, *op. cit.*, ed. en español, p. 73 (destacados nuestros).

De esta forma, las *funciones* teatrales previstas para las fiestas civiles reposarán cómodamente sobre el propio esquema de manifestaciones “profanas” desplegadas en el espacio público durante algunas de las grandes fiestas religiosas, principalmente para *Corpus Christi*. De hecho, en la propia tradición europea encontramos la representación de entremeses, género eminentemente profano, como hemos visto, en medio de los cortejos alegóricos de esta fiesta y al lado de los autos sacramentales. De ahí que bajo el objetivo de diversión no se pueda excluir el beneficio indirecto que obtenía el pilar religioso del sistema, pues eran las expresiones de sus propias celebraciones las que se desplegaban en estas ocasiones.

La reproducción de dicho esquema se observará, de hecho, tanto en lo que concierne al tipo de actores como a la puesta en escena y a la estética desplegada, sin olvidar, por supuesto, que el espacio utilizado era el mismo que para todos los festejos públicos: la plaza mayor⁹⁰³.

Así, según un ejemplo que hemos retomado frecuentemente en nuestra argumentación, el del nacimiento del príncipe Felipe Próspero, el Cabildo decidió en abril de 1659 que las “fiestas reales” debían comenzar con “comedias”. Nuevos contratiempos debieron postergar una vez más los festejos hasta después del invierno. En agosto del mismo año la institución hablaba ahora de que durante la primera jornada se debía realizar una “mascara de invenciones, y para que salgan a ellas se conviden los gremios [...] y se rematen con fuegos que se hagan por la ciudad”⁹⁰⁴. Conviene señalar que ya en el mes de enero de este mismo año se había detallado la participación de las diferentes corporaciones, repitiendo, aparentemente, el modelo de la fiesta de *Corpus*:

“El primer día de las fiestas han de salir en primer lugar los mulatos pardos, a los cuales han de seguir los zapateros y indios. Sucesivamente han de salir los herreros. Y a los herreros los silleros. Y luego los sastres, a los cuales seguirán los barberos. Y luego los carpinteros, a quienes seguirán los pintores. Y luego los plateros. Y luego el comercio [...]”⁹⁰⁵.

Como vemos, los actores de estas representaciones son exclusivamente aficionados provenientes de las capas “medias/populares” y de los grupos más bajos de la jerarquía social colonial –los indios y *castas*–, siguiendo el esquema

⁹⁰³ México y Lima contaron, ya a fines del siglo XVI, con “corrales” o casas de comedias; es decir, con lugares estables destinados a la representación regular de teatro profano, con fines comerciales. En Santiago de Chile ello no ocurrirá sino tardíamente, recién en 1783, por lo que todas las representaciones del siglo XVII se efectuarán, además de los recintos eclesiásticos, en la plaza pública, y estarán siempre ligadas a una motivación externa, determinada por un evento del poder –religioso o profano– que se debía celebrar en forma extraordinaria.

⁹⁰⁴ Acta del Cabildo, 25 de agosto de 1659, A.C.S., xxxv, p. 479.

⁹⁰⁵ Acta del Cabildo, 24 de enero de 1659, A.C.S., xxxv, p. 434.

común a lo observado en las manifestaciones propiamente religiosas⁹⁰⁶. Recordemos, en este sentido, que para el día de *Corpus* un lugar destacado del cortejo alegórico lo ocupaban, justamente, las “invenciones” de los gremios. En América, sobre todo en ciudades periféricas como Santiago, los actores serán siempre aficionados. Sólo en las capitales virreinales y en otras ciudades ricas del continente llegarán a veces tropas de cómicos profesionales procedentes de España o se crearán grupos a nivel local, ya desde fines del siglo XVI⁹⁰⁷.

De ahí, en efecto, el menor interés asignado por la elite capitular a estos espectáculos en relación con las expresiones lúdicas caballerescas: la escenificación estaba en manos de otras capas sociales, su temática y estética reproducían un esquema más o menos común a los desfiles del *Corpus*, y, sobre todo, los notables no ocupaban ningún rol protagónico, en contrapartida al monopolio que ejercían aquéllos.

Es decir, observamos que se plantea claramente una “distribución” de los festejos siguiendo el esquema global que dividía a la sociedad bajo la representación europea de estamentos, y dentro de la escala de valores y categorías de privilegios y profesión⁹⁰⁸. Por lo demás, el hecho de que los actores de estos dramas fuesen preferentemente los gremios de artesanos y los “gremios” étnicos de la ciudad permitía dar la imagen de una *integración aparente* del conjunto de

⁹⁰⁶ Por lo demás, en la Europa de los siglos XV y XVI era común, también, que fuesen los miembros de los gremios de artesanos los actores teatrales en las fiestas civiles y procesiones importantes: Burke, *La cultura popular...*, *op. cit.*, pp. 158-159.

⁹⁰⁷ López Cantos, *op. cit.*, p. 206; Viqueira, *op. cit.*, pp. 57-58. Incluso, en la propia España, el teatro, tanto sagrado como profano, será un asunto de aficionados hasta mediados del siglo XVI, en que comienzan a existir las primeras compañías “profesionales”: Chaunu, *L'Espagne...*, *op. cit.*, tomo II, p. 570. En 1673, sin embargo, consta el pago que hicieron las religiosas clarisas de Santiago a unos “comediantes” que actuaron en su monasterio para la celebración de santa Clara: A. de Ramón, *Historia urbana...*, *op. cit.*, p. 156.

⁹⁰⁸ Según Antonio Bonet Correa, en la España del siglo XVII: “Los nobles participaban en los ejercicios de fuerza y destreza corporal, los religiosos en el orden sacro de las ceremonias, los estudiantes en los de ingenio y los comerciantes y artesanos en el de formar variopintas comitivas de cuadros plásticos que acompañaban y adornaban las carrozas que, por medio de alegorías mitológicas, históricas o fantásticas, simbolizan los atributos del poder”: “La fiesta barroca...”, *op. cit.*, p. 68. En todo caso, recordemos que en el contexto de una fiesta religiosa extraordinaria, como las mascaradas que desfilaron en honor a Francisco Solano, en 1633, se contó con una alegoría organizada por la “aristocracia” local. Además, se realizaron comedias “no por comediantes sino por capitanes, sargentos mayores, caballeros de hábito, licenciados y nobles del reino que presentó el señor gobernador como efecto de su devoción a San Francisco Solano”. Para ello se construyó un escenario fijo especial en el costado oriente de la plaza y los edificios de su alrededor fueron decorados con “colgaduras”, como era común en todas estas celebraciones. Sobre dicho tablado hubo glosas poéticas en que se alegorizó sobre las virtudes del bienaventurado y un sarao ejecutado por doce hombres. Las fiestas concluyeron con dos comedias organizadas por el gremio de plateros que, recordemos, representaba a la “elite” de las corporaciones artesanales. En el tablado se hizo un jardín donde se puso una fuente de plata y una pirámide con cinco caños de agua, todo de plata también: Medina, *Historia de la literatura...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 219-227, *passim*; Pereira, *Historia del teatro...*, *op. cit.*, pp. 24-25.

la sociedad, a partir de sus grupos más “representativos”, al marco oficial de la celebración y, como consecuencia lógica, al universo de los actores del poder; un interesante juego de cooptación ritual de la participación pública de la comunidad, comparable al que se desplegaba en las celebraciones religiosas.

Otro elemento que debemos destacar, a propósito del ejemplo de 1659, es la ambivalencia de géneros dramáticos. Al lado de la comedia y del entremés, que, eventualmente, podían confundirse en una sola amalgama de temática profano-doctrinal/moralizante –eventualmente, en asociación con escenas de autos sacramentales–, el teatro de mascaradas manieristas se había transformado ya desde el siglo XVI en una práctica corriente de la participación de gremios y cofradías en las fiestas religiosas. Debemos recordar, en ese sentido, la apoteosis lograda por este género, a nivel local, en fiestas extraordinarias como la del apoyo al misterio de la Inmaculada Concepción, en 1620, y del patronazgo de Francisco Solano, en 1633. Estas representaciones, con carácter profano, ciertamente, pero fácilmente acomodables a la hibridación estética y alegórica del Barroco, permitían ligarse tanto a las grandes celebraciones religiosas como a las laicas. En una ciudad periférica, con escasos talentos artísticos a nivel de las corporaciones respectivas, la alianza entre la comedia, los entremeses y estas rústicas mascaradas permitirán recrear un simulacro de los grandes despliegues artísticos del modelo festivo virreinal⁹⁰⁹.

⁹⁰⁹ Para la proclamación de Carlos II, en 1667, se estipularon, como hemos visto, unas “comedias” (acta del Cabildo, 7 de octubre de 1667, *infra*, anexo N° 7). Sin embargo, en abril de dicho año el mismo Concejo no hablaba de comedias, sino de la representación de una “máscara”: acta de 23 de abril de 1667, A.C.S., XI, p. 106. También se realizaron comedias para celebrar la llegada del nuevo gobernador José de Garro, en 1682: acta de 15 de mayo de 1682, A.C.S., XLII, p. 140. Para la proclamación de Felipe V, en 1702, la carta enviada a España por el gobernador informaba explícitamente que, algún tiempo después de las ceremonias oficiales, se habían realizado los habituales regocijos, entre los cuales se señalaba la representación, durante tres días, de “máscaras, mojíngangas y comedias, conjunto que no se tiene noticia se haya ejecutado hasta hoy en este reino”: carta del gobernador Francisco Ibáñez de Peralta al Rey, 9 de mayo de 1702, A.N.M.V., vol. 4, pza. 142, fjs. 286v-287. La impresión del Gobernador resumía, sin duda, la del resto de autoridades y de las elites locales, que hacia esta época ya disponían de una base económica más sólida para realizar gastos más consistentes en la etapa lúdica de las fiestas políticas, a fin de brindar un despliegue más acorde con el referente de las grandes ciudades coloniales. En fin, también se apuntan comedias por el nacimiento del príncipe Luis Felipe: acta del Cabildo, 18 de abril de 1708, A.C.S., XLVI, p. 173, si bien en el informe enviado por la Audiencia al Rey se señala que al día siguiente de conocerse la noticia, y junto con el repique de campanas e iluminaciones de la ciudad, se realizó también una “mascarada”, dejando las comedias, así como los toros, cañas y fuegos artificiales, para después del invierno: carta de la Audiencia al Rey, 25 de septiembre de 1708, A.G.I., “Chile”, vol. 88, s/f°. En 1711, para celebrar los éxitos militares de la monarquía borbónica en la guerra de sucesión al trono, se determinó que, luego de los tres días de las tradicionales corridas, se continuasen los festejos “con unas máscaras y otros regocixos”: acta del Cabildo, 6 de noviembre de 1711, A.C.S., XLVII, p. 127; carta del Cabildo al Rey, 12 de diciembre de 1712, A.G.I., “Chile”, vol. 107, s/f°.

No debemos dejar de lado la cuota de diversión propiamente “popular” que animaba también la participación dramática de dichas corporaciones. De hecho, las mascaradas aparecen asociadas a veces a la representación de moji-gangas, según la tradición europea que hemos visto en líneas precedentes. En efecto, en Europa, las representaciones teatrales, como las jácaras y las moji-gangas, representan la cultura de masas de la época, “fea” y “vulgar” –según la opinión de Maravall–; ellas cumplen con la función de responder a la demanda de dichas capas sociales, pero son formas que van a ser utilizadas por los grupos dirigentes, justamente, a raíz de su recepción masiva y, por ende, de su gran alcance persuasivo⁹¹⁰.

Era característico, además, que las mascaradas y moji-gangas se efectuaran bajo la forma de un cortejo de carros que recorría la ciudad, en medio del ruido de petardos, trompetas y tambores, y de la algarabía del gentío, e incluyendo también disfraces de tarascas, cabezudos y enanos... los mismos que se destacaban en la procesión de *Corpus Christi*⁹¹¹.

Constatamos nuevamente así, que en las fiestas civiles este género de representaciones no sólo correspondía a la práctica teatral religiosa por el tipo de actores y de “obras” ejecutadas, sino también por el tipo de soporte preferencial –estos pretendidos carros de triunfo–. Al igual que para los autos sacramentales de *Corpus Christi*, estos carros nos presentan la imagen de un teatro en movimiento, un desfile alegórico desplegado no sobre un tablado fijo, situado en medio de la plaza, como en el caso de la representación de comedias, sino sobre soportes acomodados como escenarios móviles y arrastrados por bueyes.

Recordemos que, según el modelo proyectado desde Europa y a partir de la práctica de las propias capitales virreinales de América, estas “rodantes fábricas” –como se les llamaba en las fuentes españolas de la época–, herencia de la tradición clásica reavivada por el Renacimiento, constituían un soporte material por excelencia para las representaciones teatrales y la canalización de alegorías plásticas durante las principales celebraciones religiosas y civiles. Para el *Corpus*, por ejemplo, ellos servían para montar “tablados vivientes”, para recitar diálogos doctrinales, interpretar piezas musicales y cantos, etc. Por otra parte, su fuerte relación con los festivales italianos hacía que estos carros sirvieran idealmente para otorgar un despliegue y una movilidad espectacular a las mascaradas profanas. En efecto, estos escenarios móviles podían adaptarse al evento, adquiriendo un carácter serio y grave o

⁹¹⁰ Maravall, *La cultura del Barroco...*, *op. cit.*, pp. 186 y 194. Antonio Bonet Correa apunta que las moji-gangas eran representaciones grotescas de carácter eminentemente popular, características de los gremios, y ligadas íntimamente a las mascaradas. Así se apunta, de hecho, en el *Diccionario de autoridades* publicado por la Academia de la Lengua española en 1734: “fiesta pública que se hace con varios disfraces, enmascarados los hombres especialmente en figuras de animales”: Bonet, “Arquitecturas efímeras...”, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁹¹¹ Bonet, “Arquitecturas efímeras...”, *op. cit.*, *passim*.

jocoso y extravagante, religioso o profano, según la circunstancia en que se utilizaba⁹¹².

La hipótesis de que los carros utilizados en las mascaradas y desfiles alegóricos durante las fiestas civiles pudieran ser los mismos que los desplegados para la fiesta del *Corpus* de Santiago concordaría no sólo con la circulación fluida de prácticas y objetivos que se daban “naturalmente” entre las esferas religiosa y laica, sino también, a nivel local, con las fórmulas derivadas de la restricción presupuestaria y de la modestia y falta de creatividad local. Ligado a esta realidad, la eventual reutilización de carros, decoraciones y contenidos del *Corpus* respondería también a la práctica que hemos insinuado –siempre a nivel de hipótesis– respecto a los túmulos utilizados para las exequias reales; es decir, la existencia de una construcción desmontable “no efímera”, que perfectamente podría haber correspondido al catafalco dispuesto todos los años para la fiesta de la Asunción. Sin ir más lejos, según lo confirma un trabajo sobre las entradas reales en las ciudades españolas, durante el siglo XVI era una práctica corriente el hacer uso de los carros propios a la procesión del *Corpus* para integrarlos al desfile de la entrada triunfal de las autoridades⁹¹³.

La presencia oficial sobre los tablados

Una reflexión especial se debe hacer sobre el espacio en el cual se desplegaban los juegos y ejercicios ecuestres de los notables, las corridas y las representaciones teatrales en las fiestas civiles. Todas estas expresiones, insistimos, tenían lugar en la plaza principal, un “*emplazamiento sagrado*” por excelencia⁹¹⁴. Como hemos visto, ella portaba un inmenso peso simbólico al ser el nódulo fundamental de la comunidad: allí se concentraban los principales edificios e instituciones del poder, la sociabilidad cotidiana y la religiosidad pública.

Lo que nos interesa observar aquí es el rol jugado ya no por los espectáculos mismos y sus actores, sino por los “tablados y andamios”⁹¹⁵ que se levantaban en dicho lugar para ubicar a los espectadores privilegiados. Se trata, en efecto, de los estrados o tarimas construidos en forma efímera para albergar los asientos de las autoridades, tanto civiles como religiosas. Evidentemente, estas estructuras definían una elevación física no sólo para permitir una mejor vista de dichos espectadores, sino también para favorecer, en sentido contrario, una visualización clara de su presencia y de su apariencia por parte del

⁹¹² Gisbert, *op. cit.*, pp. 155-157 y 162-167; Bonet, “La fiesta barroca...”, *op. cit.*, p. 68; Pfandl, *op. cit.*, pp. 235-236.

⁹¹³ Marsden, *op. cit.*, p. 399.

⁹¹⁴ Mauss, *Manuel...*, *op. cit.*, p. 91.

⁹¹⁵ Estos términos son ocupados, por ejemplo, durante la organización de los festejos públicos por el nacimiento del príncipe Carlos José: acta del Cabildo, 10 de octubre de 1663, A.C.S., xxxvi, p. 196.

gentío que asistía abajo. Son ubicaciones que permiten, a la vez, observar y ser observados. Con ello, las autoridades no sólo alimentaban su prestigio, sino que enviaban un mensaje político evidente, al ubicarse, en tanto que representantes del sistema de poder, *por encima* de la vista del resto de la comunidad⁹¹⁶.

Las condiciones locales habían establecido la costumbre de construir, junto a los estrados de las instituciones civiles, uno específico destinado a los asientos del Obispo, del Cabildo Eclesiástico y, eventualmente, de los superiores de las órdenes regulares. A diferencia de las grandes ciudades españolas y americanas, los edificios administrativos que circundaban la plaza de Santiago no disponían de ventanas en el piso superior que fuesen adecuadas para que las autoridades pudiesen presenciar desde allí los espectáculos; la casa obispal, incluso, era de un sólo piso. Sólo las casas particulares ubicadas en los costados sur y oriente de la plaza poseían balcones en el segundo piso, donde se ubicaban los vecinos notables que no participaban en los juegos o que no formaban parte del Cabildo. De esta forma, pese a no ser protagonistas de lo que sucedía abajo, también usufructuaban del beneficio simbólico de encontrarse por sobre la vista del común, asistiendo como *espectadores privilegiados* del evento.

Otro factor que debemos agregar para comprender en toda su perspectiva el papel jugado por los andamios de la plaza, es el hecho de que los actores del poder se ubicaban según el mismo orden jerárquico que estaba previsto para los asientos al interior de la iglesia. Además, trasladaban hasta este escenario profano y al aire libre los atributos que singularizaban y realzaban dichos asientos, como el sitial característico del Gobernador y del Obispo. Para los toros y cañas jugados con motivo de la recepción de Gaspar de Villarroel, en 1638, esta situación generó un conflicto protocolar debido a que el Gobernador se hallaba ausente en el sur y el Obispo fue el único, entonces, en sentarse en el asiento más destacado, hiriendo la susceptibilidad de los oidores⁹¹⁷. Lo

⁹¹⁶ Es de notar que estos estrados se levantaban para presenciar tanto las corridas y juegos como las representaciones teatrales. Cuando estas últimas correspondían a dramatizaciones "en movimiento", se construía un solo tablado destacado donde se sentaban las autoridades, mientras el espectáculo se desarrollaba a sus pies. También se daba el caso de las representaciones de comedias en escenarios fijos. En estas oportunidades se construían dos tablados enfrentados, en que se ubicaban, en un lado, los espectadores privilegiados y, en el otro, los actores.

⁹¹⁷ A raíz de este conflicto, Villarroel pidió información a la iglesia metropolitana de Lima a fin de justificar su posición con el ejemplo de dicha ciudad. La respuesta enviada desde la capital virreinal señalaba: "Y asimismo certifico, que en esta ciudad la fiesta de el Corpus, y su octava se haze un coloquio en el cementerio de la iglesia cathedral, donde se coloca el Santissimo Sacramento en un altar, y donde concurren los señores virrey, arzobispo, y Audiencia, con sus Cabildos eclesiastico, y secular, donde tiene el señor arzobispo, y el Cabildo Eclesiastico el lugar de la mano derecha con su sitial; y a la mano izquierda el de el señor virrey, y Audiencia, y Cabildo Secular, ambos a dos con sitaliaes, y sin doseles": Villarroel, *op. cit.*, tomo II, p. 72.

mismo sucedió a raíz de unas comedias representadas en el cementerio del convento mercedario como parte de las celebraciones en honor de la Natividad de María; comedias costeadas, por lo demás, por uno de los oidores⁹¹⁸.

Entre los numerosos ejemplos de conflictos protocolares surgidos a raíz de la utilización de este tipo de asiento, queremos destacar el que se produjo en 1663, en razón de los coloquios que se representaron en los conventos franciscano y jesuita en honor de la Inmaculada Concepción⁹¹⁹. El problema se concretó en los días posteriores, a causa de las fiestas profanas –“toros, cañas y comedias”– por el nacimiento del príncipe heredero Carlos José:

“[...] y, porque persistieron el Presidente y oidores en lo de mi sitial, escusé los disgustos con no concurrir a las comedias. Algunos días después se fue el presidente a la ciudad de la Concepción y en la ausencia suya se dispusieron en la plaza, en que está mi casa, juegos de toros y de cañas. Convidóme la ciudad a ellos con instancias. Y por ser fiestas reales dije que asistiría, si pudiese. Y, como mi casa no tiene ventana a la plaza, mi Provisor hizo un tablado en el cementerio de la Cathedral, que está arruinada, arrimado a la puerta de ella [–la “puerta del perdón”, que daba hacia la plaza–] y dijo que se había de poner mi asiento con sitial en el tablado, muy distante de la Real Audiencia. Y luego el oidor más antiguo llamó a su casa a mi provisor y me envió un recado con él, persuadiendo a que no pusiese sitial. Respondí con toda cortesía que yo no hacía agravio a nadie con usar de mi derecho, confirmado con mil actos positivos aquí y en la ciudad de Lima [...con la] costumbre de mi metropolitano que, desde la fundación de la ciudad de Lima, siempre ha usado de sitial en toros y otros festejos públicos de ella”⁹²⁰.

⁹¹⁸ Villarroel, *op. cit.*, tomo II, p. 72.

⁹¹⁹ En una carta enviada al Rey, el obispo Diego de Humanzoro da cuenta explícitamente de este problema, que había adquirido una dimensión proporcional a la importancia asignada a estos elementos aparentemente secundarios en el ejercicio del poder: “Pusiéronme los frailes franciscanos mi asiento con el ornato ordinario del sitial, que usan en todos los actos públicos. Asistieron a éste el oidor menos antiguo, y el fiscal de la Real Audiencia y se concluyó con suma paz de todos. Después llevaron mi asiento al cementerio de la Compañía de Jesús y el que cuidaba de él lo volvió a casa, diciendo que no le habían dado el lugar que se me debía [...]. Luego me enviaron los oidores a decir con su fiscal: que no me pusiese sitial en mi referido asiento, que tampoco se lo pondría el Presidente de la dicha Real Audiencia. Respondí que yo no podía asistir en público sin dicho sitial, ni era decente a mi dignidad. Pretendieron que me sentase con ellos, después de el Presidente. No lo acepté por ser contra cédula de Vuestra Majestad y porque se tiraba a privarme del sitial, y me contenté con no asistir al coloquio, pudiéndolo estorbar”: carta de 15 de octubre de 1663, C.D.A.S., I, pp. 252-255.

⁹²⁰ *Ibid.* La carta continuaba señalando: “Y, habiendo estado en acuerdo los oidores y leídose ante ellos las dichas certificaciones, persistieron en persuadirme que no pusiese sitial y que dichas certificaciones venían [contra] la costumbre que yo alegaba, en caso que el Virrey o Presidente que usare de sitial no se hallase con él en el presente sino sólo la Real Audiencia”.

La importancia otorgada a esta fuente de prestigio, que representaba la posibilidad de ser admirados por la muchedumbre a partir de una posición de altura, en un espacio aireado, amplio y cargado del peso simbólico otorgado por el entorno arquitectónico y, en fin, bajo el auspicio de la agitación extraordinaria del evento, hacía que dichos actores vivieran estos momentos efímeros con una tensión extremadamente sensible. Una vez más, la defensa de prerrogativas y de precedencias en los estrados retomaba la misma estrategia que se canalizaba no sólo en la posición al interior del templo, sino también en las procesiones y cortejos civiles: representar, a través del orden protocolar de los actores, el orden del tejido jerárquico que revestía material y metafóricamente al sistema de poder colonial.

De hecho, con motivo de las corridas de toros y juegos ecuestres realizados en 1659 por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero, se presentó un problema protocolar singular, si bien relativamente frecuente dadas sus condiciones. En efecto, como recordaremos, las principales autoridades municipales participaban directa y activamente como protagonistas en la ejecución de la parte fundamental de los regocijos, por lo que su presencia en el centro de la plaza dejaba un importante vacío de poder sobre el estrado de la institución. Según las reglas del protocolo, al estar ausente de este espacio el Corregidor, los alcaldes y hasta el propio Alférez Real, los regidores que quedaban no tenían el peso suficiente para dar un sentido corporativo a su presencia institucional. La precedencia en la ubicación de los asientos debía pasar, por lo tanto, a los funcionarios reales de los organismos burocráticos. De ahí que incluso se llegase a discutir, en dicha ocasión específica, sobre la posibilidad de no fabricar el tablado destinado al Cabildo⁹²¹.

En ese mismo sentido, con relación al rol fundamental que cumplían estas construcciones dentro de la estrategia de lucimiento persuasivo propia a estos eventos, debemos reintroducir, una última vez, la idea de "inversión" y de "plusvalía simbólica" que alimentaba la participación entusiasta de la elite. Esta perspectiva llevaba a los regidores a distribuirse regularmente la tarea de hacer construir los estrados –y no sólo el destinado al Cabildo, sino también el de la Audiencia y el de las autoridades religiosas– e incluso, a veces, de financiarlos⁹²².

⁹²¹ Acta de 18 de noviembre de 1659, A.C.S., xxxv, p. 514.

⁹²² Cf., por ejemplo, los estrados levantados para celebrar el nacimiento del príncipe Felipe Próspero: actas del Cabildo de 24 de enero de 1659, de 25 de agosto de 1659 y de 27 de septiembre de 1659, A.C.S., xxxv, pp. 434, 479 y 484; para los festejos por la proclamación de Carlos II, en 1667: *infra*, anexo N° 7; para las comedias representadas en honor del nuevo gobernador José de Garro, en 1682: acta del Cabildo, 15 de mayo de 1682, A.C.S., xli, p. 140; así como para las corridas y juegos ecuestres organizados anualmente para la fiesta del apóstol Santiago: acta de 15 de septiembre de 1651, A.C.S., xxxiv, p. 169; acta de 30 de agosto de 1658, A.C.S., xxxv, pp. 402-403; acta de 7 de noviembre de 1665, A.C.S., xxxvii, p. 74; acta de 5 de octubre de 1666, A.C.S., xxxvii, pp. 128-129; acta de 7 de septiembre de 1672, A.C.S., xxxviii, pp. 266-267.

EPÍLOGO

En las páginas precedentes hemos abordado una propuesta de lectura de la aplicación y desarrollo de determinadas estrategias persuasivas del sistema de poder colonial en América, en el contexto social, económico, administrativo y geopolítico del Chile del siglo XVII. El prisma de nuestro análisis se ha orientado hacia una serie de cuadros rituales específicos, reproducidos, adaptados y apropiados por determinadas instituciones y grupos sociales de acuerdo a los modelos de ceremonias y fiestas que eran comunes al continente, al menos en sus líneas y contenidos generales, y que eran transmitidos a través del ejemplo de las principales ciudades americanas, entre las que destacaba Lima como espejo de referencia cultural de las elites y autoridades chilenas.

La experiencia americana originó una gigantesca operación que intentaba duplicar, al precio de innumerables adecuaciones, las instituciones, las leyes, las creencias y las prácticas de la Europa medieval y moderna. Nuestro objetivo no ha sido otro que identificar las especificidades de adaptación de esta reproducción cultural en un medio urbano que ocupaba el rol de capital de una colonia periférica del imperio español. Específicamente, hemos procurado vislumbrar los mecanismos internos, las estrategias y los significados sociopolíticos que, dentro de este gran proceso, formaban la base del conjunto de ceremonias y fiestas públicas. Nuestro prisma de análisis ha contemplado, así, las formas estéticas, los *enjeux* sociales y los contenidos ideológicos –tanto laicos como religiosos– para intentar entender su proyección en el imaginario colectivo.

Las fiestas y ceremonias públicas del sistema de poder, como estrategia de control social, de dominación política y de influencia cultural, las hemos tratado en sus dos vertientes, religiosa y civil, integrando, por lo tanto, todo el contexto de lo sagrado y de la complejidad ritual de la Iglesia. Creemos haber demostrado suficientemente que ambos universos, pese a todas sus diferencias, tensiones y conflictos internos, intentaban actuar en forma unívoca, compartiendo formas, contenidos y actores en el seno de un programa persuasivo conectado a todas las instancias interesadas.

En el contexto avasallador del Barroco, con su culto a la apariencia ilusoria y del espectáculo emotivo, las principales celebraciones se planificaban y eran puestas en escena como un abanico de sucesivos cuadros rituales. Cada uno de ellos aportaba una significación especial y constituía un apoyo adicional al *objetivo general del evento*. La persuasión final se obtenía, de esta forma, por la conjugación de la serie de elementos que hemos visto actuando en la trama lineal del desarrollo de cada ceremonia.

Una constatación, que aparece con bastante evidencia al efectuar una aproximación en detalle a estos eslabones de la cadena ceremonial, es la variedad de direcciones que podían tomar sus aportes semióticos.

En efecto, podemos observar, por ejemplo, que ciertas formas esenciales adoptadas por lo cívico, así como sus contenidos sociales y simbólicos, pueden asimilarse, al menos en su aspecto exterior, a su equivalente de la liturgia religiosa; o, simplemente, contienen elementos comunes a ambos, dispuestos en forma similar o diferente. En el caso de otros componentes, ellos son abiertamente idénticos para ambas celebraciones. Esta utilización polivalente —que convierte a estas expresiones en códigos polisémicos— es comprensible, sin embargo, dentro de la lógica del sistema de poder imperante, que comparte sus apoyos de legitimación entre la persuasión propiamente político-profana y aquella esencial emanada de lo sagrado —es decir, de la práctica religiosa—. Una lógica que funciona cómodamente, por lo demás, en el espíritu de contradicción armoniosa cultivado por el Barroco y que permite una comunicación fluida entre ambos universos.

Conforme a este espíritu, hablamos también de liturgias polisémicas porque en ellas se encadenan eslabones de gran seriedad ritual con otros propiamente lúdicos. Y, si bien se trata de manifestaciones con sentidos aparentemente diferentes, el sistema litúrgico logra apropiarse de sus proyecciones semióticas y orientarlas en un discurso unívoco de legitimación del sistema.

En este mismo sentido, los eslabones rituales y los diferentes escenarios litúrgicos en que se divide la celebración pública se presentan no sólo como un apoyo más al conjunto de cada evento y a su objetivo específico. Como lo hemos visto repetidas veces, se trata de instantes preciosos para un posicionamiento visual recurrente de los actores locales del sistema. De la simple división entre actores privilegiados y observadores, pasando por las expresiones del orden social y por las representaciones de la autoridad y de las jerarquías del honor y del prestigio, los principales segmentos de la celebración eran apropiados a nivel local, dentro de este eficiente engranaje de legitimación recíproca.

Estos eventos fueron analizados también como el reflejo sistemático de un conjunto de valores y de representaciones sociales cultivados en el seno de los grupos de poder locales. Estos últimos, asociados a las instituciones del Estado y de la religión, se empapaban de los contenidos legitimantes de dichas prácticas, desplegando toda una panoplia de simbología identitaria que hacía referencia a su condición de grupo social dominante y, al mismo tiempo, a su ligazón con las grandes fuerzas de la política y de lo sobrenatural. Esta materialización ritual de su imaginario se canalizaba cómodamente así, a través de las fórmulas y las prácticas trasplantadas del "Viejo Mundo" y que formaban parte de la propia identidad sociocultural de los inmigrantes hispanos, así como de su ligazón jurídica y afectiva con el Estado y su Rey.

A nivel local, esta estrategia fue útil en la manipulación de los resortes persuasivos del poder: la elite y los representantes del Estado sabrán sacar

todo el provecho posible de estos actos, envolviendo la legitimidad de sus roles y jerarquías bajo un aparato rústico de las grandes liturgias foráneas. Si bien menos espectaculares, estas celebraciones supieron guardar su funcionalidad, reproduciendo formas y contenidos de base. Un remedo provinciano que mantendrá, sin embargo, toda su fuerza y su razón de ser, hasta en el más apartado rincón del imperio español.

El prestigio, la respetabilidad y la notabilidad pública de las elites, basada en condiciones objetivas –la concentración de la riqueza, el control político local a través del Cabildo,...– eran proyectadas, de esta manera, al imaginario de toda la colectividad a través de estas metáforas ceremoniales, gracias a la posibilidad brindada por la ostentación de la apariencia, el orden jerárquico de los lugares y espacios en procesiones, los cortejos civiles y asientos públicos, así como la cercanía y manipulación de objetos e imágenes sagradas, la participación exclusiva en determinados espectáculos como los juegos ecuestres, etcétera.

En otras palabras, si bien se trata de expresiones comunes al conjunto del imperio, ellas manifiestan, al nivel microespacial de Santiago, posicionamientos específicos de los actores locales, entendiendo a éstos en su conjunto de representantes monárquicos, autoridades de la administración, clero y elites. Un posicionamiento que toca tanto el plano objetivo –reflejando las respectivas cuotas jerárquicas de autoridad– como el plano subjetivo –alimentando, por ejemplo, la posibilidad simbólica de la elite de ligarse a las prácticas rituales de las noblezas virreinales–.

Esta representación ideal en el plano social se extendía, evidentemente, al plano político, haciendo parte a la ciudad, y al reino periférico de Chile en su conjunto, del imperio español: un territorio perteneciente a la soberanía de un mismo Rey, que había desplegado en él a una serie de autoridades vicarias, tanto en el plano civil y militar como en el plano espiritual, gracias al Patronato. En efecto, estas escenificaciones también deben ser leídas en lo que podría considerarse su sentido más evidente, es decir, en un registro político que tiene como objetivo poner en valor el poder y la imagen de los dirigentes.

La ciudad se constituye, por extensión, en el “escenario” ideal y exclusivo de estos despliegues escénicos. Siendo un espacio diseñado *ex professo* para concentrar súbditos y para reproducir el molde de vida europeo y la geometría del hábitat valorada por el Estado moderno, la urbe colonial conjuga en su centro los principales edificios institucionales y el corazón de la actividad pública. El damero, por su parte, ofrece un delineamiento de calles funcional a procesiones y cortejos. El espacio “castellano”, opuesto a la ruralidad incontrolada que predomina fuera de sus “límites”, es el que permite desplegar las estrategias de “disciplinamiento” sicológico –moral, social y político– que se encarnan en las ceremonias públicas. Más aún, es el propio espacio urbano el que sufre un proceso de “disciplinamiento” a raíz de estos eventos, según lo vemos en las ordenanzas municipales y episcopales que prohíben abrir las tiendas y soltar anima-

les, y que ordenan pintar las casas y limpiar las acequias con motivo de grandes celebraciones. En el caso de proclamaciones de reyes y recepción de autoridades, esto podría leerse como la “purificación” y renovación del espacio que se apresta para ritualizar la renovación del sistema político.

Lo que se reproduce en Santiago, en todo caso, dadas las condiciones estructurales de la colonia chilena, son las líneas generales, gestos y actos básicos, estereotipados, aliñados con solemnidad oficial y con expresiones festivas que escapan a la vida cotidiana, pero careciendo de la creatividad específica y del despliegue observado en las grandes ciudades del continente. Lo interesante, sin embargo, en el análisis microespacial comparativo que hemos presentado, es que en el contexto de la modestia general de la vida local, estos eventos lograban marcar, alimentar y restablecer, bajo las formas persuasivas de la ceremonia y del festejo ritualizado, los lazos emocionales que unían a los súbditos con su Monarca, con sus representantes coloniales y con los notables locales. Una estrategia persuasiva que actuaba también entre estos mismos actores, en el “juego de espejos” que estructuraba su legitimación sociopolítica: ante la masa de espectadores y ante los “pares” sociales y políticos. Por lo tanto, pese a su modestia y sencillez, pese a la realidad rústica y periférica de Santiago, eran formas que impactaban y que provocaban la emoción necesaria para despertar los sentimientos colectivos de empatía.

En resumen, el empeño local por seguir la orientación básica del modelo concentraba así una serie de variantes que podemos sintetizar en dos grandes aspectos. En primer lugar, era la respuesta lógica –y obligada– a la extensión por todo el imperio, hasta en sus últimos rincones, de un sistema litúrgico unificado, fiel a los modelos originados en Europa y capaz de configurarse como estrategia persuasiva global del sistema de poder encabezado por el Rey lejano y ausente, bien que simbólicamente omnipresente. En segundo lugar, era la respuesta de los actores locales –los vicarios de dicha monarquía y, sobre todo, la “aristocracia”– que participaban como súbditos fieles a la legitimación de la monarquía profitando a su vez de las posibilidades rituales que brindaba un posicionamiento visual y ostentoso de gran privilegio, a fin de alimentar la legitimación de su propia posición dentro de dicho sistema.

Esta estrategia permitía, en fin, una reactivación permanente de la experiencia sensual –principalmente visual y auditiva– que proyectaba en el imaginario de los espectadores una retroalimentación sostenida, relativamente frecuente y uniforme, del universo simbólico que configuraba esas representaciones colectivas. En este sentido, como nos recuerda Marcel Mauss, habría que tomar en cuenta la constatación de que todo rito corresponde a una representación y, por ello, adquiriría determinados grados de funcionalidad, puesto que las “cosas” sociales serían, por definición, “cosas” funcionales⁹²³.

⁹²³ Mauss, *Manuel...*, *op. cit.*, pp. 237-238. Ver, del mismo autor, su “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, especialmente el capítulo III: “Les représentations”, pp. 53-79.

Los espectáculos litúrgicos del poder colonial configuraban, pues, una acción recurrente y enérgica del sistema de dominación apuntando a despertar y a mantener la creencia en su legitimidad. Ello, en el marco de un imaginario político/sagrado asentado sobre bases tradicionalistas, conservadoras, porque reproducían repetidamente, utilizando el lenguaje ritual de la ceremonia y de determinados regocijos inducidos, el orden político y social global, y las posiciones jerárquicas respectivas de sus actores. Un teatro aparentemente integrador de la comunidad, que aunaba voluntades y lealtades en torno a un mensaje unívoco –expresado por una estética simbólica funcional– y, al mismo tiempo –en aparente paradoja– polivalente y polisémico.

El control de la esfera/espacio público permitía la canalización pedagógica de representaciones ideológicas predeterminadas que, tanto en las celebraciones religiosas como en las “civiles”, perseguían objetivos persuasivos/disuasivos y de “captación” cultural. Esto es, la generación de un marco subjetivo que permitiese la construcción de un “concenso” simbólico en la comunidad, disfrazado con un ropaje emotivo y espectacular, creando empatía y, finalmente, manejando los resortes del espacio cognitivo de la colectividad. Si el sistema lograba conseguirlo, conjugando las energías de sus distintos pilares, la “opinión pública” estaría persuadida de la “naturalidad” de su existencia, de la legitimidad del ejercicio del poder y de los roles jugados por cada actor en su funcionamiento interno. La búsqueda de dicho “consenso” simbólico se revela, en consecuencia, como una estrategia funcional a la dominación colonial a nivel imperial y al control de la sociedad a nivel local.

En ese sentido, nuestro trabajo intentó integrar un análisis de tipo semiótico/antropológico –a través del estudio de los códigos rituales, de las simbologías de las estructuras festivas, etc.– y sociológico –mostrando, por ejemplo, las estrategias y negociaciones entre los actores sociales–. Al mismo tiempo, sin embargo, insistimos recurrentemente en la necesidad de analizar cada uno de estos elementos y contenidos festivos en su interacción con los otros, al interior del programa global de las celebraciones públicas, contexto en el cual adquirirían toda su dimensión persuasiva. Nuestra “lectura” del “discurso litúrgico” ha apuntado, pues, a presentar estas representaciones como un todo, un esquema de elementos actuando en concordancia entre sí, aportando cada uno su funcionalidad específica a un programa global y coherente.

El evento se vivía, de esta forma, como un impacto coordinado de decoraciones del espacio y de las personas, de una visualización diferenciada y jerárquica de los actores, de gestos y juegos ejecutados por estos últimos, de invocaciones religiosas y gritos políticos, de procesiones y aproximaciones rituales a lo sagrado, de ruidos estridentes marcando los momentos más significativos, etc... Lo serio y lo divertido, lo sagrado y lo profano, lo imponente y lo cotidiano se aunaban en manifestaciones sociales que proyectaban la imagen subjetiva de una participación colectiva en el sistema de poder. Así se legitimaba el sistema en su conjunto, partiendo por su cabeza, el Rey, que le daba el sentido final

a la liturgia propiamente política, y Dios, que se la daba a la liturgia propiamente religiosa, en un entrelazamiento íntimo de fidelidades.

El intercambio de contenidos sociales, simbólicos y rituales entre lo civil y lo religioso es permanente. En efecto, la búsqueda del impacto emocional, a fin de canalizar la persuasión política, alcanzaba su cristalización definitiva al asociar lo sagrado, bajo el influjo de la estética exhuberante de la devoción barroca. De hecho, el marco ideal de las ceremonias eclesiásticas, por su frecuencia y regularidad, por constituir la estructura litúrgica por excelencia, y por el alto contenido persuasivo que implicaba ligarse a las fuerzas divinas y a sus mediadores acreditados, lo configuraban como el medio preferencial para canalizar una persuasión propiamente política, a través de la presencia generalizada y activa de los actores civiles.

Las fiestas religiosas barrocas daban el tono de la época y posibilitaban una sensibilidad colectiva proclive al éxito de la seducción carismática del Rey “imaginario” y, por extensión, de las autoridades locales, y a la cooptación afectiva de las voluntades. Ellas brindaban un marco de acción –el espacio de la iglesia, las procesiones públicas, los objetos cargados de sacralidad, etc.– de gran alcance en el imaginario colectivo. En efecto, una ruptura de la polarización clásica entre lo sagrado y lo profano permite percibir una forma de sacralización al interior de lo cotidiano y de la práctica colectiva, superando las diferencias radicales entre lo sagrado y lo religioso, por un lado, y lo secular, por otro; estando ambos asociados al dominio de lo preservado, de lo reservado, de lo indudablemente legítimo⁹²⁴.

En efecto, la conjugación realizada por el sistema entre las fuerzas simbólicas aportadas por las esferas religiosa y civil no sólo se reflejaba en la distribución de formas y de elementos comunes, sino que se complementaban al ejecutarse para solemnizar un mismo evento. Esta interacción da cuenta de una *lógica de sistema*, donde actores y contenidos ceremoniales se estructuran en forma dinámica e interactiva⁹²⁵.

El concepto de “sistema”, por lo tanto se proyecta en dos campos paralelos y simultáneos: primero, en el campo de la *participación* activa, formalmente unívoca e “invariable” en toda liturgia pública importante –civil o religiosa– de los actores del poder –civiles y eclesiásticos–; segundo, en el campo de los propios *contenidos* y fórmulas festivo-ceremoniales, practicadas indistintamente para grandes celebraciones religiosas o civiles. El “sistema” de la liturgia pública se presenta así como una serie de prácticas rituales diversificadas en sus formas externas a la vez que coherentes en sus interacciones internas, en términos del mensaje político-doctrinal comunicado.

⁹²⁴ Rivière, *Les liturgies politiques*.

⁹²⁵ Como señala Michèle Fogel: “Los rituales se inscriben en *sistemas* más vastos, donde los objetos –naturales o fabricados– y los cuerpos –completa o parcialmente–, se ven atribuidos de un valor socialmente reconocido, un significado al cual cada uno sabe que dichos rituales remiten: *sistemas simbólicos*”: *Les cérémonies...*, *op. cit.*, p. 414 (traducción y destacados nuestros).

El sistema de poder, de dominación colonial, se veía, así, legitimado en la globalidad de sus componentes y en el fondo de su estrategia ideológica interna, a través de sus formas externas reproducidas en forma espectacular. Por su parte, los gestos, ritos y precedencias protocolares expresaban y retroalimentaban en forma codificada las representaciones mentales de la realidad del poder que la sociedad debía estructurar e interiorizar. Las estrategias de lucimiento persuasivo de los actores, los rituales de la apariencia y de la ostentación, de la presencia y la precedencia, se conectaban directamente, así, a una lógica de alimentación del prestigio individual, institucional y global, orientada a la legitimación simbólica del "orden" político y social. Estas estrategias eran, en definitiva, la forma de representar plásticamente el organigrama del sistema, sus vasos comunicantes, sus jerarquías, los pesos relativos de sus diferentes actores, sus roles específicos, así como las tensiones que surgían al momento de las transgresiones al programa ritual prefijado.

En fin, cada sector *se legitimaba* en la semiótica ritual y festiva *legitimando* a los otros o, en otras palabras, cada componente del sistema se legitimaba con la ayuda del conjunto de los otros; y la frecuencia y cantidad de oportunidades ayudaban a renovar con relativa regularidad los códigos visuales que distinguían el honor y el lugar de cada cual. Una verdadera pedagogía ejemplarizadora, que funcionaba orquestadamente entre el cielo y la tierra, entre Europa y el último rincón de América, entre el Rey lejano, sus administradores vicarios (en lo humano y en lo divino) y las elites locales. Una sinergia simbólica, en fin, que proyectaba la legitimación del sistema global de poder más allá de la suma de sus elementos, galvanizando al conjunto de actores sociales y discursos ideológicos en la relación dinámica y compleja de sus estrategias persuasivas.

ANEXOS

Anexo N° 1
SANTIAGO A FINES DEL SIGLO XVII

- 1 “Casa” del Gobernador, Real Audiencia, Real Hacienda, Cabildo, prisión
 - 2 Catedral y residencia episcopal
 - 3 Convento de los mercedarios (1549)
 - 4 Convento de los franciscanos (1554; 1594)
 - 5 Convento de los dominicos (1557)
 - 6 Monasterio de las agustinas (1574)
 - 7 Capilla de San Lázaro (1575)
 - 8 Capilla de San Saturnino (ermita desde 1577)
 - 9 Parroquia de Santa Ana (1635; ermita desde 1587)
 - 10 Iglesia y Colegio Máximo de San Miguel (1594)
 - 11 Convento de los agustinos (1595)
 - 12 Monasterio de las clarisas “de antigua fundación” (1604)
 - 13 Orden de San Juan de Dios (1617; hospital desde ca. 1550)
 - 14 Convictorio jesuita de San Francisco Javier (1625)
 - 15 Colegio de novicios jesuitas (ca. 1646)
 - 16 Colegio de novicios agustinos (1660)
 - 17 Iglesia de San Diego y colegio de los franciscanos (1663)
 - 18 Recolección franciscana (1663)
 - 19 Recolección dominica (ca. 1663)
 - 20 Colegio jesuita de San Pablo (1678)
 - 21 Monasterio de las clarisas de “nueva fundación” (1678)
 - 22 Ermita y beaterío de Santa Rosa de Lima (1686)
 - 23 Parroquia de San Isidro (1686)
 - 24 Monasterio de las carmelitas “del Carmen Alto” (1689)
 - 25 Arcadas de Sierra Bella
 - 26 Iglesia de San Miguel (1699)
- A Plaza mayor
B Cerro de Santa Lucía
C Camino Real o “de Chile”
† Ubicación específica de algunos templos y capillas

FUENTES: Guarda, “Iglesias, capillas...”, *op. cit.*; A. de Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.* e *Historia urbana...*, *op. cit.*; Zañartu, *op. cit.*; A.C.S.; Juan Ignacio Molina, *Compendio della storia geografica, naturale e civile del regno del Chile*; Frézier, *op. cit.*

PLANO DE BASE (MODIFICADO): J.M. Gillis, *The U.S. Naval Astronomical Expedition to the Southern Hemisphere, during the years 1849, '50, '51, '52.*



San Cristoval

Co Blanco

C

19

18

C

RÍO MAPOCHO

20

29

5

9 †

†

†

21

†

2

1 A

25

†

14

CALLE DEL REY

†

B

8 †

24

†

6

†

†

12

13

4 †

LA CAÑADA

†

17

†

16

†

7

15

†

26

†

23

Anexo N° 2
PRINCIPALES CALAMIDADES EN SANTIAGO (1575-1730)⁹²⁶

	EPIDEMIAS Y PESTES ⁹²⁷	SEQUÍAS	SISMOS
1575			x
1580			x
1591	x		
1604-1605	Langostas		
1607		x	
1610	x		
1616	x		
1619	x	x	
1625	Viruela; muy mortífera entre los indígenas		
1628-1629		x	
1631	"Epidemia" de ratas		
1636		x	
1637	x		
1639	Peste llegada del Perú		
1643			x
1645	x		
1646	x		
1647	x		Terremoto devastador
1648-1649	Tifus persistente, consecuente al sismo		
1652	Peste proveniente de Paraguay, a través de Cuyo		
1656		x	
1657			Terremoto en Concepción con repercusiones en Santiago

⁹²⁶ Este cuadro se construyó con información parcial, proveniente principalmente de las actas del Cabildo de Santiago. De esta forma, la mayor parte de los casos corresponde a medidas adoptadas por la corporación con el fin de enfrentar la emergencia (generalmente a través de rogativas religiosas). Por su función, el Cabildo debía tratar este tema cada vez que un evento colectivo de esta naturaleza se presentara. De ahí que estimamos la información recogida como representativa de, a lo menos, una gran parte de las calamidades que tocaron a la ciudad durante el periodo estudiado. Se han incluido también datos proporcionados por las *letterae annuae* de la Compañía de Jesús, citadas en Zúñiga, *Espagnols d'outre-mer...*, *op. cit.* y por el trabajo de Armando de Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*

⁹²⁷ Las pandemias que afectaban a la ciudad aparecen en las fuentes bajo el término vago de "epidemia" o, simplemente, "la peste". Excepcionalmente se especifican algunas de las más frecuentes, como el *chavalongo* o *tabardillo*

	EPIDEMIAS Y PESTES	SEQUÍAS	SISMOS
1660	<i>"Pestilencia particularmente mortífera"</i>		
1663	x		
1664			x
1669	x		
1670	x		x
1671	x	x	
1675		x	
1676	<i>"Peste y contagio"</i> devastador		
1682		x	
1687	x		
1690			Terremoto devastador
1694	x		
1704-1705	x		
1709		x	
1711	x		
1717-1718	x	x	
1721	<i>"Esterilidades y pestes"</i>	x	
1722			x
1730	Epidemia de tifus	x	Terremoto devastador

-las denominaciones locales para el tifus- y la viruela -la más temida y devastadora-. Durante el siglo XVIII, la tuberculosis, la sífilis, el *garrotillo* -difteria- y el *"malcúo"* -el *colera morbus*, que apareció por primera vez en 1779- destacarán entre las más frecuentes de la región de Santiago: A. de Ramón, *Santiago de Chile...*, *op. cit.*, pp. 136-138.

Anexo N° 3
DISPOSICIONES SINODALES RELATIVAS
AL CALENDARIO LITÚRGICO DE LA CATEDRAL DE SANTIAGO
(1688)⁹²⁸

A PROPÓSITO DE PROCESIONES Y DE ASPERSIONES PARA LAS FIESTAS SOLEMNES⁹²⁹

“Deben hacerse procesiones, con capa pluvial, todas las Pascuas, día de Corpus Christi, día de Ramos, día de San Pedro, día de la Purificación de Nuestra Señora, todos los Domingos del Año, y las Letanías; y a estas últimas deben asistir los dos curas de las parrochias de esta ciudad con sus cruces, y sacristanes; y si no lo hicieren serán multados en quatro pesos, aplicados por mitad a la S[an]ta. Cruzada, y fabrica.

Debajo de esta misma pena se manda : que en la procesión de el día de Corpus Christi salgan todos los clérigos presbyteros revestidos con sus casullas a alumbrar al summo Sacerdote CHRISTO Señor Nuestro Sacramentado; y todas las andas, y guiones de todas las cofradías deben también salir, debaxo de la misma pena, que se sacará a los Mayordomos.

Los días que hubiere asperges, y concurre Fiesta Solemne, se hechará primero el Prelado a si, luego al Preste, y Diácono, y Subdiácono, y Acólitos, y luego a la Real Audiencia; después al Cabildo Secular, lo qual hará el que canta la Missa; y al Pueblo el Diácono”.

FIESTAS PRINCIPALES CON SERMÓN⁹³⁰

“Sermones de las festividades, que se celebran en esta iglesia catedral, fuera de los de adviento, y quaresma, que los predicán las religiones.

- La Epiphania, a seis de Enero.
- La Purificación, a dos de Febrero.
- San Joseph, a diez y nueve de Marzo.
- Domingo de Ramos.
- Jueves Santo, el Mandato.
- Viernes Santo, la Passion.
- Segundo día de Pascua de Resurreccion.
- Las Armas: dedicadas a Nuestra Señora de la Victoria, Fiesta de Su Majestad, Lunes de la Dominica de Quasimodo.
- La Ascencion del Señor.
- Primer día de Pascua de Espíritu Santo.
- La Santissima Trinidad.

⁹²⁸ *Sínodos diocesanos...*, *op. cit.*, sínodo de 1688, “reglas consuetas”.

⁹²⁹ *Op. cit.*, regla XII, p. 85.

⁹³⁰ *Op. cit.*, regla XVII, pp. 90-91.

- Los seis dias de la Infraoctava de Corpus.
- San Antonio, a trece de Junio.
- San Juan Baptista, a veintiquatro de Junio.
- San Pedro, a veintinueve del mismo mes.
- Santiago, Patron del Reyno, a veinticinco de Julio.
- La Assuncion, a quince de Agosto.
- Santa Rosa de Santa Maria, a treinta de Agosto: Fiesta de Su Majestad.
- Todos los Santos, a primero de Noviembre.
- Las Benditas Animas del Purgatorio.
- El Patrocinio de Nuestra Señora : Fiesta de Su Majestad, la Dominica segunda de Noviembre.
- San Andres, Fiesta de Su Majestad, a treinta de Noviembre.
- La Purissima Concepcion, a ocho de Diciembre.
- Dia Octavo de la Purissima, por la tarde, con que se cierra dicha Octava.
- San Estevan, segundo dia de Pascua de navidad, a veintiseis de Diciembre.

Todos estos sermones predicán los Clérigos o a quienes el Prelado los encomienda; exceptuando los que predica el Prelado⁹³¹, y los que son de la obligacion de el Canónigo Magistral, como está dicho; y exceptuando a San Antonio de Padua, que lo predica religioso de Nuestro Padre San Francisco; y el de la Santa Rosa de Santa Maria, Patrona, que lo predica religioso de Nuestro Padre Santo domingo.

Y exceptuando, assi mismo, los seis dias de la Infraoctava de Corpus, que los encomienda la Real Audiencia; cuya devocion tiene a su cargo, muchos años ha, la Celebracion de estos Dias.

Como tambien la Octava de la Purissima, el Venerable Dean, y Cabildo: comenzando, el primero dia, el Prelado.

A San Joseph, la Ascension del Señor, la Assuncion de Nuestra Señora, las Benditas Animas del Purgatorio, que éstos los predicán las personas quienes los encomiendan las Cofrapias (sic), o las personas que hacen la Fiesta; dando, antes, parte al Prelado”.

PROCESIONES DE FIESTAS VOTIVAS⁹³²

“Las Procesiones de Rogativas, y Votos de los del Cabildo Eclesiástico, y Secular de esta ciudad de Santiago de Chile, son como se siguen.

San Marcos Evangelista (Rogativa Mayor) va su procesion al Convento del Señor San Francisco: pone la cera un Capitular del Cabildo Secular, y predica Religioso del dicho Convento; y canta la Missa un Prebendado con Diácono, y Subdiácono, como en todas las demás procesiones.

Las tres Rogativas del año, antes de la Ascension del Señor: la primera va al Convento, e Iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes: la segunda a la Iglesia de la Compañía de JESUS : la tercera a la Iglesia del Monasterio de la Purísima Concepcion, Regla del Señor San Agustin.

⁹³¹ Para el Jueves Santo, San Pedro y el día de la Inmaculada Concepción.

⁹³² *Sínodos diocesanos...*, op. cit., sínodo de 1688, regla XVIII, pp. 92-93.

San Sebastian, (Voto de los dos Cabildos Eclesiástico, y Secular, por Abogado de la Peste) va su procesion a la Iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes: pone la cera un capitular del Cabildo Secular; y predica un Religioso de dicho Convento; y canta la Missa un Prebendado.

San Lázaro, Viernes de la Dominica Quarta de Quaresma, (Voto de ambos Cabildos) va su procesion a la Capilla de la Cañada, desde la Catedral : pone la cera el Alcalde de Segundo Voto; y predica este dia el Religioso, que le toca la Feria en la Catedral, y es del Señor San Agustin; y canta la Missa un Prebendado.

San Lucas Evangelista (Voto de ambos Cabildos contra la Langosta) va su procesion de la Catedral a la Iglesia del Convento del Señor San Agustin : pone la cera un Capitular del Cabildo Secular; y predica este dia un Religioso de dicho Convento; y canta la Missa un Prebendado.

La Visitacion de Nuestra Señora a Santa Isabel (Voto de ambos Cabildos, por las Lluvias) va su procesion de la Catedral a la Iglesia de N[uestro]. P[adre]. S[an]to. Domingo : pone la cera un Capitular del Cabildo Secular; y predica Religioso de dicho Convento; y canta la Missa un Prebendado.

San Saturnino (Voto de ambos Cabildos contra los Temblores; y segundo Patron) va su procesion de la Catedral a su Capilla; y pone la cera el Alcalde de Primer Voto, y señala Predicador a su Devocion.

San Antonio de Padua (Voto de ambos Cabildos contra las Avenidas del Rio) celebre su Fiesta en la Catedral : pone la cera un Capitular del Cabildo Secular; y predica Religioso de N[uestro]. P[adre]. S[an]. Francisco".

Anexo N° 4
 “FIESTAS DE TODO EL AÑO
 Y LAS QUE GUARDA LA REAL AUDIENCIA”
 (1696)⁹³³

“

Tab[la]	*	El segundo día de Pascua de navidad
Tab[la]	*	El segundo día de Pascua de resurrección
Tab[la]	*	Primer día de Pascua del Espíritu Santo
Tab[la]	*	Día de Corpus Christi
Tab[la]	*	Día de la ascensión de N[uestro] Señor
Tab[la]		Día de N[uest]ra. S[ue]ñ[er]a. de la Victoria
Tab[la]		Dulce nombre de María

Enero

	*	Circuncisión del N[uestro] Señor
Tab[la]	*	Pascua de Reyes (6)
		Dulce nombre de Jesús (14) _____ *
		San Fabián y San Sebastián (20) _____
		San Ildefonso (23) _____ *
		Conversión de San Pablo (29) _____ *
		San Pedro Nolasco (31)

Febrero

Tab[la]	*	Purificación de N[uest]ra. S[ue]ñ[er]a. (2)
		San Blas (3)
	*	San Matias apostol (24)

Marzo

		S[an]to. Tomás de Aquino
Tab[la]		San Juan de Dios (8) _____ *
	•	San José (19)
		San Gregorio doctor (12) _____ *
		San Gabriel Arcángel (24) _____ *

⁹³³ Informe de 2 de junio de 1696 dirigido al Rey por el gobernador Tomás Marín de Poveda, A.N.M.V., vol. 3, pzas. 78-79, fjs. 233-236. El documento se reproduce de acuerdo con el original. Estimamos que los asteriscos que marcan las principales fiestas pudieron corresponder a otra forma de identificar los días “de tabla” –es decir, de asistencia institucional obligatoria–. No obstante, el hecho de que a veces estén ligados al signo “Tab[la]” dificulta su decodificación. Además, la presencia inesperada de una línea horizontal al final del nombre de ciertas fiestas aumenta el dilema. Según Isabel Cruz, esta simbología definiría las fiestas de precepto (con asterisco) y las que guardaba la Audiencia (con asterisco y raya): *La fiesta..., op. cit.*, p. 125.

- * San Joaquín (20) _____ *
- * Anunciación de N[ues]tra. S[eño]ra.

Abril

- San F[rancis]co. de Paula (2) _____ *
- San Jorge (23)
- San Marcos evangelista (29) _____ *
- San Pedro Mártir (29) _____ *
- Santa Catalina de Cena (30) _____ *

Mayo

- * San Felipe y Santiago (1º)
- * Invenición de la S[an]ta. Cruz (3)
- S[an]ta. Mónica (4) _____ *
- Aparición de San Miguel Arcángel (8) _____ *
- San Isidro Labrador (19) _____ *
- San Bernardino de Sena (20) _____ *
- Día del jubileo del Terremoto grande (13)

Junio

- San Bernardo apóstol (11)
- San Antonio de Padua (13) _____ *
- San Basilio Magno (14) _____ *
- * San Juan Bautista (24)
- * San Pedro y San Pablo (29)
- Comemoración de San Pablo (30) _____ *

Julio

- Visitación de N[ues]tra. S[eño]ra. (2)
- San Buena Ventura (14) _____
- Triunfo de la Santa Cruz (16) _____ *
- N[ues]tra. S[eño]ra. del Carmen (18)
- S[an]ta. M[arí]a Magdalena (22) _____ •
- * S[an]t[ia]go. Apóstol (29)
- * S[an]ta. Ana (26)
- San Ignacio (31)

Agosto

- * S[an]to. Domingo (4)
- N[ues]tra. S[eño]ra. de las nieves (9)
- Transfiguración del Señor (6)
- * San Lorenzo (10)

- * Función de N[ues]tra. S[eño]ra. (19)
San Bernardo (20)
- * San Bartolomé (24)
- * San Agustín (28)
- * Degollación de S[an]. Juan Bautista (29) _____*
- * S[an]ta. Rosa de S[an]ta. María (30)
- San Ramón nonato (31) _____*
- Santa Clara (12) _____*

Septiembre

- * Natividad de N[ues]tra. S[eño]ra. (8)
S[an]. Nicolás Tolentino (10) _____*
- Exaltación de la S[an]ta. Cruz (14) _____*
- S[an]to. Domingo Soriano (15) _____*
- Impresión de las llagas (17) _____*
- S[an]to. Tomás de Villanueva (18) _____*
- * S[an]. Mateo Apostólico (21)
- * S[an]. Miguel Arcángel (29)
- S[an]. Jerónimo (30)

Octubre

- El ángel de la guarda (2)
- S[an]. F[rancis]co. (4)
- S[an]. F[rancis]co. de Borja (10) _____*
- S[an]ta. Teresa de Jesús (15)
- S[an]. Lucas evangelista (18)
- S[an]. Pedro Alcántara (19) _____*
- S[an]. Rafael Arcángel (24) _____*
- * S[an]. Simón y Juan (28)

Noviembre

- * Día de todos los Santos (1º)
- Conmemoración de los difuntos (2)
- San Ma[rtín] (11) _____*
- San Diego de Alcalá (12) _____*
- Presentación de Nuestra S[eño]ra. (21)
- S[an]ta. Catalina Virgen y Mártir (29)
- * San Andrés Apóstol (30)

Diciembre

- S[an]. F[rancis]co. Javier (3) _____*
- S[an]. Ambrosio (7) _____*
- * Concepción de N[ues]tra. S[eño]ra. (8)

- S[an]ta. Lucía (13) _____*
- Expectación de N[ue]stra. S[e]ño[ra]. (18)
- * S[an]to. Tomás Apostol (21)
- * San Silvestre (31)

El día de la procesión del viernes de Lázaro _____*

Los dolores de N[ue]stra. S[e]ño[ra]. Viernes antes de Ramos _____*

Los días en que hay vísperas de tabla como son:

- Las vísperas de Corpus Christi
- Las vísperas de N[ue]stra. S[e]ño[ra]. de la Merced
- Las vísperas de Santiago

Quince días de punto desde domingo de Ramos hasta el domingo de Cuasi-
modo.

Trece días de punto desde el día de pascua de navidad hasta el de la pascua de
Reyes.

Cincuenta y dos domingos que tiene el año".

Anexo N° 5
PROCLAMACIÓN DE FELIPE IV
(1622)⁹³⁴

“En la muy noble y muy leal ciudad de Santiago de Chile, en trece días de el mes de junio de el año de mill y seiscientos y veinte y dos, yo, Manuel de Toro Mazote, escribano público y del número y Cabildo de la dicha ciudad, doy fee y testimonio verdadero cómo en cumplimiento y obediencia de la real cédula que se sigue:

EL REY.— Consejo, justicia, caballeros, escuderos, oficiales y hombres buenos de la ciudad de Santiago de las provincias de Chile. Habiendo sobrevenido al Rey, mi señor y padre, una grave enfermedad y recibido los santos sacramentos, ha sido Nuestro Señor servido de llevarle a los treinta y uno del pasado, mostrando en la muerte como en la vida su ejemplar cristiandad, y comoquiera que mediante esto se puede tener piadosamente por cierto que Nuestro Señor le tiene en su santa gloria, quedamos yo y la reina e infantes mis hermanos con la pena y desconsuelo a que tan gran pérdida obliga, ciertos que vosotros y todos esos reinos tendréis el que debéis, como tan buenos y leales criados y vasallos; y aunque su grande y ejemplar cristiandad, prudencia y experiencia no puede dejar de hacer mucha falta, espero en la misericordia de Dios que como en causa tan propia suya me dará las fuerzas necesarias y conforme a mi deseo para que imitando a tal abuelo y padre pueda cumplir con mis obligaciones, habiéndole subcedido en estos reinos y señoríos de la Corona de Castilla y León, como primogénito, y jurado en ellos y los a ellos anexos y dependientes, en que se incluyen esos estados de las Indias; y confiado de que cumpliendo con vuestras obligaciones y correspondiendo a la lealtad, fidelidad y amor que tuvisteis a su [...] como siempre se ha conocido, haréis conmigo lo mismo, acudiendo a todo lo tocante a mi servicio, cumpliendo de mis órdenes y mandamientos, como de vuestro verdadero rey y señor natural; os encargo y mando que luego como ésta recibáis, alcéis pendones en mi nombre y hagáis las otras solemnidades y demostraciones que en semejantes casos se requiere y acostumbra, como lo confío de vosotros, teniendo por cierto que con particular cuidado mandaré mirar por todo lo que os tocare para haceros merced en lo que fuere justo, manteniéndoos en paz y justicia.

De Madrid, a primero de abril de mill y seiscientos y veinte y uno.— YO EL REY.— Por mandado del Rey, nuestro señor, Pedro de Ledesma.

En la ciudad de Santiago de Chile, en veinte y cuatro de enero de seiscientos y veinte y dos años, la Justicia, Cabildo y Regimiento della, estando juntos, como lo han de uso y costumbre, mandó a mí el presente escribano abriese esta carta, y habiéndole yo hecho, el dicho Cabildo la besó y puso sobre su cabeza y se leyó de *verbo ad verbum* y mandaron se haga todo como S[u]. M[ajestad]. manda.

⁹³⁴ Acta del Cabildo, 13 de junio de 1622, A.C.S., xxviii, pp. 44-45.

El dicho día trece de junio, habiendo fecho un suntuoso tablado muy bien adornado en la plaza mayor de esta ciudad, donde se juntaron toda la más gente, vecinos y moradores de ella que para el dicho efecto se previno y las compañías de el número de esta ciudad de infantería y caballería a orden de sus capitanes, el Cabildo, Justicia y Regimiento de esta ciudad y el general don Pedro Lisperguer, corregidor y teniente de capitán general en ella, con las personas de su compañía fueron a casa del capitán don Francisco de Eraso, alférez mayor de esta ciudad, llevando de manguardia y retaguardia dos compañías de caballería que ejercen los capitanes Rodrigo de Araya y don Diego González Montero, y en la dicha forma trajeron al dicho alférez mayor con el estandarte de esta ciudad y vinieron a la dicha plaza y casa de Audiencia Real, donde estaban a caballo los señores de ella, es a saber: el señor doctor don Cristóbal de la Cerda Sotomayor, oidor más antiguo, y el señor licenciado Fernando Machado, oidor, y el señor don Gaspar Narváez Valdelomar, oidor, y el señor don Jacobo Adaro de San Martín, fiscal, y el capitán Pedro de Recalde, alguacil mayor de corte, y el chanciller Alonso del Pozo y Silva y Bartolomé Maldonado, secretario de cámara; todos los cuales con el dicho señor corregidor y alférez mayor y Cabildo en buena orden fueron a la casa donde vive el señor don Pedro [O]Sórez de Ulloa, del Consejo de S[u]. M[ajestad]., presidente de la Real Audiencia de este reino, gobernador y capitán general de él, y de la dicha casa con Su Señoría volvieron a la plaza y tablado, donde habiéndose asentado el dicho señor presidente y señores de la Audiencia y Cabildo y alférez mayor en el dicho tablado y toda la demás gente y vecinos de el lugar y compañías puestas en la dicha plaza en orden, el dicho señor Gobernador se quitó la capa y tomó de mano del dicho alférez el dicho estandarte y en tres partes en la frente de el dicho tablado, mirando a la plaza y gente de ella, en altas voces dijo : Castilla y León, Castilla y León, Castilla y León y el reino de Chile y sus provincias por el rey don Felipe, nuestro señor, cuarto de este nombre, que Dios guarde muchos años con acrecentamiento de sus reinos; todo lo cual refirió, según dicho es, tres veces, tremolando en el dicho nombre el dicho estandarte por otras tantas veces, y apellidando en voz alta toda la más gente de la española y los mestizos, indios, negros, iviva el Rey, nuestro señor, Don Felipe, cuarto de este nombre! y fecho lo dicho se derramaron de propios de la ciudad los reales que para el dicho efecto estaban en una fuente de plata, y luego el dicho señor Gobernador y los vecinos de esta ciudad corrieron a caballo muchas carreras, diciendo : iviva el Rey! iviva el rey Don Felipe!, nuestro señor, cuarto de este nombre.

Y para que conste, de mandamiento de los dichos señores de Cabildo, di el presente, en el dicho día, mes y año dicho, en fee de lo cual hago mi signo. Manuel de Toro Mazote, escribano público y de Cabildo”.

“Señora.— En 7 del mes de febrero de este año recibí los despachos que V[uestra]. M[ajestad]. fue servido de mandar se me hiciesen a los fines del año pasado de 665 y el último de ello contiene la nueva de mayor dolor que han tenido los vasallos de V[uestra]. M[ajestad]. en muchos siglos por la falta que nos ha hecho con su muerte nuestro gran monarca y señor el amado de Dios y de los hombres cuya memoria vivirá perpetua, mejor en los tiernos corazones de sus vasallos que en los duros jaspes y dorados bronces de su panteón y depósito real que se fabricó a si mismo para desengaño de las grandezas mayores de nuestra mortalidad. Luego que se publicó esta lamentable nueva nos vestimos de lutos sus vasallos y nuestros corazones de un dolor y pasmo nunca otra vez así sentido, del mio sospecho, que el no haber desfallecido del todo sería por la consideración que me asiste de que se hizo la voluntad de Dios y según piadosamente creemos para dar descanso eterno al espíritu magnánimo de nuestro gran monarca que tanto pretendieron fatigar en vida los enemigos de la pública paz, goce en hora buena la eternidad de la gloria que le merecieron con la gracia de Dios sus excelsas virtudes, y la infatigable devoción a los sacramentos, misterios de la sagrada eucaristía y la concepción purísima de la Virgen santa María, y a nuestro tierno rey y señor Carlos Segundo (cuya obediencia se aclamó ya en esta ciudad) guarde la divina majestad para viva imitación de su rey y abuelo Carlos Quinto emperador y a V[uestra]. M[ajestad]. le asista con su divina gracia para santa educación de nuestro rey y señor y para el amparo y feliz gobierno de sus dilatados reinos que con tanto consuelo de sus vasallos ha principiado V[uestra]. M[ajestad]. y esperamos lo continuará su real celo y heroica atención.

Luego que recibí los despachos referidos remití los míos a todos los curas de este obispado para que con la debida singularidad se esmeren todos en hacer las exequias reales y sufragios que debemos por el alma de nuestro rey y señor que en gloria sea y yo con la clerecía y religiones de esta ciudad ejecuté lo mismo y las funciones de las honras reales celebramos con la pompa y ostentación que más fue posible, asistiendo en todas ellas con las demostraciones del sentimiento en que quedamos, y en mis pobres oraciones y sacrificios procuraré en particular llenar mi obligación sin escusar trabajo alguno que conduzca a su cumplimiento. Dios la real persona de nuestro rey y señor y la de V[uestra]. M[ajestad]. guarde y prospere como la cristiandad a menester”.

⁹³⁵ Carta del obispo de Santiago a la Reina, 19 de abril de 1667, B.N.B.M.Ms., vol. 241, pza. 6592, fjs. 389-391.

Anexo N° 7
A PROPÓSITO DE LA PROCLAMACIÓN DE CARLOS II
(1667)

ACTA DEL CABILDO, 22 DE FEBRERO DE 1667⁹³⁶

“En la muy noble y muy leal ciudad de Santiago de Chile, en veinte y dos días del mes de febrero de mil y seiscientos y sesenta y siete años, el Cabildo, Justicia y Regimiento se juntó a son de campana tañida en su lugar acostumbrado para levantar los pendones para la jura de nuestro príncipe y señor natural don Carlos Segundo Próspero y sobre el tablado, maceros y otros gastos y dinero que se ha de derramar y traída del estandarte real, y en ella se acordó lo que se sigue:

Que se haga un tablado en la puerta de la Real Audiencia del tamaño que tenga cinco gradas de alto, y tan capaz el dicho tablado que quepa un bufete en medio con el real estandarte, que esté bien adornado de colchas y el dicho tablado vestido de alfombras, las más ricas que se hallaren y dos hombres que hagan reyes de armas: las del Rey, nuestro señor, pintadas, para que las lleven en los pechos y las de la ciudad en las espaldas, y se juntarán en este Cabildo los capitulares dél, donde se pedirá a los vecinos feudatarios y moradores vayan a casa del señor alférez real de esta ciudad y vendrán acompañando el estandarte real y vendrán a casa del señor Presidente, donde se recibirá la orden que diere Su Señoría para hacer el acto con el mayor lucimiento que se pueda, conforme le tiene acostumbrado esta ciudad en señales de su lealtad; y en el tablado se pondrá el tribunal de los señores de la Real Audiencia en el mejor lugar que pareciere a disposición dél, y en el otro los asientos del Cabildo, y se mandará que la plaza esté limpia y aderezada en la forma que pareciere más conveniente”.

ACTA DEL CABILDO, 7 DE OCTUBRE DE 1667⁹³⁷

“Este día propuso el señor general don Tomás Calderón, corregidor y justicia mayor, lugar-teniente de capitán general, cómo el señor presidente, gobernador y capitán general don Francisco Meneses, era llegada la ocasión de la celebridad que se debe hacer esta ciudad, como cabeza de reino, en demostración y alegría, las fiestas necesarias por el rey, nuestro señor, don Carlos Segundo, así por la aclamación que manda la Reina, nuestra señora, en continuación de lo acostumbrado por esta ciudad, como tan leales vasallos, se han hecho en semejantes ocasiones, pedía a estos señores del Cabildo las que se debían hacer, como a quien toca la disposición de ellas; dijeron que están prestos en celebridad de la aclamación que ha tenido esta ciudad, en que mostró el rendimiento que se debió y hoy representa está dispuesto a todo aquello que fuere del real servicio, como en todas las ocasio-

⁹³⁶ A.C.S., xxxvii, p. 159.

⁹³⁷ A.C.S., xxxvii, pp. 205-206.

nes lo han hecho, y todos se hallan pesarosos de no hallarse con caudal suficiente para mostrar el amor y lealtad se debe a su rey y señor natural, pero que ofrece personalmente y lo poco que posee en servicio de Su Majestad; y dispusieron en la forma siguiente: que se hagan toros, cañas, comedias, y asimesmo dijeron que se vaya por parte deste Cabildo las razones que convinieren, al señor Presidente, para que Su Señoría tuviere gusto de honrar la plaza y en la disposición que ordenare, para que este Cabildo se halle con todo el honor lleno en semejantes ocasiones debe esta ciudad hacer las demostraciones mayores; y hechas, se traigan a este Cabildo para repartir en conformidad de la propuesta y señalar lo que tocara a cada uno en los grados de sus puestos, y asimesmo se lleve por los señores diputados la memoria de los vecinos que han de asistir y regocijar la ocasión, para que Su Señoría haga ejecución en ella de lo que fuere servido, para lo cual se señalaron a los señores general don Tomás Calderón y a los señores alcaldes y procurador general, hoy día de la fecha de ésta; y asimesmo dijo el dicho señor general don Tomás Calderón que pedía y suplicaba a estos señores, mañana a las nueve vengán sus mercedes al Cabildo para la determinación con la respuesta del señor Presidente concluir con todo lo que tocara de parte deste Cabildo”.

ACTA DEL CABILDO, 10 DE NOVIEMBRE DE 1667⁹³⁸

“Este día propuso el señor general don Tomás Calderón, corregidor y justicia mayor, lugar-teniente de capitán general, cómo habiéndose quitado los lutos por orden de los señores presidente e oidores que esta ciudad había continuado por el Rey, nuestro señor, que está en el cielo, habiendo primero cumplido con la obligación del mandato de la Reina, nuestra señora, y batido los estandartes en nombre del Rey, nuestro señor, don Carlos Segundo, que prospere Dios muchos años, y en virtud de la lealtad amor que los vasallos de esta ciudad profesan, debían hacer festejos públicos en nombre de Su Majestad, dando cuenta de ello por este Cabildo al señor presidente gobernador y capitán general deste reino don Francisco Meneses, para que si su señoría tuviere gusto de honrarle la plaza pública de esta ciudad con los vecinos de ella para en complemento a tamaños regocijos; y habiéndolo visto por dichos señores del Cabildo, dijeron unánimes y conformes, que se hiciesen los festejos públicos en celebración del gusto con que esta ciudad se halla de la salud del Rey, nuestro señor, y la que goza la Reina, nuestra señora, haciendo todos los festejos necesarios, así en las rogativas que se pidan a los conventos de esta ciudad para que encomienden a Dios, Nuestro Señor, la vida y salud de nuestros monarcas, y se avise a los vecinos moradores de esta ciudad acudan como lo tienen de costumbre a semejantes casos y se dé cuenta al señor Presidente para que honre la plaza con su asistencia, que los de este Cabildo y por los vecinos de la dicha ciudad ofrecen sus asistencias, haciendas y vidas en el real servicio, y determinaron que a fin de éste se hagan dos días, digo, tres días de toros, cañas, comedias, las que se previnieren.

La del primer día de los dichos toros se le pide al señor corregidor cuide de mandarlas hacer.

⁹³⁸ A.C.S., xxxvii, pp. 214-215.

El segundo, al señor alcalde de primer voto, general don Juan de Mendoza y Agüero.

El tercero, al señor alcalde don Alonso de Silva, que se convida a los señores de la Real Audiencia, señor Obispo y Cabildo Eclesiástico, Religiones.

El tablado de la Real Audiencia toca el mandarle hacer a los señores don Bernardo Cruzate y don Francisco Baraona.

El tablado del Cabildo a los señores don Martín de Zavala y a don Jerónimo Flores, digo, don Joseph González.

El toril a los señores don Francisco Canales, don Joseph Gonzáles y don Jerónimo Flores y el presente escribano que se lo pidieron, y el síndico mayordomo; y se libre lo que costare hacer el tablado de la Real Audiencia y Cabildo, en el síndico mayordomo".

ACTA DEL CABILDO, 18 DE NOVIEMBRE DE 1667⁹³⁹

"Este día se propuso cómo en las fiestas reales pasadas del año de sesenta y tres al nacimiento de nuestro príncipe, que hoy es el Rey, nuestro señor, don Carlos Segundo, se pidió por este Cabildo licencia a los señores de la Real Audiencia para gastar de sus propios en lo que conviniese y se dieron trescientos pesos a las justicias que entonces ejercían los puestos de señor corregidor y señores alcaldes; y habiéndose visto por los presentes, que son el señor corregidor don Tomás Calderón, corregidor y justicia mayor, el señor general don Juan de Mendoza y Agüero, alcalde de primer voto, capitán don Alonso Gómez de Silva Verdugo, alcalde de segundo voto, dijeron que, atento a estar en empeños los propios de esta ciudad, así por hacer servicio a la república, como mostrar el deseo del servicio de Su Majestad, pedían a este Cabildo hiciesen a su costa todo aquello que se pueda ofrecer en las fiestas determinadas en el cabildo antecedente, a que respondieron que estimaban el obsequio con todo agradecimiento; y el señor procurador general capitán don Juan de Ureta, dijo: que atento a tener los propios de esta ciudad tantos empeños y disminuidas las rentas della por parte del común, hacía e hizo el agradecimiento a la generosidad con que sus mercedes servían a la república".

⁹³⁹ A.C.S., xxxvii, pp. 215-216.

Anexo N^o 8
EXEQUIAS POR LA REINA MARIANA DE AUSTRIA
(1697)⁹⁴⁰

“Aunque tengo respondido a la real cédula que recibí de V[uestra]. M[ajestad]. de 28 de junio de 696 en que se sirvió V[uestra]. M[ajestad]. mandarme participar la noticia de la muerte de la reina nuestra señora, madre de V[uestra]. M[ajestad]., que está en el cielo; con ocasión de haberse ejecutado sus reales exequias he tenido por de mi obligación dar cuenta a V[uestra]. M[ajestad]. cómo se celebraron en la santa iglesia catedral de esta ciudad, dándose principio a las vísperas con mi asistencia, la de la Real Audiencia y demás tribunales y nobleza, hallándose, asimismo, toda la clerecía, con su deán y Cabildo en sede vacante y las religiones, con la disposición necesaria para principiarse.

Erigióse el túmulo en lo alto del presbiterio, señoreando el cuerpo principal de la iglesia; su fábrica fue compuesta de jónico, corintio y dórico; tuvo de alto quince varas y dos tercias con el ancho correspondiente al espacio de la primera grada, quedando con bastante desembarazo (sin perjudicar la proporción del arte en los tamaños), los huecos necesarios que ocuparon los prebendados que oficiaron de pontifical la misa. Tuvo esta hermosa compostura tres cuerpos de alto, ceñidos con rectitud a las reglas de la arquitectura, con treinta y dos columnas repartidas en sus basas, pedestales y capiteles, y en el primer cuerpo, que terminaba con el pavimento de la iglesia, unos pilastrones desde el macizo de la cornisa, con diferentes figuras de relieve entero, demostrando el diseño, cargaban sobre sus hombros aquella máquina, resultando a los primeros tropiezos de la vista diversidad de cartelas recortadas de hojas y flores, y en el remate de la lanterna que coronaba la obra, un fénix bien ejecutado y matizado de plumas y colores; y aunque el fundamento de toda esta obra fue de madera labrada, ennoblecieron la materia los accidentes de la pintura en la forma de algunos romanos, diversas tarjas y jeroglíficos, con perfiles de plata y oro, procurando el pincel, al paso que modesto en la unión de los colores (por el debido sentimiento) manifestar su valentía en lo bien ejecutado, como lo demostraban sus líneas, reducidos por la mayor parte a dibujo de cuenta y ordenanza.

En el primer cuerpo se levantó el altar de tres gradas en alto, adornado de la grandeza correspondiente de la función, y en otras dos más superiores, que las dividían unas barandillas de plata, se puso el cetro y corona imperial en su sitial, con igual riqueza.

En el segundo, que le servía de cielo, una bóveda, fabricada de perspectiva, de rara armonía; se mostró la figura de la muerte de cuerpo entero, de maravillosa escultura, coronada y con una guadaña en la mano, como que cegaba un ciprés, bien imitado al natural, y en las repisas de los cuatro arcos de este mismo cuerpo, por trofeos, algunas insignias reales.

⁹⁴⁰ Informe del gobernador Tomás Marín de Poveda, 30 de abril de 1699, B.N.B.M.Ms., vol. 170, pza. 3572, fjs. 270-273.

En el tercero, se remedó un cielo con resplandores matizado de serafines y estrellas, colocada en medio una corona real; añadióse por adornos de este regio mausoleo, a un lado de los plintos de cada una de las columnas principales, cuatro estatuas, significadas por las dos de la justicia y la misericordia, y por las otras, la Europa y América, con sus trajes al natural de cada reino y con los signos correspondientes a la representación tan al natural que parecían enmudecían más por respetos que por inanimados. Ardieron en este majestuoso cenotafio más de mil luces de cera blanca, las más en blandones de plata y el resto en las pirámides, remates y corredores, fuera de las que se pusieron en todos los altares como otras cien hachas, desde la primera [...] del túmulo hasta las gradas del coro. Los reyes de armas fueron cuatro, con sus ropas de seda carmesí, rozagantes escudos reales y demás adornos de que se compusieron. Vistióse el cuerpo principal de la iglesia de colgaduras de seda, colores negro y morado, en que se pusieron crecido número de tarjas con varios dísticos (sic) y poesías, así latinas como castellanas, ejecutándose esta obsequiosa función con costo alguno de la real hacienda de V[uestra]. M[ajestad]., no habiendo causado ninguno los ministros en los lutos que vistieron, como lo previno V[uestra]. M[ajestad]. en la real cédula citada.

Principiáronse las vísperas sin que lo respetuoso de ellas embargase el sentimiento universal, y fenecidas, se repitieron los clamores del pueblo, esperando el día siguiente, que sólo parece mitigaban su dolor el tiempo que ocupaban en venerar a S[u]. M[ajestad]., y habiendo llegado, salí con el mismo acompañamiento que el de las vísperas, a la iglesia catedral, donde con majestuosa pompa se celebraron las exequias y con la mayor grandeza y solemnidad que se pudo, y habiendo el orador, que lo fue el doctor don Bartolomé Hidalgo, tesorero dignidad de esta santa iglesia, a quien encomendé el panegírico, ponderando con suma elocuencia los hechos virtuosos y obras plausibles de nuestra gran reina y señora, sin vestir la verdad con la falsa tela de la adulación, siendo la ingenuidad al referirlas el más excelente modo de elogiarlas. Se cantaron los responsos en la forma prevenida, y se terminó esta función, preso nuestro sentimiento, pues éste vivirá eterno, sin admitir por ahora otro consuelo que la segura esperanza de ser tan sólida virtud, tan santas costumbres y tan ejemplar vida tienen en el cielo el premio que les corresponde.

Guarde Dios la católica y real persona de V[uestra]. M[ajestad]. como la cristiandad ha menester^o.

Anexo N° 9
RECEPCIÓN DEL SELLO REAL PARA EL ESTABLECIMIENTO
DE LA AUDIENCIA EN SANTIAGO
(1609)⁹⁴¹

“Yo Melchor Fernandez de la Serna escribano del Rey n[uest]ro. Señor é mayor de gobernacion en este Reyno certifico y doi fé á todos los que la presente vieren como lune[s] siete dias del mes de setiembre de mil y seiscientos nueve años como á la hora de las tres de la tarde poco mas ó menos, estando su señoria el Señor Alonso Garcia Ramon presidente de la Real Audiencia que el Rey n[uest]ro. Señor manda fundar en esta d[ic]ha. prov[inci]a en la d[ic]ha. casa de el lic[encia]do Fran[cis]co Pastene que es cerca de la d[ic]ha. ciudad, los Señores Doctor Luis Merlo de la Fuente y licenciados Fran[cis]co Talaberano Gallegos y Juan Cajal y doctor Gabriel de Celada á caballo acompañados de todos los caballeros é jente principal de la ciudad con grande concurso de todos los vecinos y moradores de ella á la hora de d[ic]ha. fueron á la d[ic]ha. casa y de allí todos juntos estuvieron acompañando á el d[ic]ho. S[eñor] presidente el cual en una banda de tafetan trujo puesto al pecho el real sello metido en una cajita pequeña de hierro dorada y habiendo su señoria, los d[ic]hos. S[eñor]es. oidores y todo el d[ic]ho. acompañamiento llegado al monasterio del S[eñor] San Fran[cis]co que es fuera de la d[ic]ha. ciudad y junto á ella hallaron adheresada una grande pieza con paños de seda y su docel y debajo del fecha una pevina de casi vara de alto y dos gradas, cubierto todo con una alfombra grande turqueza y encima [de] la d[ic]ha. tarima un bufete con su tapete de seda y tela y encima dos cojines de terciopelo carmesí uno sobre otro y llegado los dichos Señores y acompañamiento á la d[ic]ha. pieza, el d[ic]ho. S[eñor] presidente y el S[eñor] doctor Luis Merlo de la Fuente subieron á lo alto de la d[ic]ha. tarima y descubiertos é incados de rodillas el dicho S[eñor] presidente puso el d[ic]ho. cofresito de hierro dorado en que iba el d[ic]ho. real sello ensima de los d[ic]hos. dos cojines de terciopelo y el d[ic]ho. Señor doctor Luis Merlo de la Fuente, lo cubrió á el d[ic]ho. cofresito y cojines con un paño de tafetan rosado, cuajado de muchas flores de seda de todos colores y fecho, el d[ic]ho. Señor presidente, señores oidores con el demás acompañamiento salieron del d[ic]ho. monasterio quedando el en la d[ic]ha. pieza el d[ic]ho. Señor doctor Luis Merlo de la Fuente, acompañando yo el presente secretario á su m[erced] por guarda y custodia del d[ic]ho. real sello y en la forma d[ic]ha. se estuvo su merced asistiendo á la d[ic]ha. guardia teniendole así mismo de una de las compañías de infanteria de esta ciudad que fue la del capitán Gines de Lillo. Los arcabuceros de la Real asistieron, ejercieron su guardia á la puerta de la iglesia del d[ic]ho. monasterio y los alabarderos a la puerta de la p[ie]sa donde estaba el d[ic]ho. real sello y ensima de la cajita en que estaba el d[ic]ho. real sello, estuvo puesta una corona de plata dorada con unas piedras engastadas á la redonda y el martes luego siguiente día de Natividad de

⁹⁴¹ Claudio Gay, *Historia física y política de Chile. Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía*, vol. II, pp. 189-193.

N[ues]tra. S[eño]ra. á hora de las cuatro, desde las casas reales á donde se juntaron el S[eño]r. presidente y los S[eño]res. oidores, religiosos, obispo, los alcaldes y regidores y demas personas del cab[ild]o vestidos con sus ropas rosagantes y gorras de raso carmesí, con los demás caballeros y gente de la ciudad, prelados y religiosos de las órdenes y cleresía en grande concurso de gente, vinieron al d[ic]ho. monasterio a donde el d[ic]ho. S[eño]r. doctor Luis Merlo de la Fuente estava y entrando los que cupieron en la piesa donde estava el d[ic]ho. real sello, el d[ic]ho. S[eño]r. presidente y S[eño]r. D[octo]r Merlo subieron las dos gradas é incados de rodillas delante del bufete, el d[ic]ho. S[eño]r. D[octo]r Merlo con la llave que tenia habrió el d[ic]ho. cofresito dorado y le saco envuelto en un tafetan rosado matisado de seda de diferentes colores y lo puso ensima de los dos cojines de terciopelo, de adonde el d[ic]ho. S[eño]r. presidente le tomó con el d[ic]ho. tafetan y con la reverencia debida le besó y puso sobre su cabeza y le volvió a poner sobre el d[ic]ho. tafetan y cojines y luego hizo la misma ceremonia el Señor obispo de esta ciudad de Sant[ia]g[o] D[on]. Frai Juan Perez de Espinosa y luego hicieron lo mismo los S[eño]res. oidores y luego los alcaldes hordinarios y el d[ic]ho. Señor doctor Merlo tornó á envolver del d[ic]ho. tafetan del real sello y lo volvió á poner en el d[ic]ho. cofresito y lo serró y el d[ic]ho. S[eño]r. presidente y su merced le bajaron en las manos y yendo á la derecha el d[ic]ho. S[eño]r. presidente y llevandole así llegados á la puerta de la reja de la capilla mayor del S[eño]r. San Fran[cis]c[o] entraron con él debajo del palio que para ello se hizo de raso carmesí con las senefas de terciopelo y guarnecido por la parte de afuera con flocadura grande de oro y por la de adentro con otra flocadura del mismo tamaño de plata el cual llevaron los dos alcaldes hordinarios y once personas del cab[ild]o que por todos fueron trece vestidos todos con las ropas rosagantes d[ic]has. y saliendo á la puerta de la iglesia hallaron fuera de ella un caballo obero aderezado con gualdrapa y guarniciones de terciopelo negro todo muy bien guarnecido cubierto con sutellis, el cual habia ido desde las casas reales con todo el d[ic]ho. acompañamiento y los d[ic]hos. S[eño]res. presidente y doctor Merlo pusieron el d[ic]ho. cofresito del real sello ensima de la silla del d[ic]ho. caballo y lo cubrieron con una banda de tafetan rosado guarnecida de plata y luego pusieron ensima la otra de tafetan rosado matisado de diferentes seda y plata que con la que habia estado cubierto sobre el bufete y teniendo los d[ic]hos. señores con sus manos la dicha banda y cofresito yendo el d[ic]ho. S[eño]r. presidente á la mano derecha y el d[ic]ho. S[eño]r. doctor Merlo á la izquierda, yendo el d[ic]ho. real sello debajo del d[ic]ho. palio y quedandose la cruz y religiosos que salieron rebestidos del S[eño]r. San Fran[cis]c[o] á la puerta de la iglesia, yendo en prosesion y orden de guerra, se fue marchando hasta llegar á las casas reales, yendo acompañado el d[ic]ho. real sello de grande infinidad de gente, eclesiasticos religiosos y seglares en que fueron cinco capitánias las tres de ellas de gente de acaballo, capitanes, el coronel Pedro Cortes, Don Diego Flores y D[on]. Pedro de la Barrera y dos de infanteria capitanes Gines de Lillo y Antonio Recio y salió tambien el estandarte de la ciudad el cual llebó D[on]. Diego de Godoi y los S[eño]res. licen[cia]dos Talaverano y Juan de Cajal llevaron de diestro el caballo en que iba el d[ic]ho. real sello, yendo cada uno á su lado, hacidos de una banda cada uno de tafetan carmesí guarnecida de plata y en muy buena orden y disparando mucha arcabuceria y con muchas cajas, trompetas y pifanos llegaron á la plaza de la d[ic]ha. ciudad que es grande de una cuadra entera, la cual y las calles estuvieron

muy bien aderesadas, y habiendo la caballeria tomado cuatro puestos que son las calles de las esquinas de la d[ic]ha. plaza, que la infanteria y demás acompañamiento dando vuelta en procesion á toda la d[ic]ha. Real casa y últimamente despues de dada la d[ic]ha. vuelta toda la infanteria se fué poniendo en dos tropas habriendo una calle ancha y por enmedio de ella fué entrando el real sello hasta llegar á la puerta de las escaleras de las dichas casas que salen á la plaza y habiendo tomado en sus manos el d[ic]ho. S[eñor]. presidente y d[ic]ho. doctor Merlo el cofresito del dicho real sello cubierto con el d[ic]ho. tafetan lo subieron á la Real sala de la d[ic]ha. Real Audiencia y lo pusieron sobre dos cojines de terciopelo carmesí que estaban puestos ensima de un bufete cubierto con un tapete de terciopelo carmesí con flecadura de oro que estava en lo alto de las gradas y debajo del docel de la d[ic]ha. audiencia y estando todos en pié y descubiertos, el d[ic]ho. Señor doctor Merlo con la llave que tenia y habia traído al cuello, abrió el d[ic]ho. cofresito y sacó el d[ic]ho. real sello y lo puso sobre [...] y cojines y estando allí el d[ic]ho. S[eñor]. presidente y S[eñor]. oidores asistiendo el S[eñor]. obispo, hicieron todos la misma seremonia que habian f[ec]ho. en San Fran[cis]co besandolo y poniendolo sobre sus cabezas, y luego el d[ic]ho. S[eñor]. presidente dijo á los d[ic]hos. S[eñor]. oidores como S[u]. M[ajestad]. el Rey n[uestro]. Señor le habia fecho merced de proveerle por su presidente de la d[ic]ha. real audiencia que pedia se obedeciese y cumpliese y habiendo tomado el d[ic]ho. S[eñor]. doctor Merlo de mano del d[ic]ho. S[eñor]. presidente el d[ic]ho. real titulo me lo dio á mi el pres[en]te secretario y por mandado de su merced y de los demás S[eñor]. oidores lo lei de berbo ad berbum y leído los d[ic]hos. S[eñor]. mandaron que el d[ic]ho. S[eñor]. presidente hiciese el juramento que S[u]. M[ajestad]. mandaba y debia hacer por razon del d[ic]ho. oficio para que habiendolo fecho aprehendiese su posesion y S[u]. Señoria dijo que estava presto de cumplir lo que S[u]. M[ajestad]. le mandaba debia hacer y en su cumplimiento se incó de rodillas sobre un cojin de terciopelo que estava puesto al lado derecho del d[ic]ho. bufete y puesta la mano derecha sobre el d[ic]ho. real sello, hizo el d[ic]ho. juramento que le dió escrito el d[ic]ho. Señor Doctor Merlo y fecho se asentó, en los estrados reales de la d[ic]ha. audiencia enmedio del d[ic]ho. docel, y á su mano izquierda el d[ic]ho. S[eñor]. obispo que hasta entonces habia estado en pié como los demás y luego el d[ic]ho. S[eñor]. Doctor Merlo hizo el mismo pedimento juram[en]te y solemnidad y habiendo abrazado á los d[ic]hos. S[eñor]. se asentó á la mano derecha del d[ic]ho. Señor presidente y los otros d[ic]hos. tres S[eñor]. oidores por su turno fueron haciendo lo mismo y acabado este acto del resibimiento de todos y habiendo el S[eñor]. presidente dado gracias á n[uestro]. Señor por cuan bien se habia fecho todo, mando que el real sello se llevase á su cuarto hasta que se ordenase la parte y lugar conveniente adonde se hubiese de poner, el cual fueron acompañando todos los caballeros y demás personas que estavan en la dicha real sala y los d[ic]hos. señores salieron de la sala real a el corredor que esta delante de ella y cae á la plaza en la cual estavan las compañías d[ic]has. de acaballo y de infanteria las de acaballo en los puestos d[ic]hos. esquinas de la plaza y las de infanteria en dos puestos enfrente la una de la otra, de las cuales salieron diferentes mangas escaramusando unas con otras y las compañías de acaballo escaramusaron tambien y con esto se acabó la fiesta de este recibimiento la cual doi fee que se hizo con grandisima solemnidad y aplauso de toda esta ciudad e para que á todo conste de mandado del d[ic]ho.

Señor Doctor Merlo doi esta fee fecha en Santiago de Chile en nueve dias del mes de Setiembre del año de mil y seiscientos y nueve.- firmolo el d[ic]ho. S[eñor]r. Doctor".

Anexo N° 10
RECEPCIÓN DEL GOBERNADOR (INTERINO)
JUAN DE JARAQUEMADA (1611)⁹⁴²

“En la muy noble y leal ciudad de Santiago de Chile, estando en la cañada que dicen de San Francisco, a la entrada de la calle de las casas de don Alonso de Sotomayor y Gonzalo de Toledo, donde estaba hecho un arco y colgaduras de sedas, y puesto en el suelo un sitial con un misal encima, en quince días del mes de enero del año mil y seiscientos y once, llegó con toda la más gente de la ciudad que salieron a recibir al señor Juan Jaraquemada, Su Señoría al dicho puesto, adonde entregó al Cabildo, Justicia y Regimiento de esta ciudad, que presente estaba, dos títulos, uno de Gobernador de este reino y otro de Capitán General [...].

E luego Su Señoría del dicho señor Gobernador y Capitán General se hincó de rodillas en el sitial, y puestas las manos en un misal abierto, juró a la majestad del Rey don Felipe, nuestro señor, y a esta ciudad, por Dios Todopoderoso y por la señal de la cruz y por los santos cuatro evangelios, y prometió a ley de caballero hijodalgo, según fuero de España, de hacer el oficio y cargo de Gobernador y Capitán General de este reino, bien y fielmente, como debe y es obligado, y como el Rey nuestro señor lo manda, y a esta ciudad amparalla y guardalla de enemigo y mandalle cumplir y guardar sus privilegios, franquezas y exenciones y libertades que tiene y ha tenido bien y cumplidamente, sin que le falten en cosa alguna, y de dar aviso al Rey, nuestro señor, de lo que convenga al bien de este reino y de las cosas de su real servicio y Corona; y que si así Su Señoría lo hiciere y cumpliere, Dios, nuestro señor, le ayude en este mundo al cuerpo y en el otro al alma, y que si [no], se lo demande mal y claramente, y así lo prometió y dijo : Si, juro, y amén; y lo firmó de su nombre”.

⁹⁴² Cit. en Errázuriz, *Historia...*, *op. cit.*, tomo II, pp. 195-196.

RECEPCIÓN DEL GOBERNADOR JUAN ANDRÉS DE USTÁRIZ
(1709)⁹⁴³

“Yo Gaspar Valdes es[criba]^{mo} pu[bli]co y del Cavildo desta mui noble y leal ciu[da]d de Santiago del R[ein]o de Chile; certifico doy fee y verdadero testim[oni]o en quanto puedo y a lugar en derecho como oy quese quantan veinte y seis de febrero, y año de mil settecientos y nueve como a oras de las cinco y media poco mas o menos de la tarde, aviendo llegado el P[residente] D[o]n Juan Andres de Usttariz, Cav[aller]o del orden de Santiago del Cons[c]o de su mag[esta]d, Gover[ado]r y Cap[itá]n G[ene]r[a]l de este Reyno y Pres[iden]te de su R[eal] Aud[ienci]a, a las puertas que tenía prevenidas esta ciudad para resevirle de tal Gover[ado]r y Capp[itá]n General, en conformidad del r[eal] título y merced de su Mag[esta]d (que Dios guarde), su f[ec]ha en Madrid a treinta y uno de henero del año passado de mill settecientos y cinco se apeo Su S[eño]ra del cavallo en que venía, acompañado de los s[eño]res desta R[eal] Aud[ienci]a y de el Illustre Cavildo y vecinos de esta ciu[da]d, y por mi el presente es[criba]^{mo} se leyo el d[ic]ho R[eal] título en altas e yntelejibles voces de verbo adberbum en presencia de su Señoría y de la R[eal] Aud[ienci]a, Cavildo, Just[ici]a y Rexam[ien]to, quienes todos los d[ic]hos S[eño]res, puestos en pie obesdecieron el d[ic]ho Real despacho con el respecto y beneracion devida, bessandola y poniendola sobre sus cavessas como carta y provisión de N[uest]ro Rey y Señor natural (que Dios g[uar]de) como la xristiandad amerita. El capp[itá]n Don Manuel de Manzanal procura[do]r gen[era]l de esta ciu[da]d propuso a su señoría d[ic]ho P[residente] Gover[nado]r como todos los P[resident]es Governad[or]es asían el juram[ent]o acostumbrado al tiempo de su recibimiento, y que así se lo ynsinuaba a su s[eño]ra, en vos y ennombre del d[ic]ho cavildo para que se sirviese de hacerle; a que respondió d[ic]ho señor Presidente que se allava con una R[eal] Cedula de su Mag[esta]d dada en Madrid a dies y ocho de septiembre del año passado de mil settecientos y siete que dispone que si esta ciudad exsibiera la Cedula que decía ordenava se hisiese este juramento, le hisiese. Y que en esta conformidad mostrandose la obedecería estava prompto a hacerle. A que respondió el d[ic]ho Procura[do]r que no había Cedula, pero questa ciu[da]d estava en posesion immemorial del d[ic]ho juramento por haverle echo los demas señores Presidentes y Gobernadores menos el señor sarjento general de vatalla Don Francisco Ibañez de Peralta, que lo resistió al tiempo de su resevim[ient]o [-en noviembre de 1700-], y que de lo referido se le diesse testimonio para los efectos que combiniessen al derecho desta ciudad. Su Señoría mando sele diesse al d[ic]ho Procura[do]r General como asimesmo a su señoría. Y luego incontinenti el d[ic]ho Procura[do]r General entrego una llave de plata a d[ic]ho S[eño]r Presidente, y su Señoría haviendola cojido en la mano mando abrir las puertas y monto a cavallo, asiendo lo mesmo el demas acompañamiento y entro en esta ciudad y passo ala Iglesia Cathedral a dar Gracias y de ay con el mesmo acompañam[ent]o a las casas de su morada. Y para que conste doy el presentte en el d[ic]ho día veinte y seis de febrero de mil settecientos y nueve años. Gaspar Valdes”.

⁹⁴³ A.G.I., “Chile”, vol. 87, s/f°.

Anexo N° 12
RECEPCIÓN DE UN OIDOR
(1686)⁹⁴⁴

“Este día se confirió por los señores de este Cabildo, que atento á que se ofrece recibir á los señores oidores que vienen á ejercer las plazas en que Su Majestad les nombra para esta Real Audiencia y que no hay razón en este Cabildo de lo que se observa y debe observar en dicho recebimiento, acordaron que se ponga en este libro el que se hizo al señor licenciado don Bernardo de Laya y Bolívar, que fué en la manera siguiente:

Despachó este Cabildo dos señores regidores, que fueron el señor capitán don Antonio Garcés y el sargento mayor Santiago de Larraguibel, á la postrera dormida, para que en nombre de este Cabildo le diesen la bienvenida, y este Cabildo con la Real Audiencia les salió á recibir á caballo hasta la parte que se acostumbra, que respecto de haber entrado por la Cañada, llegó la Real Audiencia y Cabildo hasta el árbol que está en dicha Cañada, y de allí, que fué la parte donde se recibió el dicho señor oidor, se fué en casa del señor Presidente, donde se apeó el dicho señor oidor con la Audiencia, y este Cabildo se quedó en el patio, sin apearse ninguna persona: y habiendo hecho su visita el señor oidor, volvió a montar á caballo con la Real Audiencia, y esta Ciudad con dicha Real Audiencia le acompañó hasta su casa, donde se apeó esta Ciudad, y todos juntos con los señores de la Real Audiencia entraron en la sala del dicho señor oidor, y allí se despidió la Audiencia y esta Ciudad se sentó y le dió la bienvenida al dicho señor oidor; y habiendo acabado su función, se despidió la Ciudad, y el dicho señor oidor le salió acompañando hasta la puerta de la calle, donde se despidió la Ciudad y se acabó este acto.

El día siguiente de su recebimiento fué esta Ciudad en casa del señor oidor y le trujo á la Audiencia y en la puerta se quedó su merced, y esta Ciudad entró en la sala de la Real Audiencia y llevó el sello hasta ponerlo en la mesa de los estrados, y luego se sentó en el lugar que le toca, y el dicho señor oidor estuvo parado en la puerta mientras se leyó la cédula de merced de Su Majestad; y habiéndose acabado de leer, entró, hizo su cortesía y todos estuvieron sentados, pasó é hizo su juramento y se sentó en los estrados y la Ciudad volvió á acompañar el sello real, y se volvió á sentar: leyéronse dos peticiones y se acabó la audiencia y este acto, y la Ciudad llevó á su casa el señor oidor, y allí se volvió á hacer visita y darle la norabuena de su recebimiento, y se despidió, y el dicho señor oidor salió acompañando al Cabildo hasta la puerta de la calle: y con esto se dió fin á dicho recebimiento, y para que conse en todo tiempo se puso por acuerdo en este libro de cabildo”.

⁹⁴⁴ Acta del Cabildo, 21 de marzo de 1686, A.C.S., XLII, pp. 120-121.

“La primera entrada del obispo a recibirse en su iglesia la dispone el nuevo ceremonial de Clemente VIII a manera de triunfo, y puede competir con la que haze el Rey, quando entra con solemnidad;[...] Manda, que el clero, y religiones processionalmente vayan a pie hasta la puerta de la ciudad, y que los magistrados con sus ministros, y todos los ciudadanos salgan fuera de ella, para que le puedan recibir con más honor, y que en alguna ermita, o lugar decente dexé el prelado los vestidos de camino, que suba en un caballo engualdrapado, y que yendo todo el pueblo en procession, entre debaxo de palio, vestido de medio pontifical, y que lleven las varas del el magistrado, y los nobles de la ciudad [...], que llevar una vara del palio es tan honroso, que se puede gozar por privilegio”.

[Conclusiones del autor:]

“Deve entrar el obispo en su obispado, en una mula ricamente aderezada, limpias las calles, y en todas ellas esparcidas flores”.

“Devenle acompañar los magistrados, el Cabildo, y nobleza toda [...]. Las reales audiencias acostumbran (y yo lo vi en Lima, quando el señor Don Gonçalo de Ocampo, arzobispo de ella, hizo su entrada) embiar dos señores oydores, que le honren colaterales. Los desta chancillería, piadosissimos y religiosissimos cavalleros [...] quisieron todos juntos honrar mi recibimiento. Estava yo detenido en una casa de placer fuera de la ciudad, para dar tiempo a la prevención; y el señor don Pedro Machado de Chaves [...] me fue a significar esta merced. Preguntele, en que forma avíamos de entrar: y respondiome, que de dos en dos, y yo al lado siniestro del señor oydor más antiguo. Acordeme de lo que dize Valerio Máximo de la disposicion con que entravan los triunfadores en Roma. Dice, que la noche antes del día de su triunfo entravan como de rebozo. Tenian su casa ricamente prevenida, y costosamente alaxada: dezía con esta Majestad la cena, y el triunfador combidava los cónsules a cenar. [Allí les pedía que al día siguiente se quedaran en sus casas] porque parecería monstruoso, que precediesse otro al que entra triunfando. En esta conformidad, [...] les supliqué que me honrassen solos dos, porque no parecería mía la entrada, sino del señor oydor que me precedía”⁹⁴⁶.

“En el cementerio de la iglesia a alguna distancia de la puerta, se ha de prevenir un altar, donde el obispo se ha de vestir en su sitial [...]”

“Desde el altar referido ha de entrar el obispo de pontifical debaxo de palio, y llevarán las varas, o sus prebendados, o algunos clérigos y religiosos”.

⁹⁴⁵ Villarroel, *op. cit.*, tomo 1, pp. 28-29.

⁹⁴⁶ Una vez aceptada su solicitud, el obispo Villarroel entró en la ciudad escoltado por los dos oidores más antiguos, seguidos por el resto de la Audiencia, ordenados de dos en dos, y por el Cabildo secular.

RECEPCIÓN DEL OBISPO FRANCISCO DE LA PUEBLA Y GONZÁLEZ
(1699)⁹⁴⁷

“Yo el presente secretario de este o[bis]p[a]do. Doy fee como en cumplim[ien]to. De lo acordado y mandado por el Cavildo desta foxa se dio providencia a todo lo que dispone y asi se resivio en esta iglesia al Il[us]t[rí]simo. y R[everendí]simo. D[oc]t[or]. D[on]. G[as]par. De la Puebla y Gonzalez mi señor del Consexo de Su Mag[esta]d., el día primero deste presente mes, aviendo entrado con todo el acompañam[ien]to, festexo y regosijo que fue posible, que se compuso de los señores de la Real Audiencia, cavildo secular, y d[ic]hos señores de la Real Audiencia le entraron a la ciudad hasta el altar que se hizo en la esquina de la plasa sobre el pretil de las gradas desta Santa iglesia, trajendolo enmedio y desde d[ic]ho altar se volvieron d[ic]hos señores y siguio el cavildo secular con los señores Prebendados y la clerecia asta la iglesia aviendo salido d[ic]ho cavildo Eclesiastico y la cleresia con cruz y ciriales a encontrar a su S[eñor]í^a. Il[ustrí]sima. al d[ic]ho altar, y la a compañaron asta entrarlo en la d[ic]ha Santa Iglesia, y asimesmo digo que aviendo su S[eñor]í^a. Il[ustrí]sima. parado en la chacra del S[eño]r. arcediano don P[edr]o. Pizarro Caxal, legua y media desta ciudad, adonde yo el presente esc[riban]o. concurri con el S[eñ]or. canónigo D[oc]t[or]. D[on]. Jerónimo Hurtado de Mendosa por orden del B[enerabl]e. D[e]an y cavildo, vi que los señores de la Real Audiencia y presidente de ella fueron de dos en dos a visitar a S[u]S[eñor]í^a. Il[ustrí]sima. y R[everendí]sima. y que todos juntos se allaron en compañía de su S[eñor]í^a. Il[ustrí]sima. con lo demás dela noblesa y cavalleros desta ciudad que fueron al recevim[ien]to. y nora-buena de la felis llegada del Il[ustrí]simo. y R[everendí]simo. S[eño]r. Y para que conste todo lo referido y dar el presente, de mandato del B[enerabl]e. Dean y Cavildo en la ciudad de Santiago de Chille en tres dias del mes de febrero, de mil seis sientos y nobenta y nueve años = y en fee dello lo firma”.

⁹⁴⁷ A.C.E, libro 3°, fjs. 113v-114. Reproducido en B.N.B.M.Ms., vol. 271, pza. 7831/9, fj. 51.

Anexo N° 15
CÉDULA REAL SOBRE EL PROTOCOLO
ENTRE EL PRESIDENTE DE LA AUDIENCIA DE SANTIAGO
Y EL OBISPO
(1611)⁹⁴⁸

“El Rey.— Por cuanto por evitar las competencias, diferencias y encuentros que entre el Presidente de mi Audiencia Real que reside en la ciudad de Santiago de las provincias de Chile y el Obispo de ella se pueden ofrecer sobre la precedencia en las procesiones y otros actos, lo que se ha de hacer con el dicho Presidente.

Visto en mi Real Consejo de las Indias lo que cerca de esto está proveído para otras partes de ellas, he tenido por bien de declarar lo siguiente:

Que en lo que toca al lugar que cada uno de ellos ha de llevar cuando el Obispo y Presidente convinieren en procesiones y otros actos eclesiásticos, el Presidente vaya con la Audiencia y el Obispo delante con su clerecía detrás del preste que fuere revestido y luego se sigue inmediatamente el Presidente y Audiencia, y que al hechar el agua bendita antes de la Misa Mayor se heche primero al Obispo y clérigos que estuvieren con él y luego al Presidente y Audiencia, y en cuanto a que si se ha de bajar el Evangelio al Presidente cuando se acabare de decir, declaro que no, porque ésto se ha de hacer con sólo las personas de los virreyes, y en el dar la paz ordeno que estando en la capilla mayor el Obispo, se le de primero a él y después al Presidente, y estando el Obispo en el coro salgan juntas dos pares, una para el dicho Obispo y otra para el Presidente, y que en cuanto a la persona que la ha de llevar se guarde lo que está dispuesto por el ceremonial, y en cuanto si le han de llevar al Obispo la falda alzada, declaro que en los actos eclesiásticos al Obispo le lleven la falda, aunque vaya allí el Presidente y Audiencia, mas que no vaya allí sino sólo criado que la llevare, y cuando fuere a las Casas Reales se le lleve hasta la puerta del Presidente, del aposento donde estuviere el Presidente y allí la haga soltar, y el Obispo ha de hacer el juramento que debe de no tomar los derechos reales y de guardar mi patronazgo, y que en llendo a oír los divinos oficios el Presidente y oidores en forma de Audiencia a la iglesia catedral han de salir a recibirle por lo menos dos prebendados de la iglesia, todo lo cual es mi voluntad, y mando que así se observe, guarde y cumpla y ejecute de aquí en adelante, sin que contra ello le vaya, ni pase en manera alguna por ninguna persona”.

⁹⁴⁸ Cédula de 13 de diciembre de 1611, B.N.B.M.Ms., vol. 272, pza. 7868, fjs. 41-43.

Anexo N° 16
A PROPÓSITO DE UN CONFLICTO DE ETIQUETA
ENTRE EL PRESIDENTE DE LA AUDIENCIA Y EL OBISPO
(1635)⁹⁴⁹

“Señor.— El Obispo de esta ciudad D[on]. Francisco de Salcedo, ya difunto, puso en plática(sic) ejecutada no dar en la iglesia catedral de esta ciudad el misal los días de tabla al Presidente don Francisco Lazo de la Vega, siendo cosa asentada que se ha hecho con todos sus antecesores, como consta de información que de ello se hizo; pero, sin embargo, dicho Presidente no escusó de concurrir los días de tabla en dicha iglesia, porque su prudencia es tal que jamás se vistió de vanidad ni se embarazó en la materia, escusando competencias, hasta que falleció dicho Obispo, que le convidaron a una misa nueva de una persona muy principal de esta ciudad, donde concurrió esta Real Audiencia, y estando en la celebración de los oficios, acabando el Evangelio, bajó el subdiácono el misal para que le besase, y aunque dicho Presidente estuvo dudoso en hacerlo, todavía le pareció a esta dicha Real Audiencia que convenía el recibirle, y así se lo dió a entender, y le recibió. Después se supo como en cabildo que un día antes había celebrado la sede vacante se había dispuesto así; y mirando esta Real Audiencia por su representación y autoridad y la de su Presidente y cabeza, ha venido informar a V[uestra]. M[ajestad]. del suceso, así por su misma obligación, como para suplicar a V[uestra]. M[ajestad]. se sirva de dar la forma que en esto se hubiere de guardar, en que se escusarán competencias en todo tiempo; sirviéndose V[uestra]. M[ajestad]. advertir que, como queda dicho, se ha hecho esta ceremonia con todos los Presidentes y que en esta Real Audiencia no hay cédula que lo prohíba, antes hay una que dice se guarde la costumbre que hubiese habido, y otra hablando con el licenciado Contreras, oidor de la Audiencia de Guadalajara, reprendiéndole porque quiso se hiciese con él, que dice que no siendo Presidente, no se le debe. V[uestra]. M[ajestad]. se sirva de mandar lo que fuere servido, cuya católica y real persona guarde Dios nuestro señor muchos años, como la cristiandad ha menester. Dr. Cristóbal de la Cerda Sotomayor, Dr. Jacobo de Adaro y San Martín, Don Pedro Machado de Cháves”.

⁹⁴⁹ Carta de la Audiencia al Rey, 20 de abril de 1635, B.N.B.M.Ms., vol. 133, pza. 2412, fs. 45-46.

Anexo N^o 17
A PROPÓSITO DE LAS BUENAS RELACIONES
ENTRE LAS DIFERENTES INSTITUCIONES
(1645)⁹⁵⁰

“Señor.— En esta Audiencia servimos a V[uestra]. M[ajestad]. en plazas de oidores los doctores [...] y por misericordia de Dios, vivimos en toda buena conformidad y quietud. Preside y gobierna las armas el Marqués de Baidés, como presidente de ellas y gobernador y capitán general del ejército; y aunque por los excesos de los soldados se han ofrecido competencias en la jurisdicción, no han pasado a la voluntad, porque de su parte y la nuestra se ha solicitado la correspondencia debida, y así nos conservamos en paz. Es obispo D[on]. Fr[ay]. Gaspar de Villarroel, y aunque han ocurrido muchas cosas que pudieran causar en las jurisdicciones eclesiásticas y seglar los disturbios y parcialidades que suele la oposición en los ministros, él se porta con tanto celo en el servicio de ambas Majestades y con tanta modestia en usar de las inmunidades eclesiásticas y nosotros nos contenemos tanto en no exceder de lo justo, que se profesa una urbanidad muy concorde, de manera que ambos brazos se corresponden con igualdad y acierto, que lo tenemos a buena dicha [...]”.

⁹⁵⁰ Carta de la Audiencia al Rey, 4 de mayo de 1645, B.N.B.M.Ms., vol. 139, pza. 2548, fjs. 11-12.

A PROPÓSITO DE UNA PRETENSIÓN PROTOCOLAR DEL CABILDO
(1681)⁹⁵¹

“Señor.- En conformidad de la Real Cédula despachada para que esta Real Audiencia informe acerca de la pretensión que tiene el Cabildo de esta ciudad sobre que en las iglesias que asistiere se le de la paz en las misas mayores se ofrece representar a V[uestra]. M[ajestad]. como estamos bastante informados de que en la Ciudad de los Reyes en concurso del virrey y de la Real Audiencia se le de la paz a un mismo tiempo a aquel Cabildo y que en la de los Charcas y Cuzco se observa lo mismo y que en las ciudades de Guamanga, Córdoba, Santa Fe, Santiago del Estero, Tucumán y Puerto de Buenos Aires que son de menor graduación que ésta gozan sus cabildos del mismo privilegio y que esta dicha ciudad es cabeza y curia de este reino y las justicias y capitulares de su Cabildo personas siempre de muy buena calidad y política y meritorias por sus servicios en estas fronteras de las honras y mercedes que Vuestra Majestad fuere servido de hacerles con cuya noticia podrá mandar en esta razón lo que más fuere de su Real Voluntad guarde Dios la católica y real persona de Vuestra Majestad como la cristiandad ha menester[...].
Juan Henrique, Juan de la Peña Salazar, Lic. Diego Portales”.

⁹⁵¹ Carta de la Audiencia al Rey, 24 de mayo de 1681, B.N.B.M.Ms., vol. 166, pza. 3396, fjs. 117-118.

CÉDULA REAL A PROPÓSITO DE CONFLICTOS DE PROTOCOLO
ENTRE LA AUDIENCIA Y EL OBISPO(1710)⁹⁵²

“El Rey.- Reverendo in X[ris]pto. padre Obispo de la Iglesia Cathedral de la ciudad de Santiago, en las provincias de Chile.- En carta de dos de Octubre de mill setecientos y ocho, me representáis diferentes dudas que se os han ofrecido en materia de ceremonias y cortesánias con el presidente y oidores de esa Audiencia, que son los que se expresarán, suplicándome resuelva en ellas lo conveniente mandándoos lo que habéis de ejecutar.

En la primera, exponéis que el presidente de esa Audiencia pretende y tiene conseguido le baje el subdiácono el evangelio, el incienso y la paz, en que no sólo se contraviene a lo dispuesto en las leyes, si no es que se sigue que cuando pontificáis se os priva que los canónigos se vistan de diáconos, porque rehusan bajar con el evangelio, el incienso y la paz al dicho presidente.

En la segunda, decís que el referido pretende y también tiene conseguido que en la última oración de la misa nombrada collecta se le dé conmemoración por su propio nombre, como se hace conmigo, con el Papa y con vos.

En la tercera, referís que, cuando la Audiencia va a esa Cathedral y estáis en ella, teniendo yo dispuesto salgan dos prebendados a recibirla, succede muy frecuentemente por el corto número que hay de ellos en esa Iglesia el que no haya otros desembarazados que los dos colaterales que os asisten, y por este motivo os quedáis solo al tiempo de salir a recibir y despedir la Audiencia, contra la reverencia que se debe a la dignidad y a lo dispuesto en todos los ceremoniales, representándome que, siendo servido mande se atienda primero a que no quedéis solo o con un asistente o sin ninguno; y que, en el caso de no haber prebendados suficientes, os conceda permiso para que deis providencia que los curas u otros beneficiados salgan a recibir y despedir la Audiencia.

En la cuarta, insinuáis que, cuando celebráis de pontifical dentro y fuera de esa Cathedral, luego que concluís el último evangelio de la misa se levanta presidente y Audiencia y se salen de la iglesia, dejando al prelado vestido de pontifical, en que recibe notable desaire la dignidad y las sagradas vestiduras pontificias contra la christiana práctica en semejantes concurrencias con los mayores príncipes, pues éstos esperan a que se desnude el prelado y se revista sus vestiduras usuales para despedir al concurso con su bendición.

En la quinta, dais cuenta que por cédula de veinte y tres de Noviembre de mill seiscientos y treinta y uno, está prevenido el modo en que deben asistir los preladados a procesiones dentro y fuera de la iglesia en concurso de las audiencias, que es el que vayan con su clerecía delante de ellas detrás del preste concediéndoles lleven

⁹⁵² Cédula de 8 de septiembre de 1710 dirigida al obispo de Santiago, C.D.A.S., vol. iv, pp. 218-225.

de criados sólo al caudatario; y que, habiendo querido vos ejecutarlo en la primera procesión que se os ofreció y intentado llevar en vuestra compañía y a vuestros lados dos prebendados, lo resistió esa Audiencia diciéndoos no estaba en costumbre, a que habíais sobreseído con el intento de representármelo; y que, no habiendo llevado detrás de vuestra persona más que al caudatario, y delante cuatro familiares con sus luces, como todo el concurso lo hacía, habíades tenido recado de la Audiencia dándoos la queja de haber contravenido a lo dispuesto en la expresada cédula, a que habíais respondido la entendíais en el sentido genuino de que no llevase detrás el prelado más que al caudatario pero que entendíais no prohibía los llevaseis delante con sus luces y manteos, pues no iban como familiares ni por el lugar ni por el ministerio de alumbrar, pero que lo corregiríais en adelante (con pretexto de representármelo), como lo habíais ejecutado en cuantas procesiones se habían ofrecido después, dentro y fuera de la iglesia, echando delante del preste, prebendados y familiares, quedándoos solo, y por colaterales los maceros de la ciudad, suplicándome reconozca si va decente la dignidad o si se debe conceder vayáis con vuestro Cabildo, llevando los familiares a los lados para defenderos siquiera del atropellamiento y aprieto del concurso, en que no discurríais la más leve desatención a la Audiencia.

En la sexta, representáis que habéis hallado entablado el no concurrir la Audiencia a las vísperas de los días de tabla, haciéndolo sólo [el] día del Corpus, suplicándome vea si dicha costumbre ha de proseguir, o si la referida Audiencia debe concurrir a todas las fiestas de tabla, entrando las vísperas, como parte principalísima y como lo hacen las demás Audiencias.

Y en la séptima, noticiáis que el presidente pretende que, cuando recibe al prelado en su casa, a visita particular y sólo de urbanidad, no salirle a recibir más que hasta la penúltima puerta, tomársela, y la silla, despidiéndole donde le recibe, y esto a vista de que el obispo le recibe en el patio y le despide en la puerta de la calle, le da silla, puerta, lado y cuantas urbanidades permite la cortesía, pretendiendo también almuada en la visita, no dándola él en su casa; y que habiendo vos experimentado lo expresado con don Francisco Ibáñez en la primera visita que le hicisteis el día que os recibisteis en esa ciudad, aunque habíais extrañado notablemente la diferencia en el tratamiento del que le habíais dado en la visita antecedente que os había hecho en una casa de campo en las cercanías de esa ciudad donde habíades llegado el día antes, no quisisteis hacer demostración por no entrar tropezando, disimulando por entonces; pero que después de algunos días le habíais hecho saber el reparo, a que había respondido era lo que se practicaba en ese reyno entre presidente y obispo y que la Audiencia le notaría perdiese la regalía, en cuya vista le habíais insignuado la disonancia que ofrecía la desigualdad en dos cabezas, las primeras de la república, y que la preheminiencia en el asiento y la antelación la tendría cuando concurriese en audiencia o en juntas de gobierno, que era lo que tenía dispuesto la ley, pero que ésta ni habló ni pudo hablar cuando hubiese visitas privadas, y de amistad, porque lo contrario evitaría la mutua correspondencia, con nota y escándalo de la república; pero que, no obstante, por no incurrir en este inconveniente, os desentenderíais de dicho reparo, con pretexto de representármelo para que declare mi real ánimo, dando a entender al referido presidente y Audiencia que la preferencia que le tengo concedida es sólo en los actos de jurisdicción y de representación de vice-patrón,

mas no en las visitas que hace y recibe del prelado, porque en ellas debe portarse con igualdad, pretendiendo sólo se le vuelva lo que da, y quedando obligado a volver lo que se le diere.

Y, habiéndose visto la referida carta y siete dudas expresadas en mi Consejo de las Indias, con lo que dijo y pidió mi fiscal en él, he resuelto, en cuanto a la primera, teniendo presente que, aunque por las leyes diez⁹⁵³ y doce⁹⁵⁴ del título quince, libro tercero parece no deber pretender los presidentes de las audiencias de Indias, las ceremonias de esta duda, por hacerse comunicables por dichas leyes sólo a los virreyes en cuanto al evangelio, por la diez y siete⁹⁵⁵ del mismo título y libro se supone deberse ejecutar las ceremonias de llevarles la paz también a los presidentes de las audiencias, lo que se califica por cédula de veinte y tres de Noviembre de mill seiscientos y treinta y uno, que la Audiencia de ese reyno no pretenda inovación a lo dispuesto y ordenado por expresas leyes y cédulas, sino que íntegramente se observen sin exceder; y que, en cuanto a que se le baje el incienso, se observe lo que estuviere en costumbre, según se previene en la ley trece⁹⁵⁶ del mismo título y libro; y en lo respectivo a la persona que ha de bajar la paz, se guarde lo dispuesto por el ceremonial y la ley diez y siete referida.

En lo respectivo a la segunda, que se observe y guarde el estilo de cuarenta años a esta parte

Por lo que mira a la tercera, considerando precisa la asistencia de los dos colaterales a la persona del prelado, como la de otros para el recibimiento de la Audiencia por su representación, y que el caso que proponéis de no haber más que dos prebendados habrá sido y subcederá raras veces, respecto de componerse esa Iglesia de cinco dignidades y cuatro prebendados, que se observen las leyes que tratan de este caso; pero que, si succediere accidente de no haber número competente de prebendados, que a lo menos un canónigo y un cura que señaléis asistan al recibimiento y salida de la Audiencia para que, cuando asistís, no os falte un prebendado de colateral.

A la cuarta duda, que se guarde el estilo; y si fuere necesario, se modere.

⁹⁵³ R.L.I., tomo II, lib. III, tit. 15, ley X: *Que las ceremonias que se guardan con la persona Real en la Capilla, se guarden en las Indias con los Virreyes, como esta ley declara.*

⁹⁵⁴ R.L.I., tomo II, lib. III, tit. 15, ley XII: *Que la ceremonia de baxar el missal al Evangelio solo se deve hazer con los Virreyes:* “La ceremonia de baxar el missal despues de el Evangelio al Presidente de la Audiencia. declaramos, que solo se deve hazer con los Virreyes”.

⁹⁵⁵ R.L.I., tomo II, lib. III, tit. 15, ley XVII: *Que en dar la paz à Virrey, y Arçobispo, concurriendo, se guarde la forma desta ley:* “Estando en la capilla mayor de la iglesia el Arçobispo, ó Obispo, se le dé primero la paz, y despues al Virrey, ó Presidente de la Audiencia, que assistiere, y esta paz ha de ser una, y dada por solo un Eclesiastico, y no por dos; y si estuviere el Prelado en el Coro, salgan juntos, y al mismo tiempo dos Eclesiasticos, y cada uno lleve diferente Portapaz, una al Prelado, y otra al Virrey, ó Presidente, y prosiguiendo igualmente, y sin detenerse uno mas que otro, cumplan el ministerio: y en quanto á las personas, que la han de llevar se guarde lo dispuesto por el Ceremonial”.

⁹⁵⁶ R.L.I., tomo II, lib. III, tit. 15, ley XIII: *Que en el incensar en las iglesias à los Presidentes, se guarde la costumbre, y à sus mugeres no se inciense, ni dé la paz:* “Si estuviere en uso incensar el Diacono á los Presidentes quando asistieren en la Iglesia á los Divinos Oficios, se continúe con los sucesores, y guarde la costumbre, y en ningun caso se haya de incensar á las mugeres de los Presidentes, ni Oidores, ni darles la paz”.

En lo respectivo a la quinta, y teniendo presente lo dispuesto expresamente en la ley treinta y seis⁹⁵⁷, título quince, libro tres, y orden que se contiene en cédula que citáis de veinte y tres de Noviembre de seiscientos y treinta y uno, para lo que se debe ejecutar entre audiencias y prelados en casos y ocasiones de procesiones, y que cualquiera intento es novedad, que observéis literalmente la ley y cédula expresada, sin que por ningún pretexto intentéis interpolar más sugetos ni personas entre la clerecía, vuestra persona y la Audiencia.

En cuanto a la sexta, habiendo informado el dicho mi fiscal que en iglesias de mi real patronato sólo en el día de la festividad a la mañana asiste el acuerdo a misa y sermón, y no más, sin que haya visto concurra a vísperas, y no dudando que sobre esta duda habrá en esa Audiencia costumbre y estilo establecido, que se guarde.

Y por lo tocante a la séptima y última duda que esponéis, teniendo también presente que entre presidentes y prelados en ciudades donde residen audiencias y chancillerías, para los casos de entrar presidentes y prelados nuevos hay formularios de lo que unos y otros deben ejecutar, lo que se practica muy concordemente sin que se haya ofrecido duda ni embarazo, ni en el tiempo, el modo ni el traje, lo cual debe tenerse para semejantes casos por ley y regla; y que no puede dudarse que en ese reyno falte la prevención de este formulario; que guardéis el estilo y forma que se ha observado, y que esa Audiencia en caso de faltar (como puede suceder) dicho formulario, haga se observe en toda esta duda lo que en otra cualquiera de las audiencias se observare.

Todo lo cual os ruego y encargo observéis, guardéis cumpláis y ejecutéis, según y en la forma que lo he resuelto y va expresado, pues por lo que toca a esa Audiencia⁹⁵⁸ y al presidente de ella⁹⁵⁹, en despachos de este día se previene lo conveniente para que ejecuten lo mismo por lo que a ellos toca; que así es mi voluntad.

Yo el Rey.— Por mandado del Rey nuestro señor.— Don Bernardo Tinaguero de la Escalera.— Señalada de los del Consejo”.

⁹⁵⁷ R.L.I., tomo II, lib. III, tit. 15, ley XXXVI: *Que dá forma en los lugares, que han de tener los Prelados, Virreyes, Presidentes, y Audiencias en las procesiones, y otros actos*: “Declaramos y ordenamos, que en concurso de Virrey, Presidente, y Audiencia con Arçobispo, ó Obispo en actos Eclesiasticos, y procesiones, el Virrey, ó Presidente vaya con los Oidores solamente, y el Prelado delante en el mejor lugar, y su clerecía detrás del preste; y luego se siga inmediatamente el Presidente, de forma, que en ningun caso se incorpore el Prelado con la Audiencia; pero si fuera de estos actos se juntaren para otra cosa el Virrey, ó Presidente solo con el Prelado, y huvieren de salir por el Pueblo, vaya á la mano derecha el Virrey, ó Presidente, porque representa nuestra Real persona”.

⁹⁵⁸ B.N.B.M.Ms., vol. 244, pza. 7084, fjs. 154-159.

⁹⁵⁹ A.G.I., “Chile”, vol. 149, s/fº.

CÉDULA REAL A PROPÓSITO DE CONFLICTOS DE PROTOCOLO
ENTRE LA AUDIENCIA Y EL OBISPO
(1713)⁹⁶⁰

“El rey.- Presidente y oidores de mi Audiencia de la ciudad de Santiago en las provincias de Chile. En carta de quince de enero de mil setecientos y diez referis la novedad que quiso introducir don Luis Francisco Romero obispo de esa iglesia en las procesiones y festividades incluyendo en ellas así el Cabildo Eclesiástico como número de criados con preferencia a esa Audiencia⁹⁶¹ y tener puesto su sitial y dosel en la capilla mayor en los octavarios que se celebran en dicha iglesia a que concurráis vos no obstante asistir dicho prelado en el coro en donde tenía su asiento con otro sitial como parecía del testimonio que remitíais. Y habiéndose visto en mi Consejo de las Indias con lo que dijo y pidió mi fiscal de él. Ha parecido decirnos que aunque os aprueban los prudentes medios de política de que os valisteis en las ocasiones referidas no debíais de haber sobreseído ni disimulado semejante acto ni demostración, y más cuando de la tolerancia puede en alguna manera deshacer la autoridad de vuestra representación y ordenaros y mandaros (como lo hago) afianseis valiéndoos primero de prudente y proporcionados medios para en adelante lo que os toca y se debe para que en nada se altere ni ignore por dicho prelado ni otro alguno y que en caso de insistirse obreis y procedáis conforme a derecho previniendoos como en despacho de la fecha de este se previene a dicho obispo lo conveniente y de lo que resultare me dareis cuenta”.

⁹⁶⁰ Cédula de 11 de marzo de 1713 dirigida a la Audiencia, B.N.B.M.Ms., vol. 244, pza. 7095, fj. 192.

⁹⁶¹ El escándalo estalló en 1709, para la tradicional procesión del 13 de mayo, en conmemoración del terremoto de 1647: “[...] por cuyo fin se hace un novenario en la iglesia de dicho convento [de los agustinos], concluyéndose el último día con una procesión de penitencia, el dicho S[eñor] obispo introdujo en ella algunos criados suyos que le asistiesen, más que los que por la ley real de Indias le están permitidos en las procesiones públicas, en concurso de la Real Audiencia; y habiendo asistido a esta función todos los señores de ella, se hizo luego el legitimo reparo que se devía por lo yndecoroso de esta acción a tribunal tan supremo [...]”: carta de la Audiencia al Rey, 26 de octubre de 1709, A.G.I., “Chile”, vol. 88, s/f°.

Anexo N° 21
"ORDENANZAS SOBRE REFORMA DE LOS TRAJES"
(1631)⁹⁶²

"Habiendo considerado lo mucho que los gastos excusados y excesivos que se hacen en los costosísimos trajes que cada día se varían enflaquecen las repúblicas desustanciándolas del dinero, sustancia, sangre y nervios que las conservan y reduciéndolas a empeños irredimibles, con que se imposibilitan de mejor estado; y que el exceso que en esta materia se ha tenido y se tiene en esta es notable, alargándose muchos a gastos tan desproporcionados a sus caudales, con que se hallan en gravísimos empeños y tan suma pobreza y sin esperanza de poder salir dellos ni della, que muchos apenas dejan con qué poder enterrarse conforme a su calidad, ni satisfacer las deudas forzosas de su servicio y las demás que contrajeron para esto, y deseando obviar todos estos daños y que esta república cobre algún alivio y se vuelva a introducir en ella la antigua moderación y templanza, dignas de verdaderos cristianos, que sus majestades los Reyes, nuestros señores, tantas veces nos han mandado guardar; con acuerdo del mayor cuerpo de los vecinos de esta ciudad, en cabildo abierto que para ello se ha tenido, en que se remiten a nuestra disposición, dándonos para todo plenaria facultad, si alguna nos faltaba o podía faltar, y habiendo discurrido y consultado la materia cuanto hemos juzgado conveniente y necesario nos ha parecido ordenar y mandar, como de hecho por ésta ordenamos y mandamos, lo siguiente:

- 1.- Primeramente, que ninguna persona, hombre o mujer, de ningún estado o calidad que sea, pueda vestirse enteramente de tela rica, de oro y plata, ni de seda, ni traer jubones, ni mangas de dicha tela, ni lama de oro o plata ni más guarniciones en los vestidos que la que en las ordenanzas siguientes se dispondrá, pena, por la primera vez, de perdimiento del tal vestido o piezas dél en esta nuestra provisión contenidas; y por la segunda, del dicho vestido o piezas, enser y demás, a más su valor a tasación de persona inteligente, en que desde luego les condenamos; y mandamos que sin remisión ni lugar de dispensación alguna se ejecute por cualquier ministro; y lo así quitado y habido, aplicamos la mitad para la cámara de Su Majestad, y la otra mitad por tercias partes, juez que lo ejecutare, denunciador y obras públicas de esta ciudad, y no habiendo denunciador, su parte, aplicamos para las dichas obras.
- 2.- Item, que el hombre de más calidad y puesto no pueda vestirse ni traer más de una capa y ropilla de paño negro y calzón de terciopelo, damasco u otra seda, liso, sin guarnición alguna, y mangas de seda llana, que no sea tela rica, lama, tabí floreteado de oro o plata, ni tenga cosa dél, y ligas sin puntas algunas ni guarnición; y en tiempo de calor podrán trocar y diferenciar, si gustaren, dicha

⁹⁶² Acta del Cabildo, 23 de octubre de 1631, A.C.S., xxx, pp. 289-293.

capa y ropilla en lanilla, raxa, perpetuan, anascote o otro género de tela que sea toda de lana; y el que tuviere ropilla de terciopelo la pueda traer hasta consumirla, como no sea guarnecida.

- 3.- Item, que los vestidos de paño de Castilla o de la tierra, raxa, jergueta, perpetuan o otros géneros, no puedan llevar vueltas ni guarnición alguna, ni más botones de una gruesa, y esos no sean de hilo de oro o plata sino de seda sola o cerdas; pena, por la primera vez, de su perdimiento, y por la segunda, dél y de su valor, aplicado conforme a la primera ordenanza; y sola dicha pena mandamos que no traigan en las camisas, ni vueltas, puntas ningunas en las valonas que excedan del ancho de un naipe.
- 4.- Item, que las mujeres de más caudal y calidad no puedan vestirse ni traer más que una ropa de bayeta, lanilla, tafetán tabí, damasco o terciopelo llano sin oro, conforme los tiempos o su gusto, conque no sea chamelote, basquiña de paño, raxa, perpetuan o picote y jubón de seda, que no sea de la que llaman tela, ni tenga cosa de oro o plata, y todo sin guarnición alguna, ni manto con punta ningunas sino llano, salvo en los días señalados de fiesta, ni faldellín más que de paño, grana, tamenete o cochinilla, liso, sin más guarnición que el ribete de terciopelo, llano, sin trencilla ninguna, pena de lo en la primera ordenanza contenido.
- 5.- Y para que todo tenga el cumplimiento que es debido y conviene ordenamos y mandamos que ningún sastre sea osado a cortar ni hacer ningún vestido de hombre ni mujer que exceda o sea contra lo en estas nuestras ordenanzas contenido, pena, si fuere español, de cien pesos para la cámara de Su Majestad y obras públicas de esta república, por mitad, y cuarenta días de cárcel y destierro a la guerra por dos años; y si fuere indio, de trasquilado y doscientos azotes por las calles públicas de esta ciudad. E lo mismo mandamos a los sederos en lo que tocare a sus oficios.
- 6.- Item, que ningún mercader u otra persona alguna pueda traer de fuera ningún vestido hecho de hombre o mujer que sean de los en estas nuestras ordenanzas prohibidos, pena, por la primera vez, de perdido, y por la segunda, de su valor doblado a tasación de persona inteligente y aplicado conforme a la primera de estas ordenanzas.
- 7.- Y porque hay muchos vestidos y aderezos comprendidos en esta nuestra provisión concedemos y permitimos se puedan romper y consumir poniéndoselos tan solamente los días de las cuatro pascuas del año, Corpuscristi y el de su octava, el de la Encarnación y Asunción de Nuestra Señora, el de los apóstoles San Pedro y Santiago, el de la gloriosa Magdalena, el de Todos los Santos, el de la fiesta del Santísimo Sacramento, que por mandato de Su Majestad se celebra en los últimos de noviembre, y las de los patronos de los conventos y cuando se ofreciere algún desposorio a que forzosamente hayan de acudir o por obligación de deudo o convites, y los días de toros o fiestas reales y no en otros, pena de lo en las ordenanzas antecedentes contenido; y permitimos que

los vestidos que tienen algunas personas para traer en el campo, que yendo de camino y saliendo fuera de la ciudad, se puedan consumir ordinarios aunque sean de los prohibidos, conque no hagan otros nuevos.

- 8.- Item, que de los naturales ningún indio ni india, de cualquier nación que sea, negro o negra, mulato o mulata puedan vestirse más que a su uso de ropa de la tierra, o cuando mucho de paño de la tierra, jergueta, perpetuan o anascote solo, y el vestido llano sin guarnición ni vuelta alguna de seda y de color o resto, ni traer faldellín sino de paño de la tierra o bayeta y de color, honesto y sin guarnición ni vuelta de seda ninguna, pena, por la primera vez, de perdimiento del vestido o piezas dél en esta ordenanza contenidos, en cuya aplicación se ha de estar a lo dispuesto en la primera de estas ordenanzas, y por la segunda vez, de dicho perdimiento y ser trasquilados en la plaza pública de esta ciudad y treinta días de cárcel a los hombres y a las mujeres de depósito a arbitrio del juez que lo juzgare y sentenciare.
- 9.- Item, porque el exceso en los bautismos no es menor que el de los trajes y deseamos obviarle, ordenamos y mandamos que de aquí adelante ninguno que fuere compadre de bautismo alguno, ni el mismo dueño dél, pueda dar ni poner a la criatura cobija más que de paño o tela de lana, llano, pena de perdida y pagar doblado su valor, a tasación de persona inteligente, en cuya aplicación se ha de estar a lo en la primera de estas ordenanzas contenido, y las hechas no se use dellas en los bautismos y puedan ponerlas a sus hijos los que las tuvieren cuando salen fuera hasta consumirlas.
- 10.- Por cuanto en los entierros, honras y cabo de año se hacen excesivos gastos, sin atender a cumplimiento que deben de la premática y a los cortos caudales que tienen, con que son mayores las necesidades de los vecinos y moradores de esta ciudad, se ordena y manda que las justicias della, con todo cuidado y vigilancia, procuren poner moderación en los dichos gastos, y que, cuando más, no se exceda en manera alguna de la premática de Su Majestad, sobre lo que se les encarga a las dichas justicias la conciencia.
- 11.- Item, que ninguna persona, de cualquier estado o calidad que sea, pueda sacar más de tres criados o criadas de librea, la cual sea de paño de la tierra, solo, llana y sin vueltas ni otra guarnición alguna, y las mujeres, tres chinas o criadas vestidas conforme se les ordena en el capítulo que habla del vestido de los naturales, pena de docientos pesos para la cámara de Su Majestad y obras públicas desta república, por mitad, en que desde luego les damos por incursos.
- 12.- Y atento a que nuevamente se van introduciendo gastos superfluos en las bodas de vajillas de alcorza y aparadores de dulces y zahumerios y castillos y otras piezas e invenciones de dichas alcorzas, que se ponen encima de las mesas, en que se añade nueva costa a los dichos vecinos y moradores, ordenamos y mandamos que ninguna persona sea osado ponerlas ni darlas, ni hacer semejantes gastos por sí ni por interpósitas personas, so pena de cien pesos aplicados como las demás ordenanzas y perdidos los dulces que hicieren de los

de la forma dicha, aplicados para los pobres del hospital y denunciador y juez que la juzgare, por tercias partes.

- 13.- Otrosí: ordenamos y mandamos que ninguna persona sea osado hacer ni mandar hacer para sí ni para otra persona, de aquí adelante, ningún vestido ni piezas de las prohibidas, so pena de perdida, aplicado como dicho es en las ordenanzas antecedentes, y la segunda, de la misma pena y de otro tanto como valiere dicha pieza o vestido.
- 14.- Y porque nuestro intento más es de ser padres de esta república y procurar su bien, aumento y conservación y que los vecinos y moradores, con gastos superfluos e inexcusados, consuman y destruyan sus caudales y sus haciendas con los muchos censos que cada día imponen con que están destruidos y menoscabados, de forma que cuando mueren es necesario enterrar a muchos de ellos de limosna, ordenamos y mandamos que en todas las cosas que se ofrecieren y hubieren de hacer, guarden y cumplan un gasto y orden muy moderado, sin exceder de una modestia y con justicia moderada, y en lo que hubiere exceso, aunque aquí no vaya declarado, la justicia ordinaria, las mayores lo puedan corregir y enmendar y castigar los inventores de gastos nuevos e intrusos.

Y habiéndolas visto y conferido mandaron se pida confirmación de ellas a los señores de la Real Audiencia, poniendo por cabeza estas reformas en cabildo que se citó para hacer ordenanzas las cuales confirmadas, se señalará día en que se publiquen”.

Anexo N° 22
CÉDULA REAL SOBRE MODERACIÓN EN LOS DUELOS
(1693)⁹⁶³

“El Rey.— Por cuanto, considerando será muy conveniente a mi real servicio y bien de la causa pública de los vasallos de mis dominios de las Indias moderar el exceso que hasta ahora ha habido en el uso de los lutos, para que, mediante esta providencia, se excusen los crecidos gastos que en todas clases de personas ocasionaba la inmoderación que en esto se practicaba con menoscabo de sus caudales y otros perjuicios, he resuelto dar la presente (que quiero tenga fuerza de ley, como si estuviera incorporado en las de la Nueva Recopilación de Indias), por la cual mando que de aquí adelante los lutos que se pusieren todos mis vasallos de las Indias de ambos reynos del Perú y Nueva España y islas adyacentes por muerte de personas reales sean en esta forma: los hombres han de poder traer capas largas y faldas caídas hasta los pies, y han de durar en esta forma hasta el día de las honras; y las mujeres han de traer mongiles de bayeta si fuere en invierno, y de verano de lanilla con tocas y mantos delgados, que no sean de seda, lo cual también ha de durar hasta el día de las honras, y después se pondrán el alivio de luto correspondiente.

Que a las familias de los vasallos, de cualquier estado, graduación o condición que sean sus amos, no se les den ni permitan tener luto por muerte de personas reales, pues bastantemente manifiesta el dolor y tristeza de tan universal pérdida con los lutos de los dueños.

Que los lutos que se pusieren por su muerte de cualquiera de mis amados vasallos, aunque sean de la primera nobleza, sean solamente capas largas, calzones y ropillas de bayeta o paño y sombreros sin aforro; y que sólo puedan traer luto las personas parientas del difunto en los grados próximos de consanguinidad y afinidad, que son por padre o madre, hermano o hermana, abuelo o abuela, o otro ascendiente, o suegro o suegra, marido o muger, o el heredero, aunque no sea pariente del difunto, sin que se puedan dar a los criados de la familia del difunto, ni a los de sus hijos, yernos, hermanos ni herederos, de suerte que no se pueda poner lutos ningunas personas de la familia, aunque sean de escalera arriba.

Que los ataúdes en que se llevaren a enterrar los difuntos no sean de telas ni colores sobresalientes, ni de seda, sino de bayeta, paño o olandilla negra, clavazón negro pabonado, y galón negro o morado, por ser sumamente impropio poner colores sobresalientes en el instrumento donde está el origen de la mayor tristeza; y sólo se permiten que puedan ser de color, y de tafetán doble, y no más, los ataúdes de los niños, hasta salir de la infancia, y de quienes la Iglesia celebra Misa de Ángeles.

Que no se vistan de luto las paredes de las iglesias ni los bancos de ellas, sino solamente el pavimento que ocupa la tumba o féretro, y las hachas de los lados, y

⁹⁶³ Cédula de 22 de marzo de 1693, C.D.A.S., vol. iv, pp. 599-602.

que solamente se pongan en el entierro doce hachas o cirios con cuatro velas sobre la tumba.

Que en las casas del duelo solamente se pueda enlutar el suelo del aposento donde las viudas reciben las visitas del pésame, y poner cortinas negras; pero no se han de poder colgar de bayetas las paredes.

Que por cualesquiera duelos, aunque sean de la primera nobleza, no se han de poder traer coches de luto, ni menos hacerlos fabricar para este efecto, pena de pérdida de los tales coches y las demás que parecieren convenientes, las cuales quedan al arbitrio de los jueces.

Y a las viudas se permitirá andar en silla negra, pero no traer coche negro en manera alguna; y también que las libreas que dieran a los criados de escalera abajo sean de paño negro, calzón, ropillas y capa corta.

Que por ninguna persona, de cualesquier estado, calidad o preeminencia que sea, se pueda traer otro género de luto que el que queda referido, el cual haya de durar por tiempo de seis meses y no más.

Y en las honras que se hiciere por personas reales, se han de poner los hombres faldas caídas hasta los pies, como queda dicho.

Y mando a mis virreyes y presidentes de las Audiencias de ambos reinos de Perú y Nueva España, y islas adyacentes, y demás gobernadores, guarden, observen y cumplan lo aquí contenido, y lo hagan guardar y cumplir inviolablemente, haciendo se publique esta mi cédula en las ciudades donde residen, y que la hagan imprimir y auténtica la distribuyan entre todos los gobernadores, corregidores y alcaldes mayores, según el distrito del gobierno superior de cada uno, para que en cada partido se publique y pregone y nadie pueda pretender ignorancia, y contra su tenor y forma no vayan y pasen, ni consientan ir ni pasar en manera alguna, pena de privación de sus oficios, en la que incurra el que fuere remiso o negligente y lo desimulare en cualquier manera.

Y mando a los de mi Consejo de las Indias, y Audiencia de ella tengan particular cuidado, en las residencias que vinieren y causas que determinaren, si los dichos jueces han sido remisos en la ejecución, de condenarles en dicha pena, imponiéndoles las demás que, conforme a la calidad de la culpa, les parecieren convenientes.

Y esta mi cédula y lo que por ella mando en fuerza de ley han de empezar a obligar y practicarse desde el día de su publicación en las ciudades, villas y lugares que fueren cabezas de partido en aquellos reinos; y que remitan testimonio de haberlo ejecutado así al dicho mi Consejo.

Yo el Rey.— Por mandado del Rey nuestro señor.— Antonio Ortiz de Ojalora.— Señalada de los del Consejo”.

ÍNDICE DE NOMBRES, LUGARES Y MATERIAS*

A

Acción de gracias, 163, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 189, 254, 286, 292, 313, 368, 369, 375.

Aconcagua, 93, 136, 209.

Acuña y Cabrera, Antonio de, 309, 377.

Adviento, 136.

África Occidental, 316.

Agreda, sor María de, 120.

Agustín, san, 176, 218.

Colegio de novicios de, 75.

Convento/iglesia de, 70, 72, 168, 172, 188, 220, 223, 252, 257, 265.

agustinos, 75, 136, 149, 150, 168, 187, 218, 222, 254, 258.

agustinas, monasterio de las, 75, 224, 392.

Ahumada, calle de, 70.

Ahumada, Gaspar de, 61, 93, 300.

Ahumada, Juan de, 93.

Ahumada, Valeriano de, 92, 93, 257.

Alejandro VI, 124.

Alfárez Real, 89, 91, 92, 274, 283, 284, 286, 312, 322, 326, 327, 328, 329, 330, 333, 336, 337, 340, 341, 349, 351, 382, 387, 402.

Alfonso X de Castilla, 112.

Alfonso XI, 87.

Ambrosio, san, 183.

América/Hispanoamérica, 20, 21, 30, 45, 47, 65, 77, 87, 90, 102, 112, 115, 123, 125, 126, 129, 131, 138, 141, 144, 147, 148, 149, 150, 160, 161, 174, 175, 179, 181, 182, 186, 188, 190, 194, 208, 214, 219, 220, 221, 252, 253, 264, 266, 273, 277, 289, 291, 295, 315, 316, 322, 326, 328, 353, 359, 368, 376, 378, 379, 381, 389, 390, 391, 396, 398, 403, 409.

Ana, santa, 217.

Andes, Cordillera de los, 46, 94, 297.

Andrés, san, 175, 179, 217, 233, 234.

Angola, 47.

Antiguo Régimen, 82, 183, 215, 293, 344, 363.

Antonio Abad, san, 222.

Antonio de Padua, san, 215, 223, 251, 254, 255, 259, 260.

capilla de, 208, 222, 232.

Anunciación, 217.

Apolo, 117.

Aragón, 113, 114, 183.

araucano[s], 36, 58, 80, 130, 172, 173, 174, 180, 183, 214, 219, 225, 274, 341, 380.

* Se excluyeron aquellos términos que aparecen con demasiada frecuencia en el texto: "Cabildo", "catedral", "Dios", "Iglesia [Católica]", "Real Audiencia", "Santiago [de Chile]" y aquéllos que son demasiado genéricos: "celebración", "ceremonia", "fiesta", "liturgia", "procesión[es]", "rito", "ritual[es]".

- Arauco, 36, 38, 46, 56, 58, 61, 80, 132, 340.
- arco[s] de triunfo, 109, 117, 183, 259, 273, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 305, 308, 309, 310, 312, 393.
- Aristóteles, 107, 109.
- Arrué, Juan de, 357.
- Ascensión, 217, 224.
- aspersión (rito), 247, 248.
- Asunción/"Tránsito" [de María], 201, 208, 217, 218, 234, 247, 259, 309, 354-355, 370, 375, 399.
- Atacama, 134.
- Atahualpa, 198.
- Austria, 117, 180.
- Austria, Mariana de, 192, 197, 206, 208, 210, 310, 360, 361, 362, 374.
- Austria, Margarita de, 203.
- auto[s] sacramental[es], 160, 161, 162, 388, 389, 392, 395, 397, 398.
- Avaria, Francisco de, 262.
- Avignon, 142.
- Azoca, Antonio de, 257, 301.
- Azoca, Juan de, 301.
- B**
- Balanza* (impuesto), 210, 211, 361.
- Baltasar Carlos (príncipe), 191, 193, 204, 356, 357, 358.
- Barcelona, 290, 378.
- Bardesi, Francisco de, 76.
- Barrera, Gaspar de la, 357.
- Barroco, 31, 109, 110, 116, 117, 118, 122, 140, 142, 144, 145, 148, 154, 156, 160, 162, 173, 175, 177, 185, 189, 190, 196, 202, 219, 256, 272, 273, 282, 290, 291, 295, 310, 353, 358, 382, 383, 397, 403, 404.
- Bartolomé, san, 325.
- Benito, san, 363.
- Biobío (río), 36, 37, 38.
- Bizancio, 111, 123.
- Blanco/Montserrat (cerro), 73.
- Bolonia, 376.
- Borbón, Isabel de, 120, 205, 206, 332, 357.
- Borbón, María Luisa de, 210.
- Borgoña, 116, 121, 290, 345.
- Bravo de Saravia, Melchor, 305, 308, 323, 350, 375.
- Bruselas, 284.
- Bucalemu, 145.
- Buenos Aires, 250, 297, 299, 303, 309, 324, 333, 350.
- Burgos, 111, 263.
- C**
- Cádiz, 179.
- Cæremoniale Sanctæ Romanæ Ecclesiæ*, 186, 248, 313.
- Calatrava, Orden de, 79.
- Calderón, Gaspar, 257.
- Calderón de la Barca, Pedro, 122.
- calendario [litúrgico], 133, 139, 145, 149, 150, 152, 153, 154, 161, 173, 174, 175, 176, 186, 193, 200, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 227, 235, 254, 258, 259, 261, 262, 264, 268, 295, 310, 355, 364, 365, 367, 370, 371, 377, 382, 383, 388, 394.
- Calero, Antonio, 303.

- Callao, 293, 297.
- Camino de Chile, 70.
- campana[s], 72, 191, 193, 279, 285, 291, 313, 329, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 374, 397.
- Canales, Fernando, 236.
- Cañada, 70, 71, 74, 75, 76, 301, 303, 304, 307, 309, 319.
- Cañadilla, 70.
- Caracas, 245.
- Cárdenas y Solórzano, Francisco, 300.
- Carlomagno, 116.
- Carlos II, 166, 168, 176, 178, 181, 184, 188, 190, 191, 193, 202, 203, 204, 206, 210, 211, 219, 221, 277, 281, 282, 283, 287, 338, 349, 358, 359, 360, 361, 362, 372, 386, 387, 397, 402.
- Carlos III, 194.
- Carlos IV, 17, 359.
- Carlos V/Quinto, 36, 77, 83, 87, 96, 110, 116, 117, 121, 127, 137, 193, 198, 284, 290, 316, 324, 326, 376.
- Carlos X, 105.
- Carlos de Flandes, san, 168, 169, 176, 182.
- Carlos José (príncipe), 169, 244, 338, 399, 401.
- Carmen (barrio), 71.
- “Carmen Alto”, Monasterio del, 74, 76.
- carnaval, 84, 152.
- Carrasco y Saavedra, fr. Bernardo, 127.
- Carrera, Ignacio de la, 384.
- carro[s] de triunfo/alegóricos, 109, 117, 147, 160, 161, 273, 286, 290, 291, 295, 298, 398, 399.
- Casa de Ejercicios de la “Ollería”, 75.
- Casa de Moneda, 285.
- Castilla, 112, 113, 114, 121, 124, 188, 264, 284, 294, 322, 348.
- Cataluña, 73, 171, 377.
- Celada, Gabriel de, 40, 46, 55.
- Cenizas, día de, 217, 232, 252.
- Chacabuco, estancia de, 300.
- Charcas, 63, 250.
- Chile, 26, 36, 39, 43, 52, 56, 79, 80, 85, 119, 128, 132, 135, 144, 145, 152, 155, 159, 160, 161, 162, 165, 174, 179, 182, 188, 197, 199, 201, 209, 219, 225, 233, 273, 274, 282, 284, 285, 296, 297, 298, 306, 312, 317, 319, 325, 328, 335, 341, 349, 373, 375, 376, 378, 392, 403, 405.
- Chillán, San Bartolomé de, 37, 39, 43, 369.
- Chiloé, 46, 173.
- Chimba, 70, 73, 74, 303.
- Choapa (río), 93.
- Chuquisaca, 76.
- Cimbrón, Dionisio, 253.
- Clara, santa, 218.
- convento “de antigua fundación”, 70, 75, 257, 390.
- convento «de nueva fundación», 76.
- Clemente VIII, 139, 186, 378.
- Clemente IX, 119.
- Clemente X, 119.
- cofradía[s], 58, 59, 107, 108, 133, 136, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 161, 168, 170, 174, 175, 205, 218, 220, 225, 227, 229, 237, 254, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 290, 291, 359, 397.
- Colchagua, 93, 136, 209.

- Colegio Máximo de San Miguel, 74, 162, 219, 224, 258.
- Colegio de San Pablo, 74.
- Colombia, 79.
- Compañía de Jesús/jesuitas, 74, 75, 133, 136, 137, 142, 144, 145, 149, 150, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 162, 186, 207, 214, 216, 218, 224, 243, 253, 257, 258, 263, 300, 389, 393, 401.
- Concepción, 25, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 60, 66, 69, 79, 80, 81, 82, 83, 90, 91, 129, 131, 134, 135, 171, 174, 179, 180, 183, 184, 187, 209, 244, 276, 296, 297, 299, 300, 305, 319, 325, 328, 335, 347, 358, 368, 386-387, 392, 393, 401.
- Congo, 47.
- Congregatio de Propaganda Fide*, 139.
- Consejo de Indias, 77, 127, 128, 170, 190, 234, 251, 261, 368.
- Constantino, 220.
- Contrarreforma, 24, 31, 109, 119, 133, 137, 138, 139, 141, 143, 173, 218, 370.
- Copiapó, 36, 134.
- Coquimbo, 39, 136, 173, 209.
- Córdoba, 143.
- Córdoba, Alonso de, 301.
- Corpus Christi*, 44, 58, 59, 60, 70, 96, 105, 120-121, 133, 145, 147, 149, 150, 151, 154, 160, 161, 173, 174, 178, 179, 181, 214, 217, 231, 234, 235, 255, 258, 259, 267, 289, 290, 295, 310, 320, 323, 354, 371, 373, 388, 389, 395, 396, 398, 399, 400.
- cortejo[s], 30, 58, 72, 108, 116, 143, 161, 174, 204, 205, 206, 214, 265, 273, 274, 283, 286, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 302, 310, 312, 313, 317, 318, 319, 320, 331, 333, 334, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 347, 351, 357, 369, 382, 395, 396, 405.
- “Cristo/Señor de Mayo/de la Agonía”, 168, 220, 222, 261.
- Cruz, Invención de la, 217, 220, 264, 265, 383.
- Cruzada, Bula de, 252.
- Cuaresma, 136, 143, 152, 155, 157, 164, 232, 233, 383.
- Cuasimodo, 221, 231, 383.
- Cuba, 79.
- Cuyo, 39, 44, 46, 91, 94, 134, 136, 274, 297.
- Cuzco, 146, 156, 160, 175, 207, 250, 255.
- D**
- Dávila, Diego (marqués de Navamorquende), 307.
- Del Campo Lantadilla, Alonso, 76.
- Devotio moderna*, 137.
- Díaz del Castillo, Bernal, 226.
- Diego de Alcalá, san
barrio de, 71.
Colegio de, 76.
- Domingo, santo, 218.
Convento/iglesia de, 72, 73, 150, 171, 185, 219, 223, 247, 256, 257, 267, 307, 309, 375.
Recolección de, 74
- dominicos, 73, 127, 136, 149, 150, 153, 154, 201, 218, 221.
- dosel, 242, 245, 311, 318, 323, 350, 400.
- Durán, Tomás, 301.
- E**
- Edad Media/Medioevo, 65, 72, 102, 103, 105, 108, 110, 120, 123, 124, 137, 141,

- 167, 183, 348, 358, 363, 376, 381, 382, 388.
- Enrique de Trastámara, 284.
- entrada[s]
- real[es], 108, 109, 112, 117, 142, 182, 272, 288, 289, 290, 291, 310, 349, 351, 378, 399.
- de virreyes, 292, 293, 297, 310.
- de gobernadores, 300, 302, 303, 305, 307, 308, 309, 313, 323, 350, 374, 393.
- Epifanía, 120, 153, 155, 217, 231, 324.
- Eraso, Domingo de, 93, 258.
- Eraso, Francisco de, 92, 384.
- Ercilla, Alonso de, 64.
- ermita[s], 73, 75, 76.
- Escorial, El, 122, 190.
- España / Península [Ibérica], 37, 38, 54, 57, 58, 63, 67, 72, 75, 77, 82, 83, 85, 87, 88, 94, 101, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 123, 124, 127, 128, 132, 133, 137, 141, 148, 150, 160, 161, 162, 167, 171, 172, 173, 175, 179, 181, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 200, 204, 205, 207, 209, 210, 214, 217, 221, 224, 233, 248, 253, 264, 272, 273, 275, 281, 287, 290, 309, 310, 330, 335, 342, 343, 345, 347, 348, 349, 351, 360, 368, 377, 380, 382, 389, 390, 391, 396, 397.
- Espejo, Pedro de, 388.
- Espíritu Santo, 201.
- Estuardo, 116.
- Eucaristía, 139, 161, 165, 166, 179, 217.
- Europa, 24, 27, 49, 71, 101, 102, 106, 111, 114, 117, 130, 144, 151, 159, 160, 167, 171, 173, 198, 208, 211, 215, 272, 294, 308, 310, 344, 346, 348, 353, 366, 371, 378, 388, 390, 391, 393, 396, 398, 403, 409.
- exequias/funerales, 117, 120, 167, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 271, 272, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 286, 310, 332, 338, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 369, 373, 399.
- F**
- Felipe, san, 182.
- Felipe II, 64, 77, 82, 88, 91, 114, 118, 121, 127, 167, 186, 190, 263, 273, 274, 276, 283, 284, 384, 316, 322, 346, 349, 350, 351, 358, 359, 374, 377.
- Felipe III, 159, 203, 205, 231, 273, 276, 281, 282, 283, 349, 351, 357.
- Felipe IV, 119, 120, 166, 169, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 220, 221, 233, 234, 274, 276, 277, 281, 282, 283, 332, 340, 346, 349, 357, 358, 374.
- Felipe V, 120, 169, 177, 178, 179, 208, 210, 277, 279, 281, 282, 283, 284, 287, 349, 359, 368, 397.
- Felipe Jesús, san, 222.
- Felipe Neri, san, 119, 218.
- Felipe Próspero (príncipe), 49, 169, 178, 277, 278, 281, 287, 373, 376, 383, 386, 387, 395, 402.
- Fernández de Córdoba, Luis, 83, 309.
- Fernández Gallardo, Juan, 300.
- Fernández Romo, Antonio, 258, 260.
- Fernando III / san Fernando, 124, 175, 185, 219.
- Flandes, 346.
- Flores, Ana, 74.
- Filipinas, 79, 179, 230.

Francia, 82, 105, 109, 142, 167, 171, 189, 220, 362.

franciscanos, 136, 149, 150, 154, 186, 218, 319, 401.

Francisco de Asís, san, 218.

barrio, 71

Convento/iglesia de, 70, 72, 75, 150, 223, 225, 226, 236, 243, 256, 257, 263, 265, 307, 309, 318, 320, 339, 350, 370, 401.

Francisco de Borja, san, 218.

Francisco Javier, san, 119, 162, 218, 222, 260.

Convictorio de, 74.

Francisco Solano, 60, 160, 214, 219, 341, 355, 371, 373, 377, 382, 396, 397.

G

Galicia, 375.

García, Nicolás, 74.

García Oñez de Loyola, Martín, 305, 309.

García Ramón, Alonso, 80, 305, 309.

Garro, José de, 297, 397, 402.

Granada, 77.

Granada, fr. Luis de, 138

Gregorio, san, 220, 222.

Gregorio IX, 124.

Gregorio XIII, 139, 176, 215, 248, 377.

gremio[s], 48, 49, 50, 51, 58, 59, 147, 148, 149, 151, 152, 160, 161, 170, 199, 208, 259, 268, 273, 278, 284, 287, 291, 293, 332, 356, 357, 371, 378, 395, 396, 397, 398.

Godoy, Diego, 301.

Gómez, Diego, 356.

González de Montero, Diego, 224.

González Melgarejo, Juan, 136.

Guadalajara, 65.

Guadalupe, Virgen de, 222.

Guamanga, 198, 250.

Guatemala, 79, 333, 375.

Guinea, 47

Gutiérrez de Espejo, Pedro, 301.

H

Habsburgo[s], 107, 115, 116, 117, 118, 121, 139, 161, 166, 168, 174, 176, 185, 189, 196, 213, 231, 272, 345, 348, 349, 358.

Helena, santa, 220.

Henríquez, Juan, 61, 214, 297, 299, 301.

Hércules, 117.

Hidalgo, Bartolomé, 193.

Hipólito, san, 222, 324.

Hornillo, 301.

Hospital, 257.

Humanzoro, fr. Diego de, 52, 129, 186, 192, 244, 401.

Hurtado, Gerónimo, 257.

Hurtado, Juan, 357.

Hurtado de Mendoza, Andrés, 263.

Hurtado de Mendoza, García, 373.

I

Ibáñez de Peralta, Francisco, 81, 210, 282, 397.

Ignacio de Loyola, san, 119, 137, 160, 214, 219, 377.

Imperio Romano-Germánico, Sacro, 110, 117.

incensar (rito), 250.

Indias, 54, 55, 175, 219, 229, 239, 242, 247, 249, 250, 343.

Inglaterra, 109.

Inmaculada Concepción, 119, 128, 159, 161, 175, 179, 192, 213, 217, 218, 220, 221, 222, 232, 233, 243, 253, 254, 265, 325, 347, 377, 387, 397, 401.

Inocencio XI, 221.

Inquisición, 114, 124, 125, 137, 140, 198, 331.

Irrarázabal y Andía, Antonio de, 384.

Isidoro de Sevilla, 113.

Isidro «El Labrador», san, 76, 119, 207, 218.

Italia, 310, 391.

J

Jaraquemada, Juan de, 41, 309.

Jerusalén, 109.

Jesucristo/Cristo, 102, 106, 109, 120, 138, 139, 150, 153, 154, 155, 164, 168, 176, 183, 188, 207, 220, 237, 255, 256, 263, 390.

José, san, 219.

Juan Bautista, san, 151, 217, 228, 375.

Juan de Dios, san, 75, 194, 218.

Juan Evangelista, san, 217.

Jueves Santo, 150, 156, 256, 257, 258, 263, 264, 266.

Jufré, Luis, 305.

Jura [real], 203, 278, 280, 284.

Jura[mento] [de gobernador], 310, 311, 312, 321, 323, 350, 374.

K

kyrie eleison, 166, 174, 175.

L

La Habana, 240, 368.

La Imperial, 253, 274.

Larraguibel, Santiago de, 258.

La Serena, 35, 37, 39, 41, 66, 136, 173, 209, 274, 275, 324, 349, 351, 373.

Las Palmas, 299, 301.

Laya y Bolívar, Bernardo de, 301.

Lázaro, san, 223, 261.

capilla de, 73, 74, 223.

Lazo de la Vega, Francisco, 60, 171, 214, 305, 306.

Ledesma, Antonio de, 301.

León, 284.

León, Jusepe, 306.

Lepanto, 224, 383.

letanías, 166, 187.

Letrán, IV Concilio de, 106.

Lima, 20, 25, 56, 62, 63, 66, 69, 78, 79, 80, 132, 133, 148, 157, 160, 164, 198, 207, 209, 221, 244, 249, 263, 264, 273, 291, 293, 294, 299, 301, 303, 306, 308, 310, 317, 324, 331, 334, 343, 359, 368, 375, 378, 380, 389, 395, 400, 401, 403.

Lisperguer, Juan Rodulfo, 299, 384.

Lisperguer, Pedro de, 91.

Llana, Antonio de, 90.

Llopeo, 301.

López de Zúñiga, Francisco (marqués de Baidés), 183, 300.

Lorenzo, san, 218, 265.

Lucas, san, 223.
Luis XIV, 82, 105.
Luis XV, 273.
Luis Bertrán, san, 253.
Luis Felipe (príncipe), 278, 286, 368, 372, 375, 387, 397.
Luis Fernando (príncipe), 177.

M

Machado, Hernando, 39, 46, 134.
Madrid, 20, 38, 56, 167, 177, 278, 281, 283, 346, 349, 351, 368, 378.
Magdalena, María, 355.
Maipo (río), 300.
Manierismo, 116, 142, 272, 291.
Manila, 174, 179, 285, 310.
Mapocho (río), 35, 45, 70, 72, 73, 74, 223, 225, 303.
mapuche[s], 36, 40, 51, 144, 174.
Maquiavelo, 118.
Marcos, san, 223, 235.
María, Natividad de, 217, 218, 319, 401.
María, Patronato de (advocación), 221.
María, Presentación de, 217, 218.
María, Santo Nombre de (advocación), 221.
María, virgen, 119, 139, 155, 156, 158, 171, 175, 176, 188, 207, 220, 221, 224, 225, 267, 273, 349.
María, Visitación de, 217, 223.
Marín de Poveda, Tomás, 44, 94, 126, 135, 206, 220, 296, 297, 309, 392.
Martín, san, 324, 325, 333, 350.
Maule, 93, 136.

Médicis, 116.
Mediterráneo, 123.
Melipilla, 93, 136, 209, 299, 301, 303.
Mendoza, 39, 136.
Meneses, Francisco de, 129, 303, 304, 306.
Merced, Nuestra Señora de la, 218, 227, 234, 235, 254.
 Convento/iglesia de, 72, 150, 156, 218, 219, 223, 225, 229, 257, 262, 263, 265, 319.
mercedarios, 76, 136, 149, 150, 154, 218.
Merlo de la Fuente, Luis, 38, 345.
Mesías, Cristóbal de, 67
Mesoamérica, 46
México, 20, 52, 56, 78, 155, 159, 195, 198, 222, 226, 241, 258, 291, 292, 293, 303, 308, 310, 324, 343, 352, 371, 389, 395.
Miguel arcángel, san, 207.
Miranda, Pedro de, 284.
Mocha, isla de la, 184.
Moctezuma, 198.
Modoler, Vicente, s.j., 253.
Molina, Fernando de, 301.
Molina, Jerónimo de, 90.
Montserrate, Nuestra Señora de, 73.
Morillo, Antonio, 384.
Mujica, Martín de, 134, 297, 305.

N

Nápoles, 378.
Navarra, 113.
Navarro, Juan, 301.
Navidad, 151, 231, 383, 390.

Nicolás Tolentino, san, 222.
Nieves, Nuestra Señora de las, 180.
Novena[rio], 163, 164, 166, 167, 171, 172,
173, 174, 176, 179, 188, 193, 218, 219,
220, 223, 224, 234, 236, 254, 364.
Nueva España, 179, 180, 263, 298.
Nueva Galicia, 241.
Nueva Granada, 79.
"Nuevo Mundo", 24, 36, 54, 56, 67, 77,
87, 101, 125, 130, 144, 154, 317, 325.

O

octava/octavario, 59, 218, 220, 231, 232,
233, 235, 238, 258, 259, 354, 389.
Orléans, María Luisa de, 181, 188.
Ovando, Nicolás de, 35

P

Pablo, san, 217.
Países Bajos, 137, 167.
palio, 255, 289, 290, 292, 293, 294, 302,
312, 313, 317, 319, 320, 339, 349, 350.
Pamplona, 113.
Parnaso, 198.
Pascua[s], 44, 148, 217.
Patrocinio de Nuestra Señora, 175, 176,
188, 221.
Patronato Real, 30, 124, 126, 128, 129,
165, 169, 175, 243, 246, 405.
Paulo V, 140.
Paz, ceremonia de la, 249, 250.
Pedro, san, 217, 228, 233, 234, 247, 355.
Pedro de Alcántara, san, 218.
Pedro Nolasco, san, 219.

Pedro IV, 113.
Pelbum, 301.
pendón/estandarte real, 30, 60, 222, 224,
274, 283, 284, 286, 292, 293, 312, 315,
320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 333, 337, 340, 341, 349, 350,
351, 382.
Pentecostés, 217, 233.
Peñuelas, 301.
Perú, 40, 41, 46, 54, 56, 79, 80, 119, 152,
156, 160, 183, 187, 198, 209, 210, 219,
273, 274, 285, 293, 297, 298, 324, 350,
360, 375.
Pica, marqués de la, 265.
Pío IV, 67.
Pío V, 127, 139, 377.
Plaza Mayor/de Armas, 65, 66, 67, 69,
70, 72, 76, 170, 174, 179, 205, 238, 253,
259, 260, 267, 274, 280, 283, 284, 286,
301, 307, 312, 313, 320, 321, 323, 327,
330, 336, 337, 340, 341, 356, 365, 367,
369, 370, 375, 376, 378, 381, 382, 386,
387, 393, 394, 395, 396, 398, 399, 400,
401, 402.
Plutón, 372.
Pococa, 299, 304.
Pomaire, 301.
pontifical, 185, 186, 187, 194, 217, 238, 253,
255, 268, 327.
Porter y Casanate, Pedro, 184, 304, 309.
Portugal, 113.
Potosí, 62, 160, 273, 295.
Prado, Pedro de, 61, 261.
pragmática [real], 353, 354, 355, 356, 358,
359, 360, 362.
proclamación[es]/aclamación[es] real[es],
185, 186, 202, 203, 204, 272, 273, 274,

276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284,
287, 288, 314, 322, 329, 332, 333, 337,
338, 340, 349, 350, 351, 369, 372, 374,
386, 387, 397, 402, 406.

propios, ramo de, 204, 211, 261, 332, 352,
353, 357, 358, 387.

Provenza, 290.

Puebla de los Ángeles, 293.

Puebla y González, Francisco de la, 188,
304.

pueblo de indios, 43.

Purgatorio, 120, 164, 175.

Purificación de la Virgen / "Candela-
ria", 180, 217, 218, 252, 265.

Q

Quillín, Parlamento de, 172, 174, 183.

Quillota / San Martín de la Concha, 43,
93, 136, 301, 325.

Quiroga, Rodrigo de, 73, 76.

Quito, 65, 76, 198, 207.

R

Rabelais, 71.

Ramón, san, 219, 235.

Ramos, día de, 217, 231, 252.

Rancagua, 44, 209, 300.

Rapel, 301.

Recalde, Pedro de, 92.

recepción/recibimiento [de gobernado-
res], 296, 297, 298, 302, 306, 307, 310,
312, 337, 340, 369, 397, 406.

Regium exequatur, 127, 377.

Remedios, Virgen de los, 222.

Renacimiento, 65, 108, 109, 116, 117, 142,
272, 289, 291, 346, 382, 398.

Resurrección, Pascua de, 256, 265, 371.

Rey, calle del, 72, 307, 309, 312.

Reyes Católicos, 57, 77, 114, 115, 118, 120,
121, 124, 126.

Ribera, Alonso de, 40.

Río de la Plata, 94.

rogativa[s], 163, 166, 167, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 181,
183, 184, 185, 188, 216, 222, 224, 234,
235, 236, 237, 251, 254, 264, 268.

Roma, 105, 109, 119, 124, 125, 126, 125,
128, 144, 145, 185, 289, 349, 376, 378.

Romero, Luis Francisco, 135, 185, 302,
327.

Rosa de Lima, santa, 119, 155, 175, 214,
219, 235, 255, 262, 377, 386, 387.

Beaterio de, 75, 258.

Rosario, devoción del, 220-221.

Rosario, Nuestra Señora del, 185, 218,
221, 265, 371, 378, 394.

Ruiz de Gamboa, Martín, 307, 384.

S

Sábado Santo, 265.

Saboya, María Luisa Gabriela de, 120,
177, 208, 210, 211.

Sagrario, parroquia del, 40.

Salcedo, Francisco de, 58, 67, 133, 136,
249.

San Francisco del Monte, 301.

San José de Logroño (villa), 43.

San Juan de la Frontera (villa), 39, 136.

San Luis de Loyola (villa), 39, 94, 297.

San Miguel (iglesia), 75.
Santa Ana (ermita/parroquia), 74, 257, 258.
Santa Lucía (ermita/capilla), 73, 76.
Santander, Diego de, 390.
Santiago, apóstol, 111, 125, 126, 207, 217, 222, 224, 226, 229, 273, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 337, 349, 355, 375, 380, 382, 387, 388, 402.
Santiago, Orden de, 79.
Santiago de Compostela, 111.
Santísimo Sacramento, 119, 138, 164, 173, 175, 178, 180, 181, 189, 233, 241, 255, 256, 257, 273, 289, 355, 400.
Santo Domingo, Audiencia de, 84, 244, 347.
Saravia, Francisco de, 384.
Saturnino, san, 222, 256, 259, 260.
ermita/capilla de, 73, 76, 259.
Sebastián, san, 222, 234, 235.
sello real, 30, 78, 82, 301, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 338, 339, 340, 345, 350, 351, 352, 370, 373.
Semana Santa, 44, 120, 145, 147, 148, 150, 152, 153, 155, 156, 161, 200, 217, 231, 232, 241, 256, 258, 264, 355.
Sevilla, 87, 124, 138, 147, 161, 200, 219, 351.
Sierra Bella, portal de, 67.
sitial, 242, 243, 244, 248, 400, 401.
Sixto V, 378.
Socorro, Nuestra Señora del, 73, 75, 224, 225, 226, 227, 235, 236, 240, 254, 263, 318.
Sotomayor, Alonso de, 305, 308, 309.
Sotomayor, Isidoro de, 91, 92.

Suárez, Inés de, 73
Suárez, sor Úrsula, 157

T

“tabla”, fiestas de, 217, 219, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 238, 241, 245, 246, 247, 248, 251, 261, 277, 296, 332, 347, 350.
Talca, San Agustín de, 45, 325.
Tē Deum Laudamus, 182, 183, 184, 185, 187, 278, 286, 289, 292, 296, 297, 313, 314, 369.
Tello, Clemente, 158.
temblor/terremoto, 68, 69, 73, 74, 164, 166, 168, 173, 187, 204, 209, 211, 220, 221, 252, 254, 264, 306, 374, 383.
Tenochtitlán, 226, 375.
Teresa de Jesús/de Ávila, santa, 119, 141, 218.
Todos los Santos, día de, 217, 355.
Toledo, 167, 221.
Toledo, Concilio XVI de, 112.
Tomás de Aquino, santo, 141.
Toro, Matías de, 90.
Toro y Mazote, Ginés de, 223.
toros, corridas de, 68, 69, 147, 160, 214, 244, 253, 273, 286, 291, 292, 314, 330, 355, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 392, 393, 394, 397, 399, 400, 401, 402.
Torres, Pedro de, 67.
Transfiguración, 217.
Transubstanciación, 138, 160, 316, 364.
Trento, concilio de, 123, 125, 128, 137, 139, 140, 141, 144, 185.
Trinidad, Santísima, 60, 138, 183, 217, 224.

Tucumán, 46, 250.

túmulo/catafalco, 30, 117, 194, 195, 196,
197, 198, 199, 200, 201, 202, 207, 208,
210, 211, 218, 308, 309, 359, 360, 375,
393, 399.

U

Ulloa y Lemos, Lope de, 83, 239, 309,
312.

Urbano VIII, 140.

Ureta, Juan de, 357, 387.

Uriona, Santiago de, 301.

Urquiza, Martín de, 61.

Ústáriz, Juan Andrés de, 25, 60, 67, 81,
86, 311, 368.

V

Valdivia (plaza-fuerte), 60, 224, 254.

Valdivia, Luis de, 38, 83, 132.

Valdivia, Pedro de, 36, 73, 75, 76, 183,
225, 297.

Valencia, 217, 253, 378.

Valladolid, 77.

Valle/Chile Central, 35, 36, 37, 43, 45,
46, 55, 56, 76, 94, 132, 133, 134, 135,
136, 209.

Valois, 116.

Valparaíso, 41, 42, 43, 131, 136, 156, 209,
210, 258, 297, 299, 301, 303, 307, 371,
378, 394.

Vega, Lope de, 122, 161.

Venezuela, 26, 79.

Veracruz (ciudad), 292.

Veracruz, capilla de la, 150.

Victorias, Nuestra Señora de las, 175,
221, 224, 227, 383.

"Viejo Mundo", 47, 55, 112.

Viernes Santo, 166, 252.

Villarroel, fr. Gaspar de, 69, 84, 129, 134,
186, 266, 302, 304, 375, 377, 400.

Villena, marqués de, 292.

Viruega, 368.

Vísperas (liturgia), 175, 193, 194, 208, 214,
218, 227, 260, 278, 303, 314, 317, 324,
325, 327, 364, 369, 371.

Y

Yumbel, Parlamento de, 51, 126, 128.

Z

Zapata, Jerónimo de, 263, 301.

Zaragoza, 113.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

La documentación utilizada proviene esencialmente de archivos tradicionales. Un primer hecho a constatar es la carencia de un cuerpo relativamente estable, regular y específico de fuentes sobre nuestro objeto. A diferencia de las sedes virreinales o la propia España, que cuentan con una serie abundante de descripciones impresas de toda suerte de eventos festivos y litúrgicos, la periferia chilena no contó sino tardíamente con este medio de difusión. La primera imprenta llegaría recién en 1748 y el primer impreso que conocemos es aún más tardío, de 1776⁹⁶⁴. No podemos hacernos eco, en consecuencia de la opción metodológica propuesta por Antonio Bonet Correa o por Ángel López Cantos, que basaron sus trabajos en el análisis sistemático de *relaciones* impresas, más o menos estereotipadas, y que describían detalladamente los diversos contenidos de las manifestaciones locales.

Nuestras descripciones no sólo no están impresas, sino que son irregulares, extremadamente generales e incompletas, y se encuentran dispersas en diversos repositorios documentales. A veces son las instituciones del Estado las que establecen descripciones más o menos detalladas; en forma general, era el Cabildo o Concejo Municipal, encargado de su organización y financiamiento, quien establecía un informe sumario. En otras ocasiones, ligadas a la práctica religiosa, son los documentos eclesiásticos que nos sirven de guía. En consecuencia, nuestra primera labor consistió en hacer acopio de todos los fragmentos documentales que entregaran indicios sobre nuestro objeto de estudio, a fin de intentar reconstruir el tejido litúrgico político-religioso de la capital chilena, para luego dar curso a nuestra interpretación.

En lo que concierne a algunos elementos específicos, como el teatro, los indicios para el siglo tratado son muy vagos. En otras instancias, como la participación de los gremios de artesanos, creadores de la decoración festiva y representantes "oficiales" de los grupos "no privilegiados", la perspectiva no fue mejor. El silencio de estas corporaciones a veces es roto —generalmente para fines exclusivamente administrativos— por algunas actas de cofradías religiosas o por la pluma de la elite municipal, encargada de vigilar sus labores. El silencio de los actores "populares" se

⁹⁶⁴ El establecimiento de la imprenta en América se proyectó como un complemento de la evangelización, con el fin de imprimir los catecismos y oraciones en lenguas indígenas. Luego, se utilizó para imprimir disposiciones administrativas, libros de devoción, textos litúrgicos (salterios y misales), teológicos y literarios, sin olvidar las imágenes piadosas, las cartas de naípe y... las *relaciones* de eventos ceremoniales y festivos importantes. La primera imprenta —con artesanos venidos de Sevilla— fue instalada en México, en 1533, a petición de su primer obispo, Juan Antonio de Zumárraga, y del virrey Antonio de Mendoza. El primer impreso, sin embargo, no fue publicado sino hasta 1536 (la *Escala espiritual para llamar al cielo*, de san Juan Climaco). En Lima, la primera imprenta llegó para el tercer concilio que se realizó en esa ciudad (1583-1584), con el fin de imprimir sus conclusiones.

suma, así, a la ausencia de una memoria litúrgica escrita a nivel local, que sólo será superada en la segunda mitad del siglo XVIII.

En relación con las fuentes de naturaleza administrativa, las más importantes son, sin duda, las actas del Cabildo de Santiago. Ello no sólo en razón del papel jugado por la institución, sino porque, en un plano metodológico, esta fuente presenta una continuidad lineal ininterrumpida a lo largo de todo el periodo colonial. Por lo demás, dichas actas dan cuenta -con más o menos información- de la casi totalidad de las celebraciones llevadas a cabo en la ciudad.

Luego, existe toda otra documentación de origen administrativo (cédulas reales, informes oficiales, cartas,...) y que hacen referencia a las autoridades vicarias de la monarquía. Ellas se encuentran mayoritariamente en los fondos "Capitanía General" y "Real Audiencia" del Archivo Nacional de Chile. En estos repositorios institucionales podemos encontrar algunas descripciones aisladas de fiestas y ceremonias oficiales, de la participación activa de esas mismas autoridades y un número considerable de disposiciones sobre protocolo y conflictos de etiqueta entre los principales actores del sistema de poder. Sobre este último aspecto, recurrimos frecuentemente a la consulta de la *Recopilación de leyes de Indias*, de 1680, y del *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*, compuesto por Manuel Josef de Ayala.

En este mismo marco oficial, en el Archivo General de Indias, fondo "Chile", se estudió una variada documentación proveniente de los diferentes pilares de dicho sistema: Gobernación y Capitanía General, Real Audiencia, Iglesia (sobre todo Obispo y Cabildo Eclesiástico), y Cabildo secular.

Uno de los principales archivos consultados fue la sección "Manuscritos", en la Sala Medina de la Biblioteca Nacional de Chile. En numerosas y abundantes copias y documentos originales provenientes de archivos españoles, se encontró información sobre prácticas religiosas y sociales, sobre asuntos eclesiásticos y políticos, etc.

Otro segmento de documentación sobre aspectos diversos (informes, cédulas reales, descripciones de celebraciones, asuntos eclesiásticos, cartas personales e institucionales,...) se halla dispersa en los diferentes fondos del Archivo Nacional citados a lo largo del trabajo.

En lo concerniente a fuentes eclesiásticas, esencial han sido la colección de documentos compilados por Elías Lizana. Aquí se encuentra abundante información que incluye cédulas reales recibidas por los obispos, así como cartas e informes enviados por éstos, disposiciones y edictos episcopales, reglamentaciones de fiestas religiosas, informes respecto a las autoridades civiles, conflictos ceremoniales, etc. También se ha encontrado documentación respectiva entre los manuscritos de la Sala Medina, antes citada. Las actas del Cabildo Eclesiástico, custodiadas en el Museo de la Catedral de Santiago, contienen información sobre el funcionamiento interno de la institución, pero muy poca respecto a nuestro sujeto. Por lo demás, sólo se conservan a partir del año 1686, habiéndose extraviado las de los años anteriores.

Los sínodos diocesanos, raros e irregulares en el tiempo, deben estudiarse con mucha atención. Su tendencia a la repetición de normas y edictos morales generales, propia a un documento de este género, oculta muchas veces la pervivencia o cambio de comportamientos colectivos cuya detección se investiga. En todo caso, constituye una fuente rica en disposiciones ceremoniales locales y permite apreciar, comparativamente, la influencia de modelos externos, sobre todo virreinales.

En efecto, los concilios limeños eran los referentes permanentes de la autoridad eclesiástica chilena. La obra del obispo fr. Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, constituye, en ese mismo sentido, un complemento importante, aportando, además, un testimonio de época sobre la inserción de la Iglesia en el funcionamiento de los engranajes del sistema de poder de esta colonia periférica.

En lo que concierne a las fuentes impresas, debemos considerar una vez más la obra de José Toribio Medina, que logró reunir y publicar un material de trabajo considerable. En la propia Sala que reúne sus colecciones en la Biblioteca Nacional, se encuentran numerosas *relaciones* impresas en el continente que describen con minuciosidad diferentes eventos ceremoniales y fiestas públicas. Su lectura ha sido provechosa al momento de establecer las necesarias comparaciones y relativizaciones de los modelos reproducidos en la capital chilena.

Otra serie de fuentes utilizada está constituida por las crónicas y memorias. Es interesante subrayar el hecho de que la temática tratada en estas obras depende de la época en la que fueron redactadas. Así, las crónicas escritas en el siglo XVI se centran sobre los eventos de la guerra contra los indígenas y sobre las acciones llevadas a cabo para su cristianización. Hay poca información en ellas sobre nuestro tema. Para el siglo XVII, además de la preocupación por la "permanencia" de la situación bélica en el sur, encontramos crónicas de miembros del clero, como la del jesuita Alonso de Ovalle. En ésta, el espíritu devocional insuflado por la época barroca se refleja en forma detallada y plena. Su descripción de las fiestas religiosas y de la vida cotidiana de Santiago, si bien apologética, es fundamental. Por último, el siglo XVIII ofrece una serie de autores -soldados letrados y funcionarios concienzudos- cuyas preocupaciones se insertan en el espíritu pragmático que infiltraba lentamente el mundo colonial. Además, en varios casos, al lado de un deseo por el conocimiento geográfico, económico y demográfico del territorio, se perciben planteamientos de una arcaica historiografía. Ello dio como resultado trabajos de peso, que dan cuenta de la realidad presente y pasada del reino, muchas veces basados en documentos de primera mano. No obstante, la descripción que hacen estas crónicas de celebraciones del siglo precedente debe ser analizada con cautela, ya que se corre el riesgo de compartir un cierto anacronismo característico de la visión "ilustrada" propuesta por los autores.

I. FUENTES

- Actas capitulares del Cabildo de Santiago*, publicadas en la *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, primera serie (1558-1705), Santiago, Imprenta Elzeviriana, 1898-1915; segunda serie (1706-1809), Santiago, Sociedad Chilena de Historia y Geografía/Academia Chilena de la Historia, 1935-1992.
- Archivo General de Indias (Sevilla), Fondo "Chile", vols. 27, 87, 88, 107, 149 y 150.
- Archivo General de Indias (Sevilla), Fondo "Indiferente general", vols. 1607 y 1608.
- Archivo Nacional de Chile, Fondo "Actas capitulares del Cabildo de Santiago", vol. 39 (cofradías).
- Archivo Nacional de Chile, Fondo "Capitanía General", vol. 708.
- Archivo Nacional de Chile, Fondo "Claudio Gay", vol. 15.
- Archivo Nacional de Chile, Fondo "Morla Vicuña", vols. 2, 3, 4, 37 y 46.
- Archivo Nacional de Chile, Fondo "Real Audiencia", vols. 321, 478, 479, 482, 484, 497, 619, 741, 2248, 2951 y 3217.
- Avilés Gabriel de, "Relación de gobierno que dejó el señor marqués de Avilés, presidente de Chile, a su sucesor el señor don Joaquín del Pino (1796-1797)", en *Obras completas de Diego Barros Arana*, Santiago, Imprenta, litografía y encuadernación Barcelona, 1913, vol. x.
- Ayala, Manuel Josef de, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de Iberoamérica*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1929.
- Biblioteca Nacional de Chile, Archivo Diego Barros Arana, vol. 12.
- Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos, Asuntos eclesiásticos: vols. 155, 162, 176 y 277.
- Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos, Cartas de obispos a autoridades peninsulares: vols. 140, 146, 167, 189, 238, 240 y 241.
- Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos, Cédulas reales a obispos: vols. 165, 243 y 244.
- Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos, Cédulas reales varias: vols. 272, 289, 291 y 296.
- Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos, Documentos de gobierno: vols. 125, 132, 133, 139, 152, 158, 166, 168, 169, 170 y 175.
- Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina, Manuscritos, Documentos diversos: vols. 271 (Actas del Cabildo Eclesiástico), 310, 333 y 334.
- Caldcleugh, Alejandro, *Viaje a Chile en 1819, 20 y 21*, en *Viajeros de Chile, 1817-1847*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1955.
- Cañete, Pedro Vicente, *Syntagma de las resoluciones prácticas cotidianas del Derecho del Real Patronazgo de las Indias*, Buenos Aires, s.ed., 1973.
- Carvallo y Goyeneche, Vicente, *Descripción histórico-geográfica del reino de Chile* [1796], en *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, vols. VIII, IX y X, Santiago, Imprenta del Mercurio, 1875-1876.
- Córdoba y Figueroa, Pedro, *Historia de Chile* [1492-1717], en *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, vol. II, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1864.

- Fernández Campino, José, *Relación del obispado de Santiago* [1744], Santiago, Universitaria, 1981.
- Frézier Amédée, *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chily et du Perou, fait pendant les années 1712, 1713 & 1714*, Paris, J. C. Nyon, 1716. Edición en castellano: Santiago, Imprenta Mejía, 1902.
- Gay, Claudio, *Historia física y política de Chile. Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía*, Paris, chez l'auteur, vol. 1, 1846; vol. 2, 1852.
- Gilliss, J.M., *The U.S. Naval Astronomical Expedition to the Southern Hemisphere, during the years 1849, '50, '51, '52*, Washington, A.O.P. Nicholson, 1855, vol. I.
- Gomez de Vidaurre, Felipe, *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile* [1789], en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, vols. XIV y XV, Santiago, Imprenta Ercilla, 1889.
- González de Nájera, Alonso, *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile* [1614], Santiago, Andrés Bello, 1971.
- Gutierrez de Medina, Cristobal, *Viaje del virrey Marqués de Villena* [1640], México, Imprenta Universitaria, 1947.
- Impresos chilenos (1776-1818)*, Santiago, Ediciones de la Biblioteca Nacional, 1963, 2 vols.
- Johnston Samuel, *Diario de un tipógrafo yanqui en Chile y Perú durante la guerra de la Independencia* [1811-1814], Madrid, América, 1919.
- Juan, Jorge y Antonio de Ulloa, *Relacion historica del viaje a la America meridional*, Madrid, por Antonio Marín, 1748, 3 tomos.
- Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, CSIC, Instituto "Jaime Balmes", 1958.
- Lizana, Elías (comp.), *Colección de documentos históricos recopilados del Arzobispado de Santiago*, Santiago, Imprenta de San José, 1919-1921, 4 vols.
- Medina, José Toribio, *Biblioteca hispano-chilena (1523-1817)*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1963 (2ª ed.), 3 vols.
- Medina, José Toribio, *Bibliografía de la imprenta en Santiago de Chile desde sus orígenes hasta febrero de 1817*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1961 (2ª ed.).
- Medina, José Toribio, *La imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966-1991 (2ª ed.), 4 vols.
- Meléndez, fray Juan de, *Tesoros Verdaderos de las Yndias*, Roma, 1682.
- Molina, Juan Ignacio, *Compendio della storia geografica, naturale e civile del regno del Chile*, Bologna, Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1776.
- Museo de la Catedral de Santiago, *Actas del Cabildo Eclesiástico*, Libro 3º (1686-1723).
- Novísima recopilación de las leyes de España mandada formar por el señor don Carlos IV*, Madrid, s.ed., 1805, 5 tomos.
- Olivares, Miguel de, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile* [1738], en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, vol. VII, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1864.
- Olivares, Miguel de, *Historia militar, civil y sagrada del reino de Chile* [ca. 1767], en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, vol. IV, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1864.
- Ovalle, Alonso de [1601-1651], *Historica relación del reino de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús* [Roma, 1646]; reedición en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la his-*

- toria nacional*, vols. XII y XIII, Santiago, Imprenta Ercilla, 1888.
- Pérez García, José, *Historia natural, militar, civil y sagrada del reino de Chile en su descubrimiento, conquista, gobierno, población, predicación evangélica, erección de catedrales y pacificación* [ca. mediados del siglo XVIII], en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, vol. v.
- Quiroga, Gerónimo de, *Compendio histórico de los más principales sucesos de la conquista y guerra del reino de Chile hasta el año de 1659*, Santiago, Andrés Bello, 1979.
- Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II nuestro señor*, Madrid, por Julián de Paredes, 1681, 4 tomos.
- Relación de las aclamaciones festivas de la ciudad de Manila en la jura del príncipe D[on]. Luis Fernando de Borbón*, Mexico, s.ed., 1713.
- Rosales, Diego de, *Historia general del reino de Chile. Flandes indiano* [ca. 1670], Santiago, Andrés Bello, 1989 (2ª ed.), 2 tomos.
- "Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por el ilustrísimo señor Francisco González de Salcedo" (transcripción, introducción y notas por fr. Carlos Oviedo), *Historia*, N° 3, Santiago, 1964.
- Sínodos diocesanos del Arzobispado de Santiago de Chile celebrados por los ilustrísimos señores doctor don fray Bernardo Carrasco Saavedra [1688] y doctor don Manuel de Alday y Aspee [1763]*, New York, Eduardo Dunigan y hermano, 1858.
- Solano, Francisco de (comp.), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, Madrid, CSIC, 1991.
- Solórzano Pereira, Juan de, *Política indiana* [1646], Madrid, por Matheo Sacristán, 1736 (3ª ed.), 2 tomos.
- Suárez de Figueroa, Cristóbal, *Hechos de don García Hurtado de Mendoza*, en *Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*, vol. v.
- Suárez Úrsula (sor) [1666-1749], *Relación autobiográfica* (estudio preliminar de Armando de Ramón), Santiago, Biblioteca Nacional de Chile/Universidad de Concepción, 1984.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1969, 3 vols.
- Valdivia, Luis de, *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile* [Lima, 1606], Leipzig, ed. facsimilar por Julio Platzmann, 1887.
- Valdivia, Pedro de, *Cartas de ___ que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*, edición facsimilar por José Toribio Medina, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1953 (2ª ed.).
- Valtierra, Antonio de, *Sermón que en solemne acción de gracias por los últimos successos de la monarchía de España, y singulares providencias a favor de su invencible monarcha Philipppo Quinto predicó el padre Antonio de Valtierra, professo de la Compañía de Jesús, en la santa iglesia catedral de la misma ciudad de Goathemala*, México, por la viuda de Miguel de Ribera, 1707.
- Vázquez de Espinosa, Antonio, *Descripción del reino de Chile* [1630], parte relativa a Chile de su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Santiago, I.P.E.S. Blas Cañas, 1986.
- Villarreal, Gaspar de, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, Madrid, por Domingo García, 1656, 2 tomos.
- Vivar, Jerónimo de, *Crónica de los reinos de Chile*, Madrid, Ediciones Historia 16, 1988.

- Adler, Alfred, "Royauté", en Pierre Bonte y Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992.
- Allo Manero, Adita, "Aportación al estudio de las exequias reales en Hispanoamérica. La influencia sevillana en algunos túmulos limeños y mejicanos", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, México, UNAM, vol. 1, 1989.
- Allo Manero, Adita, "Iconografía funeraria de las honras de Felipe IV en España e Hispanoamérica", *Cuadernos de Investigación. Historia*, Logroño, 1981.
- Allo Manero, Adita, "Organización y definición de los programas iconográficos en las exequias reales de la Casa de Austria", en Manuel Nuñez Rodríguez (ed.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, Santiago de Compostela, 1994.
- Alvarez Santaló, León Carlos, "El espectáculo religioso barroco", *Manuscrits. Revista d'història moderna*, 13, Barcelona, 1995.
- Alvarez Santaló, León Carlos, "La construcción social de mundos mentales: Un bricolage psicológico", *Historia a debate*, Santiago de Compostela, 1995, vol. 2.
- Archer, Christon, "Military", en Louise Hoberman y Susan Socolow (eds.), *Cities and Society in Colonial Latin America*, Albuquerque (NM), University of New Mexico Press, 1986.
- Ares Queija Berta, "Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú", *Revista de Indias*, XLIV-174, Madrid, 1984.
- Barros Arana, Diego, "El entierro de los muertos en la época colonial", en *Obras completas de Diego Barros Arana*, vol. x, Santiago, Imprenta, litografía y encuadernación Barcelona, 1913.
- Beaune, Colette, "Cérémoniaux et politique", en Maurice Duverger y Jean-François Sirinelli (dirs.), *Histoire générale des systèmes politiques*, vol.: "Monarchies modernes", Paris, PUF, 1997.
- Benavides, Juan, "Arquitectura e ingeniería en la época de Carlos III. Un legado de la Ilustración a la Capitanía General de Chile", en Fernando Campos (ed.), *Estudios sobre la época de Carlos III en el reino de Chile*, Santiago, Universidad de Chile, 1989.
- Bennassar, Bartolomé, "En Espagne catholique de 1479 à 1945. La pastorale militante et ses avatars", en Jean Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris, Privat, 1979, tomo 2.
- Bercé, J.M., "Le Roi-Père", en Maurice Duverger y Jean-François Sirinelli (dirs.), *Histoire générale des systèmes politiques*, vol.: "Monarchies modernes", Paris, PUF, 1997.
- Bernales Ballesteros, Jorge, "Consideraciones sobre el Barroco peruano: portadas y retablos en Lima durante los siglos XVII y XVIII", *Anuario de estudios americanos*, 35, Sevilla, 1978.
- Bertrand, Michel, "Clientelisme et pouvoir en Nouvelle-Espagne (1680-1770)", *Cultures et sociétés Andes et Més-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1991, vol. 1.
- Beutler, Gisela, "Patterns' de dominio español en la conquista española y su absorción por el mundo indígena. Los moros y cristianos en México y Guatemala", *Fêtes et divertissements*, col. "Ibérica", Université de Paris IV-Sorbonne, nouvelle série, N° 8, 1997.
- Blank, Stéphanie, "Patrons, Clients and Kin in Seventeenth Century Caracas. A Methodological Essay in Colonial Spanish Social History", *His-*

- panic American Historical Review*, 54-2, 1974.
- Boccara, Guillaume, "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial", *Anuario de estudios americanos*, LVI-1, Sevilla, 1999.
- Boccara, Guillaume, "Organisation sociale, guerre de captation et ethno-génèse chez les Reche-Mapuche á l'époque coloniale", *L'Homme*, 150, Paris, 1999.
- Bonet Correa, Antonio, "Arquitecturas efímeras, ornatos y máscaras. El lugar y la teatralidad de la fiesta barroca", en José María Díez Borque (comp.), *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986.
- Bonet Correa, Antonio, "La fiesta barroca como práctica del poder", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, UNAM, 1983.
- Bonet Correa, Antonio, "Le concept de plaza mayor en Espagne depuis le xvi^e siècle", en *Forum et plaza mayor dans le monde hispanique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1978.
- Bourdieu, Pierre, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales E.S.C.*, 3, Paris, mai-juin 1977.
- Boureau, Alain, "Les cérémonies royales françaises. Entre performance juridique et compétence liturgique", *Annales E.S.C.*, 6, Paris, novembre-décembre 1991.
- Bouza Álvarez, Fernando, "La majestad de Felipe II. Construcción del mito real", en José Martínez (dir.), *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994.
- Bravo Lira, Bernardino, "Monarquía y Estado en Chile", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 96, Santiago, 1985.
- Bronley, J., "Recibimiento de virreyes en Lima", *Revista histórica*, xx, Lima, 1953.
- Bronner, Fred, "Peruvian Encomenderos in 1630: Elite Circulation and Consolidation", *Hispanic American Historical Review*, 57-4, 1977.
- Carmagnani, Marcello y Herbert Klein, "Demografía histórica: la población del obispado de Santiago. 1777-1778", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 72, Santiago, 1965.
- Celestino, Olinda, "El trasplante de las cofradías españolas y su diferenciación étnico-social en Lima", *Boletín de historia y geografía*, 9, Santiago, 1992.
- Charney, Paul, "A Sense of Belonging: Colonial Indian Cofradías and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru", *The Americas*, 54-3, Maryland, January 1998.
- Chartier, Roger, "Philosophie et histoire: un dialogue", en François Bédarida (coord.), *L'histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995*, Paris, MSH, 1995.
- Chevalier, François, "La 'plaza mayor' en Amérique espagnole. Espaces et mentalités: un essai", en *Forum et plaza mayor dans le monde hispanique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1978.
- Clare, Lucien, "Une fête dynastique à Grenade en 1658", en Pierre Córdoba y Jean-Pierre Étienne (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Madrid, Casa de Velázquez/Universidad de Granada, 1990.
- Claro Valdés, Samuel, "La musicología y la historia: una perspectiva de colaboración científica", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 87, Santiago, 1973.
- Coulet, Noël, "Les entrées solennelles en Provence au xiv^e siècle. Aperçus nouveaux sur les entrées royales françaises au bas Moyen Age", *Ethnologie française*, VII-1 (nouvelle série), Paris, 1977.
- Curcio-Nagy, Linda, "Native Icon to City Protectress to Royal Patroness: Ritual Political Symbolism and the

- Virgin of Remedies", *The Americas*, 52-3, Maryland, January 1996.
- Curcio-Nagy, Linda, "Giants and Gypsies: Corpus Christi 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.
- Dainville, François de, "Allégorie et actualité sur les tréteaux des jésuites", en Jean Jacquot y Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, CNRS, 1975, vol. II.
- De Ramón, Armando, "Urbanización y dominación. Reflexión acerca del rol de las ciudades en América Latina (1535-1625)", *Boletín de historia y geografía*, 12, Santiago, 1996.
- De Ramón, Armando, "Santiago de Chile, 1650-1700", *Historia*, 12, Santiago, 1974-1975.
- De Ramón, Emma, "La sociedad santiaguina frente a una catástrofe: 1647-1651", *Boletín de historia y geografía*, N° 10, Santiago, 1993.
- Delaporte, Yves, "Vêtement," en Bonte Pierre e Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992.
- Delumeau, Jean, "Movilidad social: ricos y pobres en la época del Renacimiento", en Ernest Labrousse *et al.*, *Ordenes, estamentos y clases*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Descimon, Robert, "Les fonctions de la métaphore du mariage politique du Roi et de la République. France, xv^e-xviii^e siècles", *Annales E.S.C.*, 6, Paris, novembre-décembre 1992.
- Díez Borque, José María, "Los textos de la fiesta: 'ritualizaciones' celebrativas de la relación del juego de cañas", en Pierre Córdoba y Jean-Pierre Étienne (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez/Universidad de Granada, 1990.
- Dominguez Ortiz, Antonio, "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca", en Pierre Córdoba y Jean-Pierre Étienne (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez/Universidad de Granada, 1990.
- Dupront, Alphonse, "De l'Acculturation", en *XIF Congrès international des sciences historiques* (Vienne, août-septembre 1965), actas, vol. I.
- Dupront, Alphonse, "Anthropologie religieuse", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t. 2.
- Durston, Alan, "Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII", *Historia*, 28, Santiago, 1994.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, "Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51-6, Paris, novembre-décembre 1996.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, "Modernismo, estética, música y fiesta: élites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú, 1750-1850", en Enrique Urbano (comp.), *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco, CERA "Bartolomé de las Casas", 1993.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, "Los bailes de los indios y el proyecto colonial", *Revista andina*, 10-2, Cuzco, diciembre 1992.
- Eyzaguirre, Jaime, "Notas para la crónica social de la Colonia. El gremio de zapateros de la ciudad de Santiago", *Boletín del Seminario de Derecho Público*, 6, Santiago, Universidad de Chile, 1965.
- Faron, Louis C., "Effects of Conquest on the Araucanian Picunche during the Spanish Colonization of Chile: 1536-1635", *Ethnohistory*, 1960.

- Fee, Nancy, "La Entrada Angelopolitana: Ritual and Myth in the Viceregal Entry in Puebla de Los Angeles", *The Americas*, 52-3, Maryland, January 1996.
- Fernandois, Joaquín, "Vigencia de la historia política", *Dimensión histórica de Chile*, 4/5, Santiago, 1987-1988.
- Flinchpaugh, Steven, "Economics Aspects of the Viceregal Entrance in Mexico City", *The Americas*, 52-3, Maryland, January 1996.
- Flusche, Della M., "Church and State in the Diocese of Santiago, Chile, 1620-1677: A Study of Rural Parishes", *Colonial Latin American Historical Review*, 4-3, Albuquerque (NM), summer 1995.
- Foerster, Rolf, "La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía", *Nütram*, VI-3, 1990.
- Fontecilla, Arturo, "Campanarios y toques de campana de antaño", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 32, Santiago, 1945.
- Garavaglia, Juan Carlos, "El teatro del poder: ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 14 (tercera serie), Buenos Aires, segundo semestre de 1996.
- García Aylvarado, Clara, "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.
- García Bernal, José Jaime, "Vínculo social y vínculo espiritual: la fiesta pública en la España Moderna", *Fêtes et divertissements*, col. "Ibérica", Université de Paris IV-Sorbonne, nouvelle série, 8, 1997.
- García Bernal, José Jaime, "Control eclesiástico y codificación de las ceremonias públicas en Estepa (1590-1625)", *II Jornadas sobre historia de Estepa*, El Marquesado de Estepa, 1996.
- García Bernal, José Jaime, "La figura del Rey Santo: Modelo de conducta en la Sevilla barroca", artículo inédito.
- Ginzburg, Carlo, "Représentation: le mot, l'idée, la chose", en *Annales E.S.C.*, 6, Paris, novembre-décembre 1991.
- Girardet, Raoul, "Les Trois Couleurs. Ni blanc, ni rouge", en Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, col. "Quarto", 1997, vol. 2.
- Gisbert, Teresa, "La fiesta y la alegoría en el virreinato peruano", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, UNAM, 1983.
- Góngora, Mario, "Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)", *Cuadernos del Centro de Estudios Socio-Económicos*, 2, Santiago, Universidad de Chile, 1966.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.), "Las fiestas novohispanas: espectáculos y ejemplo", *Mexican Studies*, 9-1, winter 1993.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "De la penuria y el lujo en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII", *Revista de Indias*, Madrid, LVI-206.
- Gonzalez Avendaño, Julio, "Santiago apóstol y el paseo del estandarte real en Chile", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 52, Santiago, 1955.
- Goody, Jack, "Religion and Ritual: The Definitional Problem", *The British Journal of Sociology*, XII-2, London, junio de 1961.
- Gruzinski, Serge, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España", en *Del Dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, INAH, 1989.

- Gruzinski, Serge, "Dans le Mexique central du XVI^e au XVIII^e siècle. Religion populaire et société coloniale", en Jean Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris, Privat, 1979, t. 2.
- Guarda, Gabriel, "Iglesias, capillas y oratorios de la ciudad de Santiago de Chile, 1541-1817", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 93, Santiago, 1982.
- Guarda, Gabriel, "Formas de devoción en la Edad Media de Chile. La Virgen del Rosario de Valdivia", *Historia*, 1, Santiago, 1961.
- Guillaume-Alonso, Araceli, "Les fêtes tauromachiques dans le Madrid crépusculaire de Charles II (1665-1700). Chronique d'une évolution imparable", *Fêtes et divertissements*, col. "Ibérica", Université de Paris IV Sorbonne, nouvelle série, N° 8, 1997.
- Guillermou, Alain, "Du sacré au profane. Variations sémantiques sur quatre thèmes: célébration, cérémonie, rite, culte", *La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique*, 106, Paris, 1971.
- Hameline, J.-Y., "Sélection de textes sociologiques sur la célébration", *La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique*, 106, Paris, 1971.
- Hausser, Arnold, *Historia social de la literatura y del arte*, Barcelona, Labor, 1988 (1^a ed. 1951), 3 tomos.
- Heusch, Luc de, "Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir", en *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962.
- Isambert, François-André, "Notes sur la fête comme célébration", *La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique*, 106, Paris, 1971.
- Iwasaki, Fernando, "Toros y sociedad en Lima colonial", *Anuario de estudios americanos*, XLIX, Sevilla, 1992.
- Jara, Álvaro, "Importación de trabajadores indigènes en el siglo XVII", *Revista chilena de historia y geografía*, 124, Santiago, 1958.
- Julliard, Jacques, "La politique", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t. 2.
- Jurado Sánchez, J. et al., "Espacio urbano y propaganda política: las ceremonias públicas de la monarquía y Nuestra Señora de Atocha", en *Madrid en la Época Moderna: espacio, sociedad y cultura*, Madrid, 1991.
- Langue, Frédérique, "Antagonismo y solidaridades en un Cabildo colonial: Caracas, 1750-1810", *Anuario de estudios americanos*, XLIX, Sevilla, 1993.
- Langue, Frédérique, "De la munificence à l'ostentation. Attitudes et modèles culturels de la noblesse de Mexico (XVIII^e siècle)", *Caravelle*, 64, Université de Toulouse-Le Mirail, 1995.
- Langue, Frédérique, "Las élites en América española. Actitudes y mentalidades", *Boletín americanista*, XXXIII-42/43, Barcelona, 1992-1993.
- Langue, Frédérique, "Les identités fractales. Honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIII^e siècle", *Caravelle*, 65, Université de Toulouse-Le Mirail, 1995.
- Le Goff, Jacques, "Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle", en Alain Boureau y Claudio-Sergio Ingerflom (dirs.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, EHESS, 1992.
- Le Goff, Jacques, "L'histoire politique est-elle toujours l'épine dorsale de l'histoire?", en *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991.
- Le Goff, Jacques, "Temps de l'Église et temps du marchand", en *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977.
- López, Roberto, "La imagen del Rey y de la monarquía en las relaciones y sermones de las ceremonias públicas gallegas del Antiguo Régimen", en Manuel Núñez Rodríguez (ed.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, Uni-

- versidade de Santiago de Compostela, 1994.
- Maravall, José Antonio, "Teatro, fiesta e ideología en el Barroco", en José María Díez Borque (comp.), *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986.
- Marin, Louis, "Une mise en signification de l'espace social: manifestation, cortège, défilé, procession (notes sémiotiques)", art. publicado en 1983, reproducido en *De la représentation*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1994.
- Marsden, C.A., "Entrées et fêtes espagnoles au XVI^e siècle", en Jean Jacquot y Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, CNRS, 1975, vol. II.
- Martínez Marín, Carlos, "La pirotecnia. De las 'bellas y exquisitas invenciones de fuego'", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, UNAM, 1983.
- Mauss, Marcel, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", en *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- Mauss, Marcel, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- Mazzei de Grazia, Leonardo, "Fundación y supresión de la primera Audiencia de Chile: Concepción (1567-1575)", *Revista de Indias*, XLIX-185, Madrid, enero-abril 1989.
- M^c Gowan, Margaret, "Les jésuites à Avignon. Les fêtes au service de la propagande politique et religieuse", en Jean Jacquot y Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, CNRS, 1975, vol. III.
- Mejías, María Jesús, "Muerte regia en cuatro ciudades peruanas del Barroco", *Anuario de estudios americanos*, 49, Sevilla, 1992.
- Mellafe, Rolando, "Latifundio y poder rural en Chile de los siglos XVII y XVIII", en *Historia social de Chile y América (sugerencias y aproximaciones)*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986.
- Mínguez, Víctor, "La muerte del príncipe: reales exequias de los últimos Austrias en México", *Cuadernos de arte colonial*, 6, Madrid, 1990.
- Molinié-Bertrand, Annie, "Un nouveau calendrier des fêtes pour l'Espagne", *Fêtes et divertissements*, col. "Ibérica", Université de Paris IV-Sorbonne, nouvelle série, n^o 8, 1997.
- Oliva, César, "La práctica escénica en fiestas teatrales previas al Barroco. Algunas referencias a muestras hechas en la región de Murcia", en José María Díez Borque (comp.), *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986.
- Oppitz, Michael, "Anthropologie visuelle", en Pierre Bonte e Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992.
- Oroz, Rodolfo, "La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 66, Santiago, 1962.
- Ortega y Gasset, José, "Ideas y creencias", *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, vol. V.
- Pasquariello, Anthony, "The *entremés* in sixteenth-century Spanish America", *Hispanic American Historical Review*, xxxii-1, febrero 1952.
- Peire, Jaime, "La manipulación de los capítulos provinciales, las élites y el imaginario sociopolítico colonial tardío", *Anuario de estudios americanos*, L-1, Sevilla, 1993.
- Pereira Salas, Eugenio, "Los relojes y la noción del tiempo en la época colonial", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 68, Santiago, 1963.
- Pereira Salas, Eugenio, "El teatro en Santiago del Nuevo Extremo (1709-

- 1809)", *Revista chilena de historia y geografía*, 98, Santiago, 1941.
- Pinto Rodríguez, Jorge, "La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena (siglos XVI y XVII)", *Revista de Indias*, LIII, 199, Madrid, 1993.
- Pinto Rodríguez, Jorge, "Dominación y rebeldía. El cristianismo doliente y el cristianismo festivo en Chile", *Solar. Estudios latinoamericanos*, 1, Santiago, 1991.
- Price, Sally, "Parure", en Pierre Bonte e Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992.
- Ramos Sosa, Rafael, "La fiesta barroca en ciudad de México y Lima", *Historia*, 30, Santiago, 1997.
- Revel, Jacques, "La royauté sacrée: éléments pour un débat", en Alain Boureau y Claudio-Sergio Ingerflom (dirs.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, EHESS, 1992.
- Revel, Jacques, "Mentalités", en André Burguière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986.
- Revel, Jacques, "Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir", en *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962.
- Reyes, Alfonso, "Notas de literatura española. Los autos sacramentales", cit. en José Rojas Garcidueñas, *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México, Imprenta de Luis Alvarez, 1935.
- Ripodas Ardanaz, Daisy, "Los indios y la figura jurídica del Rey durante el quinientos", *Justicia, sociedad y economía en la América española (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Actas del VIº Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Valladolid, 1983.
- Rivière, Claude, "Pour une approche des rituels séculiers", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXIV, Paris, 1983.
- Rodríguez Sánchez, Ángel, "La percepción social de la monarquía", *Manuscrits. Revista d'història moderna*, 13, Barcelona, 1995.
- Roux, Lucette Elyane, "Cent ans d'expérience théâtrale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en Espagne. Deuxième moitié du XVI^e siècle-première moitié du XVII^e siècle", en Jean Jacquot y Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, CNRS, 1975, vol. II.
- Roux, Lucette Elyane, "La fête du Saint Sacrement à Séville en 1594. Essai de définition d'une lecture de formes", en J. Jacquot y Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, CNRS, 1975, vol. III.
- Rucquoi, Adeline, "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", *Relaciones*, 51, Zamora (México), 1992.
- Ruiz, Teófilo, "Representación de uno mismo, representación de otros: Castilla y el Nuevo Mundo a finales de la Edad Media y principios de la Moderna", *Temas medievales*, 3, Buenos Aires, 1993.
- Ruiz, Teófilo, "Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XV^e siècle. Les célébrations de mai 1428", *Annales E.S.C.*, Paris, mai-juin 1991.
- Ruiz, Teófilo, "Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Age", *Annales E.S.C.*, Paris, mai-juin 1984.
- Salas, Ricardo, "Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI", *Mapocho*, N° 32, Santiago, segundo semestre de 1992.
- Schwartz, Stuart, "The Landed Elite", en Louise Hoberman y Susan Solow (eds.), *Cities and Society in Colonial Latin America*, Albuquerque (NM), University of New Mexico Press, 1986.

- Urquiza, Fernando, "Etiquetas y conflictos: el obispo, el virrey y el Cabildo en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII", *Anuario de estudios americanos*, 50, Sevilla, 1993.
- Vainfas, Ronaldo, "O baile dos espíritos: danzas indígenas, resistência cultural e occidentalização no mundo colonial ibérico", *Anais do congresso internacional "A festa"*, Lisboa, Sociedades Portuguesa de Estudos do Século XVIII, 1992, vol. 1.
- Valenzuela Márquez, Jaime, "Aspectos de la devoción barroca en Chile colonial", *Colonial Latin American Historical Review*, 4-3, Albuquerque (NM), summer 1995.
- Valenzuela Márquez, Jaime, "Conflicto y equilibrios simbólicos ante un nuevo actor político: la Real Audiencia en Santiago desde 1609", *Cuadernos de historia*, 18, Santiago, 1998.
- Valenzuela Márquez, Jaime, "De las liturgias del poder al poder de las liturgias: para una antropología política de Chile colonial", *Historia*, 32, Santiago, 1999.
- Valenzuela Márquez, Jaime, "La percepción del tiempo en la Colonia: poderes y sensibilidades", *Mapocho*, N° 32, Santiago, segundo semestre de 1992.
- Valenzuela Márquez, Jaime, "Notas sobre la imagen del Rey en América colonial. Una aproximación a través de la palabra escrita", *Mapocho*, N° 46, Santiago, segundo semestre de 1999.
- Valenzuela Márquez, Jaime, "Rituales y 'fetiches' políticos en Chile colonial: entre el sello de la Audiencia y el pendón del Cabildo", *Anuario de estudios americanos*, LVI-2, Sevilla, julio-diciembre 1999.
- Valenzuela Márquez, Jaime, "Une société dépersonnalisée? Ordre colonial et référents identitaires à Santiago du Chili au XVIII^e siècle", en Bernard Lavallé (ed.) *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1999.
- Vargas Lugo, Elisa, "Las fiestas de la beatificación de Rosa de Lima", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, UNAM, 1983.
- Vargas Ugarte, Rubén, "Un coloquio representado en Santiago en el siglo XVIII", *Revista chilena de historia y geografía*, 111, Santiago, 1948.
- Vauchez, André, "Pénitents", en M. Viller y F. Cavallera (dirs.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977.
- Vergara, Sergio, "El tiempo, la vida y la muerte en Chile colonial", en *Historia de las mentalidades*, Valparaíso, EDEVAL, 1986.
- Veyne, Paul, "Foucault révolutionne l'histoire", en *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978.
- Zuñiga, Jean-Paul, "Cabildo colonial et formation de l'élite: le cas de Santiago du Chili (1655-1675)", en *Recherches sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1993.

III. LIBROS

- Agulhon, Maurice, *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1984 (1^a ed. 1968).
- Agulhon, Maurice, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979.
- Alberro, Solange, *Les espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Paris, Armand Colin, 1992.
- Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en Nueva España, 1571-1700*, Mexico, FCE, 1988.

- Alemparte, Julio, *El Cabildo en Chile colonial (orígenes municipales de las repúblicas hispanoamericanas)*, Santiago, Universidad de Chile, 1940.
- Alenda y Mira, Jenaro, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, "Sucesores de Rivadeneira", 1903, 2 tomos.
- Álvarez Santaló, León Carlos (dir.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos/Fundación Machado, 1989, 3 vols.
- Amunátegui, Miguel Luis, *El Cabildo de Santiago desde 1563 hasta 1581*, Santiago, 1890-1891, 3 vols.
- Amunátegui, Miguel Luis, *Las primeras representaciones dramáticas en Chile*, Santiago, Imprenta Nacional, 1888.
- Amunátegui, Miguel Luis, *Los precursores de la Independencia de Chile*, Santiago, Imprenta de la República, 1870, 3 tomos.
- Amunátegui Solar, Domingo, *El Cabildo de Concepción (1782-1818)*, Santiago, Establecimientos gráficos "Balcells & Co.", 1930.
- Amunátegui Solar, Domingo, *El Cabildo de la Serena (1678-1800)*, Santiago, Sociedad Imprenta y litografía Universo, 1928.
- Amunátegui Solar, Domingo, *La sociedad de Santiago en el siglo XVII*, Santiago, Imprenta de la Dirección General de Prisiones, 1937.
- Araneda, Fidel, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, Ediciones Paulinas, 1986.
- Araya Espinoza, Alejandra, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, colección Sociedad y Cultura/Lom Ediciones, 1999.
- Ares Queija, Berta y Serge Gruzinski (coord.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.
- Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1977.
- Bakhtine, Mikhaïl, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1987.
- Balandier, Georges, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1980.
- Barros Arana, Diego, *Historia jeneral de Chile*, Santiago, Rafael Jover editor, 1884-1902, 16 vols.
- Bayle, Constantino, *Los cabildos seculares en la América española*, Madrid, Sapiencia, 1952.
- Bazarte, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, México, UNAM, 1989.
- Bennassar, Bartolomé, *Histoire des Espagnols 1^{re}-XX^e siècle*, Paris, Lafont, 1985.
- Bennassar, Bartolomé, *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1983.
- Bennassar, Bartolomé, *Los españoles. Actitudes y mentalidad; desde el s. XVI al s. XIX*, Madrid, Swan, 1984.
- Bermejo Cabrero, José Luis, *Máximas, principios y símbolos políticos (una aproximación histórica)*, Madrid, CEC, 1986.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, vol. 1, 1991; vol. 2, 1993.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988.
- Bloch, Marc, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988 (1^a ed. 1924. Nueva edición en francés: Paris, Gallimard, 1984).
- Boccard, Guillaume, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Bonet Correa, Antonio, *El urbanismo en España e Hispanoamérica*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Bonet Correa, Antonio, *Fiesta, poder y arquitectura*, Madrid, Akal, 1990.
- Boureau, Alain, *Le simple corps du roi*, Paris, Les Editions de Paris, 1988.

- Bouza Álvarez, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, CSIC, 1990.
- Braudel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, xv^e-xviii^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1979, 3 vols.
- Bryant, Lawrence, *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: Politics, Ritual and Art in the Renaissance*, Genève, Droz, 1986.
- Burckhardt, Jacob, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, Le Livre de Poche, 1966.
- Burguière, André (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991.
- Burke, Peter, *Sociología e historia*, Madrid, Alianza, 1987.
- Burkholder, Mark y D.S. Chandler, *De la impotencia a la autoridad. La Corona española y las Audiencias de América*, México, FCE, 1994.
- Cabrol, F. y H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Librairie Létouzey et Ané, 1953.
- Calvo, Thomas, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo xvii*, México, CEMCA/Ayuntamiento de Guadalajara, 1992.
- Cannadine, David y Simon Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremony in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1987.
- Carmagnani, Marcello, *Les mécanismes de la vie économique dans une société coloniale: le Chili (1680-1830)*, Paris, SEVPEN, 1973.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1978.
- Cassirer, Ernest, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975.
- Cassirer, Ernest, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1972, 2 tomos.
- Cavieres, Eduardo y René Salinas, *Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional*, Valparaíso, EDEVAL, 1991.
- Cazanueve, Jean, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Certeau, Michel de, *La fable mystique. xv^e-xviii^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982.
- Chaunu, Pierre, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme (1517-1620)*, Paris, SEDES, 1981.
- Chaunu, Pierre, *L'Espagne de Charles Quint*, Paris, SEDES, 1973, 2 tomos.
- Chevalier, François, *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société (xv^e et xviii^e siècle)*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1962.
- Christian, William, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Christophe, Paul, *Vocabulaire historique de culture chrétienne*, Paris, Desclée, 1991.
- Clare, Lucien, *La Quintaine, la course de bague et le jeu des têtes: études historique et ethno-linguistique d'une famille de jeux équestres*, Paris, CNRS, 1984.
- Clastres, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.
- Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.
- Coluccio, Félix, *Fiestas y costumbres de Latinoamérica*, Buenos Aires, 1985.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española [1611]*, Madrid, Ediciones Turner, 1977.
- Cruz, Anne J. y Mary Elizabeth Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.
- Cruz, Isabel, *Arte y sociedad en Chile, 1550-1650*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1986.
- Cruz, Isabel, *El traje. Transformaciones de una segunda piel*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1996.
- Cruz, Isabel, *La fiesta: Metamorfosis de lo cotidiano*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1995.
- Cruz, Isabel, *La muerte. Transfiguración de la vida*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1998.

- Defourneaux, Marcellin, *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Argos Vergara, 1983.
- Dagron, Gilbert, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996.
- Daza, Patricio, *Élites, État et identité nationale au Chili au XIX^e siècle*, Mémoire de D.E.A., École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1995.
- Delumeau, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Paris, Fayard, 1983.
- Delumeau, Jean, *La peur en Occident (XVI-XVIII siècles)*, Paris, Fayard, 1978.
- Delumeau, Jean, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.
- Delumeau, Jean, *Un chemin d'histoire: chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981.
- De Ramón, Armando, *Historia urbana. Una metodología aplicada*, Buenos Aires, Clacso/ Siap, 1978.
- De Ramón, Armando, *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- De Ramón, Armando y José Manuel Larraín, *Orígenes de la vida económica chilena, 1659-1808*, Santiago, CEP, 1982.
- De Ramón, Emma, *Obra y fe. Historia de la catedral de Santiago, 1541-1769*, tesis doctoral, Santiago, Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, 1999.
- Diez Borque, José María (comp.), *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1986.
- Dominguez Ortiz, Antonio, *El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias* [tomo III de la *Historia de España Alfaguara*], Madrid, Alianza, 1977.
- Duby, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, reeditado en *Féodalité*, Paris, Gallimard, col. "Quarant", 1996 (1^a ed., 1978).
- Duvignaud, Jean, *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, México, FCE, 1980 (1^a ed. 1965).
- Duvignaud, Jean, *Spectacles et société*, Paris, Gonthier, 1970.
- Eco, Umberto, *Signo*, Barcelona, Labor, 1988.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus, 1955.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, FCE, 1987.
- Elias, Norbert, *La société de cour*, Paris, Flammarion, 1985 (1^a ed. 1969).
- Enrich, Francisco, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona, Imprenta de Francisco Rosal, 1891, 2 tomos.
- Errázuriz, Crescente, *Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1908, 2 tomos.
- Errázuriz, Crescente, *Seis años de la historia de Chile (23 de diciembre de 1598 - 9 de abril de 1605)*, Santiago, Imprenta Nacional, 1881-1882, 2 tomos.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Música y sociedad coloniales. Lima, 1680-1830*, Lima, Colmillo Blanco, 1989.
- Eyzaguirre, José Ignacio Víctor, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso, Imprenta del Comercio, 1850, 3 vols.
- Farmer, David H., *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford University Press, 1992.
- Febvre, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, UTEHA, 1959.
- Féher, Michel et al., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, 3 tomos.
- Fernandez-Santa María, José, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, CEC, 1986.

- Ferrero, Guglielmo, *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Madrid, Tecnos, 1991.
- Foerster, Rolf, *Jesuitas y mapuches, 1593-1767*, Santiago, Editorial Universitaria, 1996.
- Fogel, Michèle, *Les cérémonies de l'information dans la France du xv^e au milieu du xviii^e siècle*, Paris, Fayard, 1989.
- Forum et plaza mayor dans le monde hispanique* [Coloquio organizado por la Casa de Velazquez, Madrid, 1976], Paris, Éditions E. de Boccard, 1978.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Foucault, Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1970.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992.
- Fouilloux, Danielle et al., *Dictionnaire culturel de la Bible*, Paris, Cerf/Nathan, 1990.
- Freedberg, David, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Gay, Claude, *Agricultura chilena*, Santiago, ICIRA, 1973-1974, 2 vols. (1^a ed. vol. 1, 1862; vol. 2, 1865).
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- Genet, Jean-Philippe y Bernard Vincent, *État et Église dans la genèse de l'État moderne* [Actas del coloquio organizado por el CNRS y la Casa de Velázquez, Madrid, 1984], Madrid, 1986.
- Ghigliazza, R., *Historia de la provincia dominicana de Chile*, Santiago, Imprenta Salesianos, 1985.
- Giard, Luce (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- Giard, Luce y Louis de Vaucelles (dirs.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
- Giesey, Ralph, *Cérémonial et puissance souveraine. France, xv^e-xviii^e siècles*, Paris, Arman Colin/EHESS, 1987.
- Giesey, Ralph, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris, Arthaud-Flammation, 1987 (1^a ed. 1960).
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Góngora, Mario, *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492-1570*, Santiago, Universidad de Chile, 1951.
- Góngora, Mario, *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista, 1580-1660*, Santiago, Universidad de Chile, 1970.
- Góngora, Mario, *Estratificación social urbana en Chile (siglos xvi, xvii y primera mitad del xviii)*, Milwaukee, University of Wisconsin, Center for Latin American Studies, 1971.
- Góngora, Mario, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago, Universitaria, 1998 (1^a ed. 1975).
- Góngora, Mario, *Origen de los inquilinos de Chile central*, Santiago, ICIRA, 1974.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familias novohispanas. Siglos xvi al xx*, Mexico, El Colegio de México, 1991.
- Gonzalez Muñoz, Victoria, *Cabildos y grupos de poder en Yucatán (siglo xvii)*, Sevilla, Excma. Diputación de Sevilla, 1994.
- Greyerz, Karl von (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, London, The German Historical Institute/George Allen & Unwin, 1984.
- Grez Toso, Sergio, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Biblio-

- tecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, colección Sociedad y Cultura/Ril, 1997.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE, 1994.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.
- Habermas, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978.
- Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, La Haye, Mouton, 1976.
- Heers, Jacques, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Age*, Paris, J. Vrin, 1982 (1ª ed., 1971).
- Hermann, Christian, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988.
- Herzog, Tamar, *La administración como un fenómeno social: La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, CEC, 1995.
- Heusch, Luc de, *Écrit sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1987.
- Hoberman, Louisa S. y Susan M. Socolow (eds.), *The Countryside in Colonial Latin America*, Albuquerque (NM), University of New Mexico Press, 1996.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1972 (1ª ed. 1954).
- Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 1984 (1ª ed. 1923).
- Jacquot, Jean (ed.), *Dramaturgie et société. Rapports entre l'oeuvre théâtrale, son interprétation et son public aux XVI et XVII siècles* [Colloque à Nancy, avril 1967], Paris, CNRS, 1968, 2 vols.
- Jacquot, Jean y Elie Konigson (eds.), *Les fêtes de la Renaissance*, Paris, CNRS, 1975, 3 vols. (1ª ed. vol. I, 1956; vol. II, 1960; vol. III, 1972).
- Jara, Álvaro, *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios*, Santiago, Universitaria, 1981 (1ª ed. 1961).
- Jouvenel, Bertrand de, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Hachette, 1972.
- Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (1ª ed. 1957).
- Lavallé, Bernard, *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en Los Andes*, Lima, Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1993.
- Lavallé, Bernard, *El mercader y el marqués: las luchas de poder en el Cusco (1700-1730)*, Lima, Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú, 1988.
- Leach, Edmund R., *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge University Press, 1976.
- Leach, Edmund R., *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix-Barral, 1971.
- Leal Curiel, Carole, *El discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1990.
- Le Clézio, J.M.G., *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, Paris, Gallimard, 1988.
- Le Goff, Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- Le Goff, Jacques, Roger Chartier y Jacques Revel, *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz/CEPL, 1978.
- Le Goff, Jacques, Roger Chartier y Jacques Revel (dirs.), *La nouvelle histoire*, Bruxelles, Complexe, 1988 (2ª ed.).

- Le Maître, Nicole *et al.*, *Dictionnaire culturel du christianisme*, Paris, Cerf-Nathan, 1994.
- León, Leonardo, *La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los Promaucaes, 1541-1558*, Scotland, University of St. Andrews, Institute of Amerindian Studies, 1991.
- Lisón Tolosana, Carmelo, *La imagen del Rey (monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias)*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- Lohmann Villena, Guillermo, *El arte dramático en Lima durante el Virreinato*, Madrid, Estades, 1945.
- López, Roberto, *Ceremonia y poder a finales del Antiguo Régimen. Galicia, 1700-1833*, Universidade de Santiago de Compostela, 1995.
- López Cantos, Ángel, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Lynch, John, *Spain under the Habsburgs*, Oxford, Blackwell, vol. 1, 1964; vol. 2, 1969.
- Lleó Cañal, Vicente, *Arte y espectáculo. La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, 1975.
- Maestre Alfonso, Juan, *Introducción a la antropología social*, Madrid, Akal, 1983.
- Mair, Lucy, *Introducción a la antropología social*, Madrid, Alianza, 1986.
- Mandrour, Robert, *Introducción a la Francia moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*, México, UTEHA, 1962.
- Maravall, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1972, 2 tomos.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Martínez Millán, José (dir.), *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994.
- Mauss, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1989.
- Medina, José Toribio, *Cosas de la Colonia. Apuntes para la crónica del siglo XVIII en Chile*, Santiago, Fondo Medina, 1952 (2ª ed.).
- Medina, José Toribio, *Diccionario biográfico colonial de Chile*, Santiago, Imprenta Elzeviriana, 1906.
- Medina, José Toribio, *Historia de la literatura colonial de Chile*, Santiago, Imprenta del Mercurio, 1878, 3 tomos.
- Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, Santiago, Fondo Medina, 1952 (2ª ed.).
- Mellafe, Rolando, *La introducción de la esclavitud negra en Chile*, Santiago, Universitaria, 1984 (1ª ed., 1959).
- Meza Villalobos, Néstor, *La conciencia política chilena durante la Monarquía*, Santiago, Universidad de Chile, 1958.
- Millones, Luis y Moisés Lemlij, *Al final del camino*, Lima, SIDEA, 1996.
- Molinié, Antoinette (dir.), *Le corps de Dieu en fêtes*, Paris, Cerf, 1996.
- Molinié-Bertrand, Annie, *Vocabulaire de l'Amérique espagnole*, Paris, Nathan, 1996.
- Molinié-Bertrand, Annie, *Vocabulaire historique de l'Espagne classique*, Paris, Nathan, 1993.
- Montt, Luis, *Bibliografía chilena*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1904-1921, 3 vols.
- Morales Folguera, José Miguel, *Cultura simbólica y arte efímero en la Nueva España*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1992.
- Morán Turina, José Miguel, *La alegoría y el mito: la imagen del rey en el cambio de dinastía (1700-1759)*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1982.
- Mörner, Magnus, *Estratificación social hispanoamericana durante el período co-*

- lonial, Stockholm, Institute of Latin American Studies, 1980.
- Muchembled, Robert, *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988.
- Muchembled, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, 1978.
- Nieto Soria, José, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla trastámara*, Madrid, 1993.
- Nieto Soria, José, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Universidad Complutense, 1988.
- Oviedo Cavada Carlos (dir.), *Episcopologio chileno, 1567-1875*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1992, 4 tomos.
- Pastoureau Michel, *Figures et couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, Le Léopard d'Or, 1986.
- Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral, 1998.
- Peña Otaegui, Carlos, *Santiago de siglo en siglo. Comentario histórico e iconográfico de su formación y evolución en los cuatro siglos de su existencia*, Santiago, Zig-Zag, 1944.
- Pereira Salas, Eugenio, *Historia del teatro en Chile desde sus orígenes hasta la muerte de Juan Casacuberta (1849)*, Santiago, Universidad de Chile, 1974.
- Pereira Salas, Eugenio, *Historia del arte en el reino de Chile*, Santiago, Universidad de Chile, 1965.
- Pereira Salas, Eugenio, *Juegos y alegrías coloniales en Chile*, Santiago, Zig-Zag, 1947.
- Pfandl, Ludwig, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del Siglo de Oro*, Barcelona, Araluce, 1929.
- Picón-Salas, Mariano y Guillermo Feliú Cruz, *Imágenes de Chile. Vida y costumbres chilenas en los siglos XVIII y XIX a través de testimonios contemporáneos*, Santiago, Nascimento, 1937.
- Pietschman, Horst, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, México, FCE, 1989.
- Pinto Rodríguez, Jorge (ed.), *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Temuco, Universidad de la Frontera, 1988.
- Pinto Rodríguez, Jorge, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco, Universidad de la Frontera, 1991.
- "Plazas" et sociabilité en Europe et en Amérique Latine, Madrid, Casa de Velázquez, 1982.
- Procesión del Corpus Domini en el Cuzco (La)*, Sevilla, Unión Latina/Universidad de La Rábida, 1996.
- Ramalhosa Guerreiro, Luis Manuel, *La représentation du pouvoir royal à l'âge baroque portugais (1687-1753)*, tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1995, 4 tomos.
- Ramírez, Susan, *Patriarcas provinciales. La tenencia de la tierra y la economía del poder en el Perú colonial*, Madrid, Alianza América, 1991.
- Ramos Sosa, Rafael, *Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII)*, Sevilla, 1992.
- Rémond, René (dir.), *Pour une histoire politique*, Paris, Seuil, 1988.
- Remoti, Francesco, Pietro Scarduelli y Ugo Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significato antropologici dello spazio*, Il Mulino, 1989.
- Revel, Jacques (dir.), *Jeux d'échelles, la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Hautes Études/Gallimard, 1996.
- Richard, R.P., *Dictionnaire universel, dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques* par le R.P. Richard et au-

- tres religieux dominicains des couvents du fauxbourg Saint Germain et de la rue Saint Honoré. A Paris, MDCCCLX.
- Río, María José del, *Fiestas públicas en Madrid (1567-1808)*, tesis doctoral, Madrid, UAM, 1993.
- Riquelme, Sergio, "Carne, demonio y mundo". *Predicación y disciplinamiento en Chile a fines del siglo XVIII*, tesis de licenciatura en historia, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1999.
- Rivière, Claude, *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.
- Roche, Daniel, *La culture des apparences: Une histoire du vêtement, XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1989.
- Rojas-Mix, Miguel, *La plaza mayor. El urbanismo, instrumento de dominio colonial*, Barcelona, Muchnik Editores, 1978.
- Rojas Garcidueñas, José, *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, México, Imprenta de Luis Alvarez, 1935.
- Romano, Ruggiero, *Les conquistadores. Les mécanismes de la conquête coloniale*, Paris, Flammarion, 1972.
- Roumengou, Marc, *L'Église et la corrida. Prohibitions et participation active*, Madrid, Imprenta Fareso, 1996.
- Rubio Mañé, I., *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España, 1535-1746*, t. I: "Viaje de los virreyes a su destino, llegada y recepción", México, FCE, 1982.
- Rucquoi, Adeline, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris, Seuil, 1993.
- Russell, Bertrand, *Power. A New Social Analysis*, London, Unwin Books, 1960.
- Sahlins, Marshall, *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.
- Salinas, Maximiliano, *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago, Ediciones Rehue, 1987.
- Schilling, Hildburg, *El teatro profano en la Nueva España (Fines del siglo XVI a mediados del XVIII)*, México, Imprenta Universitaria, 1958.
- Schubert, Otto, *Historia del Barroco en España*, Madrid, Editorial Saturnino Calleja, 1924.
- Sebastián, Santiago, *El Barroco iberoamericano: mensaje iconográfico*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.
- Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, Alianza, 1981.
- Sennett, Richard, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982.
- Seymour, Guillermo, *Los gremios de artesanos en el Chile colonial*, memoria manuscrita para obtener el título de pedagogía en historia, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1972.
- Shapper, Antoine, *La scenografía Barroca*, Bologna, Club, 1982.
- Silva Cotapos, Carlos, *Historia eclesástica de Chile*, Santiago, Imprenta de San José, 1925.
- Solano, Francisco, *Las voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1827)*, Madrid, CSIC, 1994.
- Stein, Stanley y Barbara Stein, *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI, 1983.
- Strong, Roy, *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento, 1450-1650*, Madrid, Alianza, 1988 (1^a ed. 1973).
- Summer, William Graham, *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*, New York, Dover Publications, 1959.
- Tapié, Victor, *Baroque et Classicisme*. Paris, Librairie Générale Française, 1980 (1^a ed. 1957).
- Tessier, Robert, *Le sacré*, Paris, Cerf-Fides, 1991.
- Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.
- Todorov, Tzvetan, *Symbolismo e interpretación*, Caracas, Monte Avila, 1992.
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1991.

- Ullman, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983 (1ª ed. 1965).
- Ullman, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.
- Vacant A., E. Mangenot, E. Amann (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Librairie Létouzey et Ané, 1928.
- Varela, Javier, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1990.
- Varey, John E. (coord.), *Cosmovisión y niveles de acción: el teatro español en el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1987.
- Veyne, Paul, *Le Pain et le Cirque*, Paris, Seuil, 1976.
- Vicuña Mackenna, Benjamín, *Historia de Santiago*, en sus *Obras completas*, Santiago, Universidad de Chile, 1938, vols. x y xi.
- Vicuña Mackenna, Benjamín, *Historia de Valparaíso*, en sus *Obras completas*, Santiago, Universidad de Chile, s.d., vols. III y IV.
- Villalobos, Sergio, *Historia del pueblo chileno*, Santiago, Zig-Zag y Editorial Universitaria, 4 tomos, 1980-2000.
- Villalobos, Sergio, *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, Santiago, Andrés Bello, 1996.
- Villalobos, Sergio et al., *Historia de Chile*, Santiago, Universitaria, 1991 (1ª ed. 1974).
- Viller M., F. Cavallera (dirs.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977.
- Viqueira Alban, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.
- Vovelle, Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, Gallimard, 1992 (2ª ed.).
- Vovelle, Michel, *De la cave au grenier. Un itinéraire en Provence au XVII^e siècle. De l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*, Québec, Serge Fleury éditeur, 1980.
- Vovelle, Michel, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Aubier/Flammarion, 1976.
- Vovelle, Michel, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard-Julliard, 1974.
- Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971.
- Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1964 (1ª ed., 1922).
- Weiser, Francis X., *Handbook of Christian Feasts and Customs. The Year of the Lord in Liturgy and Folklore*, New York, 1958.
- Wilentz, Sean (ed.), *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1985.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Éditions Universitaires, 1977.
- Zañartu, Sady, *Santiago: Calles viejas*, Santiago, Editora Nacional Gabriela Mistral, 1975.
- Zorrilla Concha, Enrique, *Esquema de la justicia en Chile colonial*, Santiago, Universidad de Chile, Seminario de derecho público, 1942.
- Zúñiga, Jean-Paul, *Espagnols d'outre-mer. Émigration, reproduction sociale et mentalités à Santiago-du-Chili au XVII^e siècle*, tesis doctoral, Florencia, Institut Universitaire Européen, 1995.

EDICIONES
DE LA
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS

TÍTULOS PUBLICADOS
1990-2001

- Revista *Mapocho*, N° 29, primer semestre (Santiago, 1991, 150 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 30, segundo semestre (Santiago, 1991, 302 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 31, primer semestre (Santiago, 1992, 289 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 32, segundo semestre (Santiago, 1992, 394 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 33, primer semestre (Santiago, 1993, 346 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 34, segundo semestre (Santiago, 1993, 318 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 35, primer semestre (Santiago, 1994, 407 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 36, segundo semestre (Santiago, 1994, 321 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 37, primer semestre (Santiago, 1995, 271 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 38, segundo semestre (Santiago, 1995, 339 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 39, primer semestre (Santiago, 1996, 271 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 40, segundo semestre (Santiago, 1996, 339 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 41, primer semestre (Santiago, 1997, 253 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 42, segundo semestre (Santiago, 1997, 255 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 43, primer semestre (Santiago, 1998, 295 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 44, segundo semestre (Santiago, 1998, 309 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 45, primer semestre (Santiago, 1999, 264 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 46, segundo semestre (Santiago, 1999, 318 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 47, primer semestre (Santiago, 2000, 465 págs.).
Gabriela Mistral, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).
Gabriela Mistral, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).
Roque Esteban Scarpa, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).
Pedro de Oña, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).
La época de Balmaceda. Conferencias (Santiago, 1992, 123 págs.).
Lidia Contreras, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).
Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, N° 1 (Santiago, julio, 1993).
Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes*, N° 2 (Santiago, agosto, 1994).
Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, N° 3 (Santiago, diciembre, 1995).
Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, N° 4 (Santiago, diciembre, 1996).
Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1998, *Informes*, N° 1 (Santiago, diciembre, 1999).
Julio Retamal Ávila y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).
Publio Virgilio Maron, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).
José Ricardo Morales, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).

- Oreste Plath, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).
- Hans Ehrmann, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Soledad Bianchi, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
- Patricia Rubio, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
- Juvencio Valle, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).
- Graciela Toro, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique* (Santiago, 1998, 351 págs.).
- Vamos gozando del mundo. La picaresca chilena. Textos del folklore*, compilación Patricia Chavarría (Santiago, 1998, 100 págs.).
- Alfredo Matus y Mario Andrés Salazar, editores, *La lengua, un patrimonio cultural plural* (Santiago 1998, 106 págs.).
- Mario Andrés Salazar y Patricia Videgain, editores, *De patrias, territorios, identidades y naturaleza*, (Santiago 1998, 147 págs.).
- Consuelo Valdés Chadwick, *Términología museológica. Diccionario básico, español-inglés, inglés-español* (Santiago, 1999, 188 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).
- Ludovico Antonio Muratori, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones*, 1999, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 347 págs.), tomo I.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 371 págs.), tomo II.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 387 págs.), tomo III.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 377 págs.), tomo IV.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 412 págs.), tomo V.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 346 págs.), tomo VI.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 415 págs.), tomo VII.
- Gonzalo Piwonka Figueroa, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).
- Cristián Gazmuri, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, 172 págs.), vol I.

- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, 201 págs.), vol II.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, 143 págs.), vol III.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 213 págs.), vol IV.
- Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)* (Santiago y Buenos Aires, 2000, 336 págs.), tomo I.
- Pablo Moraga, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago 2001, 180 págs.)

Colección Fuentes para el Estudio de la Colonia

- Vol. I Fray Francisco Xavier Ramírez, *Coronación sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).
- Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).
- Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, 800 págs.) dos tomos.

Colección Fuentes para la Historia de la República

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María y su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).
- Vol. VI *Ensayistas proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).
- Vol. VIII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, primera reimpresión, 1997, 577 págs.).
- Vol. IX *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León L. (Santiago, 1996, 303 págs.).
- Vol. X "... I el silencio comenzó a reinar". *Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).

- Vol. x *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulían (Santiago, 1998, 458 págs.).
- Vol. xi *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del "Cielito Lindo" a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).
- Vol. xii *Francisco de Miranda, Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).
- Vol. xiii *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).
- Vol. xiv *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).
- Vol. xv *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Uliánova (Santiago, 2000, 742 págs.).
- Vol. xvi *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).

Colección Sociedad y Cultura

- Vol. i Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).
- Vol. ii Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932-1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).
- Vol. iii Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886-1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).
- Vol. iv Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).
- Vol. v Paula de Dios Crispí, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).
- Vol. vi Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).
- Vol. vii Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo XIX* (Santiago, 1994, 289 págs.).
- Vol. viii Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las élites* (Santiago, 1994, 259 págs.).
- Vol. ix Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. x Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. xi Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).
- Vol. xii Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).
- Vol. xiii Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1870-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).
- Vol. xiv Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).

- Vol. xiv Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 2ª edición, 2000, 312 págs.).
- Vol. xv Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).
- Vol. xvi Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).
- Vol. xvii Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial* (Santiago, 1999, 174 págs.).
- Vol. xviii Leonardo León, *Apogeo y ocaso del toqui Francisco Ayllapangui de Malleco, Chile* (Santiago, 1999, 282 págs.).
- Vol. xix Gonzalo Piwonka Figueroa, *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1999. Desafío y respuesta. Sino e imprevisión*, tomo I, "Los primeros doscientos años. 1541-1741". (Santiago, 1999, 480 págs.).
- Vol. xx Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino. Un siglo de transporte, ideas y política en el sur de América*. (Santiago, 2000, 459 págs.).
- Vol. XXI Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).
- Vol. xxii María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile. Una práctica de política estatal* (Santiago, 2000, 256 págs.).
- Vol. xxiii Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).
- Vol. xxiv Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).
- Vol. xxv Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).
- Vol. xxvi Rafael Sagredo Baeza, *Tren al norte vapor al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México D.F., 2001, 564 págs.).
- Vol. xxvii Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago, 2001, 492 págs.).

Colección Escritores de Chile

- Vol. I *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).
- Vol. II *Jean Emar. Escritos de arte. 1923-1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).
- Vol. III *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).
- Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).
- Vol. V *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).

- Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers (Santiago, 1994, 284 págs.).
- Vol. VIII *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, c + 4.134 págs.) cinco tomos.
- Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers, prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1997, 143 págs.).
- Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón y recopilación de Pedro Pablo Zegers (Santiago, 2000, 98 págs.).
- Vol. XI *Ricardo Latcham. Varía lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón, recopilación de Pedro Pablo Zegers (Santiago, 2000, 326 págs.).
- Vol. XII *Cristián Huneeus. Artículos de prensa (1969-1985)*, recopilación y edición Daniela Huneeus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).

Colección de Antropología

- Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).
- Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile* (Santiago, 1995, 225 págs.).
- Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).
- Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).
- Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).

Colección Imágenes del Patrimonio

- Vol. I. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

Colección de Documentos del Folklore

- Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).

Colección Ensayos y Estudios

- Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).
- Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).

Se terminó de imprimir esta primera edición
en el mes de octubre de 2001
en los talleres de
LOM ediciones
Santiago de Chile

La Colección Sociedad y Cultura da cabida a trabajos de investigación relacionados con el humanismo y las ciencias sociales. El objetivo esencial de la colección es promover la investigación y facilitar el acceso y la difusión del conocimiento generado por los estudiosos de las disciplinas que forman parte de las áreas mencionadas.

A través de sus publicaciones, la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, no sólo se vincula con el mundo intelectual y los investigadores, además, contribuye a poner en valor el patrimonio cultural que ella posee.

Un análisis profundo, riguroso y novedoso acerca de las fiestas y ceremonias públicas que se llevaron a cabo en Santiago de Chile durante el siglo XVII.

La hipótesis central de este estudio muestra que, más allá de las formas legales e institucionales, el sistema de poder colonial se desplegó en Hispanoamérica apoyándose sobre un aparato ritual cívico-religioso. Una estrategia de persuasión colectiva, revestida por una función política, orientada a legitimar a las autoridades, las elites locales y los soportes ideológicos subyacentes.

