

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/343385068>

LAS PRÁCTICAS MISIONALES Y LA ARTICULACIÓN DE ESPACIO E IMAGEN SAGRADA EN EL ARCHIPIÉLAGO DE CHILOÉ, SIGLOS XVII A XIX Missionary Practices and the Articulation of Sacred Space and...

Article in *BOLETÍN AMERICANISTA* · August 2020

DOI: 10.1344/BA2020.80.1006

CITATIONS

0

READS

33

3 authors, including:



Lorenzo Berg

University of Chile

5 PUBLICATIONS 2 CITATIONS

SEE PROFILE



Rodrigo Moreno

Universidad Adolfo Ibáñez

12 PUBLICATIONS 17 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



FONDECYT 1180293 [View project](#)

LAS PRÁCTICAS MISIONALES Y LA ARTICULACIÓN DE ESPACIO E IMAGEN SAGRADA EN EL ARCHIPIÉLAGO DE CHILOÉ, SIGLOS XVII A XIX

Missionary Practices and the Articulation
of Sacred Space and Sacred Images in the Chiloé
Archipelago, 17th-19th centuries

Fernando Guzmán
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Lorenzo Berg
Universidad de Chile

Rodrigo Moreno
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Resumen: Las prácticas misionales de los jesuitas, durante los siglos xvii y xviii, y las de los franciscanos, de las últimas décadas del siglo xviii en adelante, crearon en Chiloé las condiciones para que se desarrollara una particular forma de relación entre la imagen y el espacio sagrado. La disponibilidad de documentación suficiente permite ahondar en la comprensión de ciertas condiciones de la actividad misional del archipiélago, como la existencia de capillas sin imágenes o la presencia en los templos de esculturas religiosas de propiedad particular. Estudios anteriores han puesto de relieve las particularidades de la arquitectura y la escultura religiosa de Chiloé; la novedad del presente trabajo consiste en abordar de forma articulada el espacio sagrado, la actividad misional y la imagen religiosa.

Palabras clave: Chiloé, arquitectura religiosa, imagen sagrada.

Abstract: The missionary practices of the Jesuits during the 17th and 18th centuries, and those of the Franciscans from the last decades of the 18th century in Chiloé, created conditions for the development of a particular form of relationship between religious images and sacred spaces. The availability of documentation allows us to understand more about the missionary activity in the archipelago, such as the existence of chapels devoid of images, or the presence in temples of privately owned religious sculptures. Few records of similar conditions in other Latin American regions remain. Previous studies have highlighted the particularities of religious architecture and sculpture in Chiloé; the aim of this paper is to address the sacred space, missionary activity, and religious image in an articulated way.

Keywords: Chiloe, religious architecture, sacred image.

1. Introducción

El propósito de este trabajo es reflexionar acerca de las peculiares condiciones de la imagen y el espacio sagrado en el archipiélago de Chiloé, entre los siglos xvii y xix.¹ Algunos factores confluyeron para generar unas condiciones particulares. La precariedad de las capillas y la ausencia en ellas de esculturas y pinturas hasta bien avanzado el siglo xviii; el uso de imágenes viajeras en la misión jesuita colonial; la presencia en las capillas de esculturas que pertenecen a algún miembro de la comunidad; así como la persistencia de la viejas imágenes, durante el siglo xix, en un contexto de renovación arquitectónica de las capillas y de proscripción de las esculturas tradicionales; todas estas son circunstancias que influyeron decisivamente en la articulación del espacio y la imagen sagrada. Si bien se trata de fenómenos que no son exclusivos del archipiélago de Chiloé, lo interesante de este caso es que se conserva documentación suficiente para rastrear la forma en que estas circunstancias fueron moldeando el estatus de las capillas y de las esculturas religiosas.

El estudio de la metodología misional jesuita en Chiloé tuvo su punto de partida en las obras de Tampe y Hanisch, publicadas en 1981 y 1982; estos autores pusieron de relieve las peculiaridades de esta misión insular. Poco tiempo después, en 1984, Gabriel Guarda publicó su estudio acerca de la arquitectura religiosa en la isla, trabajo que provocó significativos efectos en la discusión académica, así como en el ámbito de la protección del patrimonio cultural. Posteriormente, en 1994, Isidoro Vázquez de Acuña publicó un texto relativo a las imágenes religiosas del archipiélago, que contiene un análisis general y un catastro de las piezas de factura local. Si bien existen investigaciones recientes que han ampliado lo realizado por los autores señalados, la articulación de estos tres elementos, a saber, metodología misional, arquitectura religiosa e imagen sagrada, aún no ha sido estudiada sistemáticamente. El objetivo del presente artículo es proponer la forma en que se vincularon, a lo largo de tres siglos, la práctica misional y la erección de capillas e iglesias, así como el uso de pinturas y esculturas religiosas.

2. La misión circular de los jesuitas y las primeras capillas

Poco se sabe acerca de las prácticas rituales de la población que habitaba el archipiélago, huilliches y chonos, a la llegada de los españoles (Urbina, 2007: 325-346; Álvarez, 2002: 79-86; Cárdenas, Montiel y Grace, 1991: 156, 226-236). La ausencia de vestigios o documentos que den cuenta de la existencia de templos permite pensar que las actividades de culto, como en otras culturas americanas, se desarrollaban al aire libre (Cieza de León, 2000: 374-375), lo cual posibilitaba tener ante los ojos aquellos hitos y fenómenos naturales que eran percibidos como númenes (Acosta, 2006: 250-251). Poseían espacios particu-

1. Este artículo es un resultado del proyecto Fondecyt 1180293.

larmente cargados de sacralidad, en los que se realizaban actos rituales. La presencia de los antepasados, la identificación de una formación natural excepcional o la sentencia de un miembro de la comunidad que intermediaba entre lo natural y lo sobrenatural podían dotar a una vega o un promontorio de la capacidad para establecer un vínculo especial con lo sobrenatural (Moulian, 2009: 61-63; Cárdenas, Montiel y Grace, 1991: 226-236).

Si bien Martín Ruiz de Gamboa había fundado Santiago de Castro en 1567, la evangelización sistemática de la población indígena no comenzó hasta la llegada de los jesuitas en 1608 (Enrich, 1891: 141-157). Los testimonios de los misioneros no arrojan antecedentes relevantes para aproximarse a la comprensión de las creencias y prácticas rituales locales. Las pocas referencias que se conservan hacen alusión a la buena disposición de los indígenas frente a la evangelización, sin dar cuenta de tensiones relevantes con sus antiguas convicciones y tradiciones. Es probable que el contraste con el mundo mapuche, refractario a la dominación española y a la cristianización, haya colaborado en la forja de una imagen algo idealizada de la población originaria de Chiloé. En 1609 la documentación jesuita señalaba que «los indios de Chiloé», a pesar de su ignorancia religiosa, «son de muy blandos y buenos naturales» (Leonhardt, 1929: 22). En 1646 Ovalle, haciéndose eco de comentarios como el anterior, escribió que los habitantes del archipiélago «están como una cera para recibir la ley que les predicán» (Ovalle, 1969: 395).

Uno de los inconvenientes que debió enfrentar el proceso de evangelización y catequesis fue el carácter nómada de parte de la población (Urbina, 2007: 325-346; 2016: 103-114). En 1611 el padre jesuita Melchor Venegas deja constancia de la dificultad que implicaba para los misioneros la movilidad de los indios, probablemente chonos, a quienes, «aunque se ha tratado diversas veces de reducirlos a poblaciones junto a la playa del mar, nunca ha sido posible» (Leonhardt, 1929: 108). La población huilliche, por su parte, si bien habitaba en forma sedentaria, no se agrupaba en pueblos (Urbina, 1998: 175-187; Torrejón, Cisternas y Araneda, 2004: 664). La dispersión de sus viviendas dificultaba significativamente la atención sacerdotal. A mediados del siglo XIX, el gobernador Rondizzoni da cuenta de la persistencia de la forma ancestral de ocupar el territorio (Rondizzoni, 1854: 4).

La imposibilidad de implementar reducciones concentrando la población indígena en unos pocos puntos, como se había hecho en otros lugares del continente, particularmente en Perú (Saito y Rosas, 2017; Glave, 2017), obligó a los jesuitas a desarrollar una misión volante (Moreno, 2017). Se trataba de una práctica habitual en Europa, al menos desde el siglo XIII, cuya finalidad era reforzar la atención de sectores populares de la población con la visita esporádica de uno o dos sacerdotes. Los jesuitas adaptaron esta metodología misional a la realidad del archipiélago (Moreno, 2007: 153-198). Se trató de un periplo marítimo cuyo objetivo era visitar con una regularidad anual los mismos lugares, evitando aquellos sitios donde había sacerdotes residentes (Urbina, 1986; Gutiérrez, 2007).

Quizá uno de los casos más peculiares de la misión circular de Chiloé es que los sacerdotes no llegaban a una hacienda o poblado, sino a una playa en la que se congregaba la población indígena circundante. En estos puntos de en-

cuentro que jalonaban el periplo de los jesuitas, se fueron levantando capillas provisionales y, con el paso del tiempo, en torno a algunas de estas capillas surgieron caseríos o pequeños pueblos (Gutiérrez, 2007: 55; Guarda, 1984: 25-26). Las primeras capillas serían enramadas de techo pajizo que debían ser reparadas o reconstruidas periódicamente (Guarda, 1984: 22). Luego, durante el siglo XVIII, se levantaron algunos edificios más estables (Guarda, 1995: 237). Es bien probable que los puntos de detención en la misión circular fuesen elegidos de acuerdo con su menor o mayor capacidad para congregarse a la población, sin embargo, no se puede descartar que en algún caso se seleccionaran lugares dedicados a las prácticas rituales ancestrales, con el objeto de resignificar una zona saturada de un sentido cultural no cristiano. Si bien no hay testimonios para el archipiélago, sí se conservan referencias en las crónicas coloniales acerca de los espacios sagrados en el contexto mapuche y huilliche. Gerónimo de Bibar habla de «una parte señalada» en la que se «ajuntan en ciertos tiempos del año» (1966: 155); Pedro Mariño de Lobera se refiere a ciertos «lugares deleitables» a los que «concurren los indios a ellos a sus juntas cuando hai banquetes y borracheras» (1865: 124). Cada comunidad contaba con un paraje natural para congregarse y resolver diversos aspectos en un contexto ritual, práctica que otorgaba a ese sitio el carácter de espacio sagrado (Moulian, 2009: 61-63). De este modo, conviven en la concepción huilliche una sacralidad propia de todos los elementos naturales con la posibilidad de que un espacio natural específico se sacralice por su uso (Foerster, 1995: 21-44).

Los cronistas no eran conscientes del carácter ritual de estas reuniones ni de la dimensión sagrada que estos lugares poseían para los huilliches, posiblemente porque para reconocer la presencia de un culto religioso necesitaban ver templos e imágenes (Moulian, 2009: 64). Para el caso de Chiloé, el primer registro documental de prácticas heterodoxas es de finales del siglo XIX y corresponde a la investigación judicial en torno a una organización dedicada a la brujería (Los brujos de Chiloé, 1908; Rojas, 2002). Por tanto, no es posible saber cuál fue el diagnóstico de los misioneros de Chiloé, durante los siglos XVII y XVIII, en relación con los lugares de culto no cristiano, sin embargo, es plausible que la estrategia frente a su identificación fuera construir ahí mismo una capilla. Este modo de proceder, del que se conservan muchos ejemplos documentados en América (Donahue-Wallace, 2008: 4; Gisbert, 2008: 116-145), probó ser más eficaz que la sola erradicación de la vida religiosa anterior. De todos modos, aunque no fueran conscientes de la carga ritual del lugar, es probable que, en el recorrido de la misión circular, los misioneros seleccionaran —para detenerse y convocar a la población— aquellas comarcas que los indios tenían señaladas para reunirse. Los sitios elegidos, más de setenta, parecen haber sido bastante estables a lo largo de ciento cincuenta años de misión jesuita, lo que motivó, tempranamente, la construcción de capillas. De este modo, a la ontología indígena que cargaba de sacralidad el territorio (Quidel, 2016) se superpone el modo cristiano de entender y practicar el vínculo con lo sobrenatural, en el cual la presencia de un edificio consagrado es necesaria.

De lo señalado en el párrafo precedente se desprende una consecuencia que debiera ser mejor calibrada. Se trata del hecho de que la misión circular instaló

un sistema de setenta o más capillas, muchas de ellas provisionales, que, por sus características, no podían ser consagradas.² Fueron edificaciones precarias y levantadas en sitios no habitados; un temporal podía arruinarlas fácilmente y no siempre había población circundante que le diera un uso continuo y pudiera encargarse de su cuidado. Es bastante probable, por tanto, que durante el siglo xvii algunas de estas comunidades no contaran en estricto rigor con un espacio sagrado permanente, sino con una construcción provisoria que adquiriría el carácter sacral temporalmente, durante los pocos días en que los sacerdotes realizaban la misión (Berg, 2015: 64).

Es muy posible que, en algunos sitios, quizá durante largo tiempo, los jesuitas celebraran las liturgias al aire libre o bajo frágiles enramadas, como sabemos que ocurrió en Nueva España, en Maynas y en otras regiones del continente (Gutiérrez, 1983: 33). Este modo de proceder permitía establecer un vínculo entre la ritualidad ancestral, cuyo lugar o escenario era la naturaleza, y la cristiana, que requiere de un lugar cerrado, de un edificio. Esta gradualidad para transitar desde el culto al aire libre hasta aquel que se desarrolla en el interior de una iglesia debió provocar en los isleños una forma particular de relacionarse con los templos, fenómeno del que no se conserva testimonio documental alguno. Lo cierto es que la vida religiosa de muchas comunidades del archipiélago giraba en torno a capillas o enramadas que alcanzaban el estatus de espacio sagrado no por estar dedicadas o consagradas, como ocurría con la mayoría de las iglesias, sino por albergar durante unos pocos días el culto sacramental, especialmente el eucarístico, y por ser morada de las sagradas imágenes que portaban los misioneros en las *dalcas* o canoas (Hanisch, 1982: 23-25).

Al mismo tiempo, estas construcciones provisionales ofrecían a las comunidades la posibilidad de congregarse en torno a un espacio sagrado para resolver los problemas de estos colectivos. Los misioneros, cuando era posible, le encargaban al fiscal de cada localidad —un seglar indígena colaborador de la misión— (Moreno, 2007: 172-182) que congregara a la comunidad en la capilla todos los domingos para repasar el catecismo y rezar en común (García, 1809-1811a: 606), práctica que debió de modelar la sociabilidad de los habitantes del archipiélago. De este modo se daba continuidad, consciente o inconscientemente, a la práctica huilliche de reunirse en contextos sacralizados para atender, al mismo tiempo, lo ritual y lo social. Lo que antes se realizaba en un espacio natural señalado se siguió practicando a la sombra de una capilla.

3. Las capillas desnudas y las imágenes viajeras

Los testimonios documentales para el siglo xviii son bastante claros al señalar que la mayoría de las capillas de la misión circular no contaban con imágenes

2. «Plano de las Misiones de los Padres Jesuitas en el Archipiélago de Chiloé». Archivo General de Indias (AGI), MP Perú-Chile 186.

en su interior. Tanto el padre Nepomuceno Walter como el padre José García se refieren explícitamente a las esculturas religiosas que debían transportar de un punto a otro de la misión (García, 1809-1811b). El primero consigna que los padres y algunos indios asistentes se dirigían «con dos o tres piraguas para el transporte de las estatuas de San Isidro Labrador, Santa Notburga y Cristo crucificado, patronos de la misión».³ El padre García, por su parte, da cuenta en forma detallada de lo que ocurría con estas imágenes de bulto:

Día 17 de septiembre. Que es cuando ya empieza la primavera, salen los padres misioneros del colegio; llevan consigo ornamentos de altar y lo necesario para administrar sacramentos, y aunque cada partido tiene su iglesia o capilla, pero la pobreza de la tierra no permite el que tengan altares, santos, etc., si no es tal cual; y por esto los padres misioneros llevan consigo en un cajón triangular aforrado decentemente por dentro, un Santo Cristo, que tendrá de alto cinco o seis palmos, y a los lados tiene a Nuestra Señora de los Dolores y San Juan Evangelista; todo este cajón parado sirve de altar mayor bastante decente; a los pies del Santo Cristo, se pone el Santísimo Corazón de Jesús de bulto bastante grande con sus rayos dorados, y delante del Corazón de Jesús se pone un pequeño Sagrario, donde todo el tiempo de la misión se reversa a Jesús Sacramentado, por lo que pudiese ofrecerse para enfermos; también llevan los padres dos cajones: en una va San Isidro Labrador y en otro Santa Notburga; tendrán una vara de alto y sirven de altares colaterales, llegados a la capilla o iglesia en que por su orden toca hacer la misión (García, 1809-1811a: 600-602).

Los inventarios de las temporalidades consignan los elementos de culto destinados a la misión circular, entre los que se individualizan un Cristo grande, una imagen de Nuestra Señora de Dolores, un san Juan, un niño Jesús y un Corazón de Jesús, todos con sus cajones para facilitar el transporte.⁴ De modo que contamos con tres referencias documentales que dan cuenta del uso de imágenes religiosas portátiles en el contexto de la misión circular. Solo el padre García menciona que las capillas carecían de imágenes, antecedente que, como veremos, fue refrendado luego del extrañamiento de los jesuitas en el informe de fray Pedro González de Agüeros de 1788.⁵ Por tanto, se puede afirmar con bastante certeza que a mediados del siglo XVIII los jesuitas tenían un vasto sistema de capillas sin imágenes religiosas. Las pequeñas comunidades dispersas por el archipiélago realizaban actos de culto público ante las pinturas o esculturas religiosas solo durante los pocos días que duraba la visita de los padres jesuitas, quienes transportaban con ellos las representaciones ya señaladas. En contextos de misión volante era habitual que los sacerdotes trasladasen imágenes y otros elementos necesarios para montar una capilla provisional en alguna edificación apropiada, lo inusual es que se organizara un sistema estable de ca-

3. «Método que practican los Padres de la Compañía de Jesús en su misión de Chiloé». Archivo Nacional Histórico, Santiago de Chile (ANH), Jesuitas 96, f. 22.

4. «Razón de los ornamentos, vasos sagrados y estatuas que sirven para misión circular de esa provincia». ANH, Fondo Jesuitas, V. 3, f. 255v.

5. «Manifiesto sobre la situación, estado y circunstancias notables de la provincia y archipiélago de Chiloé: y de lo que en ella han trabajado los religiosos Misioneros del Colegio de Propaganda Fide de Ocopa, en beneficio espiritual de aquellos fieles, desde que se les encargó su asistencia. Fray Pedro González de Agüeros, ex Guardián del expresado Colegio y su procurador en esta Corte. Madrid, 12 de agosto de 1788». (AGI), Audiencia de Chile 279.

pillas desprovistas de imágenes. No se han identificado antecedentes que permitan saber con certeza si la situación era la misma a comienzos del siglo XVIII o durante el siglo XVII. Sin embargo, se puede suponer, a partir de los datos disponibles, que durante los primeros años o décadas de la misión circular fue imposible dotar a todas las capillas con esculturas o pinturas. Aparte de las razones logísticas y económicas que dificultaban gravemente una empresa de ornato de capillas a gran escala, la deficiencia material de muchos de los edificios hacía desaconsejable dotarlas de obras artísticas. Por otra parte, si las capillas hubiesen tenido imágenes durante el siglo XVII, habría que preguntarse por las razones que habrían llevado a los jesuitas a retirarlas masivamente y responder también acerca del paradero de estas pinturas y esculturas sacadas de circulación. Se habría tratado de una acción sin precedentes, desaconsejada por el Concilio de Trento y de impredecibles consecuencias (Concilio de Trento, 1847: 332-333). En definitiva, es del todo improbable que algo así hubiese sucedido; por tanto, a pesar de no contar con evidencias documentales directas, lo más razonable sería postular que desde 1608 hasta 1768 los jesuitas sostuvieron un sistema de misión que se articulaba en torno a decenas de capillas desprovistas de imágenes sagradas.

De este modo, la mayoría de las pequeñas comunidades que recibían la visita anual de los padres jesuitas contaban con una capilla de materiales frágiles y carentes de todo ornato. El uso de arquitectura provisoria en contextos misionales está descrito por el padre Veigl para el caso de Maynas (Veigl, 1785: láminas I y II); el padre Figueroa, por su parte, en el mismo contexto de precariedad, destacaba en 1661 la belleza de estas capillas efímeras (Figueroa, 1986: 185). En Chiloé el edificio religioso fue evolucionando paulatinamente desde la enramada abierta visualmente a la naturaleza, hasta el edificio cerrado que permitía separar lo profano de lo sagrado. Límite de madera que solo cobraba pleno sentido unos pocos días al año, cuando era visitado por las imágenes sagradas y se celebraban en su interior los ritos sacramentales. Algunas capillas de construcción más sólida debieron de ser consagradas y dedicadas solemnemente (Guarda, 1984: 22); otras, por su precariedad, obtenían su carácter de espacio sagrado en virtud de lo que en ellas ocurría durante la visita de los misioneros. Este sistema de capillas convivía con otras iglesias, como las levantadas en la ciudad de Castro, dotadas de retablos e imágenes. En el caso de los jesuitas, las casas donde había misioneros residentes contaban con templos de construcción más sólida, provistos de mobiliario, pinturas y esculturas; incluso se ha postulado que el hermano Anton Miller habría permanecido algunos meses en Chiloé, colaborando en la construcción y adorno de la iglesia de Achao (Meier y Müller, 2011: 380-383) (figura 1). De todos modos, se trató de unos pocos edificios concentrados en los poblados más relevantes; la mayor parte de los habitantes del archipiélago desarrolló su vida religiosa en torno a capillas desnudas de todo ornato y carentes de imágenes.

Desde el punto de vista teológico la celebración de los sacramentos, muchas veces precedida de la bendición simple del lugar que albergaría el rito, así como la consagración permanente de un edificio, es una circunstancia de suficiente jerarquía para transmutar un espacio. Sin embargo, desde la perspectiva de los

Figura 1. Interior de la iglesia de Nuestra Señora de Loreto de Achao, circa 1730.



Fuente: Fotografía de Fernando Guzmán. 2006. Archivo del autor.

isleños la llegada en procesión de las sagradas imágenes pudo tener una carga simbólica más poderosa. En cierto sentido, por tanto, la presencia de las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos sacralizaba, por unos días, el edificio que las acogía. La procesión con las imágenes era el primer y el último acto ritual de la misión, su llegada y su partida simbolizaban vívidamente que la corte celestial estaba de visita, dotando de un nuevo sentido los lugares por los que pasaba (Guzmán y Moreno, 2016: 10-11).

Debe tenerse en cuenta que las imágenes que se exponían oficialmente al culto eran consagradas en una ceremonia especial, como lo recuerda san Carlos Borromeo: «conságranse con una solemne bendición y con las preces establecidas» (Borromeo, 2010: 40). El cardenal Gabriele Paleotti, en su *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, publicado en 1582, señala varias razones para darle el título de sagradas a las imágenes cristianas, entre las cuales destaca el acto de ungir la imagen con el sagrado crisma o bendecirla según lo indicado en el ritual (Paleotti, 2002: 59-60). De modo tal que, en el momento en que las esculturas o pinturas descendían de las *dalcas* todo el espacio circundante quedaba transmutado por su sola presencia, capacidad que los misioneros se encargarían de transmitir con palabras y gestos rituales.

La documentación no aporta antecedentes directos acerca de la forma en que, durante los siglos XVII y XVIII, los habitantes de Chiloé percibieron estas capillas desnudas, ni de la llegada anual de las imágenes y las celebraciones litúrgicas oficiadas por los misioneros. Tampoco los registros escritos dan demasiadas luces acerca de la razón que tuvieron los jesuitas para implementar una metodología tan particular en una época en que pinturas y esculturas ornamentaban profusamente todas las iglesias y capillas de Iberoamérica. El padre Gar-

cía señala que la pobreza de la tierra habría impedido dotar de manera conveniente cada una de las capillas (García, 1809-1811a: 600). Sin embargo, pocos años después, los franciscanos instalaron retablos e imágenes en los mismos edificios desnudos que había dejado la misión jesuita. Si bien una posible explicación podría encontrarse en las diferencias entre jesuitas y franciscanos para llevar adelante la administración económica, también pueden proponerse otras respuestas.

Lo primero que se debe considerar es la precariedad de muchas construcciones; lo segundo es la ausencia de una población que pueda acudir regularmente a la capilla; y lo tercero, el riesgo de que se produjeran usos inadecuados de las imágenes. Es decir, las pinturas o esculturas podían destruirse o deteriorarse gravemente, carecer de un culto regular, sufrir una profanación o servir a cultos ajenos a la práctica cristiana (Guzmán y Moreno, 2016: 9-10). Se conservan antecedentes de otras zonas en las que las iglesias y capillas levantadas por los jesuitas carecieron de imágenes, al menos por un cierto tiempo, como ocurrió en las misiones de Marañón-Gran Pará durante el siglo xvii (Martins, 2009).

No obstante, al margen de estas circunstancias que obligarían a considerar inconveniente dejar imágenes religiosas en las capillas, se puede proponer que se trató de una metodología destinada a reforzar el impacto que las imágenes producían en los habitantes del archipiélago. Se debe tener en cuenta la posibilidad de que el padre Juan Bautista Ferrufino, nacido en Milán en 1581, y primer jesuita llegado a Chiloé con el padre Melchor Venegas, estuviera en conocimiento del uso de imágenes portátiles, pintura y escultura en la actividad misional que realizaron los jesuitas en las zonas rurales del centro de Italia, caso sobre el que existe suficiente documentación e investigación (Majorana, 2002; 2003). Se trataba de espectáculos sagrados diseñados para cautivar a una población que no podía ser conquistada solo por medio de la palabra. La práctica de portar imágenes, como testimonia el mismo padre García al describir su viaje al sur del golfo de Penas (García, 1809-1811b), servía también para aproximarse a poblaciones no cristianizadas (Guzmán y Moreno, 2016: 11). Este podría ser el caso de Chiloé, con una metodología basada en la ausencia de imágenes de culto que se interrumpía durante tres días con la visita de las imágenes peregrinas que portaban los misioneros. La entrada procesional de las sagradas imágenes debía ser particularmente impactante para una población que carecía de la presencia fija de ellas (Guzmán y Moreno, 2016: 11). El ingreso y la permanencia de las esculturas en la capilla llenaban de sentido y vida un espacio que se mantenía dormido y en silencio durante el resto del año. Las sagradas imágenes peregrinas bendecían a la comunidad con su visita y sacralizaban temporalmente el edificio que las cobijaba o, al menos, reforzaban la percepción de su sacralidad, cuando se trataba de una capilla consagrada y utilizada regularmente por la comunidad.

Sin duda, la relevancia que cobraban las imágenes en el diseño de la misión circular recoge una larga reflexión acerca del tema. Trento, reelaborando lo señalado en el Concilio de Nicea II, había confirmado «que por medio de las historias de nuestra redención; espresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma al pueblo recordándole los artículos de la fe» (Concilio de Trento, 1847: 330). Pocos años después el cardenal Paleotti lo decía de forma aún más contundente-

te al señalar que «dalle imagini siamo ammaestrati con grandissima dolcezza e ricreazione» (Paleotti, 2002: 74). El argumento fue retomado en el siglo XVIII por Interián de Ayala, autor que invita a valorar la conveniencia del uso de imágenes religiosas «por conducir mucho para una verdadera y exacta inteligencia de las Historias, y demás cosas Sagradas» (Interián de Ayala, 1782: 2). Se trata de ideas que, por medio de estas u otras fuentes, los jesuitas activos en Chiloé debieron conocer. Sin embargo, la práctica misional ya descrita, además de los efectos catequéticos esperados, habría promovido una comprensión de la sacralidad que ubicaba en un lugar muy central a las imágenes, pues de ellas emanaba lo sagrado, ellas le otorgaban dicha categoría al lugar donde se encontraban y ellas precedían a la celebración de los sacramentos. Las imágenes, por tanto, no se habrían limitado a servir de instrumentos para la catequesis, puesto que las pinturas y esculturas serían portadoras de una carga simbólica que se proyectaba a su entorno.

La fuerte relación con la naturaleza que caracteriza a huilliches y chonos, la sacralidad que percibían en el medio que los rodeaba y su ritualidad vivida al aire libre debieron de chocar, al menos en un comienzo, con una vida religiosa que requería de edificios. Las imágenes, sin embargo, llegaban navegando, ingresaban procesionalmente y se marchaban por vía marítima, tal como habían llegado; esta condición de objetos viajeros que interactúan con mares, islas, playas y volcanes, las dotó de una capacidad para ser aceptadas por la población local (Berg, 2015: 53). Estas esculturas itinerantes, materialización de los relatos maravillosos que transmitían los jesuitas, poseían las condiciones necesarias para convivir y luego desplazar a las realidades sobrenaturales a las que huilliches y chonos acudían para dar sentido a los diversos acontecimientos. Los misioneros jesuitas fueron portadores de creencias y prácticas ajenas a la cultura local, proceso en el cual las sagradas imágenes fueron el factor que permitió la apropiación de los elementos cristianos (Bonfill, 1992: 173).

4. Capillas e imágenes en el contexto misional franciscano

El extrañamiento sorprendió a los jesuitas de Chiloé en el momento en que realizaban la misión circular de los años 1767-1768 (Moreno, 2012). Al poco tiempo, los franciscanos del Colegio de San Ildefonso de Chillán intentaron, sin éxito, reemplazar a los religiosos expulsos. Luego, en 1771, arribó al archipiélago un contingente de franciscanos del Colegio de Santa Rosa de Ocopa, quienes lograron asentarse y retomar la atención de los indios (Moreno, 2013: 307-316; Urbina, 1990). Una de las primeras tareas que acometieron estos religiosos fue el ornato de las capillas, pues, como ya se ha indicado, las encontraron totalmente desnudas. En el manifiesto de fray Pedro González de Agüeros, emitido el año 1788, se da cuenta de que, con excepción de las iglesias principales, «todas las restantes, no tienen adornos, aseo, ni aparato alguno y sólo se halla en ellas una Cruz y una mesa de altar con solas las tablas»,⁶ circunstan-

6. Ídem.

Figura 2. Retablo de la iglesia de Nuestra Señora de Loreto de Achao, último cuarto del siglo XVIII.



Fuente: Fotografía de Fernando Guzmán, 2006). Archivo del autor.

cia que obligaba a los misioneros a llevar consigo todos los elementos necesarios para el culto.

Los franciscanos desplegaron una intensa actividad en el ámbito de la reparación o reemplazo de templos, la ejecución de retablos y la adquisición de imágenes. En un lapso de poco más de quince años construyeron nuevos edificios y dotaron de pinturas y esculturas a buena parte de las capillas de la misión. En un primer informe de fray Pedro González de Agüeros, fechado en 1785, se da cuenta de la construcción de diez iglesias nuevas y el arreglo de otras gracias a la diligencia de los religiosos y a la colaboración de los fieles.⁷ El mismo año, el informe de fray Julián Real da cuenta de la adquisición de un retablo para Achao (figura 2) y de la construcción de capillas nuevas en Quinchao, Linao, Lin-Lin, Quenac, Chaulinec, Queilen, Maullín, Carelmapu, Chacao y San Carlos, y destaca en muchos casos los esfuerzos para proveerlas de techo de tabla, evidencia de la intención de disponer de edificios más sólidos y permanentes. El manifiesto de 1788 agrega nuevos antecedentes e identifica otros lugares del archipiélago en que se renovaron las iglesias. La edificación de nuevas capillas y la renovación de las dañadas debieron de ser procedimientos habituales durante los ciento sesenta años de presencia de los jesuitas; lo verdaderamente nuevo fue la incorporación de imágenes permanentes. El sacerdote de Quenac, por ejemplo, tenía bajo su responsabilidad «la asistencia de cinco islas, [...] en todas ha

7. «Informe de Fray Pedro González de Agüeros acerca de las dificultades que han encontrado los misioneros del Colegio de Santa Rosa de Ocopa en Chiloé. Madrid, 8 de junio de 1785». (AGI), Audiencia de Chile 279.

solicitado el adorno de las imágenes». ⁸ El padre Arnau, por su parte, reedificó la iglesia del lugar «alhajándola por su industria y solicitud con especialidad de un retablo mayor, imagen de Nuestra Señora y ornamentos completos». ⁹ No hay información precisa acerca del origen de las decenas de imágenes que fueron adquiridas para las capillas. La documentación registra el envío de algunos bienes de temporalidades desde Lima, ¹⁰ sin embargo, es muy probable que gran parte de las imágenes correspondan a esculturas concebidas para la devoción privada que fueron donadas o prestadas por miembros de la comunidad para el ornato de las capillas (Guzmán y Moreno, 2016: 21-22). Esto podría explicar la velocidad con la que procedieron los franciscanos, al tiempo que permite entender por qué las imágenes que se conservan actualmente en las iglesias de Chiloé son de tamaño pequeño, de formato adecuado para el culto privado al interior de una casa.

Esto significa que la feligresía de estas capillas debió adaptarse a dos cambios bien significativos. Por una parte, desde finales del siglo XVIII contaron con muchas capillas dotadas de esculturas o pinturas. Por otro lado, muchas de las imágenes que ahora se encontraban en los lugares de culto público habían estado en sus casas, eran obra de talladores que ellos conocían o, al menos, poseían un formato y unas dimensiones que las igualaban con las imágenes de devoción privada.

Este cambio metodológico impulsado por los franciscanos se aplicaba a una población acostumbrada a la desnudez de sus capillas y a la visita anual de las imágenes sagradas. Debe tenerse en cuenta que, si bien no hay certeza documental de lo que ocurría con las imágenes durante el siglo XVII, para mediados del siglo XVIII las evidencias son claras y contundentes, de modo que los cambios descritos marcaban, al menos en este ámbito, un antes y un después. La readecuación de la misión circular por parte de los franciscanos privó a muchas comunidades no solo de la atención sacerdotal, sino también de la presencia pasajera de las imágenes peregrinas. Al finalizar la década de 1770, unos diez años después de la expulsión de los jesuitas, la situación había cambiado drásticamente. Muchos sitios comenzaron a contar con misioneros residentes que atendían unas pocas capillas (Urbina, 1990: 49-58), edificios que ahora estaban provistos de retablos, pinturas y esculturas. Las imágenes dejaron de peregrinar, la sacralidad que ellas prestaban temporalmente a la capilla comenzó a ser otorgada ahora en forma permanente gracias a su presencia estable en las hornacinas. A lo anterior se debe agregar la posibilidad de que muchas de esas construcciones más sólidas, sobre todo donde ahora había un sacerdote permanente, fueran consagradas y dedicadas con toda la solemnidad que imponía

8. «Informe de Fray Julián Real, Prior Apostólico del Colegio de Ocopa y Visitador de las Misiones de esta provincia, acerca de los progresos que han hecho en Chiloé los Misioneros. Ocopa, 8 de junio de 1785». AGI, Audiencia de Chile 279.

9. Ídem.

10. «Inventario de los Vasos sagrados, y Ornamentos, con otras alajas, que se remitieron de las Temporalidades de Lima para la Capilla Real del Puerto, y Plaza de San Carlos, en la Provincia de Chiloé. 1776». AGI, Audiencia de Chile 279.

el ritual. Circunstancia que pudo impulsar a percibir la sacralidad de los edificios religiosos con mayor fuerza. A los ojos de la comunidad, por tanto, las imágenes podrían haber comenzado a perder su preeminencia frente al espacio arquitectónico, puesto que ya no era necesario que le comunicaran su carácter sagrado al edificio.

Sin embargo, al menos dos circunstancias habrían concurrido para reforzar la valoración de las imágenes. La primera es que las nuevas esculturas o pinturas que se instalaron en los templos debieron de ser consagradas o bendecidas ante la comunidad, ritual que seguramente muchos presenciaban por vez primera. El celebrante comenzaba la ceremonia invocando a Dios: «sive effigies sculpi, aut pingi non reprobas», y luego imponía las manos sobre la imagen y recitaba la fórmula: «benedicere et sanctificare digneris» (Rituale Romanum, 1617: 264-265). El otro contexto que se debe tener en cuenta es que, con mucha probabilidad, los nuevos altares y retablos recibieron esculturas que servían a la devoción privada, como se argumentó anteriormente. Esta circunstancia provocó una cercanía especial con muchas de las pinturas que fueron albergadas en las capillas, pues eran las mismas que antes presidían la vida familiar y a las que se acudía para solicitar su intercesión. Las familias mantendrían el vínculo afectivo con las imágenes donadas o prestadas a la capilla, así como su compromiso de conservar viva la devoción en torno a ellas, responsabilidad que recaía principalmente en los patronos y vicepatronos (Vázquez de Acuña, 1994: 14). La tradición chilota de las *imágenes de dueña* es un testimonio de este proceso: se trata de esculturas que, a pesar de encontrarse en el retablo de alguna iglesia, siguen siendo propiedad de un miembro de la comunidad o de una familia (Guzmán y Moreno, 2016: 22); el san Miguel arcángel venerado en la capilla de la localidad de San Juan, por ejemplo, se considera aún perteneciente a la familia Bahamonde (figura 3). Se puede afirmar, entonces, que las pinturas y esculturas religiosas no vieron debilitada su consideración en el interior de las comunidades, sino que, por el contrario, la veneración hacia ellas se pudo ver reforzada. La sobrevivencia de las concepciones forjadas durante la época de las misiones jesuitas, el vínculo afectivo con las pinturas y esculturas de propiedad particular que arribaron a las capillas, así como el hecho de que estas fuesen bendecidas solemnemente por el sacerdote fueron factores decisivos. Percepciones tradicionales, afectos y ritualidad se conectaron para dar un nuevo impulso a la centralidad de las imágenes en la vida religiosa del archipiélago. Lo anterior habría ocurrido con independencia del grado de conciencia que tuvieron los franciscanos respecto de los efectos de sus métodos misionales. Las manifestaciones de este apego a las imágenes son múltiples (Vázquez de Acuña, 1956), y pueden referirse, entre otros muchos ejemplos, la vitalidad de algunas fiestas, como la San Miguel de Calbuco (Saez, 2017), así como la del Nazareno de Caguach (Cárdenas y Trujillo, 1986; Saldívar, 2017). Este último caso posee la particularidad de revivir la condición de viajeras náuticas de las imágenes sagradas, puesto que las comunidades de las diversas islas acuden, cada 30 de agosto, acompañadas de sus santos tutelares; de este modo, en la iglesia y la explanada procesional de Caguach conviven por unos días los peregrinos y una auténtica corte celestial de madera cuyos in-

tegrantes, al acabar la fiesta, se embarcan en lanchones para retornar a sus pueblos de origen.

Figura 3. San Miguel arcángel, madera tallada y policromada, iglesia de San Juan.



Fuente: Fernando Guzmán (2000).
Archivo del autor.

5. La renovación arquitectónica impulsada por los franciscanos del Lacio y la Toscana

La organización misional instalada por los franciscanos de Ocopa se debilitó dramáticamente con ocasión de la independencia de Chile, en 1818, y la anexión de Chiloé, en 1826. Como ocurrió en otras regiones, muchos de los frailes se mantuvieron leales a la Corona. Muchos adoptaron una actitud combativa contra el proceso de emancipación, a causa de lo cual sufrieron persecución política; algunos de ellos fueron expulsados y otros debieron autoexiliarse (Barrios, 2003: 171-172). Los franciscanos que aún estaban activos en Chiloé hacia finales de la década de 1820 eran todos de edad avanzada y no parecía posible pedir refuerzos a ninguno de los conventos chilenos. El Colegio de Misioneros de Chillán, por ejemplo, tuvo que cerrar sus puertas por algunos años y los demás habían quedado con una dotación muy diezmada de religiosos. Con el afán de

resolver esta crisis, fray Zenón Badía, cura de Lemuy, pasó a Italia, con apoyo del Gobierno, para seleccionar misioneros que pudieran reforzar el trabajo en la Araucanía y Chiloé (Barrios, 2003: 172). En agosto de 1837 desembarcaban en Valparaíso 18 frailes provenientes de las provincias de Roma y Toscana, de los cuales 11 fueron enviados al Archipiélago (Pinto, 1993).

Se trató de un contingente importante de extranjeros formados en las provincias del Lacio y la Toscana, que llegaron con nuevas ideas respecto a la forma de llevar adelante la misión (Barrios, 2003: 174-188). Cuando arribaron a Chiloé habían transcurrido más de cincuenta años desde el último impulso constructivo, alentado por los franciscanos de Ocopa en el último cuarto del siglo XVIII. El clima y el tiempo transcurrido habían dañado muchas de estas capillas (Tampe, 2008: 39, 47); los importantes signos de deterioro fueron un acicate para emprender una auténtica campaña constructiva desde mediados del siglo XIX. Lo cierto es que la documentación registra una actividad arquitectónica significativa a los pocos años de la llegada del contingente de franciscanos del Lacio y la Toscana, semejante a la que se registró a finales del siglo XVIII con la llegada de los franciscanos de Ocopa. Una persona clave en este proceso fue fray Diego Chuffa, quien ya en 1839 se encontraba dedicado a reconstruir el convento de Castro y levantar una nueva iglesia, de la que no se conservan más datos que sus dimensiones (Berg y Cherubini, 2014: 5). Poco después fray Domingo Passolini impulsó la reconstrucción de la iglesia de Ancud, edificio que se suma a una larga lista de intervenciones arquitectónicas que los franciscanos italianos diseminaron por el territorio chileno (Berg y Cherubini, 2014: 6). El año 1857 fray Diego Chuffa emprendería la construcción de una nueva iglesia para Castro, que venía a reemplazar la que se levantó en el año 1839. El edificio, terminado en 1859 e inaugurado en diciembre de 1865, «es una clara muestra del estilo neoclásico que los franciscanos italianos impusieron a su arquitectura» (Berg y Cherubini, 2014: 7) (figura 4). Los elementos que componen su tipología —pórtico, entablamento, frontón y torre central— fueron articulados de acuerdo a proporciones muy cuidadas, de lo que se desprende la existencia de una concepción académica y la realización de planos (Berg y Cherubini, 2014: 7). La iglesia de Castro se convirtió rápidamente en el patrón que seguirían las capillas que se construyeron o reformaron durante la segunda mitad del siglo XIX, y buenos ejemplos de lo anterior son los templos de Aldachildo, Ichuac y Chelín (figuras 5, 6, 7).

Durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX muchas de las localidades del archipiélago cambiaron sus iglesias por otras nuevas más de una vez. La ciudad de Castro, por ejemplo, contó con un templo levantado por los jesuitas (Parker King, 1839, I: 339), el cual fue reemplazado por la edificación impulsada por fray Diego Chuffa en 1839, cuya estructura se perdió en un incendio. La nueva iglesia levantada bajo la dirección del mismo fraile fue sustituida, a su vez, por la actual, erigida entre los años 1911 y 1912 a partir de los planos de Eduardo Provasoli. Chonchi, por su parte, reemplazó su templo como mínimo dos veces, primero en 1859 y posteriormente en 1893. Los incendios, el deterioro de las maderas o la aspiración de contar con edificios que se adecuaban a los nuevos modelos arquitectónicos explican estos sucesivos cambios que se pueden seguir documentalmente en varias localidades.

Figura 4. Iglesia de San Francisco de Castro,
Diego Chuffa, 1859.



Fuente: Fotografía de Jermán Wiedenhold, 1893.
Museo Municipal de Castro.

Figura 5. Iglesia de Aldachildo, segunda mitad del siglo XIX.



Fuente: Fundación Cultural Amigos de las Iglesias de Chiloé (2014).

Las sustituciones en las construcciones religiosas no fueron acompañadas de reemplazos masivos de las esculturas o pinturas de devoción, al menos ningún antecedente documental da indicios para pensar que algo así haya ocurrido. Las imágenes, por tanto, migraban del viejo templo al recién construido. Algunas debieron de destruirse en incendios y unas pocas pudieron ser reemplazadas por nuevas imágenes de yeso producidas industrialmente. No obstante, lo que se observa es una masiva conservación de imágenes tradicionales en madera tallada y policromada, piezas que pueden estar en las capillas desde finales del siglo XVIII o inicios del siglo XIX. Un caso interesante es el de la iglesia de

Figura 6. Iglesia de Ichuac, segunda mitad del siglo XIX.



Fuente: Fundación Cultural Amigos de las Iglesias de Chiloé (2014).

Figura 7. Iglesia de Chelín, segunda mitad del siglo XIX.



Fuente: Stephan & Mao Bartulin (2014).

Chonchi y sus anexos, que, a pesar de las sucesivas reconstrucciones de sus edificios, siguen albergando un conjunto importante de esculturas de factura tradicional, tal como se consigna en el catastro del año 1994 (Vázquez de Acuña, 1994: 107-109). Los inventarios del lugar, ejecutados a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, dan cuenta de la permanencia de las imágenes. Algunas de las piezas que aparecen mencionadas y que aún se conservan en la iglesia son las que representan a Jesús Nazareno y al Niño Dios, así como la Inmaculada sedente de Vilupulli (figura 8).¹¹

11. Chonchi inventarios, 1880-1907. Archivo del Obispado de Ancud.

Figura 8. Inmaculada sedente, madera tallada y policromada con vestidos de tela, iglesia de Vilupulli.



Fuente: Fotografía de Fernando Guzmán, 2018.
Archivo del autor.

Las imágenes tradicionales debieron enfrentar el rechazo de la élite intelectual del siglo XIX a las formas coloniales de arte religioso y devoción. El sínodo de Ancud, celebrado el año 1851, afirmó que las esculturas «no necesitan del adorno postizo de vestidos» (Retamal, 1983: 126) y recordó la obligación de atender a la dignidad de las imágenes. En 1873, el catálogo de la Exposición del Coloniaje, celebrada en Santiago, recogía el siguiente comentario de una pieza proveniente del archipiélago: «Un Santo Cristo en pergamino. Propiedad de la Municipalidad de Achao y un verdadero tipo chilote, del más horroroso estilo quiteño bizantino» (Vicuña Mackenna, 1873: 82). Por tanto, la sobrevivencia de un gran número de imágenes religiosas tradicionales sería un testimonio de la resistencia de la población local a los cambios impulsados por una élite que intenta suprimir piezas que considera poco artísticas y catalizadoras de formas de piedad inadecuadas (Vázquez de Acuña, 1994: 17; Guzmán, 2012).

Este contraste entre la permanencia de las esculturas y la sustitución de los templos reforzará la centralidad de las imágenes sagradas y la subordinación de

los edificios a estas. Al hecho de que las prácticas de culto y devoción se desarrollaran en torno a pinturas y esculturas, se sumó este carácter ancestral que las imágenes podían conceder a edificios recién construidos. Muchas comunidades, por tanto, conocieron templos recién levantados, deshabitados, y fueron testigos del momento en que estos espacios empezaron a cobrar vida, que fue el instante en que las antiguas imágenes sagradas ingresaron al edificio. Luego, los edificios eran solemnemente consagrados, se podría decir, para que poseyeran la dignidad necesaria para albergar a tan nobles moradores.

Al mismo tiempo, se debe considerar que el impulso generado por la actividad constructiva de los franciscanos italianos debió provocar una renovada demanda de esculturas religiosas. Los templos levantados desde 1837 hasta finales del siglo XIX poseían dimensiones que hacían posible la instalación de varios retablos para los que se requerían esculturas y pinturas. Estas imágenes nuevas debieron ser bendecidas por el sacerdote, ceremonia que muchos pudieron presenciar durante la segunda mitad del siglo XIX, tal como les había ocurrido a sus antepasados al finalizar el siglo anterior.

Diversos factores habrían confluído para fortalecer la centralidad de las imágenes en la vida religiosa de Chiloé. En los últimos años del siglo XIX, las mismas localidades que, desde 1608, habían sido visitadas por los misioneros jesuitas contaban con una iglesia de reciente construcción que albergaba simultáneamente muchas imágenes antiguas junto con otras nuevas recién bendecidas. La sacralidad del espacio quedaba, en la experiencia cotidiana, supeditada a la presencia de las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos.

6. Conclusiones

Los antecedentes históricos permiten reconocer cuatro momentos, con rasgos peculiares, que van forjando la específica relación entre espacio e imagen sagrada en Chiloé. No se trata, como se ha visto, de un discurso teológico, sino de una praxis misional y pastoral que fue estableciendo unas condiciones para los edificios, las esculturas y las pinturas religiosas. Circunstancias que incidieron decisivamente en el modo en que las iglesias y capillas se vincularon o dialogaron con las imágenes religiosas.

El proceso comenzó en los años posteriores a 1608, cuando los jesuitas fueron trazando la metodología de la misión circular marítima. Los misioneros definieron los puntos de detención en el recorrido y en esos lugares levantaron edificaciones de carácter provisorio para poder celebrar los sacramentos, especialmente la Eucaristía, sin quedar a merced de los inconvenientes de la lluvia. Estas chozas o enramadas quedaban permeadas de la sacralidad litúrgica y, en algunos casos, heredaban la sacralidad ancestral previa del sitio en que se levantaban. Los misioneros, como era habitual, viajarían con algunas imágenes, sin embargo, no se conserva registro, para el siglo XVII, de que existiera un sistema organizado de imágenes viajeras.

En algún momento, que no se puede precisar históricamente, los misioneros jesuitas dieron forma al método de imágenes peregrinas que describe el padre

García. Los primeros cobertizos habían sido reemplazados por capillas pajizas —algunas de ellas quizá fueron consagradas—, cuya precariedad no aconsejaba dotarlas de retablos y otros ornamentos. Una vez al año, cuando tocaban los tres días de misión, era posible percibir el carácter sagrado de las capillas, transfiguradas por la visita de las imágenes y la celebración de los ritos.

La llegada de los franciscanos de Ocopa, en 1771, implicó un cambio relevante en las dinámicas de la misión. Muchas iglesias se levantaron de nuevo y la mayoría de ellas, si no todas, fueron provistas de retablos e imágenes. No parece que hayan existido recursos para comprar masivamente esculturas y pinturas nuevas, razón por la cual en unos pocos años muchas esculturas que pertenecían al ámbito de la devoción privada fueron facilitadas por familias locales para vestir las capillas. La presencia en las iglesias de estas esculturas familiares, bendecidas con solemnidad, debió de reforzar significativamente el vínculo de la población local con las imágenes sagradas.

El arribo, en 1837, de 11 franciscanos procedentes de las provincias del Lacio y Toscana debe ser considerado como otro hito significativo en la evolución del espacio y la imagen sagrada en Chiloé. La presencia de un fraile arquitecto imprimió un gran impulso a la construcción y renovación de los templos. La llegada de nuevas tipologías arquitectónicas imprimió su sello en la mayoría de las capillas e iglesias que se levantaron durante la segunda mitad del siglo XIX. Para este período se conservan fuentes documentales que permiten saber con certeza que muchas localidades reemplazaron su templo dos o tres veces en unas cuantas décadas, debido a la destrucción del mismo o al simple deseo de contar con un mejor edificio. Esta sustitución de templos hacía evidente que lo central y permanente eran las imágenes, algunas muy antiguas, cuya sacralidad transitaba de un templo a otro, de un contenedor más rústico a otro de concepción erudita.

Bibliografía

- ACOSTA, Joseph de (2006 [1590]). *Historia natural y moral de las indias*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- ÁLVAREZ, Ricardo (2002). «Reflexiones en torno a las identidades de las poblaciones canoeras, situadas entre los 44° y 48° de latitud sur, denominadas “chonos”». *Anales del Instituto de la Patagonia, serie Ciencias Humanas*, Punta Arenas, 30, págs. 79-86.
- BARRIOS, Marciano (2003). *Presencia franciscana en Chile: sinopsis histórica, 1553-2003*. Santiago: Orden Franciscana / Corporación Patrimonio Cultural de Chile.
- BERG, Lorenzo (2015). «Rastreo de las influencias y precedentes en la composición arquitectónica de las iglesias tradicionales de Chiloé». Tesis doctoral. Universidad Politécnica de Madrid.
- BERG, Lorenzo y CHERUBINI, Gian (2014). «El aporte de los misioneros franciscanos italianos en la tipología arquitectónica de la torre-fachada en las iglesias de Chiloé». *AUS [Arquitectura / Urbanismo / Sostenibilidad]*, Valdivia, 16, págs. 4-9.
- BIBAR, Gerónimo de (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- BONFIL, Guillermo (1991). «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Colima, IV (12), págs. 165-204.

- BORROMEIO, Carlos (2010 [1577]). *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiástico*. México D. F.: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.
- CARDENAS, Renato y TRUJILLO, Carlos (1986). *Caguach, isla de la devoción, religiosidad popular de Chiloé*. Santiago: Ediciones Literatura Americana Reunida.
- CÁRDENAS, Renato, MONTIEL, Dante y GRACE, Catherine (1991). *Los chono y los veliche de Chiloé*. Santiago: Olimpho.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (2000 [1553]). *La crónica del Perú*. Madrid: Destin.
- DONAHUE-WALLACE, Kelly (2008). *Art and architecture of viceregal Latin America, 1521-1821*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. (1847). Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indár.
- ENRICH, Francisco (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal.
- FIGUEROA, Francisco (1986 [1661]). «Informe de las misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa». En: *Informes de Jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: CETA.
- FOERSTER, Rolf (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- GARCÍA, José (1809-1811a). «Breve noticia de la misión andante por el Archipiélago de Chiloé, por el espacio de ocho meses». En: VON MURR, Christoph Gottlieb (ed.). *Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerika*, vol. 2. Halle: Joh. Christian Hendel, págs. 600-615.
- GARCÍA, José (1809-1811b). «Diario de viaje i navegación hechos por el padre José García de la Compañía de Jesús desde su misión en Caylín en Chiloé, hacia el sur, en los años 1766 i 1767». En: VON MURR, Christoph Gottlieb (ed.). *Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerika*, vol. 2. Halle: Joh. Christian Hendel, págs. 506-599.
- GISBERT, Teresa (2008). *El paraíso de los pájaros parlantes: la imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural.
- GLAVE, Luis (2017). «La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: Política de reducción de indios en los Andes en tiempos del virrey Toledo». En: SAITO, Akira y ROSAS, Claudia (eds.). *Las reducciones indígenas: nuevas perspectivas de estudio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, págs. 103-143.
- GUARDA, Gabriel (1984). *Iglesias de Chiloé*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- GUARDA, Gabriel (1995). *La tradición de la madera*. Santiago: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- GUTIÉRREZ, Ramón (1983). *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Madrid: Cátedra.
- GUTIÉRREZ, Ramón (2007). «Las misiones circulares de los jesuitas en Chiloé. Apuntes para una historia singular de la evangelización». *Apunte*, Bogotá, 20 (1), págs. 50-69.
- GUZMÁN, Fernando (2012). «L'Arte di Roma nel Cile del XIX secolo. Un elemento delle strategie di rappresentazione dell'identità nazionale. Il caso degli altari». En: CAPITELLI, Giovanna; GRANDESO, Stefano y MAZZARELLI, Carla (eds.). *Roma fuori di Roma. L'esportazione dell'arte moderna da Pio VII all'Unità (1775-1870)*. Roma: Campisano, págs. 419-430.
- GUZMÁN, Fernando y MORENO, Rodrigo (2016). «Esculturas peregrinas e imaginería vernácula en el archipiélago de Chiloé en la segunda mitad del siglo XVIII». *Temas Americanistas*, Sevilla, 37, págs. 1-23.
- HANISCH, Walter (1982). *La isla de Chiloé, capitanía de rutas australes*. Santiago: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago.
- INTERIÁN DE AYALA, Juan (1782). *El pintor christiano, y erudito, ó tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar, y esculpir las Imágenes Sagradas*. Madrid: Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M.

- LEONHARDT, Carlos (ed.) (1929). *Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús, 1615-1637*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Los brujos de Chiloé. *Célebre proceso del Juzgado de Ancud. Declaraciones de los reos*. (1908). Santiago: Ponce Hermanos.
- MAJORANA, Bernadette (2002). «Une pastorale spectaculaire, missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIIe-XVIII siècle)». *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, París, 57 (2), págs. 297-320.
- MAJORANA, Bernadette (2003). «“Schola affectus”. Persona e personaggio nell’oratoria dei missionari popolari gesuiti». En: PONTREMOLI, Alessando (ed.). *Il volto e gli affetti: Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento*. Florencia: Leo S. Olschky, págs. 183-252.
- MARIÑO DE LOBERA, Pedro (1865). *Crónica del Reino de Chile*. Vol. 6 de *Colección de Historiadores y documentos relativos a la historia nacional*, editado por Bartolomé de Escobar. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- MARTINS, Renata (2009). *Tintas da terra, tintas do reino: arquitetura e arte nas missões jesuíticas do Grão-Pará (1653-1759)*. Tesis doctoral. San Pablo: Universidad Federal de San Pablo.
- MEIER, Johannes y MÜLLER, Michel (2011). *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches, Band 2: Chile (1618-1771)*. Münster: Aschendorff.
- MORENO, Rodrigo (2007). *Misiones en Chile austral: los jesuitas en Chiloé: 1608-1768*. Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MORENO, Rodrigo (2012). «Reformismo borbónico y el extrañamiento de los jesuitas en 1767: consecuencias misionales en Chiloé». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, 2 (121), págs. 37-52.
- MORENO, Rodrigo (2013). «Franciscanos de Propaganda Fide en Chiloé colonial». *Archivum*, Viña del Mar, núm. 11, págs. 307-316.
- MORENO, Rodrigo (2017). «Entre huilliches, chonos, puelches y poyas: Jesuitas y los sueños de reducción en el fin del mundo». En: SAITO, Akira y ROSAS, Claudia (eds.). *Las reducciones indígenas: nuevas perspectivas de estudio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, págs. 639-673.
- MOULIAN TESMER, Rodrigo (2009). «Ailla & Rewe. La mediación ritual de la sociedad mapuche williche». *Revista Austral de Ciencias Sociales*, Valdivia, 17, págs. 57-74.
- OVALLE, Alonso de (1969 [1646]). *Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones que exercita en él la Compañía de Iesvus*. Santiago: Instituto de Literatura Chilena.
- PALEOTTI, Gabriel (2002 [1582]). *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*. Milán: Libreria Editrice Vaticana – Cad & Wellness.
- PARKER KING, Phillip (1839). *Narrative of the surveying voyages of his Majesty’s ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836 describing their examination of the southern shores of south America and the beagles circumnavigation of the globe*. Londres: Henry Colburn, 3 vols.
- PINTO, Jorge (1993). «Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)». *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 19, págs. 109-47.
- QUIDEL LINCOLEO, José (2016). «El quiebre ontológico a partir del contacto mapuche hispano». *Chungará*, Arica, 48 (4), págs. 713-719.
- RETAMAL, Fernando (1983). *El primer sínodo chileno de la época republicana. Ancud, 1851*. Santiago: Universidad Católica.
- Rituale Romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum* (1617). Roma: Ex Typographia Camerae Apostolicae.

- ROJAS, Gonzalo (2002). *Reyes sobre la tierra, brujería y chamanismo en una cultura insular, Chiloé entre los siglos XVIII y XIX*. Santiago: Biblioteca Americana / Universidad Andrés Bello.
- RONDIZZONI, José (1854). *Memoria que el intendente de Chiloé presenta al señor ministro de estado en el departamento del interior: dando cuenta de todos los ramos de la administración*. Ancud: s. n.
- SAÉZ, Julio (2017). «Comunicación, cultura y sincretismo religioso para una lectura interpretativa del arcángel san Miguel en la fiesta de los indios caciques de Calbuco». *Revista Signa*, Madrid, 26, págs. 539-558.
- SAITO, Akira y ROSAS, Claudia (2017). «Introducción. Reduciendo lo irreductible». En: SAITO, Akira y ROSAS, Claudia (eds.) (2017). *Las reducciones indígenas: nuevas perspectivas de estudio*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, págs. 11-64.
- SALDÍVAR, Juan (2017). «Etnografía histórica del Nazareno de Caguach en Chiloé, Chile». *Revista Austral de Ciencias Sociales*, Valdivia, 33, págs. 77-88.
- TAMPE, Eduardo (1981). *Tres siglos de misiones en Chiloé*. Santiago: Editorial Salesiana.
- TAMPE, Eduardo (2008). *Iglesias bajo la Cruz del Sur*. Puerto Montt: Vientosur Comunicaciones.
- TORREJÓN, Fernando; CISTERNAS, Marco y ARANEDA, Alberto (2004). «Efectos ambientales de la colonización española desde el río Maullín al archipiélago de Chiloé, sur de Chile». *Revista Chilena de Historia Natural*, 77 (4), págs. 661-677.
- URBINA, Rodolfo (1986). «Aspectos de la actividad misional del Colegio Jesuita de Castro en los siglos XVII y XVIII». *Anuario Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, 4, págs. 77-96.
- URBINA, Rodolfo (1990). *Misiones franciscanas de Chiloé a fines del siglo XVIII: 1771-1800*. Valparaíso: Instituto de Historia Universidad Católica de Valparaíso.
- URBINA, Rodolfo (1998). *Gobierno y sociedad en Chiloé colonial*. Valparaíso: Universidad de Playa Ancha.
- URBINA, Rodolfo (2007). «El pueblo chono: de vagabundo y pagano alzado a cristiano y sedentario amestizado». En: NAVARRO ANTOLÍN, Fernando (coord.). *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*. Huelva: Universidad de Huelva, págs. 325-346.
- URBINA, Ximena (2016). «Interacciones entre españoles de Chiloé y chonos en los siglos XVII y XVIII: Pedro y Francisco Delco, Ignacio y Cristóbal Talcapillán y Martín Olleta». *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Arica, 48 (1), págs. 103-114.
- VÁZQUEZ DE ACUÑA, Isidoro (1956). *Costumbres religiosas de Chiloé y su raigambre hispana*. Santiago: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile.
- VÁZQUEZ DE ACUÑA, Isidoro (1994). *Santería de Chiloé, ensayo y catastro*. Santiago: Antártica.
- VEIGL, Francisco Xavier (1785). «Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en America Meridional hasta el año 1768». En: VON MURR, Christoph Gottlieb (ed.). *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika: aus ihren eigenen Aufsatzen*, vol. 1. Núrenberg: Johan Eberhard Zeh, págs. 1-450.
- VICUÑA MACKENNA, Benjamín (1873). *Catálogo razonado de la Esposición del Coloniaje, celebrada en Santiago de Chile en setiembre de 1873*. Santiago: Imprenta del Sud-América, de Claro y Salinas.

Fecha de recepción: 8 de enero de 2019

Fecha de aceptación: 3 de septiembre de 2019

Fecha de publicación: 30 de junio de 2020

