

EL PÁRROCO: UNA CONSTRUCCIÓN INTELLECTUAL DEL “HOMBRE DE DIOS” UNA LUCHA POR LA NOMINACIÓN DE LA REALIDAD: SIGLO XVIII Y XIX EN CHILE

THE PRIEST: AN INTELLECTUAL CONSTRUCTION
OF “GOD’S MAN”
BATTLE FOR THE NOMINATION OF REALITY:
XVIII Y XIX CENTURY IN CHILE

ALEJANDRA DÍAZ CALFUCURA

Universidad Santiago de Chile
Av. Libertador Bernardo O’Higgins, 3363, Santiago
Santiago, Chile
alejanita_22@hotmail.com

RESUMEN

El párroco, figura central en los procesos de evangelización y adoctrinamiento en el escenario americano, tradicionalmente ha sido estudiado desde perspectivas que rescatan su labor pastoral o misional, sin embargo, no se ha indagado en él en cuanto figura sacra, de hecho, “hombre de Dios” en sus contextos eclesiásticos y en la propia comunidad que le circunda. Ahí radica el análisis del presente estudio, pues consideramos relevante rescatar al párroco, como un estado construido intelectualmente por

parte de los magisterios eclesiásticos y de la comunidad en la que ejerce un liderazgo pastoral.

Lo anterior permite visualizar las batallas por la institucionalización de una determinada memoria colectiva y, por consiguiente, una batalla por la nominación de la realidad, en el marco de una figura revestida de sacralidad, que, desde el momento mismo en que se inserta en una determinada comunidad, deviene en figura central para la misma, ¡A tal clero tal pueblo!

Palabras claves: Iglesia, párroco, comunidad, historia conceptual, memoria.

ABSTRACT

The parish priest, a central figure in the process of evangelization and indoctrination in South America has traditionally been studied from perspectives recovering his pastoral or missionary work. However, he —as sacred figure— has not been studied as “Men of God” in the ecclesiastical context and the very community that surrounds him. This is what the analysis in this study is based upon. We consider the parish priest as a state intellectually constructed by the *Ecclesiastica Magisterium* and the community in exercising pastoral leadership.

This approach will highlight the struggle for institutionalization of a particular collective memory and, therefore, a battle for the “nomination of reality” as part of a figure clothed in sacredness who from the moment he is inserted in a given community, becomes its central figure.

Key words: Church, Priest, Community, Conceptual History, Memory.

**I. UN NECESARIO MARCO DE REFERENCIA:
 APROXIMACIONES DESDE LA HISTORIA CONCEPTUAL
 Y LA NUEVA HISTORIA POLÍTICA**

Los discursos contruidos en el pretérito, que se han movlizado hasta alcanzar nuestro tiempo presente, no resultan ser constructos de toda una sociedad, pues no todos los individuos que habitan un mismo territorio sometido a un mismo gobierno participan en la toma de decisiones, que, por lo demás, determinan para todos lo que debe ser considerado correcto y lo que no. Esas decisiones provienen de aquellos grupos que han devenido en hegemónicos en el mediano o largo plazo y, que a fin de cuentas, han sido los promulgadores de una determinada voluntad de verdad. No observar aquello, implicaría reiterar en la simplicidad explicativa que está lejos de comprender un grupo humano, pues este, de suyo complejo, alberga en su interior una pluralidad de códigos, discursos o lenguajes políticos (Palti 247), que históricamente han tendido a la fragmentación de las unidades sociales, pues aun desde la simplicidad de la observación podemos señalar que el discurso hegemónico siempre abre la puerta, sirviendo de marco, a un discurso contrahegemónico parapetado desde la oposición o a una serie de discursos concomitantes, con aquella primera voluntad de verdad.

Lo expuesto, nos permite reconocer en la Historia de la Iglesia y en su comunidad, la existencia de entramados de verdad, pues conviene recordar, al decir de Francois-Xavier Guerra, que toda institución o agrupación humana contiene en sí misma la idea de sociedad que quiere, de ahí, que se muestre ante un otro como un estatuto de verdad. En efecto, desde la fundación de la Iglesia Católica en América, esta buscó ocupar los espacios materiales e inmateriales de las nuevas sociedades, marcando desde el paso del tiempo y las formas de la vida pública hasta intencionar el arraigamiento en ellas de categorías propias del devenir espiritual cristiano, tales como el pecado, la culpa, el arrepentimiento y la redención, realidades conceptuales que terminaron por definir una ejemplar vida terrena como paso necesario a un eterno buen vivir.

La comunidad, mediada por la figura del párroco, urdió su propio discurso desde la subordinación a toda palabra proferida por los siervos de Dios en la tierra, subordinación que como tal no implicó una total desaparición de aquellos rasgos propios a la religiosidad popular, claro que en

la medida en que estos no amenazaran en lo fundamental a la religiosidad dominante, pues recordemos que la existencia de entramados de verdad, se encuentra limitada a la condición de establecerse como un horizonte de lo decible. En virtud de ello, ambos discursos, Iglesia y comunidad, resultaron armónicos, pues al menos durante los siglos coloniales y parte del siglo XIX, a pesar de las nuevas fuerzas disociadoras —protestantismo o liberalismo—, no cabía más verdad fuera de la Verdad Cristiana.

En ese sentido, toda situación histórica cuenta con su sistema de reglas que media entre los individuos y la realidad social, y en función de la cual desarrollan su práctica, representan y comprenden su mundo. En consecuencia, “. . . las personas experimentan el mundo, entablan relaciones entre sí y emprenden sus acciones siempre desde el interior de una matriz categorial que no pueden trascender y que condiciona efectivamente su actividad vital” (Cabrera 52-53). Así, lo que hacen los sujetos no es manejar dicha matriz a su voluntad, sino más bien movilizar, desarrollar y desplegar prácticamente sus posibilidades significativas y, por lo tanto, aunque los discursos se transforman a través del uso que los individuos hacen de él, es decir, se renueva en el habla, sus alteraciones son el resultado de la proyección de las reglas de significación del propio discurso (Cabrera 73).

En este tenor, nuevas interrogantes y herramientas metodológicas desde el presente nos impelen a observar al párroco en el escenario en el cual vivió, miró, entendió y configuró su existencia, es decir, en su comunidad y a esta en las matrices discursivas que le pertenecen. En este sentido, John G. A. Pocock señala que el lenguaje de una época tiene sus propias pautas de implicación, presupuestos, códigos implícitos, estilos, lógicas inherentes al universo mental que permiten a sus propios actores decodificar y darles sentido a tales lenguajes. De esta manera, el lenguaje, “no es una realidad separable de las realidades sociales, un elenco de instrumentos neutros y atemporales del que se puede disponer a voluntad, sino una parte esencial de la realidad humana” (Palti 44). En definitiva, el discurso al establecer límites y expectativas a la realidad, al fijar definiciones aceptadas y criterios de relevancia, fija también un horizonte de expectativas a ese grupo social.

Los individuos, entonces, no “evalúan y reproducen sus condiciones de vida o elaboran sus proyectos futuros en el vacío significativo, sino en un mundo que ha sido construido significativamente” (Palti 148). De

esta manera, conceptos como Iglesia, Párroco, Comunidad, Fiel y Santidad deben ser comprendidos en estrecha relación y en su específico momento histórico, debiendo entrelazarse la historia con las modalidades lingüísticas y extra lingüísticas del discurso, atendiendo así a la dimensión conceptual del fenómeno, pues el uso de los conceptos resulta pleno de importancia política, en tanto estos son entramados de poder atravesados por discursos, prácticas culturales y políticas (Oieni 28).

En consecuencia, los conceptos citados demandan ser visualizados desde la historia conceptual, por cuanto se nos presentan como entramados de verdad, redes construidas históricamente y cuya de-construcción aún es objeto de debate, santidad o castidad son atributos que luchan por una presencia a-histórica. Por otra parte, es insoslayable que la construcción y el fortalecimiento del párroco, como figura central en los procesos de evangelización y adoctrinamiento, corresponde a una construcción de la Iglesia Católica con repercusión en el proyecto Estado-Nación. Ello, debido a su acento civilizador respecto a la comunidad que le circunda. En tal devenir, la Iglesia ha hegemonizado la producción del tiempo presente, seleccionando aquello que interesa desde su horizonte de experiencia y que, paralelamente, sea funcional a la construcción de un determinado horizonte de expectativa, de ahí, la atingencia de mirar también, desde la nueva historia política.

2. LA IGLESIA Y LA COMUNIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE LOS "HOMBRES NO HOMBRES": EL PÁRROCO COMO UN ESTATUTO DE DISTINCIÓN

En la historia colonial y republicana de Chile, la Iglesia ha devenido en un actor fundamental en las disputas por hegemonizar la producción del discurso, con tal fuerza, que ese discurso, de cierta manera, ha llegado hasta nuestro presente, e independiente del valor que se le adjudique hoy en la determinación de proyectos o en la resolución de conflictos, irrefutablemente, ella ha disputado un rol activo en la sociedad. De ahí, que debemos indagar, más que en su quehacer institucional, en su vinculación con el común de las personas y, en ese sentido, a esta en la proyección de su idea de sociedad en la comunidad, a través de aquella figura mediadora que es el párroco.

Por otra parte, el párroco y su configuración histórica en un estado de distinción respecto a los otros, nos ha permitido observar a un individuo cada vez más alejado de la sacralidad que le distinguía en el pasado; pobreza, obediencia o castidad son atributos cada vez más difíciles de emular. De acuerdo a ello, debemos preguntarnos por las razones para mantener dicho carácter en estos hombres de Dios, como atributos necesarios en la ritualidad del sacerdote. Sin embargo, responder aquella inquietud, implica primero establecer ciertas aproximaciones históricas en torno a la figura del clérigo, debemos restituir su importancia ante otro; solo así podremos comprender las dificultades en la de-construcción institucional del mismo.

Sin duda, la Iglesia Católica ha ejercido una influencia estructural sobre la cotidianeidad de la sociedad colonial, en base a una profunda diferenciación entre los órdenes civil y clerical, constituyendo este último aquella encarnación del poder de Dios en el mundo, justificando desde ahí esa superioridad espiritual sobre la materia, y cuanto más, que hacia el siglo XVIII, la aristocracia chilena asumía la dirección de la Iglesia local, objetivándose en “implementar esa religiosidad postridentina”, entendida como una lucha entre el orden clerical y el pueblo cristiano. Maximiliano Salinas, evocando al Obispo Diego de Humazoro, identifica aquella realidad sobre la que se desarrollaría esa nueva religiosidad, constatando que a mediados del siglo XVII, “. . . ni españoles ni indios han podido vivir en Cristiandad . . . Se ha constituido una sociedad en pecado mortal, donde dominantes y dominados no son evangelizados” (*Historia del Pueblo de Dios en Chile* 101). Lo anterior expresa una disputa discursiva entre el orden clerical, entiéndase este como la nobleza sacerdotal que administra el Santísimo Sacramento del Altar, y la Comunidad Cristiana, que defendía sus propias experiencias religiosas, rurales y festivas (Salinas 102), eso sí, desde la subordinación.

Esta nueva etapa de la Cristiandad, en consecuencia, requirió fortalecer y exaltar la figura del clérigo, que constituía el verdadero nexo entre la Iglesia y la gente común, declarado este como “padre, fundamento de la Cristiandad, imagen vicaria de Dios Padre” (Salinas 124). Este esfuerzo de construcción de una figura tan relevante para la conservación del orden político, religioso y social, será característico de ambos siglos en estudio; señalemos que la jerarquía eclesiástica apuntalada por un proceso de laicización y desacralización en el siglo XIX, no dejó de evocar como herramienta de reversión de aquellos procesos ese ideal pastoral, como imagen que impone

una serie de límites y expectativas a la realidad que desea construir o proyectar. He ahí entonces, la relevancia en destacar ciertos aspectos y no otros de estos hombres de Dios.

El origen de este énfasis, ya en el siglo XVIII, subyace en el Concilio de Trento (Villoslada 23), pues fue ahí donde la jerarquía eclesiástica delineó, construyó y difundió un ideal sacerdotal, depositado en un hombre absolutamente honesto, virtuoso, juicioso, serio y equilibrado, de tal manera que todas las cualidades naturales propias de este hombre deberían estar animadas, elevadas y sobrenaturalizadas por la religión, su preocupación y ocupación es exclusiva, girando en torno a cautelar el bien de las almas y velar constantemente por el servicio de Jesucristo (Fliche y Martín 241).

Desde esta perspectiva, formarse en la orden sacerdotal implicaba la sumisión de la voluntad del hombre común, ahora clérigo, a la voluntad de la Iglesia. Así, al menos, comienza a quedar de manifiesto al considerar el significado del concepto,¹ que impone un límite a la realidad que proyecta: clero significa “los llamados a la suerte del Señor”, y se denominan clérigos a aquellas personas consagradas al servicio divino por medio de la recepción de la tonsura clerical (Donoso 343), significando esto que los clérigos deberán aceptar y cultivar un determinado estilo de vida. Ser clérigo, comprende “. . . un modo estable de vivir en común, aprobado por la Iglesia en el que los fieles tienden a una vida más perfecta, obligándose a guardar, además de los preceptos comunes, los consejos evangélicos, por medio de los votos de obediencia, castidad y pobreza” (Valenzuela 109).

Para la Iglesia, el estado religioso, en su esencia, ha sido instituido por Jesucristo. En efecto, Él dijo a sus discípulos que buscasen la perfección: “sed perfectos, como es perfecto vuestro padre Celestial”, e hizo residir ésta en la abnegación de sí mismo: “el que quiera venir en pos de mí, niéguese...” (San Mateo XVI.24). Por esta abnegación, el hombre renunciaba a las tres clases de bienes que puede ambicionar en la tierra: a los bienes exteriores, que sacrifica por el voto de pobreza; a los bienes del cuerpo, por el voto de

¹ Etimológicamente, párroco viene de la voz griega *paracus*, que en latín quiere decir habilitador, nombre que le conviene en cuanto es elegido por el obispo, para que asista y resida en el lugar que le ha sido designado, administrando a sus feligreses el pasto espiritual (Donoso 1).

castidad; y a los bienes del espíritu, negando su propia voluntad y libertad, para ir en pos de Cristo (Valenzuela 110). Se delineaba un pastor, un ideal, un hombre no hombre. Por otra parte, la figura de este sujeto, se ve complementada por las contribuciones hechas al alero de la Iglesia en sus múltiples y constantes principios emanados del Magisterio Eclesiástico (Vives 52), y que tan solo vienen a adjudicarle a los clérigos, un hábito —una investidura de lo divino— dotándolos de una estructura sobrenaturalizada por las escrituras bíblicas.

El párroco, en ese sentido, es un eclesiástico canónicamente instituido, para que presida una determinada iglesia, en la cual administrará perpetuamente la palabra divina y los sacramentos al pueblo encomendado, “gobernando a sus ovejas para preservarlas de todo peligro de eterna perdición” (Donoso 1). Cuestión que queda nuevamente en evidencia al analizar la causalidad del uso de la palabra cura, a saber, a quien le compete el cuidado de la salud espiritual de sus ovejas, a la manera que al romano Pontífice el de toda la Iglesia y al Obispo el de su diócesis (Donoso 1-2).

Por otra parte, fundamental y enfático resultó ser el tópico abordado en Trento respecto a la conducta que deberían observar los clérigos, pues se consideraba que “la vida y los ejemplos de los ministros del altar ejercen sobre la piedad de los fieles una gran influencia. ¡A tal clero, tal pueblo!”. De este modo, “para alcanzar a las almas es preciso, ante todo, volver los ojos a la formación sacerdotal” (Fliche y Martin 229). De ahí, que la vida y el actuar clerical deba ser rigurosa y minuciosamente normada, tanto así, que “en el vestido, en los gestos, en el andar y en cualquier otra cosa, no manifiesten nada que no sea grave, modesto y lleno de religión” (Fliche y Martin 229-30). En este sentido, el Magisterio, a través del ejemplo y de la acción del clérigo, fija un horizonte de expectativas a esa comunidad de fieles que debe “pastorear”. Refrenda lo anterior, lo estipulado por el Concilio, así “. . . el sacerdote es el representante de Jesucristo, él ofrece el sacrificio de la nueva ley, es el hombre de Dios y el hombre del Evangelio . . . un hombre, cuyo porte exterior, vestido, gestos, palabras y toda su vida denotan la gravedad, la madurez, la moderación, el equilibrio interior y exterior y, por encima de todo, una plenitud de espíritu religioso” (Fliche y Martin 240). Para Justo Donoso, Obispo del siglo XIX, este debía ser, “...persona idónea para el desempeño del delicado cargo de cura de almas; idoneidad que según el espíritu y la letra de los mismos cánones, consiste

en la gravedad y providad de costumbres, edad madura y ciencia necesaria” (Donoso 2).

Ahora bien, a este devenir de-constructivo institucional del ser hombre —hombre común— se adiciona un discurso subordinado y concomitante, que acude a profundizar y sacralizar esa imagen ideal, a saber, el derivado de las percepciones colectivas de las sociedades tradicionales, obtenidas de lo enseñado y, en consecuencia, de las actitudes hacia los sacerdotes, que no hacen otra cosa más que acentuar la sacralización de la figura del Párroco, matriz categorial sustentada en dos fuentes legitimantes, la Iglesia y la Comunidad, que afirman una misma voluntad de verdad.

De hecho, en el Chile del siglo XVIII observamos la exaltación descrita; el sacerdote es elevado a la calidad de protagonista del proceso de regeneración espiritual y moral que ha de vivirse y que traería a la sociedad colonial al buen vivir, como antecedente ideal para el buen morir. En este marco, el Obispo Romero se lamenta de la situación de la sociedad chilena hacia 1710, refiriéndose a este terruño como “. . . reino sin ley, sin doctrina ni política, con gran peligro de su salvación”. Para el Obispo y para la generalidad del clero letrado el escenario estaba impregnado de hombres que viven a “. . . su voluntad y sin rienda a sus apetitos” (Salinas 106). En las clases rurales verán campar la “ignorancia y el vicio”, nada más alejado de esa *Civitas Dei*, que pensaban se les había encomendado edificar. En tal escenario, los curas y prelados son la manifestación de aquella responsabilidad entregada por Dios: velar por el bien de las almas en un permanente estadio de sufrimiento por observar una sociedad en donde el espíritu yacía abatido por las fuerzas de la carne.

En este tenor, la labor sacerdotal se cubrió de compasión por los esfuerzos sobrehumanos y la soledad de su misión, y a través de ella, la exaltación e incluso una especie de deificación. Así Marciano Barrios, citando una carta dirigida al Rey, señala:

Hallo tan desdichados los curas de este obispado que . . . tienen que sobrevivir en el mayor desamparo de la naturaleza, sin casa, comercio ni cosa alguna de las necesarias para pasar la vida humana, necesitados de estar siempre a caballo con los ornamentos sagrados a la grupa, teniendo portátil su Iglesia; pues van al rancho del desdichado enfermo necesitado de sacramentos, causa por no haber en aquel paraje capilla decente para el permanente deposito del

Santísimo Sacramento; sin tener servicio de un muchacho que les cuide el caballo, ni persona que le guise un puchero, andando continuamente a las inclemencias del tiempo, corriendo treinta y cuarenta leguas para cumplir con sus obligaciones. (cit en Barrios 51-59)

Sin embargo, dicha problemática comenzó a mutar, lenta y progresivamente, hacia mediados del siglo XVIII como consecuencia de la política ilustrada de fundar villas, en las cuales las parroquias fueron pensadas como centro aglutinador, en un intento de desruralización de la población, cuyo objetivo y motor central recaía en ser medida de civilización de esta. Sumativamente, y por otra parte, este proceso de concentración de la población en torno a la parroquia se vio facilitado por la disminución de la población indígena y, paralelamente, con el crecimiento de la población mestiza, cuestión que permitió que las doctrinas propias del mundo indígena se transformaran en parroquias, cuyo cura, eso sí, “era en realidad un misionero, que debía recorrer grandes extensiones en busca de sus fieles” (Serrano 55). Realidad que le otorga al cura, dada la situación reducida de la urbanidad, aunque sobre todo, debido a la extensión, configuración y forma de asentamiento de la población, un sello de sufrimiento, extenuación, soledad y precariedad, que trasciende incluso al siglo XIX y que profundiza esa imagen de hombre ideal ya abordada. En este tenor, el Arzobispo de Santiago, Rafael Valdivieso, afirma:

. . . es materialmente imposible que el párroco pueda instruir a su feligresía, hacer catecismo a los niños, administrarle los auxilios espirituales y ser el guía, consejero y padre de los desvalidos, aun cuando tenga el celo y las virtudes de un santo . . . Pero lo que aumenta considerablemente las dificultades para el servicio de los fieles es la extensión del territorio que habitan, porque aunque alcance el tiempo del cura para soportar las fatigas que le impone el cuidado de su parroquia . . . los fieles no pueden fácilmente acudir a él, ni a este le es expedito buscarlos. (Serrano 54)

En este sentido, la lógica consecuencia de este estado de cosas en la vida del párroco es la precariedad, cuyo efecto inmediato es la fragilidad de la tarea misional. No nos puede sorprender que dependiera de él no solo la administración del adecuado pasto espiritual a su feligresía, sino además

la adquisición de los ornamentos sagrados, tan indispensables para la celebración de la homilía y para la dispensación de los sagrados sacramentos. O más simple aun, la obtención de imágenes, cuestión no menor teniendo en consideración la manera y forma de acercarse la Iglesia a la comunidad, en donde la imagen, la iconografía colaboran a “. . . mantener viva la fe en su religión”. Inclusive, en ocasiones, la labor del párroco, llegó hasta el endeudamiento personal en aras de construir su sede pastoral: la parroquia. Así queda de manifiesto en el siguiente escrito del cura de Limache a su Arzobispo, y que si bien data de 1913, resulta representativo de una realidad decimonónica:

. . . dentro de muy poco voy a terminar una Iglesia que estoy construyendo en los Maitenes . . . Está ubicada en un terreno cedido por la comunidad . . . El pueblo de los Maitenes está a una legua del asiento parroquial y se compone de más de un mil de habitantes. Cada día que pasa se nota el interés de los vecinos de Limache por adquirir propiedades en los Maitenes y tengo la convicción que dentro de poco va a aumentar su población y su importancia. (Leal 238-39)

En este contexto, resultan coherentes las imágenes y relatos que denotan la debilidad en la misión del párroco. Atingentes son las palabras del Arzobispo Valdivieso, a razón de la visita de este a la Arquidiócesis entre 1853-1857, en donde expone que el financiamiento del sacerdote recaía en los propios vecinos, quienes además debían tolerar que este emigrara en determinadas circunstancias —traslado de parroquia, enfermedad, vejez, entre otras— dejándolos en un estado de vulnerabilidad y desamparo espiritual, particularmente a los enfermos, cuya “triste alma la más de las veces se ve desaparecer sin llevar el auxilio de la confesión” (Serrano 289). Misma situación se refleja en la descripción de un misionero francés respecto de la realidad pastoral en el Chile del siglo XIX: “Ni hablar de confesiones, ni siquiera de confesiones anuales, de reuniones de catecismo, de sermón dominical. Eso es un lujo en América” (Serrano 58).

Ahora bien, lo anterior no implica una inexistencia de las labores básicas del párroco de los siglos XVIII y XIX, tan solo viene a graficar lo dificultoso del camino pastoral en un escenario de población diseminada, mayormente pobre y de profundas pobreza materiales en la parroquia. Bástenos recordar el estado ambulante de la predicación y la preponderante

autosustentación del sacerdote, que obstaculizaba la durabilidad y la permanencia de la misma. En un contexto, además, en el que la propia feligresía “carecía de una formación cultural, moral y religiosa que le permitiera entender la misión que el sacerdote cumplía en su localidad . . . también lo fueron los propios hacendados que se consideraban verdaderos ‘amos y señores’ en la comunidad y pretendían mediante su influencia y poder dirigir la acción de la Iglesia considerando sus propios intereses” (Leal 240).

Concentrándonos en el párroco, debemos señalar que entre sus tareas básicas y definidas con ambición de institucionalidad, se cuentan: la enseñanza del catecismo a la población infantil como un medio de preparación para la primera comunión, reducidas, eso sí, a todas aquellas parroquias donde era posible reunir a la comunidad. En las restantes solo se enseñaba la doctrina en tiempos de misiones. Algo más generalizada era la celebración de la misa dominical y de la misma durante los días festivos: estas solían ser en las mañanas y se anunciaban al son de las campanas (Serrano 58). Sin embargo, dicha situación toma derroteros distintos hacia la segunda mitad del siglo XIX, pues no solo crecían las ciudades, sino además lo hacía paralelamente la población agrupada en torno a las parroquias. Aquella población diseminada tuvo mayor y mejor acceso a un servicio regular, “a través de una red de lugares de culto levantados por vecinos o hacendados cuyo número permaneció estable, pero . . . fue servida con mayor regularidad” (Serrano 290). En consecuencia, el párroco es un eclesiástico, canónicamente instituido, para que presida una determinada iglesia, en la cual administrará perpetuamente la palabra divina y los sacramentos al pueblo encomendado, “gobernando a sus ovejas para preservarlas de todo peligro de eterna perdición” (Donoso 2).

En ese sentido, el despliegue del Párroco en la Comunidad, y los contextos signados por la precariedad de la misión pastoral, posibilitan la construcción de una particular imagen de los clérigos de los siglos XVI y XVII y, no menos, del siglo XVIII. Esta reúne elementos tales como: la sumisión a la responsabilidad ordenadora y civilizadora entregada por la Corona y la Iglesia; el sufrimiento ante esfuerzos e intentos, al menos parcialmente, vanos; el esfuerzo físico desplegado en condiciones materiales poco idóneas; y la soledad de sus misiones. El clérigo de los primeros siglos coloniales vendría a ser una especie de soldado de Cristo que aparentemente se hallaba perdiendo la batalla ante una religiosidad popular, pero resistía y

sufría, tal cual Cristo padeció por los pecadores, y esa imagen sería el fundamento para reivindicar al sacerdote ideal, pero ya no desde un pedestal de compasión, sino desde uno que lo revistiera de autoridad y le hiciese ser obedecido: no por nada era parte de la encarnación del poder de Dios en el orden mundano. La Iglesia declaraba oficialmente que “el sacerdote tiene la responsabilidad de velar por la moral pública, cumpliendo el rol social de ser policía del orden moral y de las costumbres. El castigo de los pecados públicos, es una de las materias más propias de los párrocos”. Era ello la aceptación de la lógica tomista: “Ninguna república puede conservarse en virtud sin temor al castigo” (Aliaga 86), y para ello, unos hombres ejemplares, distintos e ideales.

Signos de estos nuevos tiempos para la Iglesia y sus clérigos, y que nos hablan de esa idealidad que padece el sacerdote, son ciertos comportamientos de la colectividad hacia sus padres espirituales. Así Maximiliano Salinas rescata el valor de la reverencia al sacerdote y señala que esta pasó a ser, durante el aristocrático mundo chileno del siglo XVIII, “una actitud colectiva. El ‘cura’ era reverenciado públicamente, o al menos, formalmente”. También, dan cuenta de esta visión el que en la calle todos le permitiesen circular por el lado “derecho, y en la casa [le cediesen] el primer puesto”, en definitiva el sacerdote “. . . es mirado y considerado no por lo que él era antes, sino por lo que es por el carácter, esto es, por Ministro de la Majestad divina” (Salinas, *Historia del Pueblo de Dios en Chile* 113). Solo ello bastaba para que nuestros curas fuesen alejados de la condición de hombres comunes y pecadores, y fuesen elevados a una condición de perfección y santidad, inclusive, soslayando su pasado y presente humano, categoría, de hecho, excluida, condenada y sujeta a castigo por las categorías de verdad del discurso cristiano.

La Iglesia dieciochesca construyó socialmente a sus clérigos y los constituyó en el modelo ético de esta religiosidad. En el siglo XVIII y durante el XIX, los clérigos fueron la “...expresión de gravedad, de severa vigilancia para observar las acciones y los progresos de las ‘almas” (Salinas, *Historia del Pueblo de Dios en Chile* 113), convertidos en autoridad espiritual y moral, alejados de todo comportamiento común, impío o mundano. Así fue establecido por el Sínodo de Concepción de 1744, que prohibía a los sacerdotes “los bailes, danzas, y festines, y todo juego de bulla o placer” (113). En el mismo tenor, el Sínodo de Ancud de 1851 ordenaba a los curas

“abstenerse de cantar canciones amorosas o profanas y bailar incluso en privado” (113). Por otra parte, estos hombres no hombres fueron considerados el bálsamo perfecto para una sociedad marcada por el conflicto. Anidados por la patente desigualdad social y económica, ellos actuaban “. . . con la suavidad y dulzura de un padre común para conciliar los ánimos, mitigar los resentimientos y restablecer la armonía turbada” (113). Ello era colocar a los sacerdotes al borde del río de la vida como observadores, revestidos de la autoridad moral y espiritual de intervenir cuando el río no escurría por el curso marcado por las enseñanzas de la Iglesia.

En referencia a lo anterior resulta significativa una descripción de las misiones rurales a mediados del siglo XIX, en la cual se “. . . terminaba con la confesión y comunión de los inquilinos y por un discurso por parte del sacerdote llamado de ‘perseverancia’. Finalmente, el cura levantaba la cruz . . . exhortando y recordando que Cristo moría por los pecados de los oyentes: los réprobos, los hipócritas, los ambiciosos, los sensuales, los pecadores como vosotros” (Salinas, *Historia del Pueblo de Dios* 121). Llama la atención esa separación de los sacerdotes respecto de los pecadores: un “vosotros”, en definitiva, de los hombres. Igual posición será adoptada por la jerarquía eclesiástica del siglo XIX; claro está que en un plano más amplio—el político—, en donde comenzaban los embates del liberalismo. Así, la revolución de la independencia fue considerada como el “lugar ético de la inmoralidad en todo sentido: la ocasión de las pasiones desenfrenadas. En el aspecto religioso, la revolución será su negación como irreligión, impiedad o descatoización” (Salinas, “La reflexión teológica” 190).

En la misma tónica, a mediados del siglo XIX, el Arzobispo Valdivieso, en observancia de su tiempo, establecía que “la Iglesia cumplía ante todo una función de control y represión en la sociedad, amenazada por las disociadoras fuerzas de la secularización”.² El Arzobispo evocaba a esa Iglesia y a ese clero ofensivo que, a fin de cuentas, serían los resguardadores del reino de Dios en Chile. Aceptando la divergencia política al interior de la Iglesia, no podemos soslayar que su jerarquía buscó una redefinición de identidad,

² “Rotos los diques que nuestra santa religión opone al desborde de las pasiones, no puede haber más que confusión, inseguridad y desorden”. Salinas, “La reflexión teológica” 139.

para ella y para sus hombres. La Iglesia había “. . . sido constituida por Dios como sociedad perfecta, la cual debe poseer las prerrogativas y privilegios que le permitan cumplir su misión que es la salvación de todos” (Salinas, “La reflexión teológica” 190). Esa fue su defensa y la imagen a imponer.

En síntesis, la figura ideal del sacerdote, hombre de Dios e instrumento de este en la Iglesia, ha sido fruto, por una parte, de una construcción social anidada en la Comunidad, pero también, y primero, de un esfuerzo intelectual para afianzar una imagen de honestidad y servicio hacia los sagrados principios eclesiásticos. Por ello es que “[l]as biografías [relativas a los hombres de Dios] doraron los modelos humanos y eliminaron los detalles que pudieran revelar debilidades humanas” (Lavrin).

No obstante, esa construcción social e intelectual del sacerdote atentaba contra una de las dialécticas más humanas: aquella entre el deber ser y el ser. Hacer partícipe al sacerdote de ella, nos permite ver en el lugar del hombre ideal un hombre común que lucha contra su voluntad, sus pasiones y con los torbellinos de este mundo, y por qué no, verlo sucumbir ante ellas. Hay que recordar que la visión teológica tradicional respecto del hombre, especialmente desde San Agustín en adelante, “lo presenta como un ser dual, compuesto de elementos opuestos, un alma, que representa la parte superior del ser, donde residen las mayores dotes humanas, y donde habita aquella dimensión que lo conecta con Dios; y un cuerpo, su parte inferior, donde medra la bajeza, lo sensual, lo precedero y corruptible” (Duby 227).

De esta manera, la construcción histórica resulta ser una mirada encubierta de futuro, pues su quehacer se encamina a la consecución de un objetivo preciso: la institucionalización de la memoria colectiva o, al menos, de una determinada manera de recordar. Así, para Christian Nadeu ya no se trata solamente de la mirada del presente sobre el pasado, como un ejercicio histórico, sino también, del presente hacia el futuro, eso sí, como un ejercicio de construcción. La Iglesia en los primeros siglos coloniales se esforzó por construir un proyecto capaz de legar o transmitir a las generaciones venideras —representantes de aquella primera comunidad— y al Estado, a través de la encarnación de sus ‘ideas’ proyectos: autoridad, potestad, sumisión, un modelo de familia, conductas evangélicas impelidas por el pudor, el miedo o la culpa, demandó y proyectó en consecuencia una presencia presente a-histórica. El camino: generar vinculaciones cuyos

orígenes se asienten en el fuero interno de las personas, y solo desde ahí, asegurar su permanencia como proyecto pastoral.

En ese sentido, las dimensiones temporales se entrelazan: pasado-presente-futuro. El pasado como una herencia cultural que configura el presente; el presente como aquel espacio e instancia en el cual se presentan las opciones del futuro y en el cual se granjean las imágenes que se heredarán al mañana, como un ejercicio configurativo de futuro. Así, quienes han intentado hegemonizar la producción de su tiempo presente han debido seleccionar aquello que interesa desde su horizonte de experiencia, y que paralelamente, sea funcional a la construcción de un determinado horizonte de expectativa. De este modo, “. . . cuando una sociedad dada elige conmemorar un tipo de acontecimiento y no otro, está construyendo su historia por cuanto está dando directrices a las generaciones venideras al pedirles que recuerden preferentemente unos hechos y no otros” (Nadeu 158).

En este tenor resulta insoslayable la dimensión política en su vertiente más tradicional, de la Iglesia y sus hombres, en tanto el binomio Trono-Altar resultó estructural en el origen y conservación del régimen colonial, así como fundamental en la construcción de un determinado Estado-Nación en el Chile republicano, ambos imponiendo definiciones aceptadas y criterios modeladores en dicha sociedad, criterios en los que destacaba la culpa y el castigo.

En definitiva, la identidad de las sociedades está condicionada por la proyección histórica que estas hacen al futuro. Así, la historia como construcción de lo presente se ofrece a la posteridad, a las generaciones venideras como un régimen de verdad, como un orden del discurso. Ahora bien, es importante establecer que esto no implica que los sujetos no puedan transformar dichas relaciones de poder y, por lo tanto, modificar tanto las prácticas sociales como las estructuras. Ello explicaría que en “toda sociedad la producción del discurso est[é] a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault 22). Ahora bien, no deja de ser interesante que este control sea sustentado y reforzado por una serie de prácticas culturales como los libros, las ediciones, la pedagogía, las bibliotecas, el conjunto de intelectuales y, por cierto, la Iglesia y sus hombres, todo al servicio de una determinada producción del tiempo pasado, presente y

futuro, siendo su fin la configuración de un específico universo discursivo. En consecuencia, la “voluntad de verdad que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo es tal que no puede dejar de enmascarar la verdad que quiere” y en ese sentido, solo se nos muestra en sus aspectos más fecundos y ricos, e ignoramos su más peligrosa cualidad: el ser “prodigiosa maquinaria destinada a excluir” (Foucault 24).

Ahora bien, aceptar la construcción social de la historia y en consecuencia, la construcción de verdad en el presente, no pretende “mostrar que todos los conceptos son conscientemente elaborados por una sociedad en vista de sus exigencias propias. Un concepto no es sólo obra de una sociedad, también actúa sobre ella: impone límites semánticos a los usos que podrían dársele”. Así, “el concepto es en sí mismo un factor del hecho social y no solamente un reflejo” (Nadeu 152). Es decir, un concepto debe ser visto como el producto de condiciones sociales pero además un “. . . concepto no es sólo un indicador de los contextos que engloba, también es un factor suyo”. Y, en tanto factor de contextos, los conceptos plantean un horizonte de futuro, marcan los contornos de la experiencia y los alcances teóricos para explicarlo (Oieni 31). En consecuencia, el concepto no solo comprende y forma realidad, imponiendo límites y posibles interpretaciones, además se nos muestra como horizonte de expectativa y futuro.

En definitiva, la imagen del Párroco, punto de encuentro entre la Iglesia y la sociedad, siempre fue revestida de un hálito de santidad, constituido en un modelo de vida cristiana: el bálsamo perfecto a nuestras rebeliones, nuestro vínculo con Dios y nuestro mediador para conseguir la tan anhelada salvación de nuestras almas. El cura era un hombre ideal, un hombre no hombre, emisario de Jesucristo en nuestra tierra, y si pecado hubo en su vida pasada, eso ya no importaba. El cura era la piedra desde donde se erigía la Iglesia. El párroco resultó ser personaje fundamental dentro de la sociedad, pues: “Desde el momento mismo de hacerse cargo de una parroquia rural empezaba a relacionarse con la sociedad lugareña, en la cual terminaba insertándose como una verdadera autoridad en el orden moral y cultural” (Leal 249), situación propia de una política global, en donde: “La conducción espiritual y civil de esta población . . . recayó en las nuevas parroquias que se crearon constantemente a lo largo del siglo XVIII” (Mellafe y Salinas 22). En síntesis, había entrado en acción la parroquia: núcleo religioso y civilizador.

3. APRECIACIONES

La nueva historia política, ha puesto en la palestra la dimensión conceptual de los fenómenos históricos, denotando que el uso de una determinada red conceptual siempre deviene pletórica de relevancias políticas, en tanto que cada concepto se reconoce como un entramado de poder atravesado por un determinado discurso. En efecto, los significantes resultan fundamentales en la configuración de las identidades de los grupos y en la identificación de proyectos en torno a los mismos. De tal manera que el concepto no solo “recogía la experiencia, —era un indicador de ella—, sino que también, por las expectativas que creaba, contribuía a anticiparla y moderarla, trazando el horizonte y los límites de experiencia posibles” (Cabrera 78).

Sin embargo, la historia debe ser observada también como una dimensión donde las voluntades ejercen su poder, y no solo como una inocente construcción vinculada a la acción de múltiples agentes lingüísticos. La construcción histórica resulta ser una mirada encubierta de futuro, de horizonte de expectativa, pues su quehacer se encamina a la consecución de un objetivo preciso: la institucionalización de la memoria colectiva.

Entonces, desde esta perspectiva, la historia es menos una construcción de los historiadores y más una construcción intelectual por unos grupos sociales determinados, que proyectan en ella su identidad y la verdad que quieren prolongar y extender al resto social. De ahí es que podemos explicar la presencia de ciertos conceptos, o tejidos de ellos, que se niegan a la resemantización, a abandonar significados precedentes a las nuevas etapas históricas, plenos de anacronismos y en una abierta rebeldía al cambio histórico y al deseo de proyectar nuevas imágenes de identidad al tiempo futuro, estableciendo una pugna entre un evidente conservantismo que clama al pasado y un modernismo que aspira a erradicarlo.

En este tenor, cabe destacar que la significación de los universos discursivos del Párroco, santidad, castidad, abnegación y compromiso, entre otros, se formularon por la más estricta vía cultural, bajo la égida de textos de derecho romano antiguo, canónico medieval y en base a la propia tradición textual de dicha religión, siendo fundamental complemento los aportes al discurso realizados por la Comunidad que le circundaba. Y no, “por un caprichoso juego, sino por el común entendimiento de que en

dichos cuerpos o masas de tradiciones y textos se expresa el orden social [de-seado]" (Clavero 58). El objetivo era claro: generar un adecuado modo de conducción en la sociedad, una buena manera de gobernarse los unos con los otros. Se creía, en efecto, que a través de la administración de la religión más que de la justicia, podía llevarse un mejor control social durante la edad moderna. De esta manera, asegurar, proteger y proyectar un determinado ordenamiento social a través de la Iglesia y sus párrocos, resultaba sino más efectivo más viable, pues el peso que imprimía esta en el mundo civil por medio de la promoción de la culpa y el desarrollo de la recta conciencia era un peso difícil de esquivar, pues lograban imprimir en el fiel, en el otro, un cariz de silenciosa permanencia, reprimiendo, constriñendo, imponiendo todo su peso sobre el sentir y el actuar del hombre, enmendando los errores y restituyendo las sendas idóneas de la espiritualidad.

Frente a ello, resultaba fundamental hacer del sacerdote un ser ideal, un ejemplo de santidad de vida. En efecto, se consideraba que la vida y los ejemplos de los Ministros del Altar ejercían una gran influencia sobre la piedad de los fieles: ¡A tal clero, tal pueblo! De ahí que la vida y el actuar clerical deban ser rigurosa y minuciosamente normados, tanto así, que "en el vestido, en los gestos, en el andar y en cualquier otra cosa, no manifiesten nada que no sea grave, modesto y lleno de religión" (Fliche y Martín 229). El sacerdote es, en ese sentido, el representante de Jesucristo, el Hombre de Dios y el Hombre del Evangelio. Así, una de las mayores preocupaciones de la jerarquía eclesiástica fue la probidad del clero, de hecho, lo importante, como en la arquitectura, era distinguir lo religioso de lo profano, lo sacro de lo secular.

El clérigo de los siglos coloniales, vendría a ser una especie de soldado de Cristo y, como tal, recaía en él la responsabilidad de tutelar la moral pública, convirtiéndose el orden eclesiástico en garante de una república cristiana. Para ello, eran absolutamente necesarios unos hombres ejemplares, distintos e ideales, alejados de todo comportamiento común, impío o mundano. Situación, que no hace más que acentuar la sacralización, real o imaginaria, de la figura del cura, hombre de Dios e instrumento de este en la Iglesia.

En este contexto se explica la necesidad de visualizar la memoria, entiéndase esta no como recuerdo, sino como la sistematización de ciertos recuerdos con una producción de sentido, en tensión constante con un

pasado-presente y futuro, como parte y carne de la dinámica social, cultural y política de esas realidades sociales a las que engloba. Ello nos con lleva a reconocer la posibilidad de trastocar las elaboraciones en los sentidos que los actores específicos dieron a ese pasado. Este, en consecuencia, se nos presenta como una construcción cultural hecha en el presente, y sujeto, por lo tanto, a continuas reelaboraciones y redirecciones de ese presente que se proyecta hacia el futuro. Ahora bien, las memorias no son un producto totalmente dependiente de esos intereses; son al mismo tiempo parte activa en la construcción y expresión de esos intereses. Proceso de lucha por el otorgamiento de sentidos a la que el historiador no es ajeno, por el contrario, es atravesado por el proceso de construcción de una memoria colectiva.

En síntesis, la historia conceptual se ha convertido en una categoría obligada en el estudio de las re-configuraciones conceptuales, ya sean estas deliberadas o accidentales, pero que a fin de cuentas son llevadas a cabo por “los actores que buscan articular nuevos puntos de partida . . .” (Poderti 193) De esta manera, las aproximaciones al tiempo pretérito, como ejercicio histórico, deben fundarse en las relaciones entre los discursos y sus particulares contextos de enunciación, considerando el no confundir nuestras propias construcciones conceptuales con las realidades sujetas al ejercicio. Ante los conceptos o el discurso debemos reconocer su temporalidad y, de esa manera, evitar anacronismos, errores e ilusiones significativas. En palabras de la historiadora argentina Alicia Poderti, atendiendo al locus de enunciación, es decir, atendiendo al conjunto de condiciones históricas desde las cuales se revela este corpus lexical.

Existe, así, una verdadera lucha por determinar los contenidos y sentidos de la memoria social con ciertas categorías de verdad y pretensión universalizante. Recordemos que la Iglesia, en palabras del profesor Sergio Vergara, “...no sólo instruía en la fe, ella tutelaba a la sociedad, imponía el tono de vida y marcaba el paso del tiempo . . . no había acto de la vida individual y de la social que no le correspondiera, era una sociedad cristiana donde no había distinción entre lo civil y lo eclesiástico, lo profano y lo religioso” (Quiroz 70). En efecto, los requerimientos de la fe terminan siendo el principal factor que anima la cotidianeidad de la sociedad tradicional, y si bien es verdad que el siglo XIX se caracteriza por los embates laicizadores y desacralizadores, las sensibilidades o formalismos rígidos enmarcados en la religión, evidentemente con matices, son extensibles a este siglo. De ahí,

entonces, se explican los empeños por ampliar la gobernabilidad sobre las personas comunes y corrientes, sobre quienes conforman, en definitiva, la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aliaga Rojas, Fernando. *La Iglesia en Chile. Contexto Histórico*. Santiago: Ediciones Paulinas, 1989. Impreso.
- Barrios, Marciano. *La Iglesia en Chile. Sinopsis en Chile*. Santiago: Ediciones Pedagógicas Chilena Sociedad Anónima, 1987. Impreso.
- Cabrera, Miguel Ángel. *Historia, Lenguaje y teoría de la sociedad*. Valencia: Ed. Frónesis Cátedra, 2001. Impreso.
- Cáceres Jiménez, Rodrigo, et al. "La Muerte Intramuros: Antecedentes Mortuorios durante la Colonia en Chile (S. XVII-XVIII)." *Notas Históricas y Geográficas*. Valparaíso: Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Facultad de Humanidades, N° 13-14. Impreso.
- Donoso, Justo. *Manual del Párroco Americano*. Santiago: Imprenta del Progreso, 1844. Impreso.
- . *Diccionario Teológico, Canónico, Litúrgico, Bíblico etc.* Valparaíso: Imprenta i Librería. Del Mercurio de Santos Tornero, 1855-1859. Impreso.
- Duby, George. *El Caballero, la Mujer y el Cura*. Madrid: Taurus, 1982. Impreso.
- Fliche, Agustín y Víctor Martín. *Historia de la Iglesia. Trento, Volumen XIX*. Valencia: Editorial Edicep, 1974. Impreso.
- Foucault, Michel. *El Orden del Discurso*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores, 1999. Impreso.
- Guerra, Francois-Xavier. *Modernidad e Independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE-MAPFRE, 1992. Impreso.
- Jelin, Elizabeth. "La conflictiva y nunca acabada mirada sobre el pasado." *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2007. Impreso.
- Koselleck, Reinhart. *Historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2010. Impreso.
- Lavrín, Asunción. "Los Hombres de Dios". *Revista de Estudios Históricos*. Volumen 2, N° 1, Agosto de 2005. Impreso.

- Leal Pino, Cristian. "El Mundo Privado de los Curas y Párrocos en el tránsito del siglo XIX y XX. Arzobispado de Santiago de Chile." *Tiempo y Espacio*. Chile 9 (2001): 11-12. Impreso.
- León, Marco Antonio. *Muerte y Santidad en Fray Andrés García (1853-1929)*. Santiago: Publicaciones Recoleta, 2005. Impreso.
- . "La Memoria y sus Espacios: Entierros, Ceremonias Fúnebres y Estrategias para alcanzar el 'Más Allá' en Santiago de Chile Colonial." *Notas Históricas y Geográficas*. Valparaíso: Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Facultad de Humanidades 13-14 (2002): 21-54. Impreso.
- Lorenzo, Santiago. "Concepto y Funciones de las Villas Chilenas del siglo XVIII." *Historia* 22 (1987): 91-105.
- Mellafe, Rolando y René Salinas. *Sociedad y Población rural en la formación del Chile actual: La Ligua 1700-1850*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1998. Impreso.
- Moyano, Cristina. *El MAPU durante la dictadura. Saberes y prácticas políticas para una microhistoria de la renovación socialista en Chile, 1973-1989*. Santiago: Editorial Alberto Hurtado, 2010. Impreso.
- Nadeu, Christian. "La historia como construcción social y política: una lectura combinada de Reinhart Koselleck y Quentin Skinner". *Revista Anthropos* 223 (2009): 156-67.
- Oieni, Vicente. "Notas para una historia conceptual de los discursos políticos. Los aportes de la historia conceptual, la genealogía de Foucault y el análisis crítico del discurso a una nueva historia política." *Revista Annales* 7-8 (2005): 27-61. Impreso.
- Orrego González, Francisco. *Muerte, Santidad y Representación. Ensayo Histórico sobre Fray Pedro de Bardeci: un modelo popular de identidad en Chile Colonial Siglo XVII*. Santiago: Ediciones Alameda, 2006. Impreso.
- Palti, Elías. *El Tiempo de la Política. Lenguaje e historia en el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2007. Impreso.
- Poderti, Alicia. "La Batalla Conceptual: El diccionario de los argentinos (1945-1976)." *Revista Anales* 7-8, (2005): 191-221. Impreso.
- Salinas, Maximiliano. "La reflexión teológica en torno a la revolución de la Independencia nacional." *Anales de la Facultad de Teología* XXVII, 2 (1976): 13-71. Impreso.

- . *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La Evolución del Cristianismo desde la Perspectiva de los pobres*. Santiago: Ediciones Rehue LTDA, 1987. Impreso.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008. Impreso.
- Valenzuela, Héctor. *Manual de Derecho Canónico*. Santiago: Editorial Universitaria, 1963. Impreso.
- Vergara, Sergio. “El Tiempo, la Vida y la Muerte en Chile Colonial.” *Historia de las Mentalidades. Jornadas Académicas*. Valparaíso: Editorial EDEVAL, 1986. Impreso.
- Villoslada, Ricardo. “La Cristiandad pide un Concilio.” *Colaboradores de Razón y Fe. Concilio de Trento*. Madrid: Editorial Razón y Fe, 1945. Impreso.
- Vives Estebes, Francisco. *Nociones de Derecho Canónico: Lo que un seglar debe saber sobre derecho canónico*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1959. Impreso.