

Agricultura y cultura en el convento de monjas¹. Una especial devoción al Niño Jesús en el siglo XIX.

Culture and Agriculture at the convent of nuns. A
special devotion to Jesus Child at the XIX Century.

Olaya Sanfuentes Echeverría

RESUMEN: el análisis de fuentes visuales y escritas en el contexto de la devoción al Niño Jesús entre las monjas de convento en el Santiago decimonónico, nos revela que el espacio de lo rural ocupaba un lugar privilegiado en su cotidianeidad y entre sus referentes simbólicos de creación cultural. Esto se puede estudiar como un caso de la persistencia de lo rural en el mundo urbano en las sociedades del siglo XIX.

PALABRAS CLAVE: monjas, historia cultural, ofrenda, imágenes visuales, Niño Jesús, siglo XIX

ABSTRACT: Among the nuns devoted to the Infant Jesus in Santiago cloisters in the 1800, rural references constitute an important dimension in everyday life as well as relevant symbolic material. This conclusion, drawn from the analysis of visual objects as well as written documents, shows the persistence of rural traditions in urban nineteenth century societies.

KEY WORDS: Nuns, cultural history, gift, visual images, Jesus Child, XIX century

-
- 1 Proyecto Fondecyt 1080210. El título de este artículo deriva del que utilizara Pedro Gandolfo en una columna del diario El Mercurio, el 13 de diciembre de 2008. Ahí, Gandolfo nos aporta con una reflexión que inspiró este trabajo. El concepto original de cultura habría aparecido en el mundo de la Antigüedad romana, proveniente de “colo”, del cual derivarían las raíces latinas de agrícola, colono, cultivar, culto (a los dioses). La cultura era el cultivo de la naturaleza, su transformación en algo humanamente habitable, bajo la protección de los dioses y también el culto de los dioses y el desarrollo de las facultades humanas.

En una de las salas del Museo de La Merced de Santiago de Chile, en los salones de algunas colecciones particulares y en los depósitos de conventos de monjas de clausura de esta misma ciudad, habitan unos simulacros de niños, muchos de ellos encapsulados en fanales de vidrio. Su calidad actual de piezas de museo en exhibición, elementos coleccionables por un deseo de atesoramiento u objetos arrumados que se conservan por una inercia inexplicable, sugieren que estas tallas ya no tienen ningún fin práctico. En la Merced, los visitantes recorren la última sala del Museo, maravillados por el fulgor de los vidrios transparentes que dejan traslucir y admirar estas esculturas encarnadas y rodeadas de pequeños objetos de una estética trasnochada. En el convento del Carmen y en el de las Capuchinas de Santiago, las monjas pasan cerca de estas tallas sin hacer un alto en sus tareas cotidianas. ¿Es que ya no llaman su atención ni su sensibilidad? Algunas dicen que les molesta tanta estética rococó y que no saben qué hacer con estos objetos. Claramente, se ha olvidado el uso que de ellas hicieran sus antecesoras u otros agentes de una sociedad que se fue. Surge entonces la necesidad compartida por especialistas, público de museos y religiosas, por tratar de comprender estas colecciones que albergan instituciones tan disímiles.

Mirando el objeto y sus posibilidades votivas

Mirando los fanales y sus Niños Jesús, surge la necesidad de dar sentido a estas tallas en fanal que ya no son claros objetos de devoción² y que despliegan una estética bien particular. Emulando el método de Erwin Panofsky, podemos decir que lo que vemos es un Niño Jesús desnudo y encapsulado en un fanal, que nos está llamando para intentar realizar algunos ejercicios de interpretación del uso que de ellos se hiciera en épocas pasadas³. Eran estos, objetos de culto privado en el seno de

2 Cuando decimos que estos objetos ya no están en uso, nos referimos a la utilización con que originalmente fueron concebidos. En este caso estamos hablando de imágenes votivas. Esto no significa que no amerite llevarse a cabo un estudio de estos objetos como piezas de museo, como piezas de colección o adornos de casas particulares.

3 Siguiendo el método de Panofsky, podemos decir que lo que literalmente vemos son niños desnudos recostados o bien de pie, encapsulados en fanales de vidrio; el segundo paso de este método iconográfico nos hace indagar en el significado de este objeto en la cultura que lo alberga: en este caso, sabemos que son las representaciones de Jesús Niño; el tercer paso nos invita a buscar el sentido intrínseco de este motivo

los hogares y entre las religiosas de los conventos.

Una especial devoción hacia estos niños debe de haberse dado para la época de Navidad, en que las comunidades familiares y conventuales hacían ejercicios preparatorios –tanto físicos como espirituales– para recibir la venida del Niño Jesús. Probablemente, el rito del rezo de las novenas y el canto de villancicos contemplaba el mirar de frente una imagen del Niño Jesús, solo o recostado en su pesebre, quien gobernaba los sentimientos y movimientos de su feligrés. De hecho, en algunas novenas se recomienda explícitamente que se rece delante de una imagen.⁴

Hay un intento de coherencia entre el discurso escrito y el mensaje visual logrado por la imagen y sus accesorios, que no pueden sino leerse como elementos complementarios para el fin último que es la adoración.

Las ideas de Roger Chartier⁵ acerca de las confluencias de la realidad social y ciertas formas estéticas de representación son iluminadoras. Esta metodología que busca enlaces y traslapes entre la realidad y la literatura, al enfrentarnos a las fuentes que hemos encontrado y constituido para estudiar estos objetos, nos llevará, finalmente, a demostrar cómo esta devoción con fanales, confinada a conventos de religiosas, participa de algunas características del Chile decimonónico y, en términos más específicos, de la presencia inminente del campo en las mentes de una impor-

cristiano occidental entre sus usuarios en un lugar y tiempo determinados. En general, este nivel de análisis echa mano de todo tipo de fuentes complementarias para poder enriquecer y comprender el significado del objeto. A falta de documentos que registren el uso que la comunidad hacía de estas esculturas, realizaremos ejercicios de conjetura apoyados en textos complementarios y que enriquecen la descripción de la práctica votiva.

4 Basta con recordar las recomendaciones que hiciera san Ignacio de Loyola de poner al frente una imagen para poder realizar las oraciones o las de otro español coetáneo, San Francisco de Borja, quien recomendaba:

“Para hallar mayor facilidad en la meditación se pone una imagen que represente el misterio evangélico, y así, antes de comenzar la meditación, mirará la imagen y particularmente advertirá lo que en ella hay que advertir... porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer, de manera que no queda sino comerlo...” De Borja, Francisco *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, Madrid (1912: 7), en Sebastián, 1981: 63.

5 Nos referimos a las ideas del historiador francés en su artículo *La construcción estética de la realidad* donde, a propósito de la literatura picaresca en la Europa del siglo XVII, el autor afirma que no debemos separar la realidad social de su representación estética particular (Chartier, 2002-03).

tante porción de la población, incluso de la urbana. A través de las prácticas de devoción al Niño Jesús en fanal, demostraremos la importancia atribuida a lo rural, incluso en el medio urbano capitalino del siglo XIX.

El sentido de la ofrenda

Las oraciones que se rezaban al Niño ponen especial énfasis en la ofrenda como forma de relacionarse con la divinidad. Después de todo, si este Dios se había hecho hombre y se había encarnado en un niño pequeño, había que cuidarlo, alimentarlo y aliviar su pobreza.⁶ Esta devoción despliega una clara opción por enfatizar la humanidad de Cristo por sobre su divinidad. Todo ser humano es vulnerable, y nace en la inocencia y necesitado de los cuidados cariñosos. La divinidad se había hecho carne, pero ahora era el turno de la esfera de la humanidad para entrar en un plano superior. En este escenario es que las ofrendas entran a jugar un rol importante. Efectivamente, las ofrendas se ven como una oportunidad de convivencia entre estas dos esferas, en que Dios y su creación pueden convivir en un mismo plano. Cada uno entregará lo mejor de su persona y de su entorno para participar de esta convivencia de naturalezas –la humana y la divina– que el misterio de la Encarnación ha hecho posible.

Varias de las ofrendas que se hacen al Niño en los versos que se le rezan o a través de figuritas en los fanales, muestran una devoción de tipo popular⁷, donde se pone énfasis en la capacidad de ofrendar al niño elementos propios de la vida cotidiana campesina: paja, frutas, flores, artesanías y animales del campo.

6 “Oh Dios Todopoderoso! Que siendo por vuestra naturaleza eterno y por esto vuestro Ser sin sucesión y antes de todo tiempo, quisiste por amor del hombre, no solo nacer con sucesión de tiempo, sino sujetaros también a las mudanzas y rigores del tiempo, padeciendo calor, frío, hambre, sed, cansancio y todas las impresiones de los elementos”. *Novena al Sagrado Nacimiento del Hijo de Dios en Belén*, 1848: 4.

7 Cuando digo popular, me refiero a una devoción que nace espontáneamente del corazón y de la propia experiencia espiritual desde la cultura. No es una devoción oficial establecida y guiada por la jerarquía eclesiástica. No es una devoción reglamentada ni dirigida, sino espontánea. No es para mostrar simbólicamente un tipo de Iglesia, sino que es un tipo de religiosidad que nace de los afectos y no del dogma. La devoción oficial se vale de elementos grandiosos para mostrar el lado majestuoso de la divinidad y de la institución que la administra. La religiosidad popular, en cambio, empatiza más con las posibilidades de un Dios nacido pobre entre las pajas, igual a todos y por tanto, se vale de lo cercano para expresarse.

Estas prácticas pueden insertarse dentro de la tradición de interpretación popular de los evangelios apócrifos o bien, como frutos de la libre piedad religiosa de un pueblo que participa del misterio de esta fiesta, proporcionando todo tipo de elementos de su entorno.⁸

Las monjas toman muchos de sus rezos de un imaginario de procedencia rural y los utilizan en sus devociones, o bien inventan canciones propias que reflejan el pequeño micromundo que ellas han forjado dentro del convento: el huerto, los árboles frutales, el parrón y las viñas, así como la repostería, el bordado, la cerámica y la costura. Hemos encontrado muchas similitudes entre la literatura de las monjas y la de los poetas populares. A pesar de que las formas métricas de la lira popular son particulares, tanto en los cantos al Niño Jesús en el canto a lo divino como en los villancicos y versitos que las monjas cantan para Navidad, las ofrendas provienen del campo chileno.

Desde su misma fundación, el convento era un espacio autárquico que replicaba el mundo exterior del cual se aislaba. Para muchas religiosas, los productos de la tierra eran su único sustento (Muñoz, 1926: 254). Por esta razón, las monjas se relacionaban en forma cotidiana con las tareas de subsistencia y, por tanto, con herramientas y objetos materiales que las mantenían haciendo ejercicios corporales. Había, por tanto, una dimensión material de su existencia cotidiana que no correspondía a lo puramente espiritual y que provenía, directamente, de las faenas del campo. Estas se daban principalmente en el huerto, un espacio natural cultivado.

La existencia del huerto en los conventos y los trabajos a él aparejados provenían de una relación con la naturaleza de larga data. Desde la Edad Media, los conventos poseían tierras cultivables para sostenerse y como una forma de llevar a cabo su visión cristiana de la naturaleza. Basados en ideas tradicionales de los Padres de la Iglesia, los monjes me-

8 Podríamos decir que la inspiración iconográfica para las representaciones del Niño Jesús en fanal y para pesebres en general, proviene de tres vertientes que fluctúan desde la más canónica hasta aquellas que dan entrada a la imaginación e interpretación populares: en un primer lugar, estaría el evangelio de san Lucas, donde se narra la escena de la Natividad; una segunda vertiente es la que proviene de los evangelios apócrifos; un tercer nivel es el que proporciona la imaginación popular y que incorpora todo tipo de elementos de la idiosincrasia local para involucrarse en este momento fundante del Cristianismo universal. Este nivel puede entenderse como la dimensión y transmisión oral de los evangelios apócrifos, que se adaptan a los lugares y circunstancias de los fieles devotos.

dievales sentaron las bases del trabajo del huerto y de su conversión en un espacio natural cultivado. Según Orígenes, el hombre transforma la naturaleza porque no tiene cubiertas sus necesidades vitales. La necesidad sería la madre de la invención. Otros referentes religiosos fundamentales seguirán instalando el trabajo de la tierra como una participación activa del hombre en la obra de Dios. Santo Tomás ve en el ornato y cultivo de la naturaleza una posibilidad de alejarse del pecado y san Bernardo argumenta que la naturaleza que se trabaja para que sea fértil y útil adquiere importancia y la aleja de su condición salvaje (Glacken, 1996: 293). San Agustín diría, por su parte, que los religiosos deben trabajar con sus manos, no simbólica, sino literalmente. (Glacken, 1996: 294).

Los conventos santiaguinos tenían, todos, huertas comunitarias y muchos de ellos incluso proveían de huertos particulares para las religiosas, como una extensión de sus celdas. Las monjas de Nuestra Señora de la Victoria tenían un “inmenso huerto” para realizar labores agrícolas (Guernica, 1994: 618-619). Al mismo tiempo, cada una tenía su propio patio, donde cultivaba sus flores que después ofrecía a los santos. Famosos eran también los huertos de las monjas Claras y de las Agustinas. Los cronistas cuentan que las capuchinas tenían unas naranjitas sin parangón (Prieto, 1911: 315-325). Pareciera que estos frutales salieron del convento como obsequios de las monjas a sus benefactores y devinieron llamarse “naranjas capuchinas”.

En el convento de las Carmelitas había, asimismo, una importante botica con remedios naturales: semillas de mostaza, de linaza y amapola, ruibarbo, hojas de coca, quinina, raíz de regaliz y de lirio, canela, clavo, aceite de almendras, mate y otros (El Arca, 1990: 81). Sabemos por un plano del Carmen Alto de san José, que cuando estaban en Carmen con la Alameda, las religiosas disponían de un enorme espacio dedicado al cultivo de frutas y hortalizas, un lugar de almacenamiento de la fruta y una bodega donde guardaban alimentos (El Arca, 1990: 137).

Tras los trabajos de la cosecha, las monjas se disponían a guardar y elaborar sabrosos productos. Se confeccionaban conservas de frutas, dulces, mermeladas, confites, galletas y mazapanes, cuyas recetas se han transmitido por generaciones. Otras utilizaban la misma tierra para realizar artesanías que requerían de minuciosidad y habilidad. Es el caso de la

cerámica de las monjas.⁹

Son todos estos elementos agrícolas y su consiguiente elaboración, así como utensilios relacionados con las faenas campestres, los que se constituyen en regalos para el Niño Jesús. A veces son regalos literales, mientras que otras veces toman forma simbólica a través de cantos y versos compuestos especialmente para el Niño o a través de representaciones artesanales en miniatura.

Veamos cómo funciona esto en el plano simbólico y de la representación:

Las religiosas componen cantos y villancicos para cantarle al Niño Dios, donde los productos de la tierra y los utensilios a ellos aparejados cobran un valor simbólico como regalos especiales. Son ofrendas que se le hacen al niño para poder poner las cosas del diario vivir a un nivel de la divinidad. Por eso se convierten en dones, que tienen una significación sobrenatural y la dignidad suficiente para presentarse frente a Dios. Cada una de estas ofrendas, muestra lo mejor de nuestra tierra, pero simboliza también lo mejor de nosotros mismos

Sin ricas ofrendas
No temáis llegar
Que el niño agradece
Del campo las flores
Gratas le serán
Al que con su risa
Las hace brotar.

Las flores del campo
Sonrisa le dan
Pero las del alma
Ay le gustan más.¹⁰

9 Un excelente trabajo que resume lo que es la llamada “cerámica de las monjas”, en Bichon, 1946.

10 Cantos y versitos de finales del siglo XIX tomados de un cuaderno de rezos en monasterio del Carmen de san José.

Los objetos ofrendados surgen de un ambiente natural ordinario; para ser ofrecidos al Niño Jesús adquieren un cariz diferente al cotidiano y cambian de estatus. Para ser encaminados hacia lo sagrado se les da un tratamiento ritual. Dejan de ser meros objetos y logran convertirse en signos. Pero para ser elegidos, esos objetos deben estar visualmente presentes y ser culturalmente significativos. Lo escogido debe ser considerado y bien evaluado para que sea digno de entregarse a la divinidad. La elección de objetos que simbolizan la naturaleza y el diario vivir campesino no es casual. Por eso, tanto los versitos, villancicos y novenas en el plano de la literatura y los adornos de fanales en el de las artes visuales, están repletos de aves, soles, estrellas, flores, frutas y utensilios que aluden a un entorno natural.

Señora doña María
 Como loca de placer
 Del mismo bajo de Renca
 A su niño vengo a ver
 Le traigo de mi vergel
 Papas, choclos y cebollas
 Coliflores y zanahorias alverjas y betarragas
 También le traigo unas habas
 Por ser las últimas ya.

De mi arboleda le traigo
 Unos damascos bien buenos
 Albaricoques y duraznos
 Blancas y negras ciruelas
 Dos canastotes de pera
 También otro de frutillas
 Dos carretas de sandías
 Tamañas y bien maduras
 Estas son de Quilicura que es la mayor maravilla

Un gran costal de higos secos
 Le manda doña Manuela
 Otro de harina tostada
 Le manda mi mamá abuela
 Dispense la friolera
 Le traigo pan de la gente
 Choclos y humitas calientes

Y también mote con leche
 Un saquito de camote
 Le manda mi ñor Vicente

Cuando supieron de renca
 El nacimiento del niño
 Para que le cuento más vale
 El gusto de los renquinos
 La primera que aquí vino
 Fui yo por ser más ligera
 Y de atrás la polvareda vine de todos los guasos
 Que se matan a estribazos
 Todos a grande carrera

Señora doña María
 Ya me voy con la fresca
 El martes he de volver
 Mas que nunca me amanezca
 Repito y vuelvo a decir
 Cogollito de frutilla
 Para las recreaciones
 Yo le convidó a mi trilla

La naturaleza está también presente a través de pequeñas figuritas de diversos materiales que simbolizan la tierra y sus productos. Entran al espacio sagrado del fanal porque comparten este carácter sacro. Son verdaderos contenedores de toda la sacralidad que la naturaleza es capaz de portar en la mentalidad popular del siglo XIX. Tantas frutas y verduras conviviendo con cántaros y utensilios y adornado todo esto con hermosas flores y espigas, es capaz de demostrarnos la cotidianidad de estos objetos, pero más aún, su capacidad de simbolizar el aura especial que tienen en una sociedad campesina y tradicional (FIGURAS 1 y 2).

El espacio natural dentro de las murallas del convento tenía una función espiritual, una suerte de santuario natural de fácil acceso; un paraíso recuperado en la tierra. Los seguidores de san Benito encontraban este espacio en el huerto, donde desarrollaban los mandatos de su fundador de trabajar y orar, como una forma de recuperar la dignidad perdida tras el pecado original (Sennet, 1997: 197). El huerto estaba vinculado de manera simbólica y práctica a la veneración de la naturaleza. El trabajo

del jardín devolvía a quien lo trabajara al Jardín Primigenio, al tiempo que era fuente de disciplina espiritual (Sennet, 1997: 198).

La naturaleza y sus frutos no constituyen solamente un escenario natural para moverse y para proporcionar alimentos que sirvan de ofrenda, sino que simboliza, a través de sus ciclos, las posibilidades de regeneración física y espiritual. La vegetación se alimenta y crece, se cuida y se cultiva y es capaz de dar ricos y preciosos frutos. Todo este orden natural refleja un orden sagrado, que puede emularse en la intimidad de la oración y en la experiencia espiritual en general. Las novenas, villancicos y versitos al niño desde la literatura y los fanales desde las artes visuales no serían más que la expresión material de la lógica espiritual que sigue el fiel devoto.

Entre los cantos al Niño Jesús que utilizaban las carmelitas de Santiago a finales del siglo XIX, hemos encontrado algunos que vale la pena analizar

No sé qué tiene conmigo
Dulce niño encantador
Que con solo contemplarte
Vuele a ti mi corazón

Con sólo mirarte divino Emanuel
Brillan las estrellas
Florece el vergel
En vez de las pajas
Niño de Belén
El alma te ofrezco
No tardes y ven
Chiqui chiqui chi

Como se puede apreciar, las posibilidades espirituales tienen un correspondiente en el mundo natural. La naturaleza entera está dispuesta para entregar regalos y para proporcionar estructuras de relación sagradas con la divinidad. Desde los primeros párrafos apreciamos la naturalidad y confianza con que se le habla a este niño. La sola contemplación íntima de la imagen debe de haber producido todo tipo de movimientos en el espíritu de las feligresas.

La naturaleza chilena rinde honores al Niño Dios

Los rezos de las monjas carmelitas echan mano de la propia naturaleza chilena para alabar a su niño. Es el mismo Chile con sus lugares específicos y sus frutos el que participa de las posibilidades que la naturaleza otorga para alabar al Niño, en el juego de los planos literal, simbólico y representativo que hasta ahora hemos descrito. Es el lenguaje del pueblo chileno el que también se expresa a través de las líneas de versos y villancicos al Niño Dios. Expresiones como “mi ñor Vicente” y doña Manuela o lugares como la hacienda de Catón y el bajo de Renca y Quilicura. Y sobre todo los guasos del campo y las monjas guasitas, pastoras o zagualitas. Los versos aluden a varias situaciones del Chile tradicional rural como el inquilinaje, la relación de patronaje y padrinzago, las formas de transporte de los productos del campo y las relaciones recíprocas con trueques de alimentos de la tierra.

El que se ponga tanto énfasis en los productos de la tierra en la devoción del Niño Dios nos muestra la jerarquía del campo en el sistema simbólico de estos grupos. Los que aparecen en los rezos, cantos, oraciones y novenas son alimentos básicos que acompañan la vida cotidiana de los campesinos, de las monjas en el convento, y de las familias en las ciudades que participan también de este imaginario rural. Estos alimentos proporcionan un escenario, un ritmo y productos específicos para relacionarse con la divinidad. Estos alimentos constituyen el “pan cotidiano” (Gariné, 1998: 20) de los grupos más numerosos de la población o bien, dotan de inspiración a grupos más pudientes pero con una mentalidad religiosa tradicional. No olvidemos que la aristocracia decimonónica es un grupo terrateniente, por lo que el campo está siempre presente en su imaginario simbólico.

Los productos que están presentes en la literatura religiosa de devoción al Niño Jesús, son aquellos que otorgan las cosechas de primavera y verano, que en nuestro hemisferio coinciden con las fiestas de navidad¹¹. Son, por tanto, productos de nuestra tierra. Las navidades se preparan con mucha anticipación y son testigos de los brotes de sabrosas frutas y verduras estivales. Tanto en el plano natural como en el ritual se celebra la vida, el nacimiento de nuevos seres y las posibilidades espirituales que

11 Frutillas, sandías, peras, melones, choclos, porotos granados.

esto conlleva. En una sociedad tradicional, la concepción más bien cíclica del tiempo significa que con cada diciembre y la llegada del nacimiento del Niño Dios, todos los fieles y la naturaleza entera tienen la posibilidad de renovarse. Es una fiesta de la esperanza: esperanza de que vendrán mejores cosechas, pero sobre todo, esperanza de una renovación, un renacimiento espiritual.

Tras la lectura de los villancicos, podemos deducir la importancia de la naturaleza en la experiencia sagrada, así como de sus productos específicos como dones a ofrecer al Niño. Por otra parte, los objetos del mundo natural que figuran en los fanales, no son necesariamente los que corresponden a la época estival. Si bien vemos varias representaciones tridimensionales de frutas de verano como frutillas, peritas, uvas y manzanas, el rol que juega cada una de estas figuritas es en este caso, el de representar y contener a la naturaleza toda y desplegar así su sacralidad. La naturaleza, con su imagen de fertilidad y generosidad, está contenida en cada una de esas figuritas que se sacralizan en el ambiente del fanal. Son alimento para los dioses, alimento para los hombres y, finalmente, alimento para el alma.

En fanales como el de la figura, vemos que la composición apunta a desplegar la variedad y riqueza de la naturaleza como cosmos generoso y los utensilios y artesanías campesinas que se relacionan con esa naturaleza (FIGURAS 3 y 4). Lo que en el espacio del fanal parece ser una fiesta visual tiene su correspondiente en la festividad de la navidad tradicional, que se traduce en banquetes, venta de frutas y comidas en los espacios públicos. Efectivamente, mirando el fanal como objeto documental lleno de figuritas que nos hablan de prodigalidad, generosidad e incluso sensualidad, no podemos dejar de pensar en el goce de los sentidos para las celebraciones navideñas del siglo XIX. Todas las calles, plazas y otros espacios de la ciudad se llenaban de ventas de frutas y flores que aglombraban a los ciudadanos capitalinos.

Todos estos son ejercicios del ser religioso¹² que caracteriza a estos grupos tradicionales que sienten especial devoción por la figura tierna del niño y le hacen ofrendas para relacionarse con él.

12 Idea general de Eliade, 1998.

La ofrenda en el proceso de ritualización de la naturaleza

En esta necesidad de ofrecer cosas al niño Jesús es que las feligresas recurren a diversas formas de ritualización que logran modificar la naturaleza cotidiana de los regalos y convertirlos en objetos sagrados, dignos de ofrecerse a la divinidad. Si en la cotidianeidad del año las frutas y verduras del campo significan el sustento, en el ámbito de la celebración conmemorativa y de la práctica religiosa, se convierten en ofrendas que implican un sacrificio, un don que se ritualiza para entregarlo a la divinidad con un aura especial. “Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se transforma en otra cosa sin dejar de ser él mismo” (Eliade, 1998: 15). Un mismo elemento de la naturaleza puede ser, al mismo tiempo, un objeto cotidiano con el que se convive espontáneamente y un objeto digno de tributo, en la medida que contiene la capacidad de simbolizar. El lenguaje que ritualiza este paso de lo cotidiano a lo sobrenatural es un lenguaje de la humildad, que muestra la diferencia de estatus entre el humano y el dios, pero que al mismo tiempo, produce una renovación interior en el oferente. El don retorna como otro don (Croatto, 2002: 356).

Otra forma de ritualizar es la miniaturización. Se miniaturizan el lenguaje y los objetos como un ejercicio fenomenológico de recreación del mundo: “Poseo el mundo tanto más cuanto mayor habilidad tenga para miniaturizarlo” (Bachelard, 1975: 186). En la miniatura, los valores logran condensarse y enriquecerse.

Respecto al lenguaje, llaman la atención en los “versitos” al Niño, que las monjas se presentan como “pastorcitas”, “esclavitas” o “guasitas”, que traen regalos al “cogollito” o “Manuelito” que yace sobre “pajitas”. Las religiosas cultivan “peritas de la virgen”, “sandillas” y “naranjitas”. Todo este vocabulario, que luego se miniaturiza, está tomado del campo, lo que no viene sino a confirmar lo que hemos estado sugiriendo respecto a la presencia inminente de lo rural en la mentalidad religiosa del siglo XIX.

En cuanto a los objetos ofrendados, al quitarles el tamaño funcional, se les saca del ámbito de lo cotidiano y se convierten en regalo para los dioses. Es que la miniatura es uno de los albergues de la grandeza (Bachelard, 1975: 192).

Al poder contener tanto significado en un tamaño fácil y transportable, las religiosas elegían las miniaturas como regalos para aquellas personas que ellas consideraban importantes, o con las que sentían una deuda o agradecimiento. Es el caso de los famosos regalos de cerámica perfumada que las Clarisas proporcionaron a las autoridades eclesiásticas y civiles que las visitaron durante el siglo XIX. El presidente Federico Errázuriz Echaurren habría visitado a las Clarisas en el año 1896, ocasión en la que fue agasajado junto a su madre, su esposa y su hija. Las religiosas les dieron mate, dulces y refrescos y cantaron tonadas chilenas. Les habrían obsequiado, asimismo, algunas piezas de sus famosas lozas (Bichon, 1946: 22).

Si las religiosas de conventos se esmeraban tanto en los regalos para señores principales, más ahínco aún deben de haber puesto en la confección de piezas para regalar al Niño Dios. Sabemos que piezas especiales se confeccionaban para adornos del pesebre navideño (Bichon, 1946: 22).

En el contexto más específico de la historia del arte, la miniatura se reserva a espacios de sentimentalismos y de intimidad. No es un arte para ser exhibido, sino para espacios privados, reservados y donde las figuritas elegidas son significantes de recuerdos y de mundos interiores. Reflejan un gusto por expresar las cosas en términos de lo pequeñito, pero lleno de significado. El siglo XIX es el del boom de la miniatura, asociado a un espacio de lo popular.

Reflexiones finales

Aplicando las teorías de Marcel Mauss acerca del tema de la ofrenda, vemos la relación de reciprocidad que se entabla con la divinidad. Cada parte proporciona algo. El humano dona sus bienes materiales y espirituales a cambio de bienes sobrenaturales que le pide a la divinidad. Mauss dice que, en apariencia, los regalos se hacen en forma voluntaria, pero en realidad presuponen una devolución obligatoria (1967).

Contrario a las teorías de Mauss para entender el don, Jean Duvignaud (1998: 124) argumenta que es este un universo que no debe entenderse desde una óptica racional y economicista. Utiliza ejemplos de pueblos tribales que saben que Dios no responde. “Solo nosotros los occidentales pensamos que Dios responde y que todo ese “gasto”, ese sacrificio, “sirve de algo”.

Por otra parte, Geo Widengren argumenta que el oferente hace regalos no solamente para conseguir ciertas ventajas, sino en un sentido más profundo, para crear un vínculo entre hombre y divinidad.

Personalmente estoy de acuerdo con el carácter de reciprocidad aparejado a los dones. Sin embargo, es importante distinguir los niveles de literalidad y representación que los diferentes regalos cobran en diversos medios culturales. Si bien es cierto que algunos fundamentos de la idea del sacrificio ritual están en las mismas escrituras, a medida que las civilizaciones van avanzando los mensajes y prescripciones bíblicas pueden ir interpretándose, en forma paralela, en términos literales o figurados. En el Éxodo, Dios le dice a Moisés: “Debes darme al primer recién nacido”. En el Pentateuco las primeras frutas siempre le pertenecen a Dios. A cambio, Dios le da a su tribu riqueza y la semilla de esa riqueza se le da de vuelta a Dios¹³. La fertilidad de los campos y la del alma, constituyen un juego complementario, entonces, de esta relación bilateral con la divinidad. Cuando Lewis Hyde (2007: 20) en su libro *The Gift* dice “Fertility and growth are common fruits of gift exchange”¹⁴, suponemos que sus postulados se refieren al mundo material y al espiritual. En la devoción al Niño, vemos que las monjas utilizan un lenguaje que recurre a elementos del mundo de la naturaleza o bien a una representación de esos objetos naturales, para SIGNIFICAR otras cosas. Esas cosas que se le dan al niño son sacrificios para fortalecer virtudes como la humildad, la caridad, la fortaleza. Todas estas, virtudes que se suponen dan más plenitud y riqueza.

Los sacrificios son un tipo de don que se otorga a la divinidad para establecer un vínculo con ella y tratar de influenciarla en el sentido pretendido por el oferente (Windengren, 1976: 257). En nuestro caso, supone que la feligresa entrega a Dios algo de su sustancia, de sus quehaceres o bienes materiales o espirituales para establecer un vínculo. El desequilibrio natural entre la feligresa y la divinidad hacen casi imposible que pueda presentarse ante Dios sin una ofrenda (Windengren, 1976: 262). El mismo Cristo ofreció a Dios su propio cuerpo en sacrificio, por

13 En otras sociedades religiosas no cristianas, la relación con la divinidad está sujeta al mismo esquema: aymaras ofrecen dones a la Pachamama para que les regale fertilidad; esquimales ofrecen pescado al mar para que les otorgue buena pesca. En algunas tribus del Pacífico norte, el primer salmón que aparece en los ríos recibe una afectuosa bienvenida. Luego el sacerdote en una ceremonia les da a todos pescado.

14 La fertilidad y el crecimiento son frutos comunes del intercambio de dones.

lo que hay espacio para la materialidad y las implicancias de la carne. Las monjas, entonces, hacen a veces sacrificios corporales, restringiendo su dieta o infligiéndose castigos físicos, pero también celebran a través de los sentidos del cuerpo.

Me gustaría hacer otra reflexión, esta vez a la luz de las ideas de Gastón Bachelard en su obra *La Poética del Espacio*. A través de las páginas precedentes y utilizando las fuentes visuales y escritas presentadas, me parece que esta presencia del campo en las mentes y prácticas de la sociedad decimonónica chilena, se puede leer, asimismo, como una continuidad entre el espacio externo e interno de los individuos. Bachelard repara en la arbitrariedad de separar lo de adentro de lo de afuera cuando hablamos de prácticas de la imaginación (Bachelard, 1975: 269). En este caso, las imágenes interiores de la intimidad parecieran replicar aquellas que se pueden apreciar en el mundo exterior. El mundo espiritual interior y el de la imaginación son capaces de mantener una relación fluída y de interdependencia con el mundo exterior de la realidad objetiva. De igual forma, el convento como espacio de interioridad e intimidad de las monjas, y el hogar íntimo de las familias, deslindan y se traslapan con el mundo exterior que provee de sus propios referentes. El campo y sus frutos, las posibilidades de lo rural, constituirían, entonces, un paisaje del Chile decimonónico, así como un paisaje interno que alimenta el espíritu y la imaginación de algunos grupos urbanos en sus creaciones culturales.

A través de este trabajo, hemos tratado de dar sentido a una serie de objetos votivos del siglo XIX que hoy en día constituyen meros adornos en algunas casas o bien, objetos de anticuario o de colecciones de arte. A partir de estos aparatos culturales hemos podido recrear un ambiente religioso concreto cual es de las monjas de conventos en el siglo XIX y su especial devoción a la figura del Niño Jesús. No obstante, este ejercicio nos ha permitido distinguir el rol de una naturaleza cultivada, en general, y del campo chileno, en particular, en la formación de un imaginario que nutre la experiencia religiosa. En la necesaria e histórica relación entre naturaleza y cultura, hemos partido del factor cultural de este binomio, para ver el lugar que le cabe a lo natural en la conformación de lo sagrado. Los resultados arrojados por este ejercicio metodológico nos llevan a concluir la persistencia del aspecto religioso tradicional aún en los ambientes urbanos. Una porción de la cultura urbana está teñida e inspirada por el imaginario rural. Hemos vuelto al sentido prístino de las palabras cultura y agricultura.

Figuras

Figura 1: Detalle de las ofrendas de un fanal del Convento del Carmen de San José (Santiago de Chile)



Figura 2: Niño Jesús en fanal del Museo de la Merced en Santiago de Chile



Figura 3: Detalle de una miniatura de cerámica en un fanal del Convento del Carmen de San José (Santiago de Chile)



Figura 4: Niño Jesús en fanal en el Convento del Carmen de san José (Santiago de Chile)



Bibliografía citada

- Cuadernos de oraciones y villancicos de monjas del convento del Carmen de san José, finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX*, Santiago.
- Bachelard, Gastón. *La Poética del espacio*. México, Fondo de Cultura Económica, segunda edición en español, 1975.
- Bichon, Margarita. "En torno a la cerámica de las monjas". *Revista chilena de Historia y Geografía* 108 (Santiago, 1946): 17-29.
- Croatto, José Severino. *Experiencia de lo Sagrado. Estudio de Fenomenología de la religión*. Navarra, Verbo Divino, Guadalupe, 2002.
- Chartier, Roger. "La construcción estética de la realidad". *Tiempos Modernos* 7 (Paris, 2002-03): 1-15.
- Duvignaud, Jean. *El sacrificio Inútil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Eliade, Mircea. *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Gandolfo, Pedro. "Cultura y Agricultura", *Diario El Mercurio*, Santiago, 13 de diciembre 2008.
- Garine, Igor. "Antropología de la alimentación: entre Naturaleza y Cultura". *Alimentación y Cultura. Congreso Internacional de Alimentación y Cultura. Actas del Congreso*, Huesca, España, 1998. Huesca, Museo Nacional de Antropología, La Val de Onsera, c1999: 20, pp. 13-34
- Glacken, Clarence J. *Huellas en la Playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996.
- Guernica, Juan de. *Historia y evolución del monasterio de Clarisas de Ntra. Sra. De la Victoria en sus cuatro periodos*, Santiago: Imprenta y editorial Sagrado Corazón de Jesús, 1944.
- Hyde, Lewis. *The Gift. How the creative spirit transforms the World*. Canon-gate Books, Edimburgo, 2007
- El Arca de Tres llaves. Crónica del Monasterio de Carmelitas descalzas de san José, 1690-1990*, Santiago, Editoril Cochrane, 1990.
- Mauss, Marcel. *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Society*. New York, The Norton Library, 1967.
- Muñoz, Reinaldo. *Las monjas trinitarias de Concepción: 1570-1822: Relato histórico*. Santiago, Imprenta de San José, 1926.
- Novena al Sagrado Nacimiento del Hijo de Dios en Belén*, Reimpresión en Santiago de Chile, Imprenta de la Independencia, 1848.

- Prieto, Luis Francisco . *Crónica del Monasterio de Capuchinas*, Santiago, Imprenta de San José, 1911.
- Sebastián, Santiago. *Contrarreforma y Barroco*. Madrid, Alianza, 1981.
- Sennet, Richard. *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Windengren, Geo. *Fenomenología de la Religión*. Madrid, Cristiandad, 1976.

RECIBIDO: 16-06-2011 • ACEPTADO: 3-10-2011

Datos del autor: Olaya Sanfuentes Echeverría es Dr. en Historia del Arte de la Universidad Autónoma de Barcelona, docente del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. Dirección electrónica: osanfuentes@gmail.com