

## La conciencia religiosa del mal (Chile, 1650-1812)

El objetivo de esta ponencia es: primero, formular tres tipos ideales de conciencia religiosa del mal en base a la exégesis de los símbolos del mal propuesta por Paul Ricoeur; luego, revelar los alcances que una aplicación empírica de estos conceptos posee en lo que respecta al estudio del advenimiento de la sociedad moderna.

### 1. Tres tipos ideales de conciencia del mal

*Finitud y culpabilidad* corresponde al segundo tomo, publicado en 1960, de un proyecto mayor de Filosofía de la voluntad. Es la continuación de *Lo voluntario y lo involuntario*, publicada en 1950. La obra se divide en dos partes. La primera, corresponde a un estudio que, utilizando el método de la síntesis trascendental (el examen de la constitución de la conciencia del objeto) y la síntesis práctica (el examen de la constitución de la conciencia de sí), propias de la filosofía kantiana, pretende ubicar la falibilidad humana – la posibilidad de errar – en la constitución misma de lo humano: en lo que Ricoeur denomina la desproporción finitud/infinitud, la no coincidencia consigo mismo. En palabras del autor: “Decir que el hombre es falible es decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde procede el mal” (Ricoeur, 2004: p. 164).

En la segunda parte, el autor pretende repetir el estudio filosófico de la primera parte por vía de la imaginación, es decir, procura realizar una exégesis hermenéutica de los símbolos del mal. El destino de esta exégesis no es ni un vivir el símbolo mismo (habitar en la creencia inmediata) ni una interpretación alegórica (desenmascarar lo oculto del símbolo), sino una crítica restauradora, que no disuelve a cabalidad el sentido del símbolo, sino que retorna a una segunda ingenuidad, a una nueva comprensión: “Hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender” (p. 485). En esta segunda parte, Ricoeur propone tres tipos ideales de conciencia del mal heredadas de la tradición griega/judía: la mancha, el pecado y la culpabilidad. En el presente estudio pretendemos aplicar empíricamente estos conceptos.

La mancha, el símbolo originario de la culpa, consiste en “la idea de algo casi material que infecta como una suciedad, que perjudica con unas propiedades invisibles” (p. 190), y representa un mundo en donde el orden ético del mal-hacer (del incesto, la sodomía, el aborto, las relaciones sexuales, la profanación de tiempos y lugares) no se distingue del orden cosmo-biológico del mal-estar (de la enfermedad, el fracaso, la tragedia). En el mundo de la mancilla, la dualidad ser humano/naturaleza – propia de la modernidad – no es dualidad, sino unidad: la distinción puro/impuro, acoplada con la distinción sagrado/profano, ignora cualquier distinción entre el campo de la ética y el campo de la realidad física.

La mancha se experimenta, por un lado, como algo objetivo, como aquello que infecta, y, por otro lado, como algo subjetivo, como el temor a la infección. Este temor es la venganza de la pureza que se ha violado, y que provoca sufrimiento/castigo: “si un hombre es desgraciado en la pesca, en la caza, es porque su mujer mantiene relaciones adúlteras” (p. 195). Por esta razón, los ritos de purificación son actos de prevención del sufrimiento/castigo: “si quieres evitar un parto doloroso o funesto, protegerte contra alguna calamidad (tormenta, eclipse, terremoto) evitar el fracaso de alguna empresa extraordinaria o peligrosa (viaje, superación de obstáculo, caza o pesca), sigue las prácticas que eliminan o conjuran la mancilla” (p. 195).

Si consideramos la teoría de la evolución sociocultural de Luhmann, la conciencia del mal como mancha coincide con la semántica de sociedades segmentarias y estratificadas, es decir, con la semántica de la ontología. Toda observación del mundo parte de la idea de la presencia de un continuo de realidad, en donde las diferencias entre los entes se comprenden como diferencias jerárquicas entre esencias y pueden organizarse cósmicamente (2007: pp. 708-723). El mundo social, por tanto, se

ordena en géneros/especies de diferentes categorías, organizados en la lógica todo/partes (pp. 723-738), permitiendo que en cada comunicación se reproduzca la distinción clase dominante/clase dominada. “Tanto las divisiones centro/periferia como también los órdenes jerárquicos señalan posiciones en el centro o en la cima desde las cuales puede describirse, sin competencia, al mundo y a la sociedad. Los planteamientos que ahí convencen son planteamientos ontológicamente plausibles. Pueden reclamar autoridad en la comunicación” (p. 723). El mundo de la mancha es un mundo en donde la comunicación se rige por este binomio ser/no ser, siendo cada ente como debe ser; y excluyendo la posibilidad de que el ente no sea lo que debe ser. La infección corresponde entonces a la perturbación de la conciencia como producto de la violación del orden del deber ser del ser. La purificación, a la eliminación de la perturbación. En el incumplimiento de la prohibición, la perturbación de la conciencia individual, la alteración del orden físico natural y la alteración del deber ético no se diferencian y mantienen fronteras ambiguas.

El pecado, el segundo símbolo originario de la culpa, representa la creencia de una Alianza entre la conciencia particular y la divinidad, que amenaza constantemente con la mirada impugnadora. El pecado revela su magnitud ética cuando se entiende como una acusación de carácter dual. Por un lado, existe un código finito de mandamiento. Por otro, una exigencia divina infinita y trascendente. Ricoeur denomina a este carácter dual: la dialéctica entre la indignación ilimitada de Dios (la profecía) y la prescripción detallada y concreta de los mandamientos (la ley). En el símbolo de la mancha la conceptualización del mal se manifiesta como contaminación, infección, invasión corporal. En el pecado, en cambio, el mal opera como falta, desviación, desobediencia.

En este segundo símbolo, el nivel de conciencia de sí del individuo es mayor que en el primero. En la mancha la perturbación subjetiva frente a la violación de lo prohibido (que arrepentimiento y castigo a la vez) es también alteración de la naturaleza y alteración del deber ser ético. En el pecado, la conciencia moral del individuo, del pecador, se diferencia del campo de la naturaleza física. “Lejos de frenar el nacimiento de Sí, esa mirada suscita la toma de conciencia de éste; entra en el campo de subjetividad como la tarea de conocerse mejor; esa mirada, que es, funda la conciencia del deber-ser de la conciencia de sí” (2004: p. 244). El Yo del pecado es el Yo-mirado-ante-Dios.

Pero, en el pecado, todavía persiste la idea de la alteración de la buena conducta por parte de un ente exterior. En la mancha este ente es lo infeccioso. En el pecado, la posesión demoníaca. “Lo que asegura la continuidad de un tipo al otro es la conciencia de alteración, de alienación, que es común a ambos tipos; esta conciencia se plasma primero en la representación de una sustancia maléfica, sin que dicha sustancia maléfica se personifique necesariamente en figuras de demonios o de dioses malvados” (p. 245).

El símbolo del pecado coincide con la semántica propia de sociedades estratificadas de la edad media tardía y la edad moderna, entre los siglos XII-XVIII, aproximadamente. Los procesos que impulsan esta transformación son, principalmente, el resurgimiento del mundo urbano (consecuencia del renacimiento del comercio mediterráneo), las herejías tardío-medievales, la imprenta (y la consecuente coexistencia de diversas interpretaciones religiosas), entre otros (Le Goff, 2000; Romano, 2000). Durante este periodo, a la idea de la sociedad regida por la distinción cosmológica y jerárquica todo/partes (*koinonía*, *societas* o *communitas*) le sucede la distinción entre el mundo doméstico (*oîkos*) y la ciudad (*polis*, *koinonía politiké*); distinción que se acopla con otras distinciones, como privado/público, pasión/razón, e incluso hombre/mujer (Molina, 1994). “La sociedad política se distingue de la vida privada de los ciudadanos así como de los innumerables seres humanos que no entran en consideración para la vida política: esclavos y todos aquellos que son dependientes —mujeres y niños no emancipados, extranjeros y otros géneros de simples habitantes; es decir, en mucho, la mayor parte de la población” (Luhmann, 2007: p. 740). El lado positivo de estas distinciones – público/razón/masculino – designa lo propiamente humano y lo normativamente correcto, ambas atribuciones que – para la elite o la nobleza – estaban sometidas a la auto-conformación y el auto-

control. “Desde la ética de Abelardo – *i.e.*, desde el siglo XII – se exigirá además una autoobservación moral de la conciencia particular. Ésta debe preguntarse a sí misma si puede estar o no de acuerdo con su conducta – y la institucionalización de la confesión procura que eso acontezca sobre una base regular y periódica [...] Tal cuestión explica —en la Edad Media tardía— la explosión de la conciencia de pecado y de la preocupación por la salvación del alma” (p. 751; p. 745).

En el símbolo del pecado, propio de la elite, la perturbación de la conciencia como consecuencia de la violación de lo prohibido coincide solamente con la alteración ética del deber ser, y no con la alteración del orden natural cosmológico. Todo el campo de la conciencia moral se subsume al universo de lo humano – de la razón, de la política – excluyendo a la naturaleza física. La moral del noble es, en este símbolo, paradójica: por un lado, la virtud de la rectitud normativa se posee por herencia (*areté*); por otro, se debe permanentemente auto-formar la virtud, evitando sus perturbaciones. Esta paradoja explica el hecho que, si bien en el pecado el grado de conciencia de sí del sujeto es mayor que en el símbolo de la mancha, pues conciencia y naturaleza física se diferencian, la alteración de los mandatos acordes a la virtud sea concebida no como error o maldad, sino como invasión demoniaca.

En el símbolo de la culpabilidad – que no es lo mismo que la culpa – surge una nueva instancia, el hombre culpable, en convivencia con componentes de los anteriores momentos de la mancha y el pecado. Este fenómeno expresa, según Ricoeur, la paradoja hacia la cual se dirige la idea simbólica de culpa, a saber, el hombre responsable de su cautiverio.

Mientras que la culpabilidad es un momento subjetivo, el pecado es un momento ontológico. La culpabilidad es el para-sí del en-sí del pecado. “«He puesto ante ti la vida y la muerte, elige la vida y vivirás». Esta llamada a una elección radical suscita frente a ella un polo subjetivo, un garante, no ya en el sentido de portador del castigo sino en el sentido de un existente capaz de abarcar su vida entera y entenderla como un destino indiviso, pendiente de una alternativa simple. De esta manera, la interpelación profética transformó la Alianza que, de simple contrato jurídico entre Yahvé y su pueblo, se convirtió en una acusación y una invocación personales: en adelante hay un yo, porque hay un tú al que se dirige el profeta de parte de Dios” (Ricoeur, 2004: p. 260). Según el pecado el mal es una situación de un colectivo singular. Según la culpabilidad, corresponde a un acto que cada individuo comienza.

En el símbolo de la culpabilidad – como manifiesta la doctrina de los fariseos – conviven dos realidades antagónicas: la tendencia al mal y la posibilidad del bien. Esta posibilidad del bien (dirigir el acto por la palabra de Dios) determina la bondad ética del individuo (mérito, conciencia escrupulosa): “lo que subyace a esta visión ética del mundo es la idea de una libertad totalmente responsable y siempre disponible por sí misma [...] la mala inclinación no es un mal radical que el hombre habría engendrado y del que sería radicalmente incapaz de liberarse; es más bien una tentación permanente que ejerce la libre elección” (p. 285).

La constitución de la conciencia en el símbolo de la culpabilidad es mayor que en los símbolos anteriores. En la mancha, la perturbación de la conciencia, el orden ético y el orden natural no se diferencian. De esta manera, es posible que una relación sexual no permitida sea motivo de arrepentimiento, alteración de la naturaleza (una lluvia, una enfermedad), alteración moral (una conducta mala) y castigo (que en este caso es el arrepentimiento mismo). En el pecado, la perturbación de la conciencia y el orden ético, se diferencian de la alteración del mundo físico. Una relación sexual no permitida no es causa del clima, pero sigue siendo fuente de arrepentimiento, alteración moral (conducta mala) y castigo (el arrepentimiento mismo). En la culpabilidad, estos tres campos finalmente se diferencian. La perturbación de la conciencia no supone mal-hacer, pues la conducta moralmente reprochable corresponde a un acto efectuado, no a un acto pensando. En la penalidad moderna, por ejemplo, el planear subjetivamente un delito no constituye un delito. Solamente un acto concreto puede ser atribuido como mal-hacer, incluso si la conciencia del agente no ha planeado el delito (como en el

caso de un autor intelectual). No es motivo de condena jurídica el desear sexualmente al prójimo, por ejemplo.

Considerando la teoría de Luhmann, el símbolo de la culpabilidad coincide con el derecho natural del siglo XVIII, el que “mantiene con su doble énfasis de razón e individualidad el postulado de la integración moral de la sociedad, pero al mismo tiempo sustrae la legitimación moral del viejo orden basado en los deberes del hogar y en la estratificación; *i.e.*, la posibilidad de remitirse a la naturaleza del hombre (2007: p.750). El principal fundamento de este tipo de derecho, según Luhmann, y en congruencia con Ricoeur, es que la moral “sirve para designar a la conducta como algo libremente escogido” (p. 750).

Si bien en esta primera parte hemos tratado de acoplar la exégesis de los símbolos originarios del mal con una teoría de la evolución sociocultural, es necesario mencionar que para Ricoeur, la interpretación lineal de estos símbolos no es posible: “No hay que dejarse engañar por una interpretación historicista y progresista de la evolución de la conciencia en estos símbolos. Aquello que implica una ganancia desde un punto de vista, constituye una pérdida desde el otro. De hecho, cada instancia sólo puede mantenerse retomando la carga simbólica de la precedente. En consecuencia, nos sorprenderá que el hecho de que la impureza, el más arcaico de los símbolos, sobreviva en lo esencial en la tercera etapa” (2008: p. 264). Considerando esta advertencia, nuestro propósito no ha sido aseverar que cada símbolo es constitutivo de un estado particular de evolución socio-cultural, nuestro esquema no es teleológico, antes bien, la hipótesis de esta investigación es que los estados particulares de evolución socio-cultural mencionados se caracterizan por la primacía de una posibilidad del símbolo del mal. Hemos de afirmar, como lo hizo Habermas recurriendo a Weber (1999: pp. 213-248), que las formas modernas de concebir la realidad humana, el mundo y el tiempo utilizaron un depósito intelectual, religioso y literario presente en toda la tradición occidental.

Si consideramos al arrepentimiento, el orden natural, el orden ético-moral y el castigo como manifestaciones prácticas de la conciencia del mal, la organización de los tres símbolos estudiados se expresa de la siguiente manera:

Manifestaciones prácticas de la conciencia del mal	Perturbación de la conciencia (arrepentimiento)	Perturbación del orden físico-natural	Perturbación del orden ético-moral	Castigo
Consecuencias del mal hacer				
La mancha	X	X	X	X
El pecado	X		X	X
La culpabilidad	X		X	

## 2. La conciencia del mal (Chile, 1650-1812)

No parece constituir novedad mayor que en una sociedad colonial el símbolo primordial de la conciencia del mal sea el del pecado. Sin embargo, esta aseveración no es menor, pues si consideramos que los símbolos nos permiten inferir formas de diferenciación – estados concretos de evolución sociocultural – nuestro problema transita desde la fenomenología de la religión a la historia. A nuestro parecer, el estudio empírico de la fenomenología de la religión es un campo privilegiado para la comprensión del advenimiento de la sociedad moderna. La obra de Weber es un caso paradigmático.

En las principales interpretaciones historiográficas del proceso de independencia se confrontan dos tesis, que reúnen a historiadores de diversas tendencias y perspectivas.

Por un lado, se afirma que el proceso constituye solamente un cambio en la clase política dominante: de la corona a la elite criolla. Dentro de esta tesis hay múltiples consideraciones sobre las razones de este fenómeno. Unos aluden a un quiebre interno de la elite (Eyzaguirre, 1967). Otros, al surgimiento de una nueva fuerza, comandada por militares e intelectuales (Villalobos, 1974), o por patricios dedicados al comercio que no tenían asegurado el poder político y económico (Felstiner, 1976), que desplaza a la antigua aristocracia terrateniente. Otros consideran que el proceso no fue impulsado por un quiebre, sino por el acuerdo y el consenso de la elite (Jocelyn-Holt, 1999).

Por otro lado, se asevera que el proceso de independencia no fue solamente un cambio en la clase dominante, sino que lo que hubo fue un conflicto entre dos proyectos de soberanía: primero, el proyecto dictatorial asociado a la clase estanciera y comandado por Diego Portales; segundo, el proyecto de soberanía popular, republicano y democrático, presente en las elites y el bajo pueblo de las provincias, fundamentalmente Concepción y La Serena (Salazar, 2011). Esta afirmación, contraria a todos los otros historiadores mencionados, considera que durante el siglo XVIII el proyecto político popular acoplaba justicia (producción económica como servicio colectivo) con libertad (de asociación, de expresión, de movimiento, etc.). Este proyecto necesariamente debe concebir la penalidad – al modo de las ideas republicanas e ilustradas – como la retribución frente a un acto que surge desde la libertad individual, y que no corresponde a la invasión demoníaca o a la impureza de una mancha. No es posible, al menos en teoría, una comunidad asociada democráticamente que no concibe el mal bajo el símbolo de la culpabilidad. La condición para que una comunidad se organice mediante el consenso simétrico y no coercitivo de sus participantes, es que se considere a cada cual como responsable de su propio universo pasional.

Es posible observar que las inferencias que nos permite realizar el estudio de los símbolos del mal no son menores: de alguna manera, nos informan sobre las tensiones entre tradición y modernidad.

No poseemos la facultad, en este estudio, de afirmar la primacía de un símbolo o de otro. Esto solamente puede efectuarse mediante la investigación histórica exhaustiva. Por el momento, comprendiendo las notorias contribuciones de la fenomenología de la religión a la historia, dejaremos formulado el problema.

Como aseveramos anteriormente, el símbolo del pecado parecer ser el que mayor se expresa en el periodo. La bibliografía sobre las creencias en brujería, maldiciones o posiciones demoníacas es considerable (Casanova, 1994; Rojas, 2002; Pantaro, 1904; Foerster, 1995; Riquelme, 1998; Plaza, 2012). En los casos judiciales, situaciones asociadas a estas creencias son comunes. En 1711, para un caso de hechicería, se declara: “En el pueblo de Malloa partido de Colchagua y a beinte dias del mes de septiembre de mil setecientos y diez años el capitán Joaquim Manuel del Rio y ante si este corregidor y justicia mayor en este dicho partido digo que por quanto a tenido mucha [noticia] de personas [cristianas temerosas] de Dios y gran escándalo entre los vecinos por los maleficios que dicen acostumbra hacer Thomasa Briseño India de que a resultado muchos ser testigos y asi con Dios y para obiarse ofensa a Dios y que los dichos bezino biban en paz y quietud debía de mandar y mando que la dicha Tomasa Briseño fuese presa en la carsel publica de este partido...” (A.N, R.A, V. 2576, F.7). Tomasa Briceño, la acusada, se defiende: “todo es mentira lo que se le acomula porque esta confesante es cathólica y cristiana temerosa de Dios y (...) y como tal no a dado crédito a las [tentaciones] del demonio que como perturbador de las almas da todos sus poderios por llevárselas al infierno” (A.N, R.A, 1711, V. 2576, F.7).

En otro caso, que data de la década de 1750, una acusada de pacto con el demonio se defiende: “y quiere ser christiana por que conoce las mentiras y engaños de el demonio quien le abia prometido no se beria jamás en trabajos y puesto que ahora no la había podido librar, conoce que es mas poderoso el Dios verdadero a quien sirven los christianos y que pide que le enseñen a resar para recibir el agua del

bautismo y que desde ahora para siempre jamás abjura de todo pacto con el demonio ymplito y explicito” (A.N, R.A, 1750, V. 495, F.22).

Claves para nuestro estudio son las expresiones *cristiano temeroso de Dios, demonio perturbador de las almas, mentiras y engaños del demonio*. Estas sentencias muestran que el mal hacer no es ni una mancha de impureza ni un acto que surge de la libre deliberación, de un acto responsable de sus consecuencias, sino del quiebre de un pacto, el pacto con el Dios vengador, aquel al que se le teme. La causa del mal se concibe bajo la figura de la posesión o la maldición.

Las fuentes revelan que el símbolo de la mancha también era común. Unos de los principales actos de los machitones, por ejemplo, “consistía en chupar fuertemente en la parte enferma y simular que sacan el mal, después de hacer muchos visajes y fuerzas, que siempre es una lagartija, un insecto, una espina, una piedrecilla, uñas, dientes de animales, cabellos, un reptil inmundos, u otro objeto cualquiera que preparan de antemano” (p. 13). En esta descripción, lo que perturba a la víctima no es el quiebre de un pacto, sino una sustancia extraña.

El mundo cristiano tampoco estaba exento de ciertas prácticas en donde el mal-hacer era causa de la perturbación del orden físico-natural. Esto se muestra en la relación de causalidad que los clérigos de la época establecían entre los desastres climáticos y los pecados de los fieles.

En una relación diocesana posterior al fatídico terremoto de mayo de 1647, un clérigo asevera: “El clamor de los indios es tan grande e insistente que llega hasta los cielos. Y a menos que vayamos en ayuda de estos pobres o que nuestro ardiente deseo extinga sus lágrimas, acudiré al tribunal del mismo Juez Justísimo y desgracias y calamidades más grandes sufriremos, que las que en estos tiempos desastrosos hemos experimentado. Y aquellos que oprimen y calumnian a los pobres para aumentar sus riquezas serán por el Señor conminados. Tal vez por estas opresiones de los pobres y por las violentas exacciones del trabajo ajeno y por las riquezas así adquiridas por la mayor parte de los hombres de nuestras Indias, ellas no sólo no han sido de ayuda, sino que, como ya el santo Job anuncia, han sido causa principal de tantas desgracias y ruinas enviadas por Dios justo vengador” (Relación diocesana de 26 de marzo de 1666 en Valenzuela, 2007: p. 22).

En lo que respecta al símbolo de la culpabilidad, las fuentes que indican la recepción de las ideas republicanas en la elite criolla son aclaratorias.

Todas las interpretaciones historiográficas consideran que en este grupo la recepción tuvo un carácter pragmático. “Para que el nuevo orden legitimante fuera aceptable debía reunir dos requisitos básicos: que se promovieran las necesidades propias de la elite la vez que éstas aparecieran como objetivas y universales. Sólo así se lograría una legitimidad política y además se protegería el orden social ya establecido, orden favorable a dicha elite, por ende irrenunciable y al margen de toda posible reformulación” (Jocelyn-Holt, 1999: p. 214). Las diferencias residen en las causas y en la modalidad de este carácter.

El principio republicano que cumplía el segundo requisito – universalidad y objetividad – fue la soberanía popular. En un célebre manifiesto político de 1810 – con argumentos de fronteras ambiguas entre el monarquismo constitucional y el republicanismo – se declara: “El gobierno republicano, el democrático en que manda el pueblo por medio de los representantes y diputados que elige es el único que conserva la originalidad y majestad del pueblo: es el que más acerca, y que menos aparta a los hombres de la primitiva igualdad en que los ha criado el Dios omnipotente, es el menos expuesto a los horrores del despotismo y de la arbitrariedad, es el más suave, el más moderado, el más libre, y es por consiguiente el mejor para hacer felices a los vivientes nacionales” (José Amor de la Patria, 1810). Este principio se sustentaba en la idea de que el orden político legítimo es aquel que surge del libre consenso entre los individuos. En una proclama atribuida a Camilo Henríquez, que data de 1811, se afirma: “La naturaleza nos hizo iguales, y solamente en fuerza de un pacto libre, espontánea y voluntariamente celebrado, puede otro hombre ejercer sobre nosotros una autoridad justa, legítima y razonable” (en 1960: p. 46).

El principio que cumplía el primer requisito – favorecer los intereses de la elite – fue el de la virtud moral de los gobernantes. En el mismo texto recién mencionado, se expresa: “De esta clase distinguida de hombres que por un dilatado estudio conocen los medios que engrandecieron y postraron las naciones: que unen al conocimiento de los sucesos pasados la noticia política de los gobiernos presentes, deben salir vuestros legisladores” (en 1960: p. 48). En el *Reglamento Constitucional Provisorio* de 1812 se asevera: “Todo habitante libre de Chile es igual de derecho: solo el mérito y virtud constituyen acreedor de la honra de Funcionario de la Patria” (Artículo XXIV).

Ambos principios se sustentaban en la idea de que la sociedad se compone de individuos con conciencias particulares para cada cual, dotadas tanto de libertad plena como de pasiones mundanas. El tránsito de la barbarie a la civilización, de lo privado a lo público, consiste en el abandono del interés personal al pos del interés colectivo. Camilo Henríquez manifiesta: “A la ilustración del entendimiento deben unirse las virtudes patrióticas, adorno magnífico del corazón humano, el deseo acreditado de la libertad, la disposición generosa de sacrificar su interés personal al interés universal del pueblo. En el momento en que constituye un hombre legislador por el voto y la confianza de sus ciudadanos, deja de existir para sí mismo y no tiene más familia que la gran asociación del Estado” (en 1960: p. 49).

Esta contraposición entre interés personal e interés colectivo, mediada por la libertad de elección, no puede efectuarse en la lógica de la conciencia de la mancha o el pecado. En ambas la libertad individual, el error en la conducta libre que conlleva responsabilidad, cede ante la invasión de una entidad exterior. Utilizando un clásico concepto de Weber, entre la doctrina política moderna y el símbolo de la culpabilidad existen afinidades electivas.

La originalidad de la tesis de Salazar es que, frente este proceso de ilustración intelectual, confronta otro proceso de ilustración material o social, de carácter popular, efectuado en las provincias y asociado al servicio militar colectivo y a la propiedad social de la producción. Sin embargo, al parecer, como muestra la bibliografía mencionada, y los ejemplos expuestos, las creencias en las posiciones demoníacas y maldiciones eran comunes. Si una investigación adherente a la propuesta de Salazar lograra probar que el símbolo de la culpabilidad estaba también presente en el bajo pueblo o que en las colonias americanas fue posible una doctrina política híbrida entre la conciencia del pecado y la ilustración europea, la interpretación historiográfica sobre el período cambiaría de paradigma. Para la sociología histórica, esta investigación tendría consecuencias sustanciales: en términos de Habermas, se podría mostrar la presencia de un mundo pseudo racionalizado de la vida, en donde la racionalización de la personalidad impulsada supuestamente por las consecuencias psicológicas indirectas del dogma calvinista fuese reemplazada por un fenómeno propiamente latinoamericano, por una racionalización vivida en el seno del mundo católico; en términos de Luhmann, se podría mostrar la presencia de una semántica de individuo que surge de una sociedad fuertemente estratificada, lejana a la diferenciación funcional, lo que obligaría a cuestionar la validez de la teoría sistémica de la evolución sociocultural en el tercer mundo.

Estos son los alcances, no menores, de un estudio empírico de fenomenología de la religión, al que hemos intentado contribuir mediante la formulación de los estos tres tipos ideales de conciencia del mal.

El problema está formulado.

## Bibliografía

- Casanova, Horacia (1994), *Diablos, brujos y espíritus maléficos*, Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera
- Eyzaguirre, Jaime (1967), “La conducta política del grupo dirigente chileno durante la guerra de independencia”, *Estudios de historia de las instituciones Políticas y Sociales*, n° 2.

- Felstiner, Mary (1976), “Kiship politics in the Chilean independence movement”, HAHR, 56, I, Febrero
- Foerster, Rolf (1995), *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago: Universitaria
- Habermas, Jürgen (1999), *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*, España: Taurus
- Jocelyn-Holt, Alfredo (199), *La independencia de Chile*, Santiago: Planeta/Ariel
- Le Goff, Jacques (2000), *La baja edad media*, México: Siglo XX
- Luhmann, Niklas (2007), *La sociedad de la sociedad*, México: Herde
- Molina, Cristina (1994), *Dialéctica feminista de la ilustración*, Barcelona: Anthropos
- Pantaro, Pedro (1904), *Historia de la medicina en Chile*, Talca: Imprenta Talca
- Plaza, Camila (2012), *Brujos, hechiceros y maleficios*, Santiago, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia: Universidad de Chile
- Ricoeur, Paul (2004), *Finitud y culpabilidad*
- Ricoeur, Paul (2008), *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Riquelme, Sergio (1998), *Carne, demonio y mundo*, Santiago, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia: Pontificia Universidad Católica de Chile
- Rojas, Gonzalo (2002), *Reyes sobre la tierra: brujería y chamanismo en la cultura insular*, Chile: Ediciones Universidad Andrés Bello
- Romano, Ruggerio (2000), *Fundamentos del mundo moderno*, México: Siglo XI
- Salazar, Gabriel (2011), *La construcción del estado en Chile*, Santiago: Sudamericana
- Valenzuela, Jaime (2007), “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial” en *Historias Urbanas: Homenaje a Armando de Ramón*, Universidad Católica, Santiago
- Villalobos, Sergio (1974), *El comercio y la crisis colonial*, Santiago:

## Documentos

- *Acosta, José –indio-. Juicio que se le sigue por hechicero*, Archivo Nacional, Real Audiencia, Año: 1739, Volumen 1759, Pieza 20°, 24 hojas
- *Codozero, Juana. Viuda de Juan Gutierrez Casaverde – criminal en su contra por haber maleficiado al dicho su marido*, Archivo Nacional, Real Audiencia, Año: 1693, Volumen 2529, Pieza 2°, 101 hojas
- *Garcés de Marcilla, Antonio –con el Protector General de Indios- por la defensa de Petrona, india nieta de Tomasa Briceño, cacica del pueblo de Malloa, acusada de ejercer la hechicería*. Archivo Nacional, Real Audiencia, Año: 1711, Volumen 2576, Pieza 3°, 21 hojas.
- *Juez eclesiástico don Simón de Mandiola, cura y vicario de dicha ciudad, en la tramitación de las causas seguidas a los indígenas acusados de hechiceros*. Archivo Nacional, Real Audiencia, Año: 1749-1757, Volumen 495, Pieza 4°, 90 hojas.
- *Quiroga, Juan de –Indio- con Bartolomé de las Cuevas sobre un maleficio que le imputa*. Archivo Nacional, Real Audiencia, Año: 1731, Volumen 2766, Pieza 4°, 26 hojas y Volumen 2903, Pieza 37°, 18 hojas