

LA PRIVATIZACIÓN DEL CATOLICISMO BARROCO Y LA PUBLICIDAD DEL CATOLICISMO MODERNO. UNA MIRADA A LA SECULARIZACIÓN EN EL CASO CHILENO

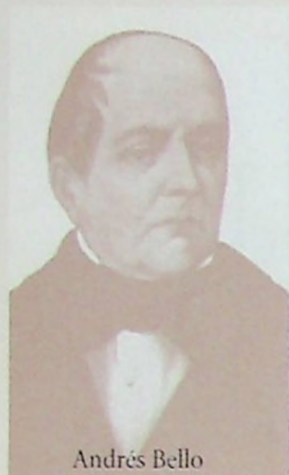
SOL SERRANO*

JOSE DE SAN MARTÍN, GENERAL VICTORIOSO de las guerras de independencia en el Río de la Plata, Chile y Argentina, diría en su exilio parisino que Chile probaba que se puede ser republicano hablando la lengua española. De igual forma, se podría preguntar si se puede ser católico y moderno en lengua hispanoamericana. Gran parte de la literatura del continente respondería que no. Este artículo no pretende responder que sí. Sólo llamar la atención, a partir del caso chileno, sobre la necesidad de estudiar empíricamente muchos supuestos sobre la relación entre catolicismo y modernidad especialmente en esa coyuntura crítica de la secularización del Estado en el siglo XIX.

1. LA ESQUIVA MODERNIDAD

La relación entre identidad cultural y modernidad en América Latina ha estado en el centro de la reflexión de los intelectuales de la región desde la independencia del imperio español a comienzos del siglo XIX. El proyecto de las elites de construir una nación moderna basada en la soberanía popu-

*Historiadora, profesora de la Pontificia Universidad Católica de Chile.



Andrés Bello



José Victorino Lastarria



Carlos Ma. de Bustamante



Dgo. Faustino Sarmiento



Juan Bautista Alberdi

lar y en el capitalismo, carecía de raigambre social. La misma Independencia fue fruto de un fenómeno externo –la invasión francesa a España– más que de una maduración interna de demandas de cambio social y cultural. Los liberales constructores de los estados nacionales del siglo XIX lo tenían muy claro. Desde el moderado Andrés Bello hasta el más exaltado José Victorino Lastarria en Chile, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento o Esteban Echeverría en Argentina, José María Luis Mora o Carlos María de Bustamante en México, explicaban esta contradicción por la dominación colonial española, por la carencia de ilustración del pueblo y, los más radicales, por la fuerza del catolicismo. Para el pensamiento liberal de mediados de siglo y el positivista de finales, la Iglesia con sus propiedades de manos muertas y la religión con sus prácticas masivas y supersticiosas, eran uno de los principales impedimentos para la modernización o el progreso del continente¹.

La Iglesia Católica en América hispana no fue monárquica, salvo en la coyuntura misma de la Independencia, y el conservadurismo integrista no tuvo fuerza en su interior, pero fue plenamente ultramontana, defendió la unidad de Estado e Iglesia y la supremacía de la religión sobre el poder civil; se opuso a la libertad de cultos y al proceso de secularización por medio del cual funciones que antes estaban en el dominio religioso, como el nacimiento, el matrimonio o la muerte, pasaron al dominio civil. El conflicto entre catolicismo y liberalismo propio del XIX, uno identificado con las elites agrarias y el campesinado y el otro con los intelectuales, los emergentes sectores medio y el artesanado, fue interpretado entonces y posteriormente como el conflicto entre la tradición cultural del continente y el cambio moderno².

La crisis de la sociedad oligárquica de comienzos del siglo XX produjo en distintas corrientes intelectuales una reacción contra el desprecio de las elites liberales y positivistas hacia la cultura del continente³. Intelectuales como el cubano José Martí (1853-1895) fueron un paradigma de la valoración de la cultura propia y de la incorporación de los sectores populares a un proyecto democrático. Desde otro ángulo, un autor tan “academicista” como el uruguayo Enrique Rodó (1872-1917) marcó a toda una generación al reivindicar los valores del humanismo de la cultura hispana y latina en contra del materialismo de la cultura anglosajona. Ensayistas como los mexicanos José Vasconcelos (1881-1959) y Antonio Caso (1883-1940) fueron el

¹John Lynch, *The Spanish American Revolutions 1808-1826*, (London, 1973). David Brading, *The First America: the Spanish Monarchy, Creole patriots and the Liberal State, 1492-1867* (Cambridge University Press, Cambridge, 1991). Leslie Bethell (editor), *The Independence of Latin America* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987).

²Frank Safford, “Politics, ideology and society in post-Independence Spanish America”, in Leslie Bethell (editor), *The Cambridge History of Latin America. From Independence to c. 1870*, Vol. III (Cambridge University Press, Cambridge, 1985), 347-422.

³Jean Franco, *The Modern Culture of Latin America* (Harmonsworth, Penguin Books, 1970).



"El triunfo de la Iglesia" (1684), del criollo Cristóbal de Villapando.



José Martí



Enrique Rodó



José Vasconcelos

símbolo de la oposición al régimen autoritario y modernizador de Porfirio Díaz. Al positivismo científico que proclamaban sus sostenedores opusieron el idealismo espiritualista que se encarnaba en la “raza cósmica” americana⁴. El ensayismo nacionalista de la primera mitad del siglo XX fue crítico de la desintegración cultural de la modernidad tecnológica y secular, aunque muy pocos reivindicaron la religión propiamente tal. Octavio Paz, en su célebre *El laberinto de la soledad* escrito en la década de 1950, veía en el México precolombino y en el hispano un principio integrador en base al mito y a la religión, mientras el liberalismo del XIX sólo comprendía a las elites y había sido incapaz de construir un principio integrador. Esa disociación era lo que la Revolución Mexicana había intentado revertir por un instante⁵.

La vocería del pensamiento social del continente pasó drásticamente de los ensayistas a los sociólogos y economistas a partir de la década del 50. Asumiendo los paradigmas de su propia disciplina y muy especialmente el funcionalismo de la sociología norteamericana, volvieron en forma renovada a los viejos temas de los intelectuales del XIX: como construir la democracia y la prosperidad económica en la región. Si antes aquello se había llamado progreso, ahora se llamaba desarrollo y América Latina era subdesarrollada. El pensamiento económico de la CEPAL propuso un modelo de desarrollo centrado en la industrialización interna y la ampliación de los mercados domésticos con una fuerte inversión estatal⁶. El correlato sociológico era que América Latina debía transformar sus estructuras para transitar de una sociedad tradicional, se la llamó incluso feudal, a una sociedad moderna. En ese diagnóstico apareció nuevamente la religión y específicamente el tradicionalismo de la cultura católica, como uno de los grandes impedimentos. Siguiendo las pautas de Max Weber, los países del Atlántico norte se habían desarrollado por la ética individualista y ahorrativa propia del protestantismo, tan diversa a la festiva y colectiva del catolicismo. Las elites eran criticadas por su espíritu señorial agrario en contraposición al espíritu innovador del empresario capitalista. La estructura agraria simbolizaba el atraso con su población semi-servil, analfabeta, excluida del mercado y, por cierto, católica⁷. Sectores de la misma Iglesia Católica hicieron

⁴Harold Eugene Davis, *Latin American Social Thought* (The University Press of Washington D.C. 1961). José Luis Abellán, *La idea de América* (Ediciones Istmo, Madrid, 1972). Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano* (Ariel Seix Barral, México, 1976).

⁵Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (Fondo de Cultura Económica, México, 2ª edición, 1959).

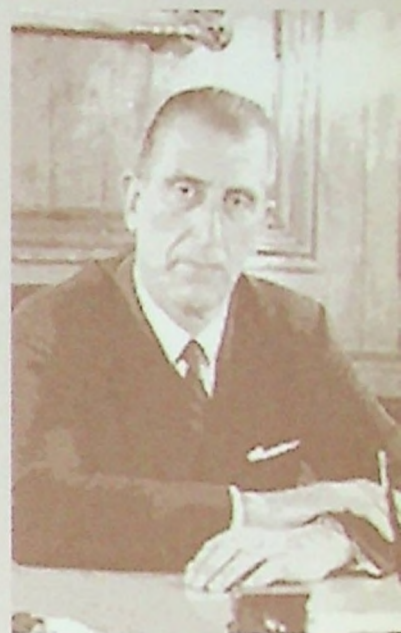
⁶Uno de los principales exponentes del pensamiento económico de la CEPAL (Corporación Económica para América Latina de Naciones Unidas con sede en Chile) fue el argentino Raúl Prebisch, “La periferia latinoamericana en el sistema global del capitalismo” in *Revista Cepal*, 13 (1981). Véase Alfred Hirschman (editor), *Latin American Issues* (Twentieth Century Fund, New York, 1961).

⁷El exponente paradigmático es Gino Germani, *Política y sociedad en una época de transición* (Paidós, Buenos Aires, 1969).

un análisis semejante criticando el paternalismo hacia los pobres e incentivando su participación. En Chile, la primera experiencia de reforma agraria la hizo la propia iglesia en sus tierras⁸. Por su parte, la teoría de la dependencia de matriz marxista estructuralista culpaba al capitalismo de los países centrales del subdesarrollo local⁹. La religión, y en general el mundo de los valores, fueron considerados una cortina de humo reaccionaria para ocultar la dominación estructural interna y externa. La discusión, como en el liberalismo decimonónico, no era la religión en sí misma sino su funcionalidad para el cambio social y con el cambio social, la religión desaparecería o sería un fenómeno individual.

El caso chileno fue el laboratorio político por excelencia de las teorías de la modernización con el gobierno de Eduardo Frei (1964-1970) y del Partido Demócrata Cristiano, partido católico que representaba los cambios que había experimentado el catolicismo social desde la encíclica *Rerum Novarum*. También fue el laboratorio de la teoría de la dependencia con el gobierno de Salvador Allende (1970-1973), el primer gobierno marxista en el mundo en llegar al poder por la vía electoral. Pero las experiencias modernizadoras en varios países de la región terminaron en golpes de estado que inauguraron regímenes militares autoritarios durante la década de los 70. Las ciencias sociales del continente se abocaron a comprender las causas del fracaso y una de ellas era el carácter abstracto del proyecto modernizador y revolucionario y la ausencia de la variable cultural del continente que daba cuenta de sus singularidades. Era la misma crítica que los ensayistas de comienzos de siglo le habían hecho a los liberales del XIX. Sin embargo, el supuesto de que la modernización implicaba necesariamente la secularización, de que la religión era más un residuo del pasado que una fuerza en movimiento, siguió presente o al menos no fue objeto de crítica. El papel jugado por las iglesias cristianas y especialmente por la católica en la defensa de los derechos humanos y el papel central de la democracia en la reflexión social diluyó o congeló por un tiempo el maridaje entre modernización y secularización¹⁰.

Sólo dos corrientes de la sociología chilena iniciaron una crítica a las teorías de la secularización, ambas católicas, una proveniente del catolicismo culturalista y la otra de la teología de la liberación. Ambas criticaron el vacío histórico y cultural de las abstractas teorías de la modernización. La primera les contrapuso la definición de la identidad cultural del continente



Eduardo Frei



Salvador Allende

⁸Brian Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism* (Princeton University Press, Princeton, 1982).

⁹André Gunder Frank, *Dependent accumulation and underdevelopment* (MacMillan Press, London, 1978).

¹⁰Juan Francisco Marsal, *Dependencia e independencia. Las alternativas de la sociología latinoamericana en el siglo XX* (Centro de Investigación Sociológica, Madrid, 1979). Ignacio Sotelo, *América Latina: un ensayo de interpretación* (Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1980).

como un "ethos" católico, barroco y mestizo, forjado en el siglo XVII en base a la síntesis ritual entre lo español y lo indígena que permanecía en la religiosidad popular tradicional y que había resistido los intentos modernizadores iniciados por la Ilustración y las elites criollas liberales. A las formas de la modernidad ilustrada: el mercado, la cultura escrita, la tecnología opone la síntesis integradora del barroco americano ritual y oral. No es sólo una crítica a las teorías de la secularización, sino a la secularización en sí misma. Habría una contradicción intrínseca, esencial y por tanto inamovible entre identidad latinoamericana definida como católica y modernidad ilustrada¹¹. Con ello, se desestima que los principios liberales y democráticos de la modernidad política y la formación de los estados nacionales hayan permeado y transformado de alguna manera la cultura latinoamericana. Por otra parte, si sólo la religiosidad popular expresa ese ethos barroco, ¿qué sucedió con las demás expresiones de la religión en la cultura moderna? Lo cierto es que esta corriente, lúcida cómo es su interpretación de la sociedad colonial, no se hace cargo de las transformaciones vividas por la religión en la cultura secularizada.

La segunda corriente mencionada hace una crítica empírica a las teorías de la secularización mostrando con bases estadísticas que la modernización y sus cambios no necesariamente han amenazado la existencia de la religión, sino que incluso puede revitalizarla como en el caso de la religión popular. La religión no sería una fuerza de dominio y alienación de los sectores oprimidos, sino una fuerza de lucha y resistencia de la religión de los oprimidos en contra de la religión oficial. En palabras de uno de sus exponentes, Cristián Parker: "Ciertas corrientes de la teología de la pastoral intentan redescubrir en la religión popular tradicional el 'alma del pueblo', la identidad latinoamericana más profunda que se opondría al secularismo liberal y marxista. A esta perspectiva se le contrapone una corriente liberadora que intenta discernir los gérmenes de liberación en una religión de los oprimidos, que es contestataria de la cultura dominante"¹². Sin embargo, no es sólo la religión popular la que prueba las limitaciones de las teorías de la secularización sino de muchos sectores de la sociedad. Ambas interpretaciones ven en la religiosidad popular la resistencia a la secularización y ambas corrientes, por opuestas que sean, son prescriptivas y críticas de la modernidad como proyecto o de la forma en que se ha encarnado en América Lati-

¹¹Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación* (Cuadernos de Sociología P. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984). Carlos Cousiño, *Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina* (Cuadernos del Instituto de Sociología P. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1990).

¹²Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista* (Fondo de Cultura Económica, México, 1993), 315, 316. Traducida al inglés como *Popular Religion and Modernization in Latin American: A Different Logic* (Maryknoll, N.Y., Orbis, 1996).



"Asunción de la Virgen" (s. XVII), de Juan Rodríguez Juárez.

na. En una se puede ser católico barroco y en la otra católico popular, pero ninguna se abre a la posibilidad de un catolicismo que asuma valores de la modernidad liberal o que sencillamente dé cuenta del hecho empírico de que millones de católicos latinoamericanos viven en un mundo secularizado.

La historiografía católica también ha sido crítica de la modernidad y de la secularización. En efecto, éste es uno de los temas fundantes de la historiografía tradicional chilena y el que separa a la escuela conservadora de la liberal en el siglo XX. Ambas se identifican con la formación del estado nacional y con la Independencia, pero interpretan desde ángulos opuestos el sentido de la historia del siglo XIX. Si para la liberal es una historia política que relata el progresivo ensanche de la libertad y de la tolerancia, de la autonomía de la razón de la sujeción religiosa y del Estado de la Iglesia, para la historiografía conservadora es la historia de la pérdida de poder del estado central autoritario que se disuelve en el partidismo liberal primero y democrático después. A la pregunta de por qué Chile fue el primer estado nacional en el continente en consolidarse como tal después de la Independencia, la respuesta es clara: porque la república conservadora (1830-1861) habría sido la continuación del estado español católico centralizado y autoritario, aunque su fundamento no fuera religioso sino jurídico. La decadencia de Chile no viene de la República, sino de la secularización, de la separación de las esferas religiosa y civil que es la que permite una sociedad plural. Es ese pluralismo liberal, descrito como partidismo, el que mina las bases del poder del Estado, quiebra la unidad nacional e inicia la decadencia. Su preocupación reside en cómo las fuerzas seculares llegan y se apoderan del Estado. El Partido Conservador, brazo político de la Iglesia en el XIX, es visto como un partido liberal más inserto en el juego plural de la política mientras la Iglesia se hace clerical. Esta visión decadentista de la historia de Chile en el siglo XX, crítica de la democracia, ha sido muy relevante en los círculos intelectuales chilenos y encontró su punto más alto de influencia al brindar un soporte ideológico al régimen militar en sus inicios, aunque más tarde fuera claramente desplazada por el neo-liberalismo¹³.

El problema que quisiera destacar es que tanto las corrientes modernizadoras como las contrarias a ellas han coincidido en un punto: que la secularización en el sentido de la separación de las esferas religiosa y civil y la autonomía de ésta, ha significado la decadencia de la religión en la sociedad,

¹³Los principales exponentes de la historiografía conservadora son Alberto Edwards, *La fronda aristocrática* (Editorial Universitaria, 10ª edición, Santiago, 1987). Jaime Eyzaguirre, *Fisonomía histórica de Chile* (Editorial Universitaria, Santiago, 1948). Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Editorial Universitaria, segunda edición, 1986). Gonzalo Vial, *Historia de Chile* (Editorial Santillana, Santiago, 2 vols., 1981). Para un estudio crítico de dicha historiografía, véase Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile* (Editorial Universitaria, Santiago, 1992).

aunque para los modernizadores esa decadencia haya sido insuficiente y para los conservadores signifique la decadencia de la sociedad misma. Como señala Néstor García Canclini para el conjunto de la región, “la discusión oscila entre los fundamentalismos dogmáticos y los liberalismos abstractos”¹⁴. Este debate ha sido tan dramáticamente ideológico en la sociedad chilena que no ha habido espacio para el estudio empírico desde el cual puedan revisarse los supuestos tanto ilustrados como conservadores de que la secularización conlleva una necesaria decadencia de la religión. Tal como lo ha propuesto José Cánovas desde la sociología, el supuesto de que la religión tiende a desaparecer con la modernización progresiva ha probado ser falso, por lo cual es necesario estudiar los procesos históricos de secularización y “rethink systematically the relation of religion and modernity and, more important, the possible roles religions may play in the public sphere of modern societies”¹⁵.

A lo largo de todo el siglo XX, el porcentaje de cristianos en América Latina disminuyó de un 95,1% en 1900 a un 92,2% en 1980, dentro de los cuales los católicos pasaron de un 92,3% a un 88,7% y los protestantes subieron de un 1,5% a un 3,2 %¹⁶. Ello obliga a las ciencias sociales latinoamericanas a intentar explicar este fenómeno no sólo desde el residuo colonial, no sólo desde la preponderancia del barroco sino también desde las transformaciones de la religión en la conflictiva y singular inserción de la región en la modernidad¹⁷.

2. LA PUBLICIDAD DE LA RELIGIÓN EN LA REPÚBLICA

La monarquía hispánica católica reconocía la existencia de dos esferas, la religiosa y la secular, con sus distintos espacios de dominio donde la primera tenía superioridad sobre la segunda. La fundamentación del poder monárquico era divino y el dominio de la corona hispana sobre los territorios americanos se debía a concesiones realizadas por el papado. La Corona, por su parte, mantenía el derecho de intervenir en distintas materias del gobierno eclesiástico a cambio de su protección. La Iglesia podía tener tribunales propios con capacidad coercitiva como la Inquisición. El catolicismo era

¹⁴Néstor García Canclini, *Culturas híbridas* (Editorial Grijalbo, México, 1990), 189.

¹⁵José Cánovas, *Public Religions in the Modern World* (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994), 6.

¹⁶Parker (1993): 99.

¹⁷Una revisión de reciente literatura en inglés sobre el tema se encuentra en Carol Ann Drogus, “Religious Pluralism and Social Change: Coming to Terms with Complexity and Convergence”, *Latin American Research Review* (35,1): 261-270 y Sarah Cline, “Competition and Fluidity in Latin American Christianity”, *Ibid* (35, 2): 244-251.

una religión pública en todo sentido. Con la Independencia y la formación de estados soberanos representativos, la publicidad de la religión fue cuestionada, constituyéndose en un hilo conductor del debate entre liberales, conservadores y la jerarquía eclesiástica en torno a la secularización del Estado.

La libertad religiosa no fue una piedra angular del pensamiento emancipador chileno y de su concepto de soberanía, probablemente debido de la evidencia cultural del catolicismo como religión única¹⁸. Si bien las opiniones no fueron unánimes y las figuras más liberales proclamaron la tolerancia en contra del espíritu inquisitorial, la gran mayoría fue partidaria de mantener el carácter católico del Estado y así lo establecieron todos los textos constitucionales de la época¹⁹. Hasta los más acérrimos partidarios de la unidad religiosa reconocieron que ninguna autoridad podía entrometerse en las conciencias y opiniones privadas de los ciudadanos. La libertad de conciencia significaba un cambio en relación a la Inquisición, pero ella no implicaba la tolerancia religiosa, pues la libertad de conciencia estaba limitada en su expresión pública. La mantención de la unidad religiosa significaba la prohibición del culto público de cualquier otra religión que no fuera la del Estado. Así lo estableció la Constitución de 1833²⁰. De allí entonces que lo público, ya fuera del Estado o de la sociedad civil, fuera definido como católico y sólo católico. Lo privado, en este sentido, era el espacio doméstico y el de la conciencia.

En el período postindependencia hubo tensión y conflicto entre la Iglesia y el Estado, pero también negociación en el contexto de un Estado fuertemente regalista y de un clero que todavía acusaba influencia galicana. Pero desde mediados de siglo, el conflicto cambió cualitativamente con la emergente opinión liberal que impuso una agenda legislativa tendiente a consolidar al Estado como soberano y por tanto, a secularizarlo como fuente única de la ley. El primero y uno de los más emblemáticos debates fue la ley interpretativa del Art. 5 de la Constitución en 1865 que estableció la tolerancia de culto para los disidentes y les permitió fundar sus propias escuelas²¹.

Ya desde la década de 1820, con la llegada de inmigrantes principalmente ingleses y norteamericanos al puerto de Valparaíso, se había practicado el culto protestante en esa ciudad. Las autoridades habían tenido una política

¹⁸Simon Collier, *Ideas and Politics of Chilean Independence, 1808-1833* (Cambridge University Press, Cambridge, 1967).

¹⁹Los textos constitucionales pueden encontrarse en Luis Valencia Avaria, *Anales de la República* (Santiago 1951, Tomo I).

²⁰"Artículo 5^{to}: La religión de la República de Chile es la Católica Apostólica Romana; con exclusión del ejercicio público de cualquier otra".

²¹Simon Collier, "Religious Freedom, Clericalism, and Anticlericalism in Chile, 1820-1920", in Richard Helmstadter, *Freedom and Religion in the Nineteenth Century* (Stanford University Press, California, 1997).

pragmática autorizando sus lugares de culto como recinto privado. Existía una tolerancia práctica, pero no jurídica y por ello bastaba un sentimiento de amenaza para que la práctica entrara en colisión con el derecho y fue lo que le sucedió a la Iglesia cuando percibió la alianza entre los políticos liberales y los disidentes. En 1854 el arzobispo de Santiago se opuso a la construcción de un templo de la Union Church de Valparaíso con el argumento de que era inconstitucional porque el templo era público y no privado. Las obras se detuvieron y el gobierno llegó a una transacción con los presbiterianos tan sutil como precaria: el templo debía ser cubierto con un tabique y la fachada no podía ser visible desde la calle, no podría tener campanario y el culto debía celebrarse en el mayor silencio²². Cuando llegó el momento del debate constitucional, la discusión giró en torno a cómo se interpretaba el término “público” en la restricción que la Constitución sometía a todo otro culto religioso. Para los liberales debía interpretarse de acuerdo a la propiedad (era público todo lo estatal y sólo lo estatal) y los conservadores y la Iglesia defendieron que debía interpretarse de acuerdo a la publicidad del acceso. Todo espacio que no fuera el doméstico era público y por tanto el rito disidente sólo podía practicarse en la intimidad del hogar. La jerarquía de la Iglesia sostuvo que la confusión entre culto público y privado venía de una confusión anterior: sostener que la libertad de conciencia era lo mismo que la libertad de culto, o que ésta era una consecuencia necesaria de aquélla: “... la libertad de conciencia (no puede entenderse) en el absurdo sentido que algunos le atribuyen, es decir, como un derecho del hombre para creer lo que quiera, para ser mahometano o budista, para adorar al sol como los peruanos y los persas o al buen Apis como los egipcios ... el ser racional no tiene derecho a creer lo que le parezca, sino la estricta obligación de abrazar la verdad...” La inteligencia podía extraviarse y ser culpable, pero mientras no lo manifestara en obra o en palabra, era culpable solamente ante Dios. “Ese error debe mirarlo la sociedad como inocente... otra cosa sucede cuando el error sale afuera; si daña a la sociedad la ley puede y debe reprimirlo”²³. La libertad de conciencia no implicaba la libertad de culto precisamente porque una pertenecía al dominio privado y la otra al público.

La Iglesia entendía que la religión católica no era sólo la religión exclusiva del Estado, sino también de la sociedad. Nada podía parecerle más ajeno a su misión y a su historia que sentirse recluida a lo estatal y a lo privado. La publicidad estaba en el corazón de los dogmas católicos y de su ritual. “Para nosotros los católicos, la Iglesia es la casa del Señor, un lugar público en que se reúnen los fieles para adorar a Dios que está presente en sus altares. Cree-

²²J.H. McLean, *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Chile* (Imprenta Universitaria, Santiago, 1932), 17-18.

²³*Sesiones del Congreso Legislativo*, Diputados, sesión del 16 de junio de 1865, 12.

mos en la presencia real de Jesucristo... Pero los protestantes no miran los templos como lugares que están santificando la presencia de Cristo. Sólo sirven entonces para reunirse a orar, leer y explicar la Biblia; cosas que pueden ejecutarse en una casa privada perfectamente”²⁴.

Para los conservadores y la Iglesia la aceptación del pluralismo religioso sería la primera fase de la secularización. Los liberales opondrían a la unidad religiosa la unidad nacida de la disuasión y del consenso. Esta unidad moderna se construía en base a la representación. Los conservadores ultramontanos nunca la negaron como valor y, al contrario, apelaron a ella reclamando ser mayoría. Incluso movilizaron a esos habitantes del espacio social tradicional, no segmentado como el espacio público ciudadano ni por sexo ni por edad. Las mujeres católicas entraron en la contienda y en esa coyuntura se publicó el primer diario femenino de la historia de Chile, *El Eco de las Señoras*, que los liberales creían escrito por los curas²⁵.

La solución a la que se llegó fue una genial transacción política por medio de la cual la Constitución no se reformaba, se establecía una ley interpretativa que permitía a los disidentes tener capillas y escuelas en “recintos particulares” que el Código Civil promulgado en 1857 contraponía a la propiedad pública. Con ello se definía lo público de acuerdo con la propiedad y se corría la frontera para que lo católico quedara restringido a lo estatal y se abriera un espacio plural, en cuanto privado, en la sociedad civil²⁶. A la tolerancia de cultos siguieron las leyes laicas con la secularización de los cementerios en 1883 y la ley de matrimonio civil y de registro civil en 1884 que significaron una nueva delimitación del concepto de lo público. Si en el primer paso la pluralidad religiosa ganó terreno en la sociedad civil, en el segundo la ganó en el propio Estado²⁷.

La Iglesia vivió la creciente separación de lo público y de lo privado como una expulsión de la publicidad propia de su fe y una expulsión del espacio privado como reguladora última de la conciencia. La separación entre lo público y lo privado la obligaba a “protestantizarse”. “Una de las más peligrosas ilusiones del tiempo en que vivimos, dirían los obispos chilenos lue-

²⁴Ibid., 15.

²⁵Erika Maza Valenzuela, “Catolicismo, anticlericalismo y la extensión del sufragio a la mujer en Chile”, *Estudios Públicos*, 58 (Santiago, 1995), 151. Ana María Stiven, “*El Eco de las Señoras* de Santiago. El surgimiento de una opinión pública femenina” en Horacio Aránguiz (editor) *Lo público y lo privado en la historia americana* (Fundación Mario Góngora, Santiago, 2000), 303-326.

²⁶Sobre el establecimiento de la libertad religiosa en otras experiencias del continente véase Jean Pierre Bastian (compilador), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (Fondo de Cultura Económica, México, 1990). Fernando Armas Asin, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX* (Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1998).

²⁷Sol Serrano, “La definición de lo público en un Estado católico”, *Estudios Públicos* 76 (Santiago, 1999), 212-232.

go de promulgadas las leyes laicas, es la de creer que conviene ocultar la religión, relegándola al oscuro retrete de la conciencia individual... Para ser amada, necesita ser conocida; y sólo es conocida cuando ostenta en público sus divinas excelencias y prueba su fuerza en los combates a que sus enemigos la provocan”²⁸.

La Iglesia tendría que ir transformando su concepto de publicidad en la medida en que este nuevo espacio público se consolidaba. O dicho de otra forma, la autonomía de la esfera secular de la religiosa obligaba a la religión a una nueva inserción. El catolicismo, opositor como fue a la formación de una esfera pública plural, tuvo que entrar a participar en ella con los instrumentos que ella entregaba: la igualdad ante la ley, la libertad de expresión y la libertad de asociación. Por una parte, reforzó su presencia en la sociedad política a través del Partido Conservador que fue, por paradójal que parezca, el que impulsó la expansión del sufragio para ampliar su representación especialmente en el campo y defendió la reforma electoral que estableció el sufragio universal masculino en 1874; fue el partido que defendió la libertad de enseñanza y la libertad de asociación en nombre de los derechos que el liberalismo había instaurado en el orden jurídico²⁹. El catolicismo reforzó y transformó su vida asociativa. A las cofradías sucedieron sociedades de beneficencia y mutuales obreras. Siguiendo las directrices vaticanas y la línea pastoral de Pío IX y León XIII, fomentaron la asociación como la forma de combatir la masonería y las tendencias secularizadoras. La Unión Católica, que en 1888 fundó la Universidad Católica, forma parte de esta nueva estrategia. Reforzó su red educacional, fundó sus propios medios de prensa e incluso sus propios bancos. El catolicismo se privatizó en el sentido de que dejó de ser la religión única del Estado, pero siguió siendo pública en su presencia en el debate de la sociedad política y la sociedad civil. Esa fue la nueva publicidad del catolicismo en un estado secular. Quizás ello ayude a explicar porqué el catolicismo siguió siendo una fuerza poderosa en la política chilena ya plenamente secularizada del siglo XX aun antes de que se reconciliara con muchos valores de la modernidad política en el Concilio Vaticano II.

²⁸ “Pastoral colectiva sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado”, *Boletín Eclesiástico* (Vol. IX, 16 de diciembre, 1884), 520.

²⁹ Samuel Valenzuela, *Democratización vía reforma: la expansión del sufragio en Chile* (Editorial IDES, Buenos Aires, 1985).



Pío IX



León XIII



Universidad Católica de Chile

3. LA PRIVATIZACIÓN DEL CATOLICISMO BARROCO

Destacar la publicidad del catolicismo en un estado secular no significa negar su privatización. El catolicismo no se privatizó en la forma en que los liberales lo querían: relegado a la conciencia y al templo. Pero sin duda perdió parte de su publicidad barroca. Ello se debió al mercado, a la ciencia, a la tecnología, a la industrialización y a la urbanización. Se debió también a las transformaciones internas del propio catolicismo. Este ha sido el aspecto menos tratado por la historiografía y es necesario mirarlo para ver cómo hay conductas y valores que siendo modernos no eran necesariamente secularizadores.

La jerarquía de la iglesia chilena señalaba hacia fines de siglo su miedo y su rechazo a que la religión fuera recluida al “oscuro retrete de la conciencia individual”. Pero al mismo tiempo y mucho antes del ascenso del liberalismo, sentía un gran temor por los desbordes profanos de la piedad barroca especialmente, aunque no sólo, en los sectores populares. A mediados del siglo XVIII la monarquía borbónica inició una serie de reformas para fortalecer el poder central de la monarquía y el regalismo dentro de la Iglesia. Expulsó a los jesuitas, propició la reforma de las órdenes religiosas y de los seminarios, renovó los estudios e intentó por todos los medios disciplinar las costumbres rituales de los fieles. En Chile, dicha reforma tuvo débiles resultados. El catolicismo tridentino había arraigado muy profundamente en América en su sentido ritual –eso era el barroco– pero menos en el sentido de la disciplina religiosa en la práctica de los fieles. Ese fue el centro de la crítica de la corriente de la ilustración católica al interior de la Iglesia en el siglo XVIII y que fue continuada por la jerarquía eclesiástica en el siglo XIX. La reforma en ese período comprendió elevar la relevancia de la parroquia, la predicación, el uso de la lengua vernácula, la reforma de los estudios de los seminarios, la reforma de la vida conventual, el fomento de congregaciones de vida activa y de la caridad como práctica religiosa y la crítica a la religiosidad barroca en contraposición a una fe más internalizada y más activa en el mundo. La reorganización eclesiástica coincide, por tanto, con la formación del estado nacional. La Iglesia debía enfrentar a un nuevo enemigo que ya no era el lejano protestantismo sino el muy cercano liberalismo.

La Iglesia ultramontana combatió en todo el continente en contra del Estado liberal, pero coincidía con éste en un factor esencial que ha sido poco mencionado: la regeneración y la educación del pueblo a través del disciplinamiento individual, del valor del autocontrol, del trabajo y de la obediencia.

Un extraordinario ejemplo –muy poco conocido– lo brinda la política del arzobispo de Santiago de llevar a Chile a las congregaciones francesas femeninas de vida activa y misioneras nacidas en su mayoría en contra de la Revolución Francesa. Llegaron a mediados de siglo para hacerse cargo de la

educación de las mujeres de la elite, de la formación de la Escuela Nacional de Preceptoras, y de los emergentes problemas sociales de la sociedad urbana: los enfermos, pobres y viejos que se refugiaban en hospitales y asilos, de los enfermos en sus propios domicilios, de los presos, de las prostitutas y vagabundas, a quienes preparaban para el trabajo artesanal. En Chile sólo había conventos contemplativos. No se conocían religiosas que anduvieran por las calles ni menos que trabajaran. La vida religiosa de las mujeres de la elite era intensamente ritual y un pequeño sector de ellas, ligadas a la corriente de la ilustración católica, formaron una sociedad de apoyo a estas nuevas congregaciones y fueron aliadas de la jerarquía en hacer de estos conventos, en contraposición a los coloniales, el modelo de la vida religiosa femenina³⁰.

El encuentro de las religiosas francesas con la sociedad chilena, con la jerarquía eclesiástica y con las autoridades públicas, con las mujeres de la elite y con los pobres de la ciudad, relatado en sus diarios de viaje, muestra con una riqueza única el encuentro entre dos formas de devoción, entre una fe individualizada, interiorizada y austera propia de la contrarreforma o de una reforma católica ya asimilada, que ha asumido el impacto de la ilustración y del racionalismo y una fe colectiva, pública y emocional propia del barroco. A estas mujeres francesas todo les pareció caótico, desde la forma en que se vivía la clausura en los conventos femeninos, hasta las condiciones inhumanas en que vivían enfermos y delincuentes, el desprecio por el trabajo de las niñas de la elite, el despliegue ceremonial y la gran devoción de todos los sectores sociales. Hacia finales de siglo, las congregaciones de vida activa habían consolidado su obra. Ellas no sólo educaron a casi a todas las mujeres escolarizadas de la elite, sino que introdujeron un tipo de piedad romántica que, si bien era emotiva, era enteramente controlada y nada tenía de la flagelación y exteriorización barroca. La celebración del mes de María, de la primera comunión, del culto a la Inmaculada Concepción, al Sagrado Corazón, a la Medalla Milagrosa, a la Virgen de Lourdes, arraigaron en todos los sectores sociales y convivieron con cultos y fiestas más antiguos. Ellas organizaron en asociaciones piadosas a mujeres ricas y pobres para la mantención del culto mariano y para las obras de caridad y desplazaron rotundamente a los conventos contemplativos como modelo de religiosidad femenina. Las cifras son verdaderamente asombrosas. Si en 1849 había en el Arzobispado de Santiago 300 religiosas contemplativas, en 1899 había sólo 200. Más interesante resulta constatar que el número de vocaciones

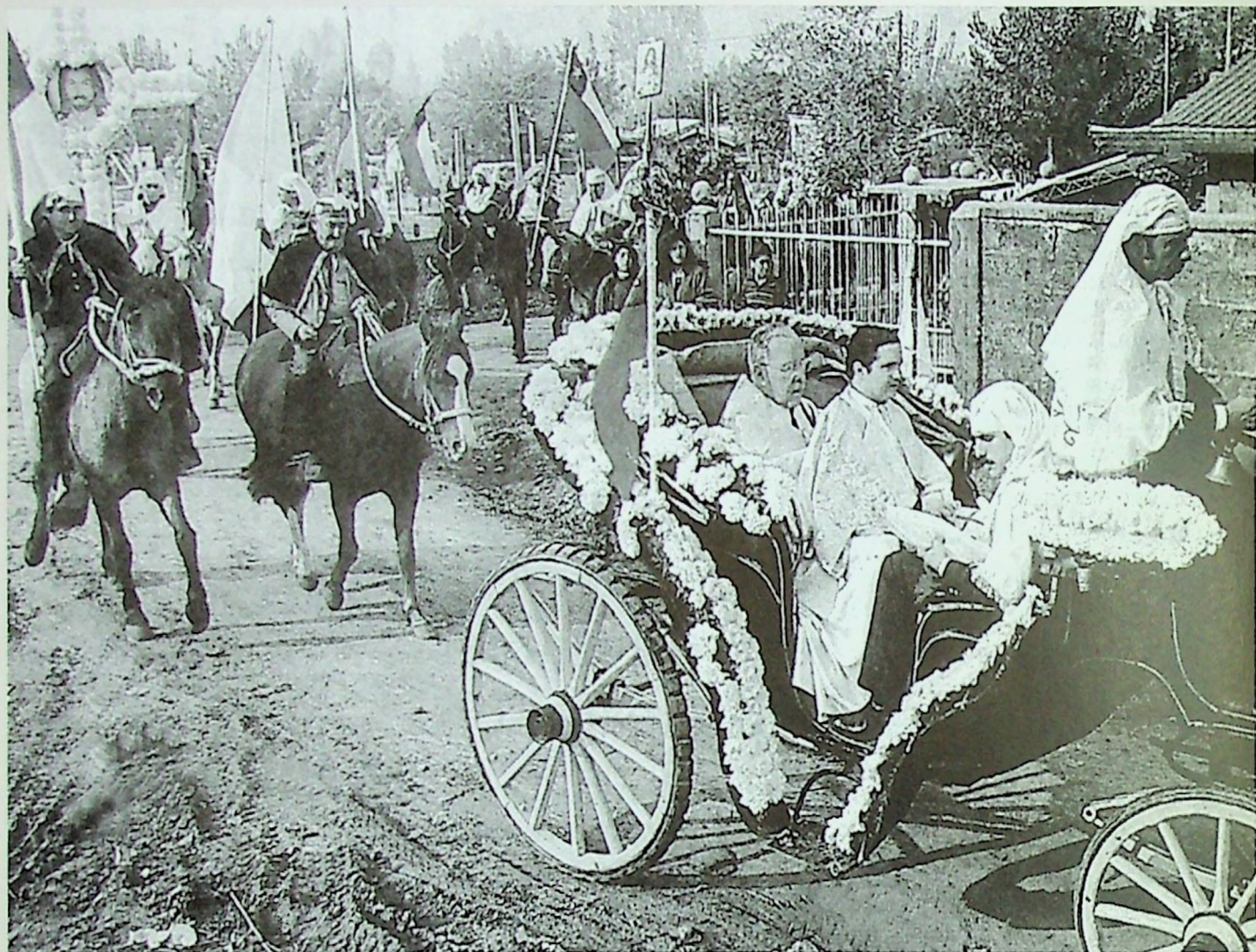
³⁰El estudio de las congregaciones y su llegada a Chile está registrado en Sol Serrano, *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile* (Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2000). Las congregaciones que llegaron a mediados de siglo fueron Los Sagrados Corazones de Jesús y María, El Sagrado Corazón de Jesús, las Hermanas de la Caridad, el Buen Pastor de Angers y las Hermanas de la Providencia.

femeninas en la segunda mitad del siglo XIX creció en un 385% de 356 en 1849 a 1.369 en 1889 en base al reclutamiento de las nuevas congregaciones³¹. Es la piedad barroca y el tipo de convento que la expresaba lo que decae, mientras florece y crece el nuevo modelo congregacionista de vida activa. Ellas marcan una tendencia hacia una fe más individualizada e intramundana, a una feminización de la religión, que estaba en sintonía con muchos de los otros cambios que empezaba a vivir la sociedad, como la industrialización, la urbanización, la alfabetización.

La urbanización incidió fuertemente en la privatización de la religión y la obliga a recluirse en lugares especializados, desde la calle hacia los templos. Dios, en un sentido literal para la mayor parte de esa sociedad, se paseaba a sus anchas por las calles de Santiago y Valparaíso y por los tortuosos caminos rurales. La visita del Santo Viático a los enfermos paralizaba la ciudad a su paso. Los transeúntes se arrodillaban, dentro de las casas se paraba la conversación y en la escuelas el profesor guardaba silencio al sonido de la campanilla que lo anunciaba. Pero un día hacia 1860, en el bullicioso y activo puerto de Valparaíso los coches no se detuvieron y salpicaron la hostia consagrada. El Dios que se paseaba por las calles terminó siendo una hostia sin consagrar en el maletín del párroco. La procesión del Santo Viático de visita a los enfermos quedó como una fiesta especializada, la de Cuasimodo, que se celebra hasta el día de hoy el domingo después de Corpus Christi. En Santiago a partir de 1870 se debatió largamente si debía mantenerse la suspensión de los carruajes públicos durante los días de Semana Santa. Los transportistas se enfrentaron con la jerarquía eclesiástica. La suspensión se mantuvo sólo para los momentos de mayor aglomeración como en las "estaciones" en jueves santo y la procesión del Santo Sepulcro el viernes santo. La semana santa sería progresivamente celebrada dentro de los templos. En fin, las campanas en una ciudad pequeña con muchas iglesias sonaban para cada una de las actividades litúrgicas y algunos empezaron a molestarse. El sonido divino se transformó sencillamente en ruido. El tonar de las campanas de la iglesia empezó a confundirse con la de los bomberos y la de las escuelas. Primero la estela de invitación, más tarde la pequeña imprenta anuncia a los feligreses las actividades de su parroquia. La religión se privatiza en la ciudad de la segunda mitad del siglo XIX, pero al mismo tiempo se construyen más iglesias que en todo el período anterior y de unas dimensiones gigantescas, proporcionales a la pérdida de la calle.

La privatización del catolicismo barroco fue parcial y muchas de sus expresiones culturales siguen vivas en el continente, pero ello no debe hacer ignorar que ante la separación de las esferas religiosa y secular el catolicismo chileno mantuvo su publicidad como una de las fuerzas contendientes

³¹Ibid, 97.



Fiesta de Cuasimodo en Chile.



de la sociedad civil y mantuvo su fuerza en la esfera privada principalmente a través de las mujeres. La privatización del catolicismo barroco fue la publicidad del catolicismo moderno.

Ello puede ser visto así siempre y cuando creamos que no hay una relación esencial sino histórica entre el catolicismo y la cultura latinoamericana y que la secularización como declinación de la religión debe ser sometida a un escrutinio empírico no sólo en los sectores populares sino en toda la sociedad. Finalmente, la historia como disciplina puede hacer un gran aporte a la discusión sobre modernización y secularización en países en vías de desarrollo, y en cualquier sociedad, si acepta una premisa básica de modestia epistemológica: estudiar a los sujetos que creen en una religión como sujetos que creen y no cómo sujetos ciegos que creen creer lo que creen. Al final, la historiografía contemporánea no sólo hace historia de la religión sino historia de los sujetos que creen y si bien no puede hacerla como si Dios existiera, o dicho de otra forma, no puede hacer la historia de Dios, tampoco debe estudiar la historia de los sujetos que creen en Dios bajo la certeza de que Dios no existe o que existe sólo en determinadas condiciones y que se debe develar el error de los sujetos. Hablar de la religión desde la historia es aceptar empíricamente de que la experiencia religiosa es una experiencia en sí misma que debemos estudiar como posible y legítima.

