

Hacia una perspectiva sociocultural de la historia de la Iglesia Católica en Chile: La Virgen del Carmen en el Sesquicentenario de la Independencia nacional (1968)

Towards a socio-cultural perspective of the Catholic Church history in Chile: La Virgen del Carmen in national independence Sesquicentennial (1968)

Sebastián Rico Díaz*

RESUMEN

La presente ponencia trata la temática de lo nacional a través del discurso que produjo la Iglesia Católica chilena en el año 1968. Concebimos a ésta como una institución productora de sentido que a través de la emisión de un discurso orientado hacia lo espiritual y lo temporal, pretendió establecer una representación de la identidad nacional que convergió plenamente en una expresión política y cultural. Planteamos que en la imagen de la Virgen del Carmen, confluyeron todos los postulados y valores que la Iglesia quiso transmitir a la sociedad chilena. Por tanto, pretendemos dar cuenta desde los ámbitos sociopolítico y religioso, los factores que influyeron en la construcción de este discurso de la Iglesia, como también plantear una crítica historiográfica sobre el estudio del fenómeno de lo religioso en Chile.

Palabras claves: Iglesia Católica – Identidad Nacional – Virgen del Carmen

ABSTRACT

This paper discusses the issue of nationhood through discourse that produced the Chilean Catholic Church in 1968. We conceive it as an institution producing meaning through the issuance of a discourse oriented toward the spiritual and temporal, tried to establish a representation of national identity that fully converged in a political and cultural expression. We propose that the image of the Virgen del Carmen, converged all the principles and values that the Church wanted to convey to the Chilean society. Therefore, we intend to account from the sociopolitical and religious areas, the factors that influenced the construction of this discourse of the Church, and also to raise a critical historiographical study on the phenomenon of religion in Chile.

Keywords: Catholic Church – National Identity – Virgen del Carmen

Recibido: octubre 2012

Aceptado: mayo 2014

* Licenciado en Historia PUC, cursa el Programa de Magíster en Historia PUC y es Becario CONICYT. Es miembro de la Corporación Chilena de Estudios Históricos (CCEHS). Correo electrónico: shrico@uc.cl

Introducción

El 17 de diciembre 1968 la *Revista del Domingo de El Mercurio* alababa la astucia del joven cantante nacional Alfredo "Pollo" Fuentes. En efecto, el Pollo resultó en suma hábil. Viendo que su concierto agendado en la ciudad de Chañaral coincidía con la visita de la imagen peregrina de la Virgen del Carmen al pueblo, le cedió el lugar y postergó en tres días más su presentación. Ciertamente el "Pollo" no estaba dispuesto a repetir la vergüenza que sufrió Yaco Monti, asegurándose de esta forma la exclusividad del público. Días atrás el astro de la canción de la nueva ola argentina actuó en Copiapó al mismo tiempo que la imagen estaba siendo paseada por el lugar. Las consecuencias fueron inesperadas para Monti, el grueso de la multitud se pasó al lado de la Virgen.¹

Este hecho tragicómico no sólo habla de la previsión de un cantante y la poca fortuna de otro, sino que se enmarca en un acontecimiento religioso con profundas implicancias sociales y culturales. El episodio anterior forma parte de las múltiples manifestaciones devotas que numerosas personas llevaron a cabo en el marco de la peregrinación nacional de la imagen de la Virgen del Carmen, la cual comenzó el día 16 de mayo de 1968, recorriendo 66 ciudades y pueblos de importancia desde Arica a Magallanes. Esta concluyó el día domingo 10 de noviembre con una peregrinación con la pretensión de convocatoria nacional, hacia el Templo Votivo de Maipú.² ¿Qué relevancia tuvieron estos acontecimientos?, ¿podemos ver un proceso de mayor envergadura a través de ellos?, ¿qué significó seguir a la imagen de la Virgen para miles de individuos?, en última instancia ¿qué fines tuvo y qué rol cumplió la Iglesia Católica en un proyecto de tamaña envergadura?

Planteamos que la Iglesia Católica chilena llevó a cabo un discurso sociopolítico y religioso como ejes articuladores de un plan renovado de evangelización que comienza a inicios de la década de los sesenta, y que cristaliza en particular en el año 1968, año de las instancias simbólicas y conmemorativas del sesquicentenario de la batalla de Maipú, como del voto de O'Higgins a la Virgen del Carmen. Es dentro de este plan evangelizador que podemos apreciar características reveladoras de un discurso de identidad nacional. Por tanto, concebimos a la Iglesia Católica chilena como una institución cultural productora de sentido, que mediante la creación de un discurso orientado tanto hacia lo terrenal como a lo espiritual, pretendió establecer de manera hegemónica una representación de la identidad nacional que convergió plenamente en una expresión política y cultural. Aseveramos que la realidad social está desprovista de pautas de sentido intrínsecas a ella, por lo mismo nuestro propósito es reconstituir desde una perspectiva cultural la historicidad de las ideas que subyacen de la peregrinación en cuestión, teniendo de manifiesto que es mediante la confrontación de la socialización de discursos y sus prácticas, en donde existe una veta interpretativa importante para develar la visión de mundo de los mismos actores sociales. Por lo mismo, señalamos a modo de advertencia, que nuestro análisis responde a un discurso de asignación de sentido, que aunque tiene pretensiones nacionales, también tiene límites y se encuentra en pugna con la pluralidad de discursos presentes en la realidad social.

Historiografía de la Iglesia católica y del fenómeno religioso en Chile: Un intento explicativo

El tema de la Iglesia Católica durante los años sesenta en Chile ha sido ampliamente tratado, lo que pone en evidencia la importancia de su actuar en la sociedad. Sin embargo, la mayoría de los estudios que analizan a la institución que es objeto de nuestro estudio, lo hacen exclusivamente

¹ *Revista del Domingo (El Mercurio)*, 1968, 17 de noviembre, p. 10.

² Allende, Joaquín. 1974. *La Virgen del Carmen, Chile y Maipú: cronología y textos*, Santiago, Mundo, pp. 55-56.

desde una perspectiva de lo sociopolítico.³ Por ejemplo, Fernando Aliaga concibe a la Iglesia del periodo como un agente: "de muchos procesos del despertar social y que había favorecido una política en que la participación ciudadana constituía el mecanismo de transformación hacia una justicia social, tenía una identidad propia -y agrega- No obstante, la Iglesia chilena está atravesada por las diversas corrientes de opinión, de cultura y de política que luchan en el país por imponer su proyecto[...] Penetrar, entonces, la historia de la Iglesia es enfrentar una crisis permanente de grupos que en su interior trataban de lograr una hegemonía"⁴

Desde la historiografía no se le ha dado la importancia que merece al estudio de los procesos sociales estrictamente religiosos como reveladores de una realidad social más amplia en el país. La principal razón de esto responde a que generalmente se suelen separar los aspectos temporales y espirituales de la Iglesia, entendiéndola ya sea sólo como institucionalidad con una acción sociopolítica, o como pura devoción popular. Así, con respecto a lo anterior, Sofía Correa señala: "Tratándose de la Iglesia, lo primero que debemos aclarar es la perspectiva de análisis, es decir, si estamos situados en una perspectiva teológica o en una perspectiva histórica."⁵ Un intento explicativo para la separación y delimitación de las perspectivas mencionadas tiene relación con una reacción de la disciplina histórica y las ciencias sociales ante la teología latinoamericana postconciliar. En específico, la Teología de la liberación como clave explicativa de las relaciones sociales tomo un gran peso desde los años sesenta en esta parte del continente, y contribuyó a hacer más difusa su relación con las ciencias sociales, en particular con la sociología y con la historia. El trabajo comenzado por Enrique Dussel y su libro iniciático *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (1967)⁶, sería la génesis de toda una empresa ideológica que fue auspiciada por la Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), creando la Comisión de estudios de la Iglesia en América Latina (CEHILA)⁷, dirigida por Dussel y de cuyo trabajo vería la luz la *Historia general de la Iglesia en América Latina* que en sus palabras preliminares señalará: "la obra reconstituye la vida de la iglesia latinoamericana como quehacer teológico y científico."⁸ Así teología y "ciencia histórica" se encontraban en puntos comunes, y más aún, debían dialogar para dar una explicación satisfactoria a la historicidad del proceso de liberación histórica y escatológica en el que se encontraría inmerso el pueblo latinoamericano. Es posiblemente este proceso el que marcará el desinterés de los historiadores por estudiar la historicidad de fenómenos religiosos y su relación con la vida social y cultural del país, dando privilegio a un enfoque sociopolítico e institucional de la historia de la Iglesia católica en Chile.

En este proceso de separación y delimitación de las perspectivas para enfrentar la historia de la Iglesia y el fenómeno de lo religioso, se ha perdido gran parte de su riqueza. En primera instancia

³ Entre las obras más completas con respecto al estudio del rol sociopolítico de la Iglesia, abordando distintas perspectivas metodológicas e ideológicas véase: Huerta, María Antonieta y Pacheco Pastene, Luis. 1988. *La iglesia chilena y los cambios sociopolíticos*, Santiago, Pehuén Editores; Gómez de Benito, Justino. 1995. *Proyectos de Iglesia y Proyectos de sociedad en Chile (1961-1990)*, Santiago, Ed. San Pablo; Fernández David.1996. *Historia oral de la Iglesia Católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz; Pacheco Pastene, Luis. 1985. *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos 1962-1973. Perspectiva histórica*, Santiago, Salesiana; Barros Valdés, Marciano. 1987. *La Iglesia en Chile. Sinopsis histórica*, Santiago, Hachette.

⁴ Fernández, David, *Op. cit.*, p. 23.

⁵ Correa, Sofía. 1994. "Iglesia y proceso político", en *Proposiciones*, nº 24, SUR Ediciones, p. 133.

⁶ Dussel, Enrique. 1967. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela.

⁷ Para una reseña de la génesis de CEHILA véase "Perspectiva histórica", en http://www.cehila.org/Historia_de_CEHILA_Persp.html

⁸ Dussel, Enrique. 1983. *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

la realidad social no se encuentra separada en campos autónomos, por lo que es necesario abordar el proceso desde puntos de vista más inclusivos. El ámbito sociopolítico es un importante campo en la acción de la Iglesia, pero que no agota su amplitud. En este sentido, al enfocar nuestro estudio desde una perspectiva sociocultural, proponemos otorgarle unicidad al análisis del actuar de la Iglesia en la realidad social. El entender la historia de la Iglesia en Chile ligada con el inacabado y problemático proceso de construcción de la identidad nacional nos permite ahondar en el estudio de las creencias de los individuos. Este ámbito es propio de las interpelaciones que realiza la Iglesia hacia los individuos, tanto a través de discursos como de prácticas sociales, y es justamente este proceso el que no ha sido inteligible para la historiografía nacional al intentar aislar los ámbitos de acción de la Iglesia.

De similar forma ha ocurrido respecto del análisis historiográfico de la figura de la Virgen del Carmen como tema de estudio. Correspondiente al ámbito de lo espiritual, el tema ha sido pobremente tratado desde la disciplina histórica para el caso chileno.⁹ Esto sucede a raíz de que esta temática sólo ha sido vista como un espacio para la manifestación de escritos devocionales, con una posición panegirista, o como espacios más afines a otras disciplinas como la sociología o la antropología que han dado cuenta mayormente de la religiosidad popular.¹⁰ De esta forma, se ha menospreciado el estudio de este ámbito en paralelo con lo sociopolítico. Creemos que la objetividad de un tema de estudio no depende de sus características intrínsecas, sino de la seriedad con que lo aborde la mirada del investigador.

En este sentido, consideramos muy importante la pregunta que se hace José Ignacio Sarayana: “¿es posible, propiamente, captar el objeto de análisis que se está estudiando –que es la Iglesia –, al margen de los presupuestos de la fe que la propia Iglesia profesa?”¹¹ Lo cierto es que en el problema de la fe de los propios sujetos históricos respecto al análisis del fenómeno religioso, como ha señalado Sol Serrano, es vital desprenderse del desdén epistemológico del historiador que mira a los creyentes como perdonándolos porque no saben lo que hacen, “no es necesario creer con ellos sino creerles que creen”.¹² Nuestro énfasis está puesto en el reconocimiento de los individuos que creyeron y participaron de forma activa en los acontecimientos correspondientes a la devoción Carmelitana, y lo que además se convirtió como un fundamento de un discurso de identidad nacional para ellos. Estos hitos, lo cuales nos servirán como claves hermenéuticas para

⁹ Para un excelente trabajo de la influencia de la Virgen de Guadalupe en la formación de la conciencia nacional mexicana véase: Lafaye, Jacques. 1974. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México D.F., Fondo Cultura Económica. Últimamente han aparecido interesantes trabajos monográficos enfocados en la figura de la Virgen del Carmen los cuales problematizaremos en un capítulo posterior. Véase Valenzuela Márquez, Jaime. 2009. “La Vierge du Carmen et L'Independance du Chili: Une patronne celeste pour l'armee...et la Nation?”, Santiago, *Cahiers des Amériques Latines* (por aparecer); Cid Rodríguez, Gabriel, 2008, *Nación y Religión. La coronación de la Virgen del Carmen (diciembre 1926)*, Santiago, Inédito, y del mismo autor (2010) “A la nación por la fe. El nacionalismo católico chileno en un periodo de cambio y de crisis. 1910-1941”, en Gabriel Cid y Alejandro San Francisco (Eds.). *Nacionalismos e identidad nacional en Chile. Siglo XX*, Santiago, Centro de Estudios Bicentenario, Volumen 1.

¹⁰ En Chile, sintomáticamente después del acontecimiento de la peregrinación nacional de 1968, hubo un resurgimiento de estudios interdisciplinarios dedicados a la religiosidad popular. Véase Comisión Nacional Pastoral de Santuarios y Piedad Popular, Conferencia Episcopal de Chile, “Material referido a los santuarios”. Disponible en <http://www.iglesia.cl/iglesiachile/canales/santuarios/material.PDF>

¹¹ Konig, H.J.1989. “La Iglesia en la época contemporánea” en V. Vázquez de Prada (et. al), *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica. Actas de las IV conversaciones internacionales de historia*, Pamplona, Eds. Universidad de Navarra, p. 568.

¹² Serrano, Sol. 2008. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile, 1845-1885*, Santiago, Fondo Cultura Económica, p. 26.

acercarnos a los discursos y practicas mencionadas –que por cierto pueden ser polisémicas–, se enmarcan en la expresión de la religión como un cuerpo de creencias (mitos) y prácticas (ritos), que tienen la función, desde una perspectiva antropológica, de transformar el caos en cosmos, es decir, ordenar los principios de la vida bajo una explicación satisfactoria, una cosmovisión.¹³ Creemos que es el acercamiento a estas pautas de sentido, las que nos darán luces acerca de una realidad social más amplia, en definitiva, de las racionalidades de los individuos.

Religión y nación

Antes de entrar a analizar las características y las acciones que constituyeron el discurso de la Iglesia en estos años, es necesario que precisemos algunas ideas respecto a la interacción entre identidad, nación y religión, pues son aspectos claves para fijar nuestra perspectiva de estudio. Anthony Smith propone una definición del concepto de nación como “una comunidad humana con nombre propio que ocupa un territorio propio y posee unos mitos comunes y una historia compartida, una cultura pública común, un sistema económico único y unos derechos y deberes que afectan a todos sus miembros.”¹⁴ De esta forma, en una nación, además de importar factores como territorio, sociedad y gobierno, es de vital importancia “una actividad constante de articular sentidos, crear sistemas simbólicos... capaces de generar lealtades y vínculos que gravitan en el ámbito de la política, de la cultura y de los entusiasmos o rechazos colectivos.”¹⁵ En este sentido, la identidad nacional se entiende en este trabajo como “una identidad cultural que se encuentra en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes.”¹⁶

Es necesario problematizar este proceso de la construcción de la nación mediante una revaloración de la religión. Ernest Renan en su conferencia titulada “¿Qué es una nación?” pronunciada en la Sorbona en 1882, por una parte rescataba la influencia de la religión como vínculo que mantenía la existencia misma del grupo social, por ejemplo en Atenas donde no se consideraba Ateniese a quien se rehusase practicarla. Sin embargo, Renan ya en su época señalaba que “la religión se ha vuelto cosa individual; mira a la conciencia de cada uno...ya casi no cuenta entre las razones que trazan los límites de los pueblos.”¹⁷ En la actualidad, importantes teóricos de la nación como el ya citado Anthony Smith, o Benedict Anderson, han asociado el surgimiento de la nación moderna con el proceso de secularización. Smith repara en que la nación en su forma de cultura pública y de simbolismo político, apunta hacia un sustituto de la religión, en la autoimagen de nación elegida, pueblo único con una historia, un proyecto de futuro y un sentido de trascendencia.¹⁸ Por su parte Anderson ve en la nación (y en el nacionalismo) un tipo de sucesión cultural del universalismo de la religión premoderna europea.¹⁹ Con respecto a la visión

¹³ Rubial García, Antonio. 2006. *Profetisas y solitarios*, México, FCE, p. 123.

¹⁴ Smith D., Anthony. 2004. *Nacionalismo: Teoría, ideología, historia*, Madrid, Alianza, p. 28.

¹⁵ Subercaseaux, Bernardo. 2003. “Nacionalismo e integración en Chile. (Una etapa en la construcción de las ideas nacionales” en *La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico. Ideas, lenguajes políticos e imaginarios culturales* (Congreso), Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Valencia, 3, 4, y 5 de marzo, p. 2. En http://bv.gva.es/documentos/Identidades_comunica.htm,

¹⁶ Larraín, Jorge. 2001. *Identidad chilena*, Santiago, LOM. pp. 15-16.

¹⁷ Renan, Ernest. 2000. “¿Qué es una nación?”, en Fernández Bravo Álvaro (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, pp. 63-64.

¹⁸ Smith Anthony D., *Op. cit.*, p. 52. Subercaseaux, Bernardo, *Op. cit.*, p. 2.

¹⁹ Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, p. 23; Lomnitz, Claudio. 2010. “El nacionalismo como un sistema práctico. La teoría del nacionalismo

de Anderson, Claudio Lomnitz, antropólogo e historiador mexicano, ha señalado que es la cuestión del sacrificio, el dar la vida por la nación, como antes por la religión, el hecho que lo lleva a concebirlo como un sustituto de la comunidad religiosa.²⁰

Lo cierto es que el nacimiento de la nación moderna y el nacionalismo no necesariamente reemplazaron a las creencias religiosas, sino que también fueron compatibles con ellas.²¹ Por ejemplo Lomnitz refiere el surgimiento de la conciencia nacional española como un brote de expansionismo religioso. En una línea similar, Fortunato Mallimaci, ha analizado el factor del catolicismo como dador de identidad nacional en la Argentina del siglo XX.²² Un factor importante que se aprecia en este punto, es un nuevo entendimiento y conceptualización del proceso de secularización. Filósofos como Jürgen Habermas y Charles Taylor, han advertido sobre la persistencia del fenómeno de lo religioso aún en la actualidad, y han reflexionado sobre el recorrido de las creencias religiosas en las sociedades democráticas ante un escenario de crisis de los discursos de sentido.²³

Específicamente para el caso de América Latina, como señala Jean Pierre Bastián, conviene preguntarse “si la Europa secular constituye una gran excepción en materia de secularización de lo religioso, o bien, al contrario, si constituye el paradigma de las evoluciones internacionales”²⁴. El paradigma de la secularización entendía a la misma como un progreso unívoco e irreversible de los procesos de individuación y racionalización que apuntarían hacia la privatización de lo religioso y su definitiva desaparición. Sin embargo, como ya se ha dicho, la secularización no significó la desaparición de lo religioso, en América Latina, al contrario de un repliegue hacia lo privado, lo religioso institucional sale a la conquista del espacio público, siendo un actor social importante, a pesar de la pluralidad religiosa y el fin del Estado confesional.²⁵ Así lo ha demostrado Sol Serrano en su estudio para el siglo XIX chileno.²⁶ Es esta perspectiva señalada la que aporta evidencias para una revaloración del estudio del fenómeno y de las instituciones religiosas contemporáneas.

La Iglesia chilena de los 60 a la luz de los cambios mundiales

La peregrinación que llevó a la imagen de la Virgen del Carmen por Chile se enmarcó en un Plan Nacional Pastoral ideado por la Iglesia. Sin embargo, este plan es el reflejo de una multiplicidad de transformaciones que experimenta la institución apostólica en los años sesenta. En este sentido, hay una serie de tendencias e hitos que marcan la dirección que asumirá la planificación eclesial hacia el año 1968.

Tomando en consideración la época de cambios en que se encuentra la sociedad a nivel mundial y el actuar de la Iglesia en ella, debemos señalar que la comprensión de los “signos de los

de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española”, en Sandoval, Pablo (compilador), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de estudios Peruanos, p. 327.

²⁰ Lomnitz, Claudio, *Op. cit.*, p. 333.

²¹ Millar, Incola. 2010. “La historiografía del nacionalismo y de la identidad nacional en América Latina”, en *Bicentenario*, Vol. 9, n° 2, p. 15.

²² Lomnitz, Claudio, *Op. cit.*, pp. 343-349; Mallimaci, Fortunato, “Catolicismo y liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en Bastian, Jean-Pierre (coordinador). 2004. *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, pp. 34-38.

²³ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. 2006. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Ediciones Encuentro; Taylor Charles, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

²⁴ Bastian, Jean-Pierre. 2004. “Introducción. Aprender a descentrar la mirada sobre la modernidad religiosa”, en Bastian, Jean-Pierre. *Op. cit.*, p. 7.

²⁵ *Ibidem*. p. 12.

²⁶ Serrano, Sol, *Op. cit.*

tiempos” jugará un rol clave en el desarrollo de la Iglesia como institución, en donde la adaptación al cambio se convierte en un valor base. La plasmación de estas tendencias de cambio fue el Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII y clausurado por Pablo VI (1962-1965), será el acontecimiento eclesial central de la década con repercusiones de nivel mundial. Fue éste el que otorgó argumentos a los cristianos que querían construir una Iglesia más acorde a los problemas de la época. El cambio de mentalidad que hemos mencionado, y hemos visto reflejado en la práctica en el caso de la Iglesia chilena, cristalizó en el Concilio en un nuevo modelo de Iglesia renovada y dialogante con el mundo, la Iglesia como *Pueblo de Dios*. Este implicaba un llamado a todos los hombres del mundo a ser parte del “Nuevo Pueblo de Dios” y tal como señala María Antonieta Huerta, la convocatoria de la Santa Sede “se ha llevado a la mayor universalización históricamente concebible. Creyentes y no creyentes. Bautizados y no bautizados.”²⁷ De esta manera que en el *Pueblo de Dios* son admitidos todos los hombres sin excepción, planteando bajo una denominación ecuménica la unión, aceptación y tolerancia entre todos los cristianos. Así también evidencia lo anterior, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual “*Gaudium et Spes*” prescrita en el Concilio que señala: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo [...] la Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia.”²⁸

La Virgen del Carmen en 1968

El 8 de noviembre de 1966 el Cardenal Raúl Silva Henríquez nombró al joven sacerdote Joaquín Alliende, de 31 años de edad, como el nuevo rector del Templo de Maipú.²⁹ Este nombramiento sin duda responde a la renovación que venía experimentando el personal eclesiástico, donde venían tomando protagonismo tanto con los sacerdotes jóvenes como los laicos, quienes recibían cada vez responsabilidades mayores. La designación de Alliende en un cargo de tal importancia respondió a la presentación de un proyecto de largo alcance por parte del sacerdote. El proyecto fue aceptado por las jerarquías de la Iglesia como líneas orientadoras de un Plan Nacional Pastoral que tendría como matriz el mismo Santuario, y que se enmarcó en el ambiente post-conciliar del Sínodo de Santiago. Sin duda, este plan respondía a una campaña de evangelización a nivel nacional, pues la Iglesia se hacía cargo de su pérdida de influencia ante nuevas corrientes ideológicas que se instalaban de forma hegemónica en el campo social. En efecto, laicistas, marxistas y protestantes le estaban restando adhesión efectiva a la Iglesia Católica. Al respecto, el obispo de Temuco Bernardino Piñera definió en los siguientes términos la situación de la década: “El laicismo ejerce una influencia decisiva en la administración pública, en la educación fiscal, en el mundo de los negocios y de las diversiones, en la mentalidad general del país [...] Los protestantes, casi inexistentes en 1900, pasan a 150.000 en 1940, 300.000 en 1952 y posiblemente 600.000 en 1963[...] Los partidos marxistas obtienen un 23% de los sufragios en las elecciones municipales de 1963.”³⁰, y Raúl Silva Henríquez también dice “de cada doce electores, sólo cuatro votaban por partidos católicos y otros ocho se inclinaban por agrupaciones laicas o marxistas.”³¹ Ciertamente lo anterior pone en evidencia pluralismo ideológico propio de los tiempos modernos, pero en el que

²⁷ Huerta, María Antonia, *Op. cit.*, p. 231.

²⁸ *Constitución Pastoral “Gaudium et Spes”, La Iglesia en el mundo contemporáneo*, en *Revista Católica*, Santiago, 1967, nº 1007, p. 5212.

²⁹ Alliende, Joaquín, *Op. Cit.*, p. 51.

³⁰ Piñera, Bernardino. 1964. “Los fundamentos del Plan pastoral del Episcopado chileno”, en *Teología y Vida*, Santiago, Año V, nº 1, pp. 8-9.

³¹ Silva Henríquez, Raúl. 1991. *Memorias*, tomo I, Copygraph, p. 278.

la Iglesia adoptaba una actitud de misión irrumpiendo en el espacio público y teniendo una importancia que debe ser vista como un centro de interés para el investigador.

De esta forma, se organizó un calendario que comenzaría con peregrinaciones pequeñas de parroquias, la invitación formal a peregrinar por el país que se realizaría el 16 de julio de 1967, la consecutiva reafirmación del mensaje para el Mes de María del mismo año, y la invitación final mediante la carta pastoral *Chile voluntad de Ser* de los obispos que ya hemos referido. Destaca la organización que se ha aprendido de las experiencias de la década, la cual propone la creación de un equipo amplio encargado de llevar a cabo el magno proyecto, el cual integraba las siguientes comisiones: Comisión Central, Comisión de liturgia, paraliturgia y oración, Comité de relaciones públicas, Comité de finanzas y organización, Equipo de asesores teológicos y sociológicos, y por último un equipo de asesores expertos en distintos medios de expresión como texto, música, folklore, artes plásticas, teatro, radio, televisión y cine.³² Esta organización abordará la peregrinación y el encuentro ante el fiel desde una perspectiva interdisciplinaria y enfatizando los componentes simbólico. Entre los profesionales que pondrán su servicio para esta labor se encontraran periodistas, pedagogos, diseñadores artísticos, publicistas, antropólogos, sociólogos, además de los teólogos y catequistas.

Maipú, de Templo a Santuario Nacional Mariano

Desde el Voto de O'Higgins el Templo de Maipú adquirió una dimensión simbólica. Sin embargo, el paso de Templo a Santuario no fue fácil. Lo cierto es que el voto, incluso hasta el momento de efectuarse la consagración del Templo, aún no había sido cumplido a cabalidad. Jaime Valenzuela ve en la imposibilidad de terminar la construcción del Templo un indicio de lo dificultoso que le resultó a la Iglesia mantener la devoción Carmelitana en los tiempos de paz de la república, así "el desperfilamiento del culto oficial que vivió la virgen guerrera tuvo su correlato, entonces, en su virtual santuario".³³ Un hito de importancia que quiebra esta tendencia ocurrió el 15 de enero de 1958. En esta fecha se constituyó la corporación "Voto Nacional O'Higgins" cuyos fines específicos fueron dar cumplimiento al voto solemne hecho por el Director Supremo, terminando la construcción del Templo de Maipú, además de velar por su conservación, como por la del Museo del Carmen que se encuentra a un costado del Templo.³⁴ La tarea de la corporación en cuestión no fue fácil, el Templo se terminó recién en 1974 con ocasión de la celebración del Año Santo. Para 1968 el Templo, aunque bastante tosco, pudo utilizarse para las ceremonias y como foco de las peregrinaciones. La principal falencia para terminar la construcción del templo era el dinero. Así lo señala la vicepresidenta de la corporación Marta Ossa de Errázuriz quien dice: "si se dispusiera de los dineros necesarios, la construcción podría estar terminada en un plazo inferior a dos años. No nos ha sido posible contar con un fuerte apoyo de toda la ciudadanía, pero siempre nos llegan algunas donaciones de carácter particular que nos permiten que el trabajo siga adelante."³⁵

En la reflexión de la carta pastoral *Chile, voluntad de ser*, obispos dicen lo siguiente del templo: "El Santuario de Maipú que se levanta en el cruce de los caminos del Norte y del Sur, del océano y de la nieve, y que crece de la misma tierra que hizo erguirse incontenible el árbol de Chile independiente, ese Santuario será *Casa del Dios vivo para la patria*"³⁶ Fue el mismo Joaquín

³² Alliende, Joaquín. 1966. *Acerca del Santuario Nacional Mariano de Maipú*, julio, Arzobispado de Santiago, p. 16.

³³ Valenzuela, Jaime, *Op. cit.*, p. 30.

³⁴ Alliende, Joaquín, *Op. cit.*, p. 48.

³⁵ "Templo de Maipú, símbolo de paz", 1968, VEA, Santiago, 4 de abril, nº 1505, p. 38.

³⁶ Comité permanente de la Conferencia Episcopal de Chile, 1968, *Chile, voluntad de ser*, Santiago, 5 de abril, Ediciones Paulinas, p. 41. Cursivas en el original.

Alliende quién planteó esta nueva dimensión simbólica respecto a esta nueva imagen ideal del Templo a la luz de una reflexión histórica y teológica de la más alta vigencia para la época. En efecto, según Mircea Eliade el poder del símbolo radica en que éste se comunica de una forma directa con la psique del *homo religiosus*. Gracias al símbolo el hombre sale de su situación particular y se abre hacia lo general y universal. Los símbolos despiertan la experiencia individual y la transmutan en acto espiritual, en aprehensión metafísica del mundo.³⁷ La transformación del Templo a Santuario implicó la conceptualización de nuevas nociones desde las cuales debe entenderse la dimensión simbólica de Peregrinación Nacional.

Se nos hace necesario referirnos a las características que adquirirá el Templo de Maipú, la de Santuario, su dedicación a la Virgen del Carmen y su carácter de nacional. En primer lugar, debemos destacar la noción de Santuario, que es un Templo en donde se manifiesta de una manera especial la presencia divina, y hacia el cual el pueblo creyente "peregrina para entablar los diálogos de la fe"³⁸ En efecto, las peregrinaciones al Santuario de Maipú se venían realizando desde 1963, principalmente entre los universitarios, contando con el sacerdote de los Sagrados Corazones Mariano Puga, como uno de los principales impulsores.³⁹ El origen de todo lugar de peregrinación es la búsqueda de la irrupción de lo divino en lo humano, "es un beso del cielo en el paisaje"⁴⁰. En este sentido el Santuario se convierte en un puente que comunica lo sagrado con lo profano, cosmoniza el caos y le permite al peregrino mantener el equilibrio de su existencia, acercarse y religarse al Dios muchas veces infinitamente distinto y distante, tomando su lenguaje en una operación que transmuta tanto el tiempo como el espacio. Así el Santuario se constituye en la reproducción terrestre del modelo trascendente⁴¹ En este sentido se entiende que sea concebido por los obispos como el cruce de todos los caminos, como la "casa del Dios vivo para la patria", tal como lo hemos referido.

De esto subyace la segunda característica del templo. Sus pretensiones nacionales. En este sentido Alliende aclara una diferencia, en cuanto no concibe el Santuario Nacional como una mera expresión nacionalista, sino como la misma expresión de la comunidad humana que es Chile, y que se encuentra en sus caminos. Sin embargo, aquí se presenta una paradoja, pues el lenguaje utilizado es claramente de corte nacionalista. En Maipú debe sentirse retratado, interpretado el rostro del chileno, "esto no sólo en las expresiones de patria: también en sus anhelos personales, familiares, de trabajo...Aquí cabe mucha reflexión pastoral de modo que, el Templo Nacional llegue a ser como el cruce de los caminos de Chile, un centro interpretativo del alma nacional"⁴² Así lo anterior se instaura como uno de los más importantes aspectos, tanto de la reflexión como de las pretensiones acerca del discurso identitario nacional emitido por la Iglesia.

En último lugar, este Santuario tiene la característica singular de la convicción estar bajo la protección de María del Carmelo. El significado de lo anterior radica en que la piedad carmelitana debe ser fomentada desde Maipú bajo una forma vital y educadora. Su sentido de vitalidad debe verse reflejado en que la imagen de María "tiene que llegar a ser valor, a ser persona que atañe existencialmente a las personas y a las comunidades"⁴³ En este punto se debe enfatizar no sólo en la difusión del culto Carmelitano, sino también en una reelaboración de sus formas. La figura de la Virgen del Carmen se encontraba muy ligada a lo militar, en su calidad de "Generalísima de las

³⁷ Elide Mircea. 1998. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, p. 154.

³⁸ *Ibidem*. p. 5.

³⁹ Abogabir, Ximena y Alliende, Joaquín, 1967, "A vivir se aprende viviendo", en *Mensaje*, Santiago, nº 164, p. 532.

⁴⁰ Alliende, Joaquín, 1984, *Los Santuarios*, Santiago, Editorial Patris, p. 20.

⁴¹ Eliade, Mircea, *Op. cit.*, p. 51

⁴² Alliende, Joaquín, 1966, *Op. cit.*, p. 4.

⁴³ *Ibidem*, p. 10.

Fuerzas Armadas". Por esto lo que se intentó recalcar fue ver a María como "Madre del Pueblo de Chile"⁴⁴ De esta manera, la figura de la Virgen se acerca de una forma concreta, cercana y afectiva. En este sentido, también resalta la otra principal función que se desprende de la figura de la Virgen: una educadora de la fe.⁴⁵ La figura de la Virgen fue utilizada para promover el sentido religioso pedagógico, el cual al mismo tiempo de valorar las expresiones de fe más rústicas de la religiosidad popular, intentaba encauzarlas hacia una madurez espiritual. Por tanto, durante la Peregrinación no se intentarán transmitir sólo formulas sino valores religiosos y sociales. El evento así tendrá el eminente fin pastoral de "realizar a nivel nacional una educación masiva de la fe en el espíritu del Concilio Vaticano II y expresar a las masas en un signo comprensible el nuevo rostro de la Iglesia".⁴⁶

La peregrinación del 10 de noviembre: la apoteosis en Maipú

El 10 de noviembre de 1968 más de cien mil personas se encontraron camino a Maipú.⁴⁷ De esta forma, las actividades de invitación que había llevado a cabo la Iglesia y el Equipo Pastoral Maipú prácticamente durante todo el año llegaban a buen puerto. Esta peregrinación era especial. Tal como señalamos, en ella debía sentirse retratado el chileno. Sus pretensiones primero, como acto de consagración del nuevo Templo de Maipú, daban origen a un nuevo centro de devoción nacional desde donde se quería centralizar la devoción Carmelitana, popular y nacional. Así el país, al igual que varios países latinoamericanos, pasaba a contar con un Santuario Nacional Mariano desde donde proyectar, concentrar y centralizar la espiritualidad.⁴⁸ Esta característica es reveladora del discurso de identidad nacional de la Iglesia, pues el "Templo Nacional" se constituye en expresión de la individualidad del país respecto de la relación con la divinidad.

La peregrinación fue un acto masivo y para llevarse a cabo requirió una organización planificada y colosal. Carabineros, Scouts, la Defensa Civil, la Cruz Roja y las Fuerzas Armadas, fueron algunos de los distintos organismos que prestaron su colaboración para atender las necesidades de los peregrinos.⁴⁹ De igual forma los distintos periódicos informaban de los servicios especiales de transporte dispuestos para la movilización popular. Había trenes desde la Alameda hasta la estación FISA, hasta las 4 de la tarde y después de terminada la ceremonia, desde Maipú partirían trenes a Cartagena, la Alameda, Yungay, Nos y Ñuñoa.⁵⁰ Lo cierto es que los peregrinos llegaron por todos los medios posibles al punto de encuentro de la peregrinación.

La ceremonia religiosa estuvo plagada de imágenes que apuntaban hacia la confluencia de lo religioso y lo nacional. Ejemplo de esto es que la casulla con la cual el Cardenal Raúl Silva Henríquez ofició la misa era un auténtico chamanto con los signos cristianos de la vid y la espiga que evocan el pan y el vino consagrado. Un coro de Punta Arenas portó los 36 canastillos con las ostias para la comunión, de igual forma que una religiosa carmelita, un huaso con vestido típico y un minero, portaron los tres cálices con vino, los cuales constituían una representación sagrada de lo nacional con sus colores blanco, azul y rojo.⁵¹

Esta misma expresión de lo religioso como símbolo de lo nacional lo podemos apreciar en la Cruz de Maipú, la cual luego de esta peregrinación pasará a llamarse Cruz de Chile. Este símbolo es

⁴⁴ Allende, Joaquín, s/f, María en una Iglesia Popular y Misionera, Santiago, Editorial Salesiana, p. 31.

⁴⁵ Allende, Joaquín, 1966, Op. cit., p. 10.

⁴⁶ Ibídem, p. 15.

⁴⁷ *El Mercurio*, 1968, Santiago, 11 de noviembre, p. 33.

⁴⁸ "Templo de Maipú...", Op. cit, p. 38.

⁴⁹ *El Mercurio*, 1968, Santiago, 10 de noviembre, p. 46.

⁵⁰ *La Nación*, 1968, Santiago, 11 de noviembre, p. 28.

⁵¹ *El Mercurio*, 1968, Santiago, 11 de noviembre, p. 38.

en suma interesante pues pervive hasta el día de hoy. La cruz nació para la peregrinación a Maipú que dio inicio a la etapa sinodal de 1967. Este símbolo tuvo una especial difusión en la gira nacional de la imagen peregrina, haciéndose una imagen típica. Esta cruz, fue entendida como materialidad simbólica que expresaba pertenencia. A lo largo de la peregrinación a Maipú – y de la gira entera por el país- cada institución, comunidad u organización representada tenía una, siendo cada uno de ellos quien las debía construir mediante su propio esfuerzo. Con este fin, las respectivas diócesis repartieron volantes que daban las instrucciones específicas para construirla. Otro acontecimiento importante fue la difusión de la oración por Chile, que orientaba la comunicación de los fieles con lo sagrado, de forma que iban comprendiendo que se les pedía ser cristianos siendo chilenos.

Reflexiones finales

Lo que se ha querido plasmar en las páginas de este trabajo dice relación con respecto a una concepción del valor del hombre y de lo religioso. Consideramos que hemos trabajado sobre un tema muy estudiado, pero tremendamente abierto bajo la una perspectiva sociocultural. Al entender a la Iglesia Católica chilena como una institución cultural productora de sentido, intentamos investigar y valorar la religión y sus expresiones en relación con la conformación de un plan de evangelización en perspectiva de la configuración de un discurso de identidad nacional.

La Iglesia Católica en Chile hacia 1968 se vio inmersa en el espíritu conciliar de la época, teniendo una participación protagónica, renovando sus estructuras, adecuando sus prácticas, yendo a la gente. Particularmente se dio un cambio en cuanto a la valoración de la religiosidad popular, intentando conocerlos y comprender sus necesidades tanto sociales como espirituales.

Sin embargo, el discurso inclusivo en torno a la imagen del Carmen presenta contradicciones interesantes. El significado que la Virgen del Carmen haya pasado de "Generalísima de las Fuerzas Armadas" a "Madre del Pueblo de Chile" implica la creencia de que Chile sería católico desde su nacimiento, como una esencia irrevocable. Sin embargo, la contradicción aparece desde el punto de vista inverso: ¿Si no se es católico se sigue siendo chileno? Lo cierto es que el llamado inclusivo y ecuménico conciliar a personas bautizadas y no bautizadas, creyentes y no creyentes, se conjuga bastante mal con una interpretación de la nacionalidad católica.

Bibliografía

Fuentes

a) Publicaciones periódicas

El Mercurio

La Nación

Mensaje

Revista Católica

Teología y Vida

VEA

b) Folletos, opúsculos:

Abogabir Ximena y Alliende Joaquín, 1967, "A vivir se aprende viviendo", en *Mensaje*, Santiago, nº 164.

Alliende Joaquín, 1966, *Acerca del Santuario Nacional Mariano de Maipú*, julio, Arzobispado de Santiago.

_____, s/f, *María en una Iglesia Popular y Misionera*, Santiago, Editorial Salesiana

Comité permanente de la Conferencia Episcopal de Chile, 1968, *Chile, voluntad de ser*, Santiago, 5 de abril, Ediciones Paulinas.

Constitución Pastoral "Gaudium et Spes", La Iglesia en el mundo contemporáneo, en *Revista Católica*, Santiago, 1967, nº 1007.

Piñera Bernardino, 1964, "Los fundamentos del Plan pastoral del Episcopado chileno", en *Teología y Vida*, Santiago, Año V, nº 1

Revista del Domingo (El Mercurio), 1968, 17 de noviembre.

"Templo de Maipú, símbolo de paz", 1968, VEA, Santiago, 4 de abril, nº 1505

Bibliografía secundaria

Alliende Joaquín, 1974, *La Virgen del Carmen, Chile y Maipú: cronología y textos*, Santiago, Mundo.

Ibid. 1984, *Los Santuarios*, Santiago, Editorial Patris.

Anderson Benedict, 1993, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

Barros Valdés Marciano, 1987, *La Iglesia en Chile. Sinopsis histórica*, Santiago, Hachette.Cid

Bastian Jean-Pierre, 2004, "Introducción. Aprender a descentrar la mirada sobre la modernidad religiosa", Bastian Jean-Pierre (coordinador), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Cid Rodríguez Gabriel, 2008, *Nación y Religión. La coronación de la Virgen del Carmen (diciembre 1926)*, Santiago, Inédito

Ibid. 2010, "A la nación por la fe. El nacionalismo católico chileno en un periodo de cambio y de crisis. 1910-1941" en Gabriel Cid y Alejandro San Francisco (Eds.), *Nacionalismos e identidad nacional en Chile. Siglo XX*, Santiago, Centro de Estudios Bicentenario, Volumen 1.

Correa Sofía. 1994. "Iglesia y proceso político", en *Proposiciones*, nº 24, SUR Ediciones

Dussel Enrique, 1967, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela

Ibid. 1983, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Elide Mircea, 1998, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.

Fernández David, *Historia oral de la Iglesia Católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973*, 1996, Cádiz, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz

Gómez de Benito Justino, 1995, *Proyectos de Iglesia y Proyectos de sociedad en Chile (1961-1990)*, Santiago, Ed. San Pablo.

Habermas Jürgen y Ratzinger Joseph, 2006, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Ediciones Encuentro.

Huerta María Antonieta y Pacheco Pastene Luis, 1988, *La iglesia chilena y los cambios sociopolíticos*, Santiago, Pehuén Editores.

Konig H.J., 1989, "La Iglesia en la época contemporánea", V. Vázquez de Prada (et. al), *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica. Actas de las IV conversaciones internacionales de historia*, Pamplona, Eds. Universidad de Navarra.

Lafaye Jacques, 1974, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México D.F., Fondo Cultura Económica

Larraín Jorge, 2001, *Identidad chilena*, Santiago, LOM.

Lomnitz Claudio, 2010, "El nacionalismo como un sistema práctico. La teoría del nacionalismo de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española", en Sandoval Pablo (compilador), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de estudios Peruanos.

- Mallimaci Fortunato, 2004, "Catolicismo y liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina", en Bastian Jean-Pierre (coordinador), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Miller Nicola, 2010, "La historiografía del nacionalismo y de la identidad nacional en América Latina", *Bicentenario*, Vol. 9, n° 2
- Pacheco Pastene Luis, 1985, *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos 1962-1973. Perspectiva histórica*, Santiago, Salesiana.
- Serrano Sol, 2008, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile, 1845-1885*, Santiago, Fondo Cultura Económica.
- Silva Henríquez Raúl , 1991, *Memorias*, tomo I, Copygraph.
- Smith D. Anthony, 2004, *Nacionalismo: Teoría, ideología, historia*, Madrid, Alianza.
- Subercaseaux Bernardo, 2003, "Nacionalismo e integración en Chile. (Una etapa en la construcción de las ideas nacionales" en La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico. Ideas, lenguajes políticos e imaginarios culturales (Congreso), Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Valencia, 3, 4, y 5 de marzo, p. 2. En http://bv.gva.es/documentos/Identidades_comunica.htm.
- Renan Ernest, ¿Qué es una nación?, en Álvaro Fernández Bravo Álvaro (comp.), 2000, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Ediciones Manantial
- Rubial García Antonio, 2006, *Profetisas y solitarios*, México, FCE.
- Taylor Charles, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- Valenzuela Márquez Jaime, 2009, "La Vierge du Carmen et L'Independance du Chili: Une patronne celeste pour l' armee...et la Nation?", Santiago, *Cahiers des Amériques Latines* (por aparecer).