

HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS EN CHILE

La Evolución del Cristianismo
desde la Perspectiva
de los Pobres

MAXIMILIANO SALINAS C.



CEHILA

EDICIONES REHUE

COLECCION CULTURA Y RELIGION

BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE

Sección Chilena

Ubicación..... 94(35-16)

Año Ed. 1987 Copia..... 1

Registro Seaco..... 81525

Registro Notis..... AAD.7895

BIBLIOTECA NACIONAL



0238478

HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS EN CHILE

La Evolución del Cristianismo
desde la Perspectiva
de los Pobres

MAXIMILIANO SALINAS C.



CEHILA

EDICIONES REHUE

COLECCION CULTURA Y RELIGION

MAXIMILIANO SALINAS CAMPOS

Inscripción Nº: 66900

Derechos exclusivos reservados para todos los países

CEHILA, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina. "Colección Historia Mínima de la Iglesia en América Latina".

CENTRO ECUMENICO
"DIEGO DE MEDELLIN"

© EDICIONES REHUE LTDA., 1987

Casilla 386-V Santiago 21

Santiago de Chile 1987

Diseño y Diagramación: María Eugenia Pino

Montaje: Emilia Mac Clure

Impresión: Gráfica Nueva, F.: 717882

Fotografía: Francisco Barrenechea

2.000 ejemplares

Portada: Centro Ecueménico Diego de Medellín.

Fotografías: Biblioteca Nacional

Maximiliano Salinas C.

INDICE

PRESENTACION	7
INTRODUCCION	9
I EPOCA: EL ORIGEN DE LA CRISTIANDAD Y EL ESTABLECIMIENTO DEL ORDEN SEÑORIAL, SIGLOS XVI Y XVII	
1. La gente de la tierra R. Foester	15
2. La implantación de la Cristiandad	27
3. El Dios ofendido y la Cristiandad culpable de la opresión de los in- dios	51
4. El nacimiento del cristianismo de los pobres	73

**II EPOCA: EL DESARROLLO DE LA
CRISTIANDAD Y LA SOCIEDAD
OLIGARQUICA,
SIGLOS XVIII Y XIX HASTA 1880**

1. El apogeo de la Cristiandad y la
ofensiva del catolicismo postriden-
tino 101
2. La Iglesia del Imperio a la Repú-
blica oligárquica 135
3. La maduración del cristianismo de
los pobres 151

**III EPOCA: LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD
Y EL SURGIMIENTO DEL
MOVIMIENTO POPULAR, DESDE
1880 HASTA NUESTROS DIAS**

1. El comienzo de la crisis: la Iglesia
Católica en el Estado liberal 191
2. El catolicismo social y las luchas
democráticas 205
3. Del cristianismo de los pobres a
una Iglesia de los pobres 219
4. El nacimiento y desarrollo de las
Iglesias evangélicas J. Sepúlveda . 247

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL 291

ABREVIATURAS 295

PRESENTACION

La presente obra quiere contribuir a la recuperación de la memoria histórica del Pueblo de Dios en Chile, desde la particular experiencia creyente de los pobres. Estamos delante de una historia ecuménica de la Iglesia consciente de su opción; consciente de que es imposible hacer una historia neutral. El interés que guía, en este caso, el conocimiento histórico es un interés emancipatorio, de liberación. En este sentido, este texto nos propone una interpretación que busca con todas sus fuerzas en la historia de Chile ese cristianismo que lejos de estar unido a la opresión es, por el contrario, una actitud de compromiso solidario con los oprimidos. Sabemos que hay distintas maneras de rememorar acontecimientos y situaciones. Hay recuerdos en los cuales el pasado se convierte en un paraíso imperturbado, un asilo para las decepciones actuales. Existe, además —y es el caso de este libro—, una forma de memoria en que los recuerdos son un desafío y un cuestionamiento peligroso a nuestro presente, son recuerdos con contenido de futuro.

Esta **Historia del Pueblo de Dios en Chile** es el primer fruto, en nuestro país, de esa iniciativa que en 1973, con expreso apoyo del CELAM, en Quito, formó la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Esta Comisión tiene como finalidad promover la com-

prensión crítica de nuestro proceso como pueblo, en la perspectiva de la fe cristiana, es decir, con un carácter ecuménico y social, que ayude a descubrir y asumir nuestras responsabilidades en el presente y para el futuro. Los miembros de CEHILA proponen escribir una historia que no sirva sólo como información erudita sobre el pasado, sino más bien aquella que contribuya a la autocomprensión latinoamericana actual, en vistas de una acción responsable y lúcida y de la búsqueda de un futuro asumido por nuestro pueblo. Ahora bien, como un primer fruto esta obra logra divulgar, en forma sugerente, amena y descriptiva, algunos problemas históricos, cuestionando posiciones, reivindicando temas no planteados, intentando comprender procesos de largo alcance. En otras palabras, esboza algunas hipótesis para ser discutidas por todos aquellos que se sientan responsables de la tarea de construir pueblo e Iglesia en el Chile actual. Este trabajo es sólo el comienzo, queda mucho por decir aún. Su aporte está en el hecho de atreverse a "leer" en la historia de nuestro pueblo los momentos de liberación y los momentos de pecado que claman por la justicia de Dios y por la conversión del hombre. Porque si para la tradición judeo-cristiana la historia es el lugar de la acción de Dios, que se hace mayor y total cuando se hace plenamente humana en Jesucristo, es importante preguntarnos cómo ha sido la actuación de Dios en Chile. ¿Cuáles han sido los caminos de Dios en nuestro país?

Quedamos agradecidos por este texto pues, creemos, entrega algunos instrumentos al pueblo para situarse y recuperar su propio pasado, el itinerario de la fe de sus antepasados y la dura lucha para sobrevivir y para creer.

Raúl Rosales C.

Centro Ecuménico Diego de Medellín

INTRODUCCION

Con alegría presento esta Historia del Pueblo de Dios en Chile. La renovación espiritual surgida a partir del Concilio Vaticano II, y el creciente despertar de la Iglesia Latinoamericana, jalonado en las conferencias de Medellín y Puebla, exigen una nueva mirada sobre la historia de la Iglesia en Chile.

El vuelco eclesiológico experimentado en este último tiempo, especialmente la "ruptura de la Iglesia con su condición secular de "Cristiandad", como simbiosis con la cultura occidental", desde el Concilio Vaticano II (cf. G. Alberigo, *Historia y Teología*, Concilium 190, 1983, 580), cuestiona, por supuesto, las formas tradicionales de escribir la historia de la Iglesia, sobre todo si se quiere hacerlo desde América Latina, y tomando en cuenta sus mayorías populares.

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), que presenta esta obra, se esfuerza por emprender esta nueva visión, continental y popular.

El presente trabajo quiere, con especial interés, comprender a fondo el modelo de la práctica tradicional de la Iglesia en nuestro país, su condición de "Cristiandad", esto es, el hecho de que su estructura jerárquica haya tendido a situarse en la sociedad política en alianza con las clases dominantes (cf. E. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Introducción general*, I/1, CEHILA, Salamanca 1983, 174-5).

Sin dar cuenta de este hecho histórico fundamental, que condiciona en su conjunto el proceso de la evangelización, no es posible adquirir la nueva mirada que exige hoy la experiencia del Evangelio y de la Iglesia entre los pobres de América Latina.

El análisis de la evolución histórica de este modelo de "Cristiandad" en Chile, y el desarrollo en su interior del cristianismo de los pobres, o sea, de la experiencia religiosa de las clases subalternas, de tan importante consideración a partir de Puebla, constituyen las preocupaciones centrales de esta obra.

De acuerdo a dicha evolución hemos dividido nuestro trabajo en tres épocas.

La primera época es el momento del origen de la "Cristiandad", proceso que coincide con el establecimiento del orden señorial en la sociedad chilena, durante los siglos XVI y XVII.

En ese momento la Iglesia Católica jerárquica, vinculada a las élites coloniales y al Imperio Habsburgo, pasa a configurar la "Cristiandad" chilena, mientras, de un modo subordinado, los indígenas y negros, los trabajadores, darán a luz el cristianismo de los pobres.

La segunda época comprende el momento de desarrollo de la "Cristiandad", su época de auge, asociada a la etapa de expansión de la oligarquía criolla, durante los siglos XVIII y XIX hasta 1880.

La Iglesia Católica jerárquica, ahora, identificada con la aristocracia terrateniente y con el Estado borbónico español, y republicano "portaliano" después, consolida el régimen de "Cristiandad", mientras los grupos mestizos, especialmente campesinos, hacen madurar el cristianismo de los pobres.

La tercera época, y final, comprende el proceso de descomposición de la "Cristiandad", con el ocaso de la dominación oligárquica, la penetración capitalista, y el surgimiento del movimiento popular, desde 1880 hasta nuestros días.

Las importantes transformaciones sociales y religiosas de estos últimos cien años han puesto cada vez más en tela de juicio la vieja condición de "Cristiandad".

A partir del Concilio Vaticano II, y con la emergencia de la Iglesia Latinoamericana, surge ahora un nuevo modelo de experiencia cristiana, la "Iglesia de los pobres", que cuestiona la validez evangélica de la "Cristiandad", y abre una etapa histórica, que ahora sólo recién comienza para la Iglesia universal (cf. M-D, Chenu, **La Iglesia de los pobres en el Vaticano II**, Concilium 124, 1977, 73-79, E. Dussel, **Expansión de la Cristiandad, su crisis y el momento presente**, Concilium 164, 1981, 80-89).

Esta nueva experiencia determina la perspectiva y la interpretación históricas de nuestro trabajo.

Con el objeto de dar un conocimiento preciso acerca de los indígenas chilenos, y su religiosidad, al comenzar la primera época, hay un apartado titulado "La gente de la tierra", que he solicitado al antropólogo Sr. Rolf Foerster.

En la tercera época, en el proceso de crisis de la "Cristiandad", se ha querido incluir también un apartado sobre la historia de las Iglesias protestantes en Chile, que ha escrito para esta obra el Sr. Juan Sepúlveda, teólogo, de la Confraternidad Cristiana de Iglesias de Chile ("El nacimiento y desarrollo de las Iglesias Evangélicas").

Este último sea también expresión del trabajo ecuménico que inspira a CEHILA y al Centro Ecuménico Diego de Medellín, que han hecho posible la edición de este libro.

Dedico este libro, con especial cariño, a las comunidades cristianas de base, y al pueblo cristiano en general, que abre camino al futuro, a la "Iglesia de los pobres" en Chile.

Maximiliano Salinas C.
Doctor en Teología (U. de Salamanca)
Comisión de Estudios de Historia
de la Iglesia en América Latina
(CEHILA),
Otoño 1987

I EPOCA:

EL ORIGEN DE LA CRISTIANDAD Y EL ESTABLECIMIENTO DEL ORDEN SEÑORIAL

Siglos XVI y XVII

I EPOCA:

EL ORIGEN DE
LA CRISTIANIDAD
Y EL
ESTABLECIMIENTO
DEL ORDEN
SEÑORIAL
Siglos XVI y XVII

1. LA GENTE DE LA TIERRA

Diversos pueblos habitaban las contrastadas regiones de Chile: Aymarás en el Norte; Mapuches (picunches, huilliches, puelches, lafquenches) en el Centro Sur; Chonos, Alakalufes, Yamanas y Onas en el Extremo Sur.

La población era numerosísima. Según Thayer Ojeda alcanzaría la cifra de 5.485.000 habitantes —casi la mitad de la población actual de Chile— cálculo exagerado que hoy ha sido reducido a 1.500.000 (sin contar los indígenas del Extremo Sur). La mayor densidad se localizaba entre los ríos Maule y Río Bueno (1.100.000) y, en mucho menor grado, en los valles del Centro (80.000). Esto haría a la sociedad mapuche la mayor de todas ellas.

Años antes de la irrupción hispánica la zona Norte y Centro de Chile (hasta el río Maule), se vio invadida y “colonizada” por los Incas. Pueblos independientes se vieron de esta forma sometidos al Imperio del Tawantinsuyo, sus estructuras económicas, sociales y políticas se modificaron sustancialmente, bajo la exigencia entre otras cosas, de producir excedentes como forma de tributo. Sólo los mapuches del Sur se resistieron a tal dominio, y por ello fueron calificados de “aucas” (alzados) por los Incas y los Mapuches a su vez llamaron “wincas” (intrusos, ladrones) a los Incas.

El panorama económico y social de la región a 1540 era así de variado. La zona incanizada tenía un mayor desarrollo

económico. La agricultura era la forma productiva dominante.

La organización política estaba jerarquizada. En algunos valles uno o más caciques, impuestos por los Incas, ejercían su autoridad al resto de población y gozaban por ello de numerosos privilegios: "Los señores de este valle (Aconcagua) son dos. Sus nombres son estos, el uno Tanjolongo, éste manda la mitad del valle al mar; el otro cacique se dice Michimalongo, éste manda y señorea la mitad del valle hasta la sierra" (Bibar).

La situación era diferente en las zonas donde los incas no pudieron imponer su rigor. Los aucas o mapuches no eran propiamente agricultores, sin embargo, su territorio era fecundo y copioso en productos naturales. La recolección (de piñones en la Cordillera de la Costa y de los Andes), la caza, la pesca, combinada con una rica horticultura (papas, maíz, quinua) y una incipiente ganadería permitían una holgada y más que abundante subsistencia. El grado de ésta es relativamente fijo, no implicando para su logro, relaciones asimétricas entre los grupos. Así se lo hace saber un cacique al cronista Rosales: "No hemos apetecido reinos, tierras, ni señoríos; no hacienda, oro, plata, gala, ni arreos: que la vida humana se contenta con poco cuando no es mal contenta ni ambiciosa, así nunca hemos hecho guerra, ni pretendido amplificar nuestro señorío". El cronista, en cambio, califica tal estado como propio de "gente holgazana que no tiene oficio y cuyo mayor trabajo es el sembrar, y como se contenta con poco, es poco lo que éstos trabajan, y lo demás del tiempo lo gastan en comer, beber, bailar y jugar".

La organización social y política, que permitía la reproducción en gran escala de la sociedad mapuche, era diferente a la de los pueblos del norte sujetos al Estado Inca. Tal sistema, podría ser definido como de comunidades autónomas, descentralizadas e igualitarias. La ausencia de una jerarquía y el predominio absoluto de la comunidad, autónoma e independiente, era posible por la "violencia guerrera", la que se ejercía contra cualquier intento de dominación, sea interna (por otra comunidad), o externa (p. ej. de una sociedad estatal: incásica o hispana). Los primeros cronistas así lo consta-

taron (véase la cita anterior) y vieron en ella una de las causas centrales que impedía el sometimiento de los mapuches: "Son extravagantes los de esta nación en el modo de portarse; pero la circunstancia más perjudicial a nuestros designios, es no tener cabezas ni hallarse cuerpo, es un monstruo fantástico. Una yedra de impiedad y rebelión" (Tesillo). La autonomía de las comunidades, sin embargo, no impedía que frente a causas importantes se formaran alianzas entre ellas: "En su gobierno, aunque no tienen estos indios de Chile una cabeza, tienen muchos de los que llaman los políticos democracia, que es un gobierno popular que llaman 'imperium populate', pues para cualquier cosa de importancia se juntan todos y principalmente los caciques y convienen en lo que han de hacer" (Rosales).

Esa organización iba acompañada igualmente de una cierta conciencia de identidad grupal o étnica, que permitía que la sociedad no se disolviera en una multitud de pequeños linajes, o de comunidades irreconciliables entre sí. No cabe duda que la resistencia al dominio Inca y posteriormente español, permitió un mayor desarrollo de esta conciencia: "Porque no hay nación en el mundo que tanto estime y ame, el suelo donde nace, como ésta de Chile, pues se ha visto en ocasiones llegar a cautivar algunos indios de los más ancianos y viejos y por no salir de sus tierras, permitir los hicieran pedazos antes que tener vida fuera de sus límites y contornos" (Núñez de Pineda).

Ahora bien, ¿qué tipo de manifestaciones religiosas tenían estos pueblos? y ¿qué papel jugaban ellas en su vida social? Partamos de un hecho esencial: para el conjunto de estos pueblos la religión no se constituyó como un sistema autónomo (de divinidades, de valores, etc.) frente a la realidad (a la cultura y a la naturaleza). Lo sagrado aparece, en estas sociedades, como el fundamento del cosmos y donde el rito (que pone en contacto a lo sagrado y lo profano por medio de una víctima) hace posible su renovación cíclica.

Sin embargo, hay diferencias importantes entre los pueblos sujetos al estado incásico (aymarás y picunches) y los que rechazaron tal dominio (mapuches, al sur del río Maule). En la zona incanizada la información es débil y escasa. Empe-

ro, sabemos que los Incas, al incorporar a la población al imperio imponían también sus esquemas religiosos, tratando con ello de justificar o legitimar su dominación. Los santuarios de altura, o "altares de sacrificio", como el de la momia del cerro Plomo en el Valle del Mapocho, son un ejemplo de la política del Tawantinsuyo para imponer su culto solar, el cual es el eje de su religiosidad. El Inca es el hijo del sol. El no es el representante de los hombres ante los dioses, sino de los dioses ante los hombres. La creencia en la eficacia sobrenatural del Inca, fue compartida tanto por el campesinado como por el estrato dirigente: cada individuo, como cada comunidad local, pensaba que debía sus condiciones de existencia (la fertilidad de las mujeres, de los campos y del cosmos) al poder sobrenatural del Inca. Esta dependencia los obligaba a celebrar su gloria y su realidad trascendente y a devolverle —en trabajos y productos— una parte de todo aquello que el Inca hacía por la reproducción y la prosperidad de todos. El Inca aparece como un principio trascendental que hace posible que el cosmos se reproduzca cíclicamente, él es el equilibrador de los principios contrarios. El Inca no es entonces un personaje histórico sino "un principio metafísico que es capaz de disolver un caos desatado por fuerzas extrahumanas y restaurar el orden" (Ossio).

La conquista incásica del territorio aymará y picunche fue masiva —las cifras oscilan entre 50.000 y 300.000 efectivos— y de corta duración, entre 60 y 25 años. Es posible que por antiguas influencias o por transformación interna, esas sociedades hubiesen "evolucionado" religiosamente en la formación del principio ritual encarnado o representado en un ser metafísico, haciendo así más fácil su conquista por el Inca. Recuérdese una serie de semejanzas en la organización y en las creencias del mundo andino con los grupos que habitaban en los valles del norte como en el de Aconcagua (culto solar, división en mitades, jerarquía social, etc.).

La situación era totalmente otra en el mundo mapuche (sur del río Maule). Allí el "principio metafísico" está encarnado en la comunidad ritual (= comunidad autónoma), ella y sólo ella puede invocar a los dioses gracias a los sacrificios de animales e incluso de humanos —para equilibrar y mantener

los elementos del cosmos, como así también renovarlos cíclicamente. Es el diálogo entre la comunidad y sus propios dioses lo que hace posible tal estado de cosas. Es, por decirlo, un modo de producción religiosa de carácter comunitario, de allí entonces que la sociedad mapuche no aceptara que su comunidad ritual fuera sustituida por ningún representante de los dioses ante los hombres (incluso no existía ninguna forma institucionalizada de "clero" ni de "idolatría"). Notamos así una armonía entre la estructura política y la religiosa, ambas tienden a reforzar la autonomía de la comunidad. Será un sacerdote jesuita quien mejor comprendió tal relación: "Promoviendo siempre más aquellos nacionales la analogía entre su gobierno y el del cielo, sostienen, que así como los Ulmenes terrestres no pueden someter a sus pueblos a alguna especie de agravio, así mucho menos deben hacerlo los celestes mirando a los mortales, supuesto que de nada necesitan. Reglados por este extraño principio, no les prestan ningún culto exterior" (Molina).

Ejemplifica lo ya dicho, la mitología, los ritos y creencias de los mapuches. El mito más difundido entre ellos es el del "Tren Tren y Kai-Kai"; en él se relata el conflicto entre dos fuerzas opuestas y complementarias, lo cual provoca el caos; el cielo, la tierra y las aguas, se unen o se separan a tal extremo que los humanos parecen o se transforman en peces, en piedras o quedan calvos. Será sólo con un sacrificio humano que se logrará la restauración del orden cósmico.

Como el mito lo señala y las costumbres lo confirman, los ritos sacrificiales (hoy conocidos como **nguillatunes**) se realizaban en el Tren Tren o Ten Ten, lugar sagrado por excelencia, y que cada comunidad poseía: "En toda provincia hay algún Ten Ten" (Rosales). Allí también se entierran los caciques, se juega la chueca (palín), se resuelven asuntos importantes, etc.: "Para que su memoria quede para siempre, se hacen enterrar en los cerros más altos y en los lugares donde se juntan a jugar a la chueca o en Regües que son los lugares de el cabildo, y como allí hacen las borracheras y fiestas principales, la parentela va antes a derramar en su sepultura un jarro de chicha, brindándole para que beba y se halle en la fiesta" (Rosales).

La voz Regüe designa lugares sagrados (re = puro; hue = lugar) opuestos a los profanos y es allí, como señala el cronista, donde la vida colectiva se realiza en toda su plenitud. En ese lugar "puro" además se concertan los matrimonios, alianzas e intercambio entre los grupos por medio de mujeres. Las congregaciones sociales en el Regüe están marcadas además por lo festivo. Lo sagrado se vincula con la fiesta, con el "cahuín", incluso cuando emerge la muerte: "En cada entierro hay una borrachera que dura tres a cuatro días, cantando las exequias al difunto, para cuyo entierro hacen los poetas sus romances particulares que los pagan los parientes con chicha" (Rosales).

Estos hechos ponen en evidencia el carácter pluridimensional de las relaciones sociales, religiosas, económicas y políticas. Un ejemplo de esto mismo es el patrón de ocupación territorial, disperso y congruente con el sistema de comunidades autónomas y con el modo de producción, el cual estaba sancionado e interpretado religiosamente: "No hacen las casas juntas ni en forma de pueblos, que de estas huyen con gran extremo por temor de los hechizeros, que dicen que el estando juntos los acaban más aprisa" (González de Najera).

Lo sagrado aparece por doquier: es el **admapu**; las normas, los límites, las prohibiciones, tanto como las transgresiones rituales de esos límites y prohibiciones. El **admapu** es el modelo del presente y del futuro, establecido en el pasado como arquetipo, que fluye y se confunde con el presente. La vida social sólo repite el pasado, de ese modo no es histórica sino ritual.

La guerra "interna" entre comunidades y la guerra "externa" entre mapuches y **huincas** asume por todo esto un carácter ritual:

"Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra, dicen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relámpagos. Y que allá prosiguen con la ocupación que acá tenían del ejercicio de la guerra, y lo mismo dicen que les sucede a los españoles que mueren en ella, que suben a las nubes y allá están peleando con los indios. Y a unos y a otros llaman Pillán. Y así dicen que cuando truena

y relampaguea, es que pelean en las nubes los españoles y los indios y se disparan los unos a los otros rayos de fuego. Y que los Pillanes de los españoles y de los indios tienen allá su enemiga, y conservan sus rencores y pelean unos con otros. Y así habiendo truenos en las nubes salen de sus casas los indios y arrojan chicha a su Pillán, que entienden que son sus indios valientes y soldados que murieron en la guerra que están peleando con los españoles. Y los hablan y animan diciéndoles que hagan como buen Pillán, valeroso y de presunción, y que no se dejen vencer de el Pillán de el español, que son los soldados difuntos, sino que muestren brío y los vengzan. Y cuando ven que las nubes van hacia sus tierras dan saltos de placer y palmadas de contento, diciendo que su Pillán lleva de vencido al Pillán de el español. Y si ven que las nubes van hacia las tierras de los españoles se entristecen y dicen que los suyos van de vencida, y los reprenden de cobardes y los animan a la pelea. Por esta causa y por la dificultad de llevar a sus tierras los cuerpos de los soldados que mueren en la guerra, los queman y sólo llevan sus cenizas, porque dicen que por medio de el fuego y de el humo suben con más velocidad a las nubes y van convertidas ya en Pillán" (Diego de Rosales).

Además hay en la guerra otro elemento profundamente religioso: nos referimos a la cuestión sacrificial. El Padre Luis de Valdivia menciona que los mapuches ofrendaban al Pillán (antepasados) sangre extraída de su propio cuerpo, sobre todo en los momentos previos a la guerra; o bien —según el cronista González de Najera— del prisionero de guerra sacrificado ritualmente. También es posible decir, que todo aquel que moría en guerra era asumido, y con ello la comunidad, como una víctima sacrificial.

En resumen, la guerra ritual no sólo es una defensa de la comunidad sino que es también el respeto al modelo arquetípico de los antepasados, como la emergencia y participación en lo sagrado. Si hemos insistido en esta última parte en el carácter religioso-ritual de la guerra, es porque ella va a predominar en la relación de los mapuches con los españoles durante un largo período.

Para terminar con los mapuches señalamos tres puntos de gran importancia.

El primero se refiere a las divinidades. Aunque desconocemos casi todo lo relativo a su panteón en el siglo XVI pareciera existir un consenso mínimo (a partir de informaciones de siglos posteriores) de que existían divinidades que, por un lado, eran comunes a todos los mapuches (el sol, la luna, el agua, algún gran antepasado mítico, etc.) y, por otro, divinidades regionales y locales, generalmente antepasados reales o míticos (Pillán). Estas últimas divinidades eran las más propiciadas ritualmente, por ser consideradas como mediadoras entre los hombres y los grandes dioses. Las grandes divinidades se presentan de un modo dual (masculino - femenino) y tutelan generalmente algún elemento de la naturaleza. Este animismo se proyectó fuertemente a la naturaleza y a la cultura (de ahí la indistinción entre la naturaleza y cultura, o lo que es lo mismo, la sacralización del cosmos).

El segundo punto es relativo al complejo problema del chamanismo (machitún). Pareciera ser que la machi tanto en el pasado como en el presente se abocó fundamentalmente —gracias a sus espíritus auxiliares— a la sanación de los enfermos y a revelar las causas de la muerte (toda muerte es provocada por algún brujo: Kalku). Su papel religioso era limitado ya que no jugaba ningún rol, a no ser secundario en los grandes ritos. Nuevamente aquí aparece el papel de la comunidad autónoma que impedía una clara división social entre el especialista religioso-mágico y los no especialistas. Es notable a este respecto un relato mítico donde un personaje (Manquean) revela en sueños (peuma) su nueva condición a una machi, profetizando además sobre el futuro. La interpretación del sueño es llevada a cabo no por la machi sino por la comunidad, evitándose así la separación del especialista del todo social.

El último punto atañe a la relación entre religión y brujería. Numerosos estudiosos y ensayistas (Barros Arana, Medina, Eyzaguirre) han destacado que entre los mapuches casi no existirían manifestaciones religiosas, al ser predominantes las expresiones de brujería. Hay algo de verdad en estas apreciaciones cuando se restringe el concepto religioso a determinados campos de lo sagrado. Sin embargo, por lo ya dicho en los párrafos anteriores queda en claro que sólo hay un proble-

ma de enfoque; por ejemplo, el respeto a las tradiciones y a las normas, es indudablemente un hecho de profunda religiosidad, que la actual investigación religiosa acepta sin cuestión. Empero, hay que reconocer que en la sociedad mapuche la brujería tiene un peso mucho mayor que en otras culturas indígenas. Los estudiosos de este problema en otras áreas, sobre todo en Africa, han destacado que el predominio de la brujería sobre la religión está relacionado a estructuras sociales donde los vínculos entre las personas son intensos y están a su vez mal definidos. Nos parece que este es el caso mapuche, sobre todo cuando la guerra contra el huinca de algún modo obligó a intensificar los nexos sociales, pero donde los roles continuaron siendo mal definidos en una estructura, que por ello mismo era apta para un cierto estilo de guerra.

Pasemos ahora a los pueblos del Extremo Sur de Chile, a los Chonos, Alakalufes, Yamanas y Onas que estuvieron al margen en los primeros siglos, de intentos serios de ocupación y evangelización. Aunque la demografía histórica es un problema no resuelto, se estima que su número en 1540 no pasaría de los 30.000. La organización de estas sociedades era de las más sencillas y simples conocidas. La caza, la pesca y la recolección fueron actividades centradas en la familia nuclear, realizadas con técnicas muy elementales las que no requerían de formas de cooperación más allá de la que posibilitaba la unidad familiar. La familia gozaba así de una gran autonomía, no existiendo ninguna autoridad que se impusiera entre ella y el grupo. El nomadismo permanente (excepto de los Onas, que desconocían la navegación, pero que deambulaban por la Isla Grande de Tierra del Fuego), es uno de los hechos más sobresalientes.

El matrimonio era, como en todas las sociedades humanas, uno de los vínculos básicos en las débiles y no coercitivas redes sociales de estos pueblos. Junto a esta institución deben colocarse los ritos secretos de los hombres, y de iniciación para los púberes, posiblemente las únicas instancias donde las familias permanecían por largo tiempo en contacto.

Estos ritos eran el centro de la escasa vida comunitaria. El Kina de los yamanas o, el kloketen de los onas, era reservado exclusivamente para los hombres, que introducía a los jó-

venes en los secretos de la tribu y sobre todo de aquellos para dominar, a través del control de los espíritus de arriba, a las mujeres, a fin "de que éstas se sometan en todo a la voluntad de los hombres y no intenten volver a dominarlos, como sucedía antes, según la tradición" (Gusinde).

Las ceremonias de iniciación, llamada **Chijaus**, entre los yamanas eran especies de "colegios" donde se les enseñaban durante varias semanas, a los púberes de ambos sexos, todo lo referente a las prácticas y creencias de su sociedad.

La religión aparecía íntimamente ligada a la vida cotidiana, pero con una dimensión mucho más abstracta que en la de los pueblos del norte. La síntesis de estas ideas son las que al "Ser Supremo lo respetan con suma veneración porque él domina todo; de él provienen todas las leyes y disposiciones, las buenas costumbres y preceptos que rigen a esos indios; él quiere que todos cumplan sus mandatos y, como lo ve todo, castiga, casi siempre con la muerte muy temprana, a los que no los observan; porque él es muy fuerte y contra él ningún otro poder es capaz. El es un espíritu puro, y no tiene, ni tuvo cuerpo; nadie puede verle, a pesar de que él está presente en todas partes; él existía ya mucho antes que los primeros pobladores... y él no muere jamás. De él son todas las cosas, porque él las ha hecho, sin embargo, permite matar los animales necesarios para el sustento de los hombres" (Gusinde).

A pesar de que el Ser Supremo lo domina todo, la intervención humana, a través de los **chamanes** era crucial, poniendo en juego fuerzas semejantes a las de El: "En tiempo de hambre general puede venir a la playa una ballena, enjambre tupido de peces, etc., para aliviar la situación económica de la gente; cuando sigue la lluvia y se desencadenan tempestades, él hace favorable el mal tiempo; cuando una persona se ha disgustado con otra, y quiere vengarse, acude al médico para que éste ejerza su influencia sobre el espíritu vital del enemigo, a fin de que se enferme o muera" (Gusinde).

Bosquejada así la religión entre "fueguinos", se aprecia su importancia como dimensión cultural: un mundo que estaba regido en todos sus ámbitos por la voluntad divina, pero que sin embargo, no desempeñaba el papel de estructuradora de relaciones complejas entre los hombres. De este modo,

ella era bastante "funcional" a la fluidez social, a las pautas de dispersión y de conjugación ritual entre las familias. Es posible entonces, que el dominio tan exagerado y exclusivo de la familia nuclear en el modo de producción y en la constitución social, hayan impuesto sus límites a las creencias. La ausencia de propiciaciones ancestrales, tan común a las sociedades de linajes (como el caso mapuche), delata en definitiva esta situación.

Este es el panorama de los pueblos antes de la llegada de los españoles. Los procesos contestatarios que ellos darán a este acontecimiento van a diferir sustancialmente: las zonas incanizadas serán sometidas rápidamente, aunque oponiendo, al menos en los primeros cien años, una tenaz resistencia.

Pero en aquellas zonas donde ya se había rechazado la dominación y la explotación extranjera (Incas) la guerra permanente (siglos XVI - XVIII) y posteriormente una convivencia fronteriza conflictiva fue la forma natural de reaccionar, más aún la sociedad mapuche se reestructuró rápidamente, se incorporaron todos aquellos elementos hispanos que fueran útiles para esa tarea, sin que se pusiera en cuestión la autonomía étnica. Será sólo a fines del siglo XIX que los mapuches perderán esa autonomía étnica para ser transformados en campesinos-indígenas, por medio de un proceso militarmente cruento conocido como "La Pacificación de la Araucanía". Sin embargo, ellos aún persisten manteniendo su religión con un carácter de independiente.

La tercera área indígena ajena a la evangelización y a las conquistas de los siglos XVI - XVIII en un lapso de 100 años será diezmada y aniquilada por efecto de una brutal colonización y ocupación de su territorio. Hoy se les recuerda como testigos mudos de un genocidio, llevado adelante por un estado que pregonó ante ellos la igualdad, la libertad de todos frente a la ley.

Esta es la situación de los pueblos indígenas en el momento de la independencia. Los españoles, al haber impuesto sus límites a las creencias de la familia nuclear en el modo de producción y en la consuetudine de las relaciones familiares, habían impuesto sus límites a las creencias de la familia nuclear en el modo de producción y en la consuetudine de las relaciones familiares. La ausencia de propiedades ancestrales tan común a las sociedades indígenas, había impuesto sus límites a las creencias de la familia nuclear en el modo de producción y en la consuetudine de las relaciones familiares. La ausencia de propiedades ancestrales tan común a las sociedades indígenas, había impuesto sus límites a las creencias de la familia nuclear en el modo de producción y en la consuetudine de las relaciones familiares.

Este es el panorama de los pueblos antes de la llegada de los españoles. Los procesos contestatarios que ellos darán a este acontecimiento van a diferir sustancialmente: las zonas que serán sometidas rápidamente a la explotación, al menos en los primeros cien años, una tenaz resistencia.

Pero en aquellas zonas donde ya se había rechazado la dominación y la explotación extranjera (Inca) la guerra permanente (siglos XVI - XVII) y posteriormente una convivencia fronteriza conflictiva fue la forma natural de reacción. Pero en aquellas zonas donde ya se había rechazado la dominación y la explotación extranjera (Inca) la guerra permanente (siglos XVI - XVII) y posteriormente una convivencia fronteriza conflictiva fue la forma natural de reacción. Pero en aquellas zonas donde ya se había rechazado la dominación y la explotación extranjera (Inca) la guerra permanente (siglos XVI - XVII) y posteriormente una convivencia fronteriza conflictiva fue la forma natural de reacción. Pero en aquellas zonas donde ya se había rechazado la dominación y la explotación extranjera (Inca) la guerra permanente (siglos XVI - XVII) y posteriormente una convivencia fronteriza conflictiva fue la forma natural de reacción.

La pacificación de la América sin embargo ellos aún persisten manteniendo su religión con un carácter de independiente. La pacificación de la América sin embargo ellos aún persisten manteniendo su religión con un carácter de independiente. La pacificación de la América sin embargo ellos aún persisten manteniendo su religión con un carácter de independiente. La pacificación de la América sin embargo ellos aún persisten manteniendo su religión con un carácter de independiente.

La tercera era indígena antes de la evangelización y a las conductas de los siglos XVI - XVII en un lapso de 100 años. La tercera era indígena antes de la evangelización y a las conductas de los siglos XVI - XVII en un lapso de 100 años. La tercera era indígena antes de la evangelización y a las conductas de los siglos XVI - XVII en un lapso de 100 años. La tercera era indígena antes de la evangelización y a las conductas de los siglos XVI - XVII en un lapso de 100 años.

Este es el panorama de los pueblos antes de la llegada de los españoles. Los procesos contestatarios que ellos darán a este acontecimiento van a diferir sustancialmente: las zonas que serán sometidas rápidamente a la explotación, al menos en los primeros cien años, una tenaz resistencia. Pero en aquellas zonas donde ya se había rechazado la dominación y la explotación extranjera (Inca) la guerra permanente (siglos XVI - XVII) y posteriormente una convivencia fronteriza conflictiva fue la forma natural de reacción.

2. LA IMPLANTACION DE LA CRISTIANDAD

A. LA CRISTIANDAD , UNA COMPRESION BELICA DE LA RELIGION: DIOS Y EL DIABLO

*"Y aquel que no ha gustado de la guerra
a do se aflige el cuerpo y la memoria,
parece Dios del Cielo le destierra,
porque no se coronan en la Gloria
sino es los capitanes valerosos
que llevan de sí mismos la victoria"*

(Miguel de Cervantes).

A Chile se trasplanta, como sistema religioso oficial, el viejo esquema medieval de la "Cristiandad", esto es, la comprensión agustiniana de la historia como disputa interminable entre la "ciudad de Dios" y la "ciudad de Sata-nás".

La "civitas Dei", el orden cristiano, el control geopolítico de Occidente, cuyo eje es Roma (que hace del "orbe" una "urbe", de la tierra, una "polis", una ciudad) se extiende al Nuevo Mundo. a través de España, frontera permanente del

“imperio” cristiano en Europa (la lucha del Apóstol Santiago contra el Islam).

La “Cristiandad”, imperio feudal centrado en Roma, llega a Chile con los Conquistadores españoles (los caballeros, nobles, “miles christianus”, combatientes de Dios), en otras palabras, las fuerzas armadas de Occidente, bajo los sagrados emblemas del Apóstol Santiago (“Señor” de España) y el Rey (“Alférez” del Apóstol).

La dominación de la “Cristiandad” se hará realidad en Chile. La capital del nuevo Reino llevará el nombre del gran “Señor” hispánico: Santiago de Chile.

La “Cristiandad” chilena, durante los siglos XVI y XVII, será una guerra a muerte de Dios contra los enemigos internos y externos de la España sagrada (los rebeldes mapuches, los “piratas” protestantes de Holanda o Inglaterra, etc.).

El símbolo fundante de esta religión militar fue la “espada” del Apóstol Santiago. El “patrón” de España se aparecerá en Chile, como en toda Hispanoamérica, montado en un caballo “blanco”, junto a la “severidad de su aspecto”, blandiendo su amenazadora “espada desnuda”.

Esta espada mitológica se institucionaliza en las dos instituciones feudales básicas de la “Cristiandad”, la Iglesia y el Estado, férreamente unidos. Serán las “dos espadas” que expresan la agresividad de la “Cristiandad” chilena: la espada del Estado “de guerra” permanente contra los mapuches, y la espada de la Iglesia que reprime a los pecadores, a la población nunca “cristianizada” del todo.

El gran teólogo y Obispo de Santiago de Chile del siglo XVII, Gaspar de Villarreal, expresa la armonía deseada de estas dos “espadas” o “cuchillos” en su importante obra “Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio” (Madrid 1656 -7).

El catolicismo postridentino, imperial, del Barroco jesuita, no hizo sino acentuar (hasta el paroxismo) la religiosidad militar de la “Cristiandad”, desde sus ancestros medievales.

La interrelación entre cristianismo y guerra se volvió evidente, fundante, de la empresa española en Indias. “Es pecado dudar de la justificación de la guerra a que Dios nos destina” decía Juan de Solórzano, en su “Política Indiana”, si-

guiendo la interpretación agustiniana de la guerra de Moisés contra los amorreos.

Para el eminente teólogo jesuita de la "Cristiandad" virreinal peruana, José de Acosta, su época era la de la armonía entre Evangelio y fuerzas armadas: "Dos cosas entre sí tan dispares como son evangelio y guerra, difusión del Evangelio de la paz y extensión de la espada de la guerra, nuestra edad ha hallado modo de juntarlas en uno, y aún de hacerlas depender una de otra".

No fue difícil que en este contexto la lírica religiosa barroca imaginara la Gloria a través de una visión militar:

*Un lucido regimiento
en la Gloria se ha formado
dan por arma la oración
y andan buscando soldados.
Cristo va de Coronel
marchando con gran primor
y de Sargento Mayor
el Patriarca San José
San Miguel Arcángel fue
alférez de tal portento
sólo en la Gloria se ha visto
tan lucido regimiento.*

La imagen de San Miguel ("Patrón de los Reales Ejércitos Celestiales"), que con su "espada" vence al Diablo, fue muy común en la espiritualidad jesuita de Chile.

La evangelización realizada por la Compañía de Jesús se concebía como una empresa militar. Los religiosos que salían de la casa de formación en Bucalemu, creada en los albores del siglo XVII, "eran ya soldados armados de todas las armas ofensivas y defensivas, para salir a pelear en campaña", según palabras del cronista Olivares.

Por configurar la "Cristiandad" chilena la frontera austral de Occidente, en guerra permanente con los mapuches, el Papa Paulo V concedió en 1605 especiales y abundantes indulgencias para los militares de la región. Pocos años antes, en 1599, el Vicario General del Obispado de Santiago y Comisario del Santo Oficio de la Inquisición, Melchor Calderón

(permanente candidato al Obispado de Santiago, y pariente de Pedro de Valdivia), justificaba la guerra "santa" contra los indios chilenos (invocando 2 Re 3, 2 Sam 20...).

En esta comprensión teológico-militar de la historia, propia de la España medieval y de su Imperio de ultramar, decíamos, hay una guerra permanente entre Dios y el Diablo, entre el orden y el caos. Pasemos ahora a examinar en particular el significado concreto de esta oposición dualista (tan característica de la "Cristiandad") en el Chile de los siglos XVI y XVII.

El orden sagrado, divinizado, que articulaba el funcionamiento de la "Cristiandad" es, fundamentalmente, un orden que llamaremos señorial. Toda la estructura sacra de la "Cristiandad" está destinada a señorializar el universo, desde la imagen del Señor Dios del universo, pasando por el Rey, e incluyendo a los "señores" encomenderos y al "señor" cura. Asimismo es una sacralidad patriarcal (Dios Padre, el Santo Padre de Roma, los Padres Obispos y sacerdotes, y los "patrones" o clase propietaria encomendero-estanciera).

En este esquema lo sagrado se revela, ante todo, como lo "tremendo", lo terrible de Dios, el poder divino.

Ese es el Dios del siglo XVI español. Como decía Fray Luis de Granada: "La primera y más principal cosa que ha de tener la verdadera religión, es sentir alta y magníficamente de la majestad de Dios, atribuyéndose todo aquello que pertenece a la omnipotencia y gloria de su divinidad".

El pensamiento canónico medieval ya señalaba que Dios, el "Dominus" (como varón), lo era en un sentido político, de gobierno o "regimiento" del mundo (por eso, de paso, la mujer no era imagen de Dios).

Hay, así, en la sacralidad de la "Cristiandad" un reduccionismo político de la fe, donde el gobierno (del Universo, de Occidente, de España en Indias, etc.) era la manifestación suprema de lo divino. Esta estructura religiosa quedó sintetizada en el famoso "Requerimiento", texto obligado que los Conquistadores de Chile, como de toda América, debían notificar a los indígenas.

Este documento sintetiza la "Cristiandad", el "dominium mundi", representado por el Papa de Roma ("lugar más

aparejado para regir el mundo”), el Rey de España (“muy alto y muy poderoso y muy católico defensor de la Iglesia, siempre vencedor y nunca vencido”, “domador de las gentes bárbaras”), y la Iglesia Católica (“señora y superiora del universo”).

Los indígenas debían admitir la “Cristiandad” señalada. De lo contrario, en la lógica del catolicismo militar en boga, debía desencadenarse la guerra total contra los paganos (“con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros, y os haré guerra por todas partes y maneras que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y a sus Altezas..., os haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir su señor, y les resisten y contradicen).

Aquí reside el nudo teológico de la cruenta guerra de Arauco. La “Cristiandad” podía justificarla cuando quisiera, y cuantas veces quisiera.

Dios y el Rey español, unidos, podían y debían mantener el orden sagrado y, ojalá, eternamente. En plena Conquista, desde la ciudad de Santiago en 1549, Pedro de Valdivia le escribe a Carlos V: “Sacratísimo César, Nuestro Señor por largos tiempos guarde la sacratísima persona de Vuestra Majestad con aumento de la cristiandad y monarquía del Universo”.

El carácter sacral de lo político llenó la vida cotidiana del Chile de los siglos XVI y XVII. En la fórmula del nombramiento de Corregidor y Justicia Mayor para Quillota en 1661 se le encomendaba a éste evitar “los escándalos, excesos y pecados públicos en deservicio de Dios Nuestro Señor” y procurar que los indios “sean instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica, ley natural y policía cristiana”. La sacralización del rol político (y militar) llegaba a tal punto que, en el siglo XVII, el Obispo de Santiago Gaspar de Villarroel, podía opinar que San Juan Bautista no había reprendido públicamente a Herodes por respeto a su dignidad real. Esta argumentación estaba destinada a apoyar una Real Cédula de 1531 que prohibía a los sacerdotes hacer prédicas subversivas en “deservicio” de Dios.

Esta sacralidad política, y bélica (en sentido material y

simbólico o "espiritual") fue encomendada, por esencia, a los varones (cuando Inés de Suárez asesinó a siete caciques chilenos, los Conquistadores elogiaron su "varonil ánimo").

La "Cristiandad" del Reino de Chile, durante los siglos XVI y XVII, estaba resumida en dos figuras androcéntricas, representantes supremos de las dos "espadas" de Occidente: el (o los) Obispo(s), y el Gobernador. Sobre ellos recaía la "majestad", la "alteza" del orden divino, europeo, imperial y blanco de los Austrias.

El Dios, "Dominus", sostén del orden señorial, y habsburgo, impuso el "temor" entre los hombres y las mujeres y los niños. Como decía Sor Ursula Suárez, clarisa chilena a fines del siglo XVII, resumiendo su formación religiosa familiar: "Lo primero que nos enseñó a mí y a mi hermana y a toda su familia era el temor de Dios y la doctrina, esto sin faltar un día...".

Un Dios que exigía rigor, disciplina, penitencia, una culpa colectiva, por la cual la Divina Majestad castigaba a su propio Hijo, Jesucristo, en la cruz. Volviendo a citar a la famosa religiosa chilena, tan estimada por las autoridades eclesiásticas de su tiempo: "Eran mis pecados motivo de que el Padre Eterno ejecutase en su Santísimo Hijo tan tremendo castigo por lo que yo había cometido...".

Dadas las peculiares características históricas de Chile en los dos primeros siglos coloniales (guerra, opresión, terremotos, etc.), la presencia tremenda de Dios se revelaba, en lo grueso, como castigo, se teologizaba sobre la culpa colectiva de la "Cristiandad" chilena, la transgresión del orden hispánico-sagrado, que acarrearba la inmediata ira de Dios.

En palabras del jesuita Diego de Rosales, en su historia de Chile dedicaba al Rey Carlos II: "Y para eso es bien vivir siempre prevenidos los hombres y temer a Dios, que por medio de la tierra castiga a los que en ella pecan, sacudiéndolos de sí".

Incluso, la guerra de Arauco (hecho central de la historia de la época) es entendida en la teología barroca de Rosales, como un castigo de Dios por los pecados de los Conquistadores:

"No son indios, no, sino pecados nuestros los que nos

hacen la guerra, y que como a los de su pueblo les dejaba Dios algunas gentes que no podían sujetar para que cuando pecasen les sirviesen de azote, así permite Dios que siempre haya entre estos indios algunas provincias rebeldes a quienes la potencia española no pueda sujetar para que le sirva de instrumento de Dios para su castigo”.

Con ocasión del terremoto que asoló Santiago en 1690 el Obispo Carrasco Saavedra aprovechó de señalar la tremenda culpa que contenía la “Cristiandad” chilena, y la ira de Dios:

“Ya no son sufribles las abominaciones que cometemos, y que irritado de nuestros delitos experimentaremos su enojo, e indignación...: y cerrando las puertas a su piedad descargará el azote para el castigo, y para tomar satisfacción su justicia de tantas atrocidades, y desenvolturas como cometemos...,” (después del terremoto, el Obispo llamaba al pueblo a incorporarse a las misiones de los Padres Jesuitas).

Todo el discurso pastoral del Obispo Diego de Humanzoro, en el siglo XVII (de 1662 a 1676), en su denuncia de la opresión del indio, denuncia que no produjo frutos de liberación, culmina en la amenaza de la furia de Dios, la indignación del Señor, que llevará al mismísimo derrumbe del Imperio español en América (certidumbre chilena de lo intuido por Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI).

Concluamos. Lo sagrado de la “Cristiandad” es un sistema político-militar-patriarcal, que reposa en Dios como “Dominus”, y que, por las condiciones específicas de la historia chilena de los siglos XVI y XVII (rebeldía de los mapuches, trastornos de la naturaleza, terremotos, epidemias, etc.), se revela a través de su furia, de su indignada justicia (el tema del “Dies irae”, la ira de Dios, se hizo popular en una oración que perduró hasta este siglo: “Aplaca, Señor, tu ira, tu justicia y tu rigor..., imisericordia, Señor!)).

Pasemos ahora a examinar la comprensión histórica de la “Cristiandad” con relación a sus enemigos, internos y externos: la “ciudad de Satanás” (“civitas Diaboli”).

Chile, como toda América pre-cristiana, para la España conquistadora y colonizadora, encarnaba la “ciudad de Satanás”, el “mundo inverso” de la “Cristiandad”. Como dice Rafael Gómez Hoyos: “Desde La Florida hasta la Tierra del

Fuego, islas y tierra firme, todo era un inmenso adoratorio en que se rendía culto al demonio”.

Dependiendo directamente del pensamiento medieval, el reino del Diablo es la inversión simétrica del reino de Dios, esto es, si la relación con el Señor Dios es de “fidelidad” (feudal) a su patronazgo, la relación con el Anti-señor Satanás es el rendirle vasallaje (el “pacto” con el Diablo como relación señor-vasallo).

La amistad con el Diablo, dice la teología española del siglo XVI, es “traición o alevosía contra su Dios, y es crimen *lesae majestatis*, mucho mayor que fuera si hiciera una grande traición contra su rey o señor de la tierra, que según las leyes imperiales merece pena de muerte muy cruel” (P. Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones...*, Salamanca 1538).

En vez de ser fiel, obediente, al “Dominus” verdadero, “Señor de los ejércitos celestiales”, siguiendo la imaginería feudal, quien siga los pasos del Diablo será el que lo desobedezca, no le reconozca señorío, y adore los dominios de Satán, señor de la tierra y de sus encantos materiales, mágicos y atrayentes.

Evidentemente, el continente americano debía aparecer como el “reino de Satanás”, del “falso Señor”, el espacio enorme de desobediencia al Señor Dios y al Rey español, lo no sometido al yugo de la Iglesia.

En particular, Chile fue un lugar especialmente diabólico, por la presencia mapuche, que jamás había reconocido “reinado”. Como lo afirmaba Alonso de Ercilla:

*“No ha habido rey jamás que sujetase
esta soberbia gente libertada...
siempre fue exenta, indómita, temida,
de leyes libre y de cerviz erguida”.*

Para el Conquistador y poeta imperial de Chile, no hay duda que los mapuches están, sí, sometidos, al Diablo:

*“Gente es sin Dios ni ley, aunque respeta
aquel que fue del Cielo derribado”.*

Satanás está en las profundidades de la tierra, en lo infer-

nal o inferior, bajo, material, etc. Para el Dante, Satanás había caído al hemisferio sur, etc.

Durante los siglos XVI y XVII, Chile es una región que no se somete al "Dominus" europeo. Pedro de Valdivia, refiriéndose a los indios, expresa en 1550: "Vino el Diablo su patrón y les dijo que se juntasen muchos y viniesen a nosotros...,".

El padre jesuita, Diego de Rosales, en el XVII, confiesa que el Demonio se le apareció a Caupolicán para que rebelara a su pueblo contra el Imperio español: "Así engaña el enemigo del género humano a aquellos bárbaros para que dejen el camino verdadero de su salvación y cierra la puerta a la predicación evangélica, haciendo cruda guerra a los cristianos".

Ercilla ponía en boca de Lautaro las siguientes palabras:

*Yo juro al infernal poder eterno,
si la muerte en un año no me atierra,
de echar de Chile al español gobierno
y de sangre empapar toda la tierra.*

Estamos siempre en la comprensión bélico-religiosa de la historia. España impone vasallaje, y los "paganos", soberbios, resisten. Nada más ilustrativo de esta mentalidad que Lope de Vega, en su autosacramental **La Santa Inquisición** (de 1624). El autor hace exclamar al Diablo:

*Y así altivo,
soberbio y presuntuoso,
a ser rebeldes incito
las angélicas sustancias,
y Miguel, opuesto mío,
toca el arma contra mí,
y en ejércitos distintos
me dio batalla cruel*

...

*turbaré la fe de Europa...
inventaré nuevos ritos,
miembros cortaré a la Iglesia,*

...

Si la guerra se podía entender en el sentido militar, y la resistencia mapuche icómo no daba pie a entenderlo así!, la guerra contra Satanás incluía la lucha, primordial casi, contra la insubordinación del cuerpo "pagano".

A través de la fiesta, el erotismo, etc., Chile se convertía en la "civitas Diaboli". Alcohol y sexo: he ahí el "pecado" original de América, según los misioneros. El gran jesuita español José de Acosta podía decir: "Quitadas aparte las borracheras y deshonestidades, apenas tienen otros pecados...", reconociendo que en ellos no había avaricia y violencia. Baco y Venus son los dioses chilenos, según la **Historia militar, civil y sagrada de Chile**, del jesuita Miguel de Olivares.

Habría que señalar que el dios de los blancos europeos era Marte. Fray Luis de León, expresión de una ideología nobiliaria, lo atestigua relacionando al Apóstol Santiago con el viejo dios de la guerra:

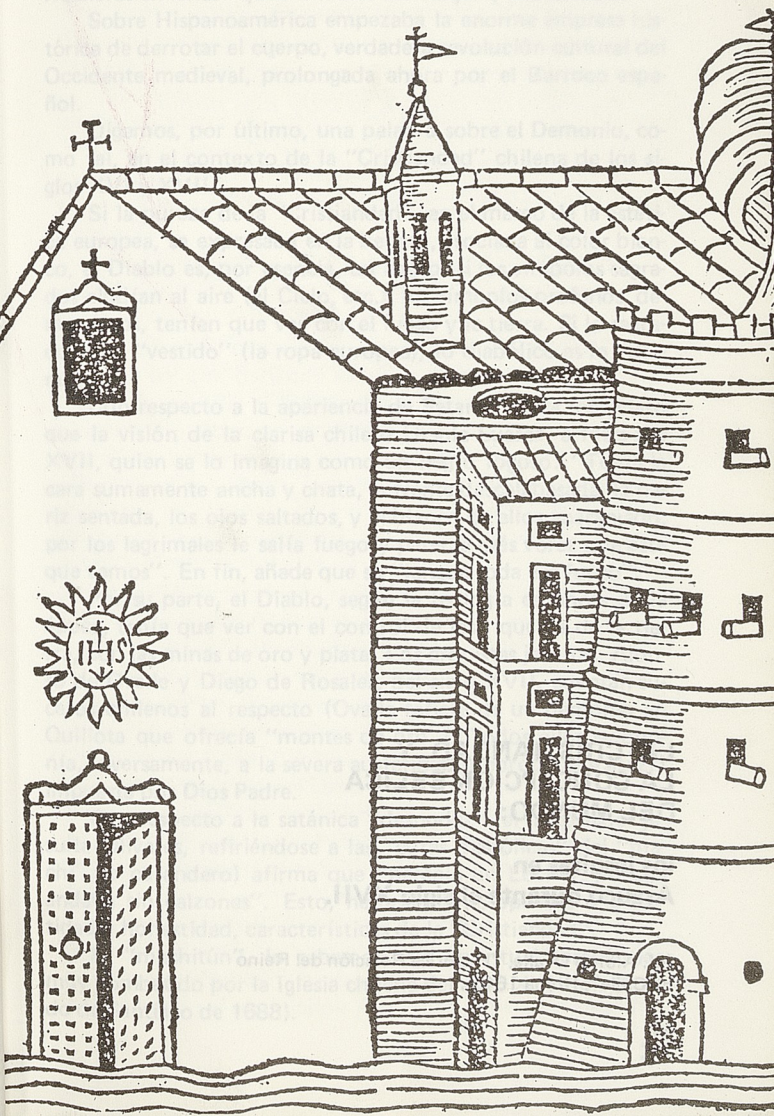
*Recobre el español su bravo pecho,
que ya el Apóstol santo,
un otro Marte hecho
del cielo viene a darle su derecho.*

Contra los dioses paganos de América, vistos por la "Cristiandad" como la rebeldía de lo bajo material, de lo telúrico, lo ctónico, se levanta la figura del Hijo obediente de Dios Padre, encarnada en los frailes españoles, obedientes, castos y austeros (**Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo, 1548**).

Ellos diabolizarán toda forma de erotismo, vivido fuera del sacramento del matrimonio, destruirán la vida y costumbres sexuales de los pueblos indígenas (**Doctrina citada**).

El alcohol, asociado a los ritos y fiestas de los indios americanos, será visto como el enemigo número uno de la "Cristiandad", una suerte de Anticristo de las Indias. El Concilio II de Lima es tajante: "No habrá firmeza en la fe de Jesucristo en esta tierra, entre tanto que los indios no fueren refrenados en este vicio de borracheras".

El alcohol era el vehículo, el medio de realización del caos diabólico en América y Chile. Oigamos al jesuita Acosta: "Con increíble astucia supo el demonio sazonar todo su culto en este Nuevo Mundo con la embriaguez". En 1568 el



Cabildo de Santiago dispuso que un regidor castigara las borracheras chilenas "quebrándoles sus vasijas y azotándoles".

Sobre Hispanoamérica empezaba la enorme empresa histórica de derrotar el cuerpo, verdadera revolución cultural del Occidente medieval, prolongada ahora por el Barroco español.

Digamos, por último, una palabra sobre el Demonio, como tal, en el contexto de la "Cristiandad" chilena de los siglos XVI y XVII.

Si la pureza de la "Cristiandad", en el marco de la estética europea, se expresaba en la belleza, asociada al color blanco, el Diablo es, por esencia, un negro, si los símbolos sagrados aludían al aire (el Cielo, etc.), los símbolos profanos, demoníacos, tenían que ver con el fuego y la tierra. Si lo sagrado es lo "vestido" (la ropa europea), lo diabólico es lo "desnudo".

Con respecto a la apariencia de Satanás, nada más claro que la visión de la clarisa chilena Ursula Suárez, a fines del XVII, quien se lo imagina como un negro fogoso: "Tenía la cara sumamente ancha y chata, la frente descalabada, la nariz sentada, los ojos saltados, y el blanco de ellos anaranjado, por los lagrimales le salía fuego y parecía más voraz que éste que vemos". En fin, añade que su "lengua toda era fuego".

Por su parte, el Diablo, según la teología española de la época, tenía que ver con el control de las riquezas de la tierra, con las minas de oro y plata. Los cronistas jesuitas, Alonso de Ovalle y Diego de Rosales, del siglo XVII, cuentan sucesos chilenos al respecto (Ovalle refiere de un demonio en Quillota que ofrecía "montes de oro"). Todos ellos se oponía, inversamente, a la severa austeridad (pobreza, ¿escasez?) impuesta por Dios Padre.

Con respecto a la satánica "desnudez", el historiador jesuita Olivares, refiriéndose a las "curas diabólicas" del "machí" (o curandero) afirma que "parecía un Lucifer, porque andaba sin calzones". Esto, naturalmente, opuesto a la castidad y honestidad, características de la "Cristiandad".

El "machitún", lo sabemos, era un ritual terapéutico muy combatido por la Iglesia chilena del siglo XVII (cf. Sínodo de Santiago de 1688).

B. LA PASTORAL SEÑORIAL

"Y porque el alma es cosa simple y duradera, y que nunca ha de morir ni de fallecer, y ha otras muchas ventajas del cuerpo, es muy más noble y muy mejor cosa que el cuerpo. Y señaladamente porque la razón por qué el hombre fue hecho es para salvar el alma".

(Don Juan Manuel, Libro de los Castigos, siglo XIV).

El sistema de "Cristiandad", heredero de la España medieval (y expandido en la época imperial) implicó un mecanismo de evangelización que llamaremos señorial. Esto es, la "Cristiandad", por su misma esencia, no podía evangelizar sino desde las clases dominantes, del aparato global de dominación, desde la Sacra Real Majestad española y su Patronato sobre la Iglesia (el Patronato era un conjunto de potestades estatales de orden político y financiero sobre la jerarquía eclesiástica).

Esta pastoral señorial exigía, implicaba, la dominación patriarcal de los habitantes del Nuevo Mundo, desde el Arzobispo de Lima hasta el último encomendero de Chile.

Las leyes de Indias procuraban hacer del encomendero (del propietario de indios), del explotador, un "padre religioso": "El encomendero, considerado como padre de numerosa familia, construiría para los indios una casa-oratorio, y al congregarlos a rezar mañana y tarde les iría enseñando poco a poco los rudimentos de la fe cristiana" (R. Gómez Hoyos, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Madrid 1961).

Este era el modelo evangelizador de la Iglesia Católica.

Y no fue nada fácil aplicarlo.

En primer lugar, porque la clase dominante (encomendera) no cumplió con sus "obligaciones" religiosas, y, en segundo lugar, porque el sistema pastoral implicaba una evidente compulsión, una represión casi policial, de los indígenas. Es

lo que se llamó la "policía y Cristiandad" en el lenguaje de la época. Decía el Concilio Limense III (de 1582): "Que los indios vivan políticamente, abandonando sus costumbres ferinas y agrestes... que sus casas no parezcan establos, sino habitaciones de personas".

El maestro de la "Cristiandad" virreinal, el padre Acosta, citaba el salmo 31 como metodología de evangelización: "Aprieta al jumento las quijadas con el cabestro y el freno", o también el libro de Eclesiástico, capítulo 33: "El yugo y la correa doblan la cerviz dura, y al esclavo lo doma el trabajo constante".

El gran defensor de los indios chilenos, el Obispo Humanzoro, decretaba en 1667 que los indios y negros que no cumplieran con el precepto pascual serían colocados en el rollo público, rasurados sus cabellos y azotados 40 veces.

En general, la evangelización de los indios chilenos fue bastante pobre, costosa e infructuosa.

Cuando el Obispo Diego de Medellín tomó posesión de la diócesis (hacia 1580) sólo un clérigo sabía la lengua de los indígenas. El siglo XVII comienza con una fundamental "ignorancia" religiosa de los indios. El Obispo Pérez de Espinoza le dice al Rey: "Vuestra Majestad no tiene provincia más desencuadrada que ésta, en todos sus reinos" (1609). Los Padres Jesuitas encuentran en 1617 a los indios del valle del Mapocho sumidos en la falta de "doctrina":

"El principal fin de esta misión era enseñar la doctrina, en confesar los indios que están esparcidos por otros valles de Puangue, Pico y Melipilla, que tenían suma necesidad porque se les enseñaba desde los rudimentos por ser tan grande su ignorancia que eran raros los que se sabían persinar enseñándoles se reían pareciéndoles algarabía...".

Puede decirse que solamente la Compañía de Jesús alcanzará algunos frutos, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVII (la evangelización a partir de los famosos **Catecismos** de Astete y Ripalda). De esto tomará conciencia el Obispo Villarroel, quien decía en 1640: "Ha entrado tan mal la Cristiandad en los indios de este Reino, que me juzgara por un Obispo infeliz a no tener en él esta Santa Compañía de Jesús".

Mas, la "ignorancia" indígena continuó en las décadas posteriores. La asociación entre opresión y cristianismo, fue para los indios, decisiva. En 1670 el Obispo Humanzoro constataba la creencia indígena de que en el Cielo seguirían tributando a los encomenderos.

En el amplio espacio rural ("pagano") de Chile durante los siglos XVI y XVII, la pastoral señorial de la "Cristiandad" fue, en cierta medida, un fracaso.

La "Cristiandad" funcionó mejor en los minúsculos espacios urbanos (sobre todo en Santiago, donde se organizaban las jesuíticas "Escuelas de Cristo") donde se concentraba el poder señorial, donde se asentaba el aparato colonial de la Iglesia y el Estado, con sus ritos y ceremoniales barrocos e imperiales (piénsese en la procesión de encomenderos, descrita por Alonso de Ovalle, que salía desde el templo de Santo Domingo).

La "Cristiandad" operaba en las vinculaciones políticas y rituales entre Obispos, Ordenes Religiosas, Gobernadores y Oidores de la Real Audiencia.

Los Gobernadores chilenos de los siglos XVI y XVII reflejaron una religiosidad pública y rigurosa, como lo exigía la "Cristiandad". El gobernador Villagra pasaba la Semana Santa en un monasterio, el gobernador Hurtado de Mendoza se tendía en la calle para que pasara sobre él el Santísimo, el gobernador Quiroga dio, a juicio de Mariño de Lobera, permanentes "muestras de mucha Cristiandad", con abundantes limosnas, el gobernador Angel de Peredo, según Carvallo Goyeneche, era tan virtuoso como un religioso "muy ajustado a los preceptos de la religión" (sobre la religiosidad de estas élites, consúltense las obras del Padre Gabriel Guarda).

El Obispo Pérez de Espinoza podía elogiar al gobernador García Ramón como un enviado del cielo. Le encomiaba al Rey "el buen gobierno y prudencia, y cristiandad, y la larga experiencia que ha tenido y tiene en la milicia, que cierto fue orden del cielo enviarle Vuestra Majestad a este reino".

Con respecto al interior de la autoridad eclesiástica, en 1652, el Obispo Villaruel recomendaba como su sucesor en la sede santiaguina a un "noble" criollo, don Juan de Toro Mazote:

“Es persona de calificada nobleza, y, con ser su linaje de mucha calidad, es más grande su virtud. Ha leído muchos años de Teología y es Maestro graduado en ella... Ha estudiado mucho los Derechos y aprovechado mucho en el uno y en el otro, que, arrimados a su Teología, gobernará muy bien una Iglesia”.

Podía ejercer, con propiedad, el poder eclesiástico.

Podía anunciar al Dios remunerador, “Dominus” de la “Cristiandad”, que como señalaba el III Concilio de Lima (como principal punto de la fe) “da premio de vida eterna a los que le sirven, y castigo con tormentos eternos en la otra vida, a los malos que le ofenden en ésta” (R. Vargas, **Concilios limenses**, Lima 1951, I, 324).

El poder pastoral señorial, tempranamente, empezó a concentrarse en la ciudad, en la “urbe” colonial, espacio sagrado de la civilización de Occidente (“en la capital de Santiago está la devoción en su más alto punto”, decía un testigo de la época).

El clero regular, frailes y monjas, acrecentando bienes materiales, se concentraba en el radio urbano del país, controlando, como propietarios, las tierras, las haciendas. La relación de Visita ad Limina del Obispo de Santiago en 1609 señaló que de 191 religiosos en el país, 156 estaban en la capital.

En 1632 el Obispo Salcedo denunciaba al Rey las vinculaciones de los frailes con el régimen señorial, con las autoridades políticas, e, incluso, con el tráfico esclavista de negros:

“No es sólo este daño el que causa la multitud de frailes que hay en Chile. Ellos vencen cuantos pleitos intentan en esta Audiencia Real, por ser tan válidos de deudos y amigos, y tanto el decoro que les guardan los Oidores... no hay cabildo, proveimiento de oficios, encomiendas de indios..., y en cuanto el Gobernador y la Audiencia ejercitan su jurisdicción, en que no metan mano frailes en perjuicio de otros que pueden menos... Algunos tienen dineros y crédito para ir por negros y otras mercaderías con escándalos de los buenos a Buenos Aires, y aún con el dinero de algunos Ministros que lo consienten”.

En este marco, básicamente de élite dirigente,

podemos avanzar en la caracterización de una religiosidad de clase, auténtica, genuina, el catolicismo señorial (entendámoslo, por lo menos, como "modelo a seguir", aunque no se practicara históricamente en plenitud).

La religiosidad señorial propone un orden normativo, basado en los límites de la conciencia feudal. Esto es, y particularmente, la realidad de la muerte, del alma, y de su inmortalidad (con el problema del juicio particular de Dios).

Ahí está el nudo de la conciencia religiosa señorial, en especial, durante la Baja Edad Media. Es la angustia por la "otra vida" y el desprecio por "este mundo". Es la obsesión por el alma, y el descuido del cuerpo. Esta espiritualidad tiene una correspondencia social clara. Así como el alma está sobre el cuerpo, los nobles están sobre el bajo pueblo. Tanto el cuerpo como los pobres deben someterse al orden del alma y de los nobles (Fray Luis de Granada, **Símbolo de la fe**, parte III, tratado I).

El espíritu señorial llegó a su paroxismo en el Barroco español, obsesión por el alma y la muerte.

Hay una continuidad en la **Imitación de Cristo** de Kempis (de paso, uno de los libros más difundidos en Hispanoamérica colonial, mucho más que la Biblia), y la espiritualidad de la Contrarreforma (Fr. Luis de Granada, el jesuita madrileño Juan E. Nieremberg y su obra **De la diferencia entre lo temporal y lo eterno**, etc).

En general, es una lógica de la mortificación, del rechazo asqueado de la tierra, y la materia (del Mundo, el Demonio y la Carne, los tres "enemigos del alma").

El predicador oficial de la Corte de Felipe II, Alonso de Orozco, en su obra de 1566, **Victoria de la muerte**, invoca a una suerte de Dios de la muerte, que nos llama desde ella para acabar con esta vida miserable: "Considerad su gran misericordia, que ordena la muerte, para dar fin a las miserias y trabajos de los hombres, que casi no se pueden contar".

Nieremberg afirma que Dios impone la muerte: "No ha hecho Dios ley más inviolable que la de la muerte" y que "no es esta vida más que el camino que hace el ladrón desde la cárcel a la horca".

El instante de la muerte, al fin separación del cuerpo ho-

rrible y el alma consternada, es el del encuentro supremo entre Dios y el hombre, el Señor y el vasallo, donde el "Dominus" terrible juzgará, sin misericordia, a los siervos (Nieremberg). Prepararse para este juicio "particular" es el ejercicio más importante de la "Cristiandad". De ahí el valor del "arte de morir" ("ars moriendi").

La obra de Alejo Venegas, **Agonía del tránsito de la muerte** (1537), fue capital en la religiosidad señorial, española. Trataba de hacer resignar al moribundo a la muerte (como encuentro con Dios) y despreciar la vida (como incitación del Diablo).

La concepción bélica de la religiosidad de la "Cristiandad" se representaba en último término en la agonía ("lucha") del señor, tironeado entre Dios y el Diablo. El autor Venegas era leído en Chile a comienzos del siglo XVII por la familia más aristocrática de Santiago (inventario de Agueda Flores, en 1632).

Leales y fieles a Dios, o lealtad y fidelidad a Satanás (esa fue la disyuntiva religiosa del feudalismo).

Durante los siglos XVI y XVII chilenos, cuando se conforma el régimen feudal, este drama es vivido por la clase dominante, noble, encomendera, española (y no tanto por las clases subalternas). Es el desafío teológico de la España imperial, de los Austrias. Nada más expresivo de este desafío religioso, personal y colectivo que el "testamento". Este documento religioso-funerario da cuenta del clímax teológico de la clase dominante, la angustia ante los límites reales de su poder señorial. Como decía Fray Luis de Granada del momento de la muerte: "¿Qué sentirás en aquella hora, cuando salido ya desta vida, entres en aquel divino juicio, solo, pobre, desnudo, sin más valedores que tus buenas obras, y sin más compañía que la de tu propia conciencia?... Nadie cree cuán estrechamente juzga Dios y cuán severamente castiga" (**Guía de pecadores**, de 1556).

Alonso de la Peña Montenegro, Obispo de Quito, en su **Itinerario para párrocos de indios** (siglo XVII) afirmaba: "No tiene el mundo cosa de tanta importancia, ni de tanta dificultad como morir bien". De ahí que el "testamento", como salvoconducto terrestre y pasaporte para el Cielo (o sea, per-

mitía conservar las cosas terrenas y desprenderse de ellas al mismo tiempo) fuese un gran recurso religioso de la clase feudal, para asegurar su dominación, y salvaguardar la desigualdad en la propiedad.

Isabel la Católica solicitó en su testamento 20 mil misas y que se vistiese a 200 pobres "porque sean especiales rogadores a Dios por mí". Carlos V solicita 30 mil misas por su alma. Felipe II, junto con solicitar la misma cantidad de misas por su alma, expresa su temor a que su alma quede "penando" por deudas impagas. En Chile encontramos en la naciente clase dominante la misma preocupación por la "salvación del alma y descargo de la conciencia".

Doña Marina de Gaete instituye en su testamento de 1589 una "capellanía" en beneficio de los indios muertos de su encomienda, doña Isabel Herrera deja en 1590, 400 pesos a los indios de su encomienda. En la segunda mitad del siglo XVII, Doña Catalina de los Ríos y Lisperguer (la cruel "Quintrala") pide la misma cantidad de misas que la Reina Isabel la Católica (20 mil), con la venta de sus haciendas en La Ligua, además de donar unas tierras en Codegua a los Jesuitas "porque nosotros tenemos muy gran devoción y voluntad a la sagrada religión de la Compañía de Jesús y a su colegio".

Tendremos que decir y explicitar que esta religiosidad suponía, como tema central, la salvación del poderoso, del rico. La mentalidad señorial española medieval sospechaba que era muy difícil la salvación del campesino (Don Juan Manuel, siglo XIV).

Para San Vicente Ferrer, gran predicador español del siglo XV, es Cristo quien da la riqueza al rico, para que, mediante la "limosna" obtenga salvación ("limosna" como gasto señorial, benevolente).

Esto es parte de la mentalidad patriarcal y jerárquica española, que al hacerse pastoral en el Nuevo Mundo, no pudo considerar a las clases subordinadas (los indios), sino como objetos para la salvación de los caballeros y las señoras (los indios eran "personas miserables", una "chusma" teológica y jurídicamente incapaz de salvarse de otro modo que no fuera

ingresando a la "Cristiandad" (cf. Ley 13, Tit. 7, Lib. 1).

Los indios constituían la posibilidad histórica de salvación del poderoso.

Digamos ahora una palabra acerca de dos instituciones fundamentales de la pastoral señorial, y de disciplinamiento de la "Cristiandad": la formación teológica y la Inquisición, figuras complementarias de normación académica y policial, respectivamente.

La formación teológica en Chile parte desde 1595 con una institución académica a cargo de los Padres Dominicos de Santiago. La fundación de facultades de Teología en Chile corresponde al siglo XVII: en 1619 los Padres Dominicos y en 1621 los Padres Jesuitas.

La estructura académica escolástica contribuyó a consolidar la autoridad y el orden de la "Cristiandad". Se partía de unas verdades definitivas, que sólo podían ser comentadas a través del raciocinio y el silogismo. Nacía en Chile la teología "científica", "universitaria" (las Leyes de Indias disponían que se debía enseñar a Santo Tomás de Aquino, cf. Ley 32, Tit. 22, Lib. 1).

Una de las figuras teológicas descollantes en las aulas académicas de la época fue el santiaguino Alonso Briseño Arias (1587-1668), un franciscano que llegará a ser Obispo de Nicaragua.

La Inquisición es establecida en Chile en el siglo XVI (en 1569 en Concepción) por una Real Cédula que invita a que "se proceda con rigor y castigo contra los que se apartan" de la predicación y doctrina de la Iglesia Católica. En esta institución fueron procesados todas aquellas personas que colmaban, por las más diversas causas, el orden de la "Cristiandad".

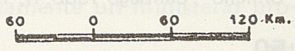
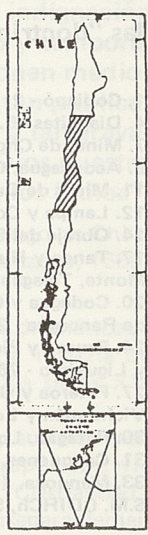
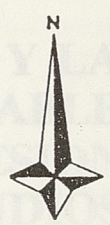
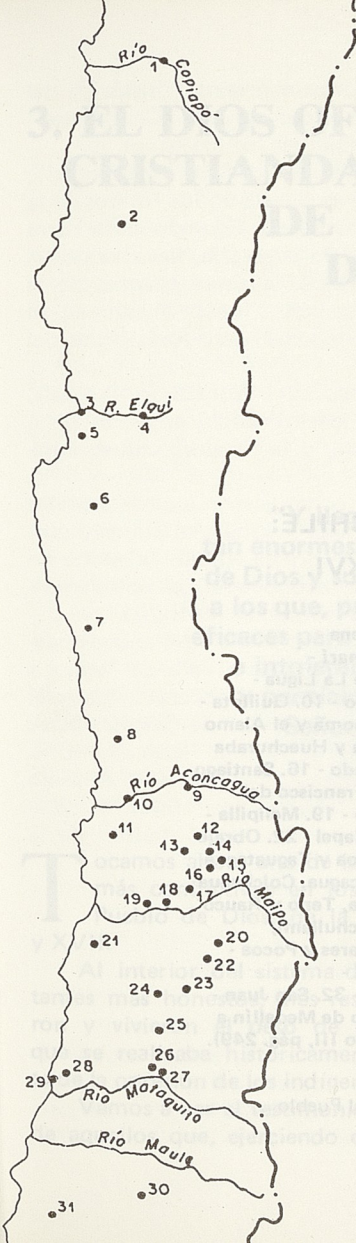
Así, encomenderos abusivamente crueles (la mujer de un encomendero que dijo: "Vive Dios, que aunque venga San Francisco del cielo, o me lo mande San Francisco, que no los tengo de dejar de azotar a los indios"), conquistadores despreciadores de misas y oraciones (como Francisco de Aguirre), frailes abusadores con su feligresía ("solicitaciones" en confesonario a las indias), o, frecuentemente, transgresores de las normas sexuales establecidas (un mestizo de Valdivia

acusado de afirmar que la fornicación era sólo pecado venial), etc.

El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición era, eminentemente, una institución penitencial, destinada a que la población confesara públicamente sus culpas (así sus rituales eran "autos" o "actos" de fe).

La codificación canónica de la pastoral señorial implantada en Chile ocurre a fines del siglo XVII con el Sínodo santiaguino de Fray Bernardo Carrasco y Saavedra, en 1688. Embebido en el espíritu postridentino, este Sínodo expresa la "gravedad" austera y autoritaria de la religiosidad de la Contrarreforma.

Encomia especialmente las Misiones Jesuitas, y reglamenta el trabajo de "sol a sol" de los trabajadores indígenas.





acusado de afirmar que la fornicación era sólo pecado venial), etc.

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición era, eminentemente, una institución penitencial, destinada a que la población confesara públicamente sus culpas (así sus rituales eran "drama" o "actor" de la).

La codificación canónica de la pastoral señorial implantada en Chile ocurre a fines del siglo XVII con el Sínodo santiaguino de Fray Bernardo Carrasco y Masvedra, en 1697. Embebido en el espíritu posttridentino, este Sínodo expresa la "gravidad" austera y autoritaria de la religiosidad de la Contrarreforma.

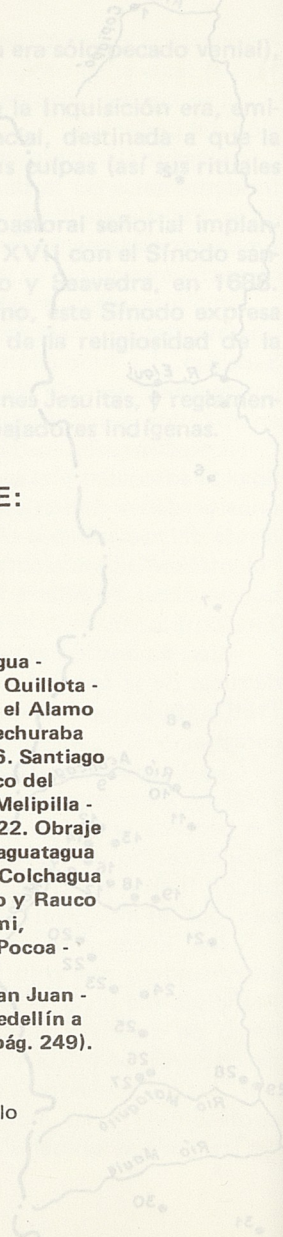
Encomienda especialmente las Misiones Jesuitas, y reglamenta el trabajo de "sol a sol" de los trabajadores indígenas.

LA IMPLANTACION DE LA CRISTIANDAD EN CHILE:

las "doctrinas" del siglo XVI.

1. Copiapó - 2. Huasco - 3. La Serena -
4. Diaguitas - 5. Andacollo - 6. Limarí -
7. Minas de Choapa - 8. Ingenio de La Ligua -
9. Aconcagua, Curimón y Putaendo - 10. Quillota -
11. Minas de Quillota, Carén, Curaoma y el Alamo
12. Lampa y Colina - 13. Quilicura y Huechuraba
14. Obraje del Salto - 15. Apoquindo - 16. Santiago
17. Tanco y Huicochas - 18. San Francisco del Monte, Talagante, Pelvín y Llupeo - 19. Melipilla -
20. Codegua y Colveaculeo - 21. Rapel - 22. Obraje de Rancagua - 23. Copequén, Malloa y Taguatagua
24. Peumo y Pichidegua - 25. Nancagua, Colchagua y Ligueimo - 26. Mataquito, Gonza, Teno y Rauco
27. Peteroa y Gualemo - 28. Huenchullami, Vichuquén y Lora - 29. Duao, Porares y Pocoa -
30. Putagán, Loncomilla y Purapel -
31. Cauquenes, Chanco y Loanco - 32. San Juan -
33. Mendoza. (Carta de fray Diego de Medellín a S.M. CDIHCh, Segunda Serie, tomo III, pág. 249).

(cf. Sergio Villalobos, "Historia del Pueblo Chileno", Santiago 1983, II, 197).



3. EL DIOS OFENDIDO Y LA CRISTIANDAD CULPABLE DE LA OPRESION DE LOS INDIOS

**“Y llegarán las injusticias, por ser
tan enormes, a provocar la indignación
de Dios y su castigo eterno y temporal
a los que, pudiendo, no ponen medios
eficaces para el remedio de tan públicas
e intolerables injusticias y tan graves
y perniciosas ofensas a Dios nuestro
Señor, y nos quitará los indios”.**

(Obispo de Santiago de Chile,
Diego de Humanzoro, 1669)

Tocamos ahora uno de los problemas más dramáticos y más conflictivos en los comienzos de la marcha del Pueblo de Dios, de la Iglesia durante los siglos XVI y XVII.

Al interior del sistema de “Cristiandad”, sus representantes más honestos, más responsables y escrupulosos, vieron y vivieron el peso de conducir dicha “Cristiandad”, que se realizaba históricamente junto a, e inseparablemente de la opresión de los indígenas.

Vamos a ver el testimonio, lleno de angustia y de dolor, de aquellos que, ejerciendo ciertamente un ministerio pro-

fético, supieron calibrar el "pecado original" histórico del Pueblo de Dios en Chile, su identidad con una "Cristiandad" que traía la muerte y la explotación de los indígenas.

Ninguno de ellos se salió del marco de la "Cristiandad", esto es, de la comprensión de la Iglesia en los límites de la suprema obediencia a Dios, encarnado, figurado en la tierra por el Papa y el Rey español. Al contrario, llevados por el servicio y la lealtad insobornables a estas cabezas de la "Cristiandad", quisieron que los indios fuesen "vasallos", en justicia y verdad, del Imperio español, servidores leales del Occidente cristiano.

Una tarea, a la larga, imposible, sobre todo en Chile, país de opresiones y guerras interminables, amasado en la sangre violentamente derramada, y la rebeldía inquebrantable de los mapuches.

Dos fueron los temas que conmovieron a estos profetas de la "Cristiandad": las injusticias y abusos militares y económicos del orden colonial, del sistema feudal: la guerra injusta y el trabajo forzado en las encomiendas, los dos elementos fundantes de la dominación señorial en las Indias.

Estos profetas denuncian la "soberbia" del encomendero, su "desobediencia" a Dios y al Rey, su falta de "temor a Dios", su afán de convertirse en "falsos señores", frente al único señorío verdadero, el de los Reyes de Castilla. Estos profetas terminan siendo los únicos vasallos fieles a la "Cristiandad" (cf. la carta de Bartolomé de Las Casas y Antonio de Valdivieso a Felipe II, en Gracias a Dios, 1545). Y, paradójicamente, los que preanunciaron el fatal destino de la "Cristiandad" hispanoamericana.

A. LA GUERRA OFENSIVA

Nadie en el esquema religioso oficial cuestionaba la validez de la guerra en cuanto tal. Recuérdesse, al contrario, que la comprensión bélica de la historia y de la religión es el punto de arranque de la "Cristiandad".

El problema era distinguir entre guerra justa y guerra injusta.

Un sacerdote tan defensor de los indios como el jesuita Diego de Rosales decía en 1670 (siguiendo a San Agustín y al jurista imperial Solórzano) que la guerra era indispensable para "pacificar" a los indios y "domar la altivez de sus ceños naturales". Eso no se cuestionaba. Lo que sí denunció Rosales era la guerra para "mal" de los mapuches (para su "bien", había que hacerla).

Hacia 1560-1570 existía claramente en Chile una corriente teológica y pastoral que postulaba la injusticia de la guerra de Conquista. Sus figuras más señeras fueron el fraile dominico Gil González de San Nicolás (en Chile entre 1557 y 1564) y los franciscanos Juan de Torralba, Cristóbal de Rabaneda y Antonio de Carvajal (su carta a Bartolomé de Las Casas en 1562).

Fray Gil González de San Nicolás, probablemente apoyado en la teología imperial de Vitoria (*De Iure Belli*), increpó duramente la campaña militar de García Hurtado de Mendoza, advirtiéndole que "ofendía gravemente a Dios, porque daba ocasión a que los indios viniesen sobre él y muriesen".

El tema teológico, en el lenguaje de la época, aún medieval y nobiliario, era la ofensa al Señor supremo, Dios. Ahí residía la concepción de pecado (y mortal). Decía el fraile dominico a los militares: "Predicando traté de la ofensa que a Dios se había hecho, y cómo llevaban mal camino, y que los que persiguiesen en aquella jornada irían en estado de pecado mortal".

Gil González narraba en detalle la crueldad de la guerra emprendida contra los indios chilenos:

"Son las crueldades que al presente los españoles usan con ellos (los indios) tan inhumanas y fuera de término, que claramente muestran su injusticia y dañada pretensión y que derechamente van los españoles contra el Evangelio...".

En las campañas militares de Francisco de Villagra, el fraile de la Orden de Santo Domingo, llega a conmover y a impresionar hondamente el ánimo de los militares europeos. Como refiere Góngora Marmolejo: "Fray Gil, en las oraciones que hacía a los soldados, les decía se iban al infierno si

mataban indios, y que estaban obligados a pagar todo el daño que hiciesen y todo lo que comiesen, porque los indios defendían causa justa, que era su libertad, casas y haciendas, porque (Pedro de) Valdivia no había entrado a la conquista como lo manda la Iglesia...," (Amunátegui, *op. cit.*, 194).

La denuncia profética llegaba a cuestionar al propio adalid de la "Cristiandad" chilena, el Conquistador don Pedro de Valdivia. Entre las críticas hechas a San Nicolás, se lo acusaba de afirmar que "el Papa no tenía poder en esta tierra, y que el rey es un tirano, y que Jesucristo no tiene poder en esta tierra". Aunque no puedan ser confirmadas estas acusaciones, apuntan al temor de los encomenderos de ver destruidos los fundamentos teológicos de su dominación.

Finalmente, la hostilidad de la clase dominante alejó del país al valiente defensor de los indios. Gracias a su testimonio, podemos conocer el "pecado original" de la Conquista de Chile.

Junto al dominico se alzó la voz de los franciscanos mencionados más arriba, quienes en su carta a Bartolomé de las Casas, en 1562, denuncian: "Los escándalos y crueldades que en estas tierras se cometen en ofensa de Nuestro Señor Jesucristo y en infamia de su ley evangélica, inmaculada y suavísima, y grande perdición de los tristes indios, determinamos tres frailes de la Orden del santísimo Padre San Francisco hacer saber a V.S. lo que acá pasa en esta tierra de Chile...,".

El gobierno de Francisco de Villagra, con su guerra ofensiva, atrajo la ira de Dios, quien la descargó sobre la tierra chilena, a través de la rebelión indígena:

"Permitió, o por mejor decir, quiso la justicia divina, por castigar los pecados de los que acá estamos..., que S.M. proveyese a Francisco de Villagra, y así se ha tornado a rebelar la tierra y algunas ciudades están en arma...,".

Los franciscanos solicitaban una instancia de justicia imperial para el país, una Real Audiencia. Esto le pidieron a Las Casas, para que intercediera ante el Rey de España, urgidos porque sabían de las maquinaciones del gobernador:

"Entendemos van cartas de acá y oro para S.M. que abonan a Francisco de Villagra, más todo es maldad de cristianos de indios que V.S. ya conoce, y crea más V.S. a tres sacerdo-

tes pobres religiosos, que no a los que llevan oro, pues sabe cuán diferentes son los intereses”.

El profeta habla desde la pobreza, mientras el opresor habla desde y a través de la riqueza.

Los tres franciscanos pidieron al Rey que sacara a Villagra del poder.

Hacia 1570 esta corriente de pastoral profética en Chile comienza a preocupar a las autoridades imperiales. Ese año dice el Virrey peruano, Francisco de Toledo, que hay “algunas opiniones de teólogos allá en Chile, poniendo duda en la justicia de la guerra de la dicha provincia”. Más aún, el General de la Armada Española le escribe al Cardenal Inquisidor General de Castilla, Diego de Espinoza, que termine con estas opiniones teológicas de Chile, pues ponen en peligro la seguridad colonial:

“Es tanto el temor que nos ponen todos los teólogos y prelados deste reino en lo de la guerra de aquellas provincias de Chile, que es gran parte para que no tenga voluntad de ir ninguna gente de aquel reino, si V.S.R. (Vuestra Señoría Reverendísima) no envía orden para que se quite escrúpulo pues tantas veces se ha justificado con ellos y ellos lo dicen tan mal pues cada día van creciendo en su ruin propósito, sin tener consideración al beneficio y bien que se les redunda con la paz”.

Al comenzar el siglo XVII en Chile surgió una de las más influyentes figuras religiosas que denunciaron la guerra ofensiva. Se trata del jesuita andaluz Luis de Valdivia, nacido en Granada en 1560. El no hizo, en torno a la guerra defensiva, y a su defensa global del indio chileno, “sino poner de manifiesto la orden de la Santa Sede, y hacer presente la obligación principal e ineludible de la Corona frente a América” (Armando De Ramón).

Su teoría de la guerra defensiva en Arauco, que suponía reconocer el fracaso militar del Imperio español en Chile, no fue una proposición personal, sino que recogió un sistema auspiciado en el Perú por el Oidor Villela, y apoyado por el Virrey del Perú, el Príncipe de Esquilache. Se trataba que la “Cristiandad” pudiera funcionar correctamente en el país, cosa que, en definitiva le fue imposible realizar, por la oposi-

ción de la clase dominante, por la clase política. El gobernador Jaraquemada decía en 1612, con relación al Padre Valdivia: "Le hubiera estado más a cuenta estarse en su celda que meterse a arbitrar cosas de guerra".

La guerra ofensiva resultaba un excelente negocio para las clases propietarias españolas, y no permitieron que se impusiera la posición de Valdivia, quien llamaba a estas operaciones bélicas una "guerra cruel" (carta al Conde de Lemos, Lima 1607).

Al Rey le agregaba en 1610: "El ejército es un fuego abrasador que, donde se asienta, todo lo consume".

Para el jesuita granadino, la guerra ofensiva era una ofensa a Dios, al "Dominus" de españoles y de indios. Después de estar veinte años junto a los mapuches, expresa, junto al cariño por los ofendidos, el tema de la ofensa a Dios:

"Hijos míos, veinte años ha que vine a este reino, y en todas las partes que he estado he visto los muchos agravios que los españoles os hacen, los cuales me han lastimado de manera que no sé si lo sintiera tanto si a mí se me hicieran, por lo mucho que estos agravios ofenden a Dios, Nuestro Señor...".

Amenazado de muerte por los encomenderos, el General de la Compañía de Jesús, Mucio Vitelleschi retiró de Chile al Padre Luis de Valdivia en 1619.

El Padre Alonso Ovalle lo visitó en España, y pudo comprobar el cariño inquebrantable que sentía por los mapuches. Por su parte, en Chile seguía la guerra y el Dios cristiano ofendido. El mismo cronista Ovalle pudo decir:

"Si el Demonio fuera capaz de contento y alegría, la hubiera recibido muy grande de haber salido tan bien con la suya, porque con la vuelta del padre Luis de Valdivia a España, se cerró del todo la puerta al Evangelio" (*Histórica relación del Reino de Chile*, libro VII, caps. VI y VII).

Cerrada la puerta al Evangelio.

Fuerte expresión.

Quizás así se iba desvaneciendo la utopía proclamada por el jesuita Valdivia en sus **Sermones en lengua de Chile**:

"Que no hay un dios de Españoles, y otro de Indios, todos los hombres, y todas las cosas no tienen más que un Dios..." (Sermón V).

B. LOS TRABAJOS FORZADOS

Se ha visto la comprensión indígena del trabajo, inscrito en un modo de producción comunitario, vinculado a los ciclos festivos de la Naturaleza.

La "Cristiandad" traerá una concepción absolutamente distinta, donde el trabajo es considerado algo "vil", degradado, propio de "siervos", y que debía ser realizado compulsivamente en función de la economía señorial (un trabajo de "sol a sol", como expresa el Sínodo de Santiago de 1688).

Esta economía se realizaba a través de la institución, de ancestro medieval, llamada "encomienda", mediante la cual los indios quedaban sometidos al señor ("dominus") encomendero, o "feudatario", quien, a su vez, debía tratarlos "paternalmente", y enseñarles la doctrina cristiana. Esto último prácticamente no se realizó (sólo quedó en la teoría), convirtiéndose en una total relación asimétrica, de opresión, entre amos y siervos.

En Chile la Iglesia de los siglos XVI y XVII no cuestionó la institución de la "encomienda", en cuanto tal (no criticó los fundamentos de la economía señorial), sino que abogó por su "buen" funcionamiento, donde efectivamente el encomendero fuera un "padre benevolente y caritativo" con los indios, y éstos no fueran sometidos a excesivos trabajos, que liquidaran la economía, extinguiendo la mano de obra, sino que fueran "leales y libres vasallos" de la Corona española (que no fueran "agraviados" en sus personas y bienes, como lo pedía en su testamento la Reina Isabel La Católica).

El organizador del Obispado de Santiago en el siglo XVI, Fray Diego de Medellín, relata en 1580, después de sus visitas por las encomiendas chilenas: "Andando visitando por los pueblos vían mis propios ojos que todos los indios e indias que en ellos estaban ansí viejos como mozos, viejas e mozas, niños e niñas, y aún los ciegos y cojos, todos estaban ocupados en trabajos de ocupaciones de sus encomenderos y peor tratados que si fueran salvajes".

La lucha del Obispo Medellín va a consistir en modificar la encomienda de trabajo forzoso por una encomienda de tri-

buto, mediante la aplicación de la llamada tasa de Gamboa, promulgada en 1580. Para la Cuaresma de ese año, Diego de Medellín ordenó a su presbiterio que no confesara a ningún encomendero que "no les presentara testimonio de haber pedido nueva tasa al gobernador Ruiz de Gamboa".

A pesar de estas medidas disciplinarias y canónicas, el poder de la clase feudal iba creciendo y la famosa tasa duró poco tiempo (decía Medellín a la Corona española: "Los encomenderos tuvieron por muy agria la tasa y apelaban della").

El Obispo Medellín continuó hasta el final de su vida preocupado por la suerte de los indios chilenos, tratando de ser fiel a la voluntad del Rey. Decía en 1587, a los 91 años de edad:

"El mayor deseo que en esta tierra tengo, es ver a estos naturales con alguna quietud, mayormente a los de paz, y que aprovechen en cristiandad, los cuales tienen tantos estorbos para ello, y no hay quien ponga el remedio que han menester, sino es Vuestra Majestad... Todos estos naturales andan tan mal tratados y tan aperreados, digo los que están en paz, que a más andar se van acabando, porque atiende de sus trabajos, que son muy muchos y tantos que (quien) no los ve no lo creerá..., ocúpanlos ocho meses en minas, y dos en ir y venir. Y, cuando tornan a su tierra, no hallan qué comer, porque no han sembrado ni lo pueden hacer, porque las chacras que hacen de comunidad ellos no gozan de ellas, y ellos quedan sin sustento, y, como suelen decir, adiós misericordia".

El sistema comunitario de trabajo, propio de los indígenas, queda destrozado por esta economía señorial, al servicio irrestricto del poder feudal, que acumula riqueza, mientras el indio es sometido a un trabajo incomprensible, irracional, estúpido e inútil (desde su lógica comunitaria).

Al final del siglo XVI en Chile se ha constituido ya una clase dominante, que goza de una riqueza, de una prosperidad tal, que Alonso Ovalle, llega a comprender la rebelión mapuche de fin de siglo, como un castigo de Dios por la avaricia, mediante una relectura de la carta del Apóstol Santiago:

"Bien clara y manifiesta está en este texto la causa que..., obligó a Dios a jugar con tanto enojo la espada de su saña y

furor, que fue la licencia y libertad con que el vicio de la sensualidad, que fomentan las riquezas y prosperidad, se enseñoreaba y corría de mar a mar sin castigo por la tierra, y sobre todo, los clamores de los pobres indios, que, mal pagados y oprimidos con demasiado trabajo, padecían agravios sin reticencia...”.

El jesuita historiador reafirma su interpretación bíblica de la caída del poder español en Chile a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, por la rebelión mapuche, citando el Salmo 78:

*“No habían colmado su apetito,
su comida estaba aún en su boca,
cuando la cólera de Dios estalló contra ellos:
hizo estragos entre los más fuertes,
y abatió la flor de Israel”.*

Era extremadamente difícil que se cumplieran en Chile las leyes, el aparato jurídico-canónico del Imperio. El Obispo Juan Pérez de Espinoza, en 1602, llega a decir, en relación a los indios encomendados o “pacificados”:

“La mayor guerra, que en este reino se hace, es a estos indios que están de paz, y que primero dieron la obediencia a Vuestra Majestad, por lo cual no merecían ser tan molestados, sino que Vuestra Majestad les hubiera hecho grandes mercedes... no solamente los indios que pasan de 18 años sirven personalmente, sino también los niños desde 6 años, y lo mismo las niñas, y mujeres, y ancianos”.

La situación permanecía igual que en tiempos del Obispo Medellín.

Uno de los hechos más escandalosos, con respecto a trabajos forzados de los indios, y que hirió la conciencia de los pastores españoles, fue el traslado forzoso de los indios de Cuyo (los guarpes) a Santiago, para el servicio personal de los encomenderos chilenos. Esto lo denunció el Obispo Pérez de Espinoza en el informe ya citado de 1602, pero el problema se arrastró por décadas.

El Obispo Francisco Salcedo, en el Sínodo convocado en 1626, se preocupó especialmente del trabajo de los indios cu-

yanos. En un edicto del 16 de mayo de 1626 Salcedo expresa:

“Muchos vienen forzados de más de cien leguas, desamparando sus mujeres y hijos, pasando a esta tierra por temples contrarios a los de su patria y naturaleza..., y, los meten en colleras y los traen pereciendo de sed y hambre con más malos tratamientos que trataban los bárbaros gentiles a los cristianos en la Primitiva Iglesia”.

¡La opresión de los indios chilenos es comparada a la que sufrió la Iglesia Primitiva durante el Imperio romano!

La desesperación de los indios los lleva al suicidio. Agrega el edicto: “Y trayéndolos acollarados y maniatados, ha acontecido que, muriéndose uno de dichos indios, por no soltar los demás para sacar el difunto, le han cortado la mano. Y otras veces se han ofrecido a ahorcarse y comer puños de tierra, queriendo antes morir que pasar a estas partes”.

El Obispo dictamina la excomunión de todos aquellos que estén involucrados en el tráfico de indios por la enorme Cordillera de los Andes.

Lamentablemente, la Iglesia, sometida al Imperio español, se vio impotente con sus disposiciones canónicas. La medida de excomunión, incluida en el Sínodo de 1626, quedó sin efecto por presiones de la Real Audiencia de Chile, y por determinación final del Consejo de Indias. La Real Audiencia, además de no asistir al Sínodo, prohibió su publicación antes de la aprobación por el Consejo de Indias. Y éste aprobó el texto en general, menos las constituciones relativas a la defensa de los indios cuyanos.

¡Si los indios eran comparados a la Iglesia primitiva perseguida por el Imperio romano, la Iglesia española, junto al Imperio de ultramar, se tornaba un instrumento sometido a las presiones del César!

Salcedo siguió infructuosamente defendiendo a los cuyanos (carta al Rey del 8 de abril de 1627), y defendiendo el derecho de los indios a la vida. Para el prelado santiaguino su sueño era que los indígenas chilenos tuvieran tierras propias y criaran ganados “como solían cuando estaban poblados, que

hoy no los tienen las comunidades por haberlos vendido y usurpado los protectores y administradores, y las tierras que eran propias de los indios (las) han perdido y tomado para sí los vecinos, a título de decir no tienen dueños, por haber ellos mismos sacado los indios forzándolos a desampararlas, no contentándose con servirse de todos..., que aún las tierras, que Dios les dio y la naturaleza les repartió en que vivir y morir, les han quitado" (carta al Rey, del 20 de enero de 1630).

Al Obispo Salcedo le correspondió enfrentarse a la cruel encomendera de La Ligua, Doña Catalina de los Ríos y Lisperguer, máxima expresión del sadismo a que podía conducir la patológica dominación que se asentaba sobre los indios chilenos.

El Obispo debió enfrentarse asimismo con la Real Audiencia, poderosa institución atada a la clase dominante. En 1633 decía Salcedo "todo lo espiritual y temporal en este reino se reduce a su determinación" ("los Oidores son sus amigos", decía el Obispo en relación a la "Quintrala" en 1634).

La economía señorial, digámoslo una vez más, no podía funcionar sino a través del trabajo forzado de los indios (algo completamente "desquiciador" para éstos).

La Iglesia, en sus figuras más responsables, vio en este sistema laboral la aniquilación, la muerte del indio (y, de paso, la muerte de la economía impuesta).

Como autoridades morales y religiosas de la "Cristianidad", algunos Obispos, salieron a denunciar los "agravios" y "ofensas a Dios" implícitos en la formación social colonial.

Pero, con ello, apuntaban a una crítica global de ella. Sin embargo, no estaban conscientes de tal crítica. Por el contrario, la Iglesia española, heredera del Occidente medieval, asignó a los indios la subordinada condición de "trabajadores", sometidos a la ley del trabajo, de "sol a sol".

Como decía un Catecismo mexicano del siglo XVI:

"No penséis, hijos, que os baptizasteis, y tornaste cristianos para comer y beber y dormir y holgar, no. De trabajar habéis".

C. LA CONDENACION DE LA "CRISTIANDAD"

Nada más expresivo de los problemas de la "Cristiandad" chilena a fines del período de constitución del orden señorial que la reflexión teológico-pastoral del Obispo de Santiago de Chile Fray Diego de Humanzoro, entre 1662 y 1676.

Cuando este pastor toma a su cargo la diócesis, la clase feudal (encomendero-estanciera) ha consolidado su dominación en Chile, haciendo del todo imposible una evangelización según los marcos de la "Cristiandad" hispano-imperial.

El Obispo Humanzoro invocará en vano a los juristas y teólogos de la religión oficial (como José de Acosta, Juan de Solórzano), para pedir "como padre de los pobres y defensor de los huérfanos" (relación a la Santa Sede, 1666), que se acabe en Chile con la opresión de los indios, y la consiguiente condenación de la clase dominante.

Humanzoro, con desconsuelo, advierte la consolidación del poder señorial, y cómo éste controla a las autoridades políticas y religiosas. En 1673, refiriéndose a los Gobernadores expresa:

"Aquellos que tienen en su mano el poder y sobre todo los que ejercen la autoridad de gobernadores, no cumplen las órdenes de nuestros reyes y las reales cédulas, eso principalmente porque son corrompidos por los muchos dones de los encomenderos".

Los encomenderos hacen todo el año "regalos continuos" a los "ministros mayores y menores" del Reino (1664). Los gobernadores son "sobajados de los sobornos cuantiosos que les dan los vecinos encomenderos" (1665).

En 1670 llega a decir que la principal ganancia de los Gobernadores "*son los cohechos y regalos*" dados por la clase feudal.

Por otra parte, las relaciones entre el poder señorial y el clero regular se han entrelazado de tal modo, que la Iglesia pierde fuerza para denunciar la situación de pecado en que vive el país. Señala en 1668 que "hoy, día de la fecha, he sabido que los encomenderos de los indios han hecho grandes di-

ligencias para que las Religiones escriban, suplicando a Vuestra Majestad que se sirva de no reducir los indios a pueblos. Y, como los prelados de algunas religiones y muchos religiosos de todas son parientes y deudos cercanos de los encomenderos, no dudo que habrán conseguido muchas cartas...".

Todo este marco de dominación hace que ya exista una ideología religiosa que encubra la opresión de los indios. Humanzoro dice en 1666 que la clase dominante usa "el falso pretexto del orden público y en nombre de la Providencia, lo que es para su utilidad personal e insaciable avaricia".

El tema central que orienta la reflexión pastoral de Humanzoro es el hecho, absolutamente anti-evangélico, de que los pobres no son evangelizados. En 1672 dice con relación a los indios:

"No tienen los curas de indios dónde congrega a los tristes para enseñarles y explicarles la doctrina cristiana, y así no hay indio ninguno de los que en dicho servicio personal padecen, que sepan y entiendan un solo artículo de nuestra santa fe y santos sacramentos, y a mi entender ninguno de ellos se confiesa bien y raro es el que se salva, si no es por milagro y por la fuerza de la predestinación divina".

Los indios chilenos reproducen sus tradiciones culturales y religiosas propias, sin saber nada de cristianismo, o sólo sus formalidades. Dice en 1667 que "las gentes que habitan en los términos viven como si no conociesen a Dios y tan ignorantes de la doctrina cristiana, como si no la hubieran oído en su vida, mayormente los indios, que por falta de ministros operarios viven en muchas partes de las referidas con los ritos de su gentilidad".

Los indígenas de Chile, añade en 1670, "escandalizados con lo que con ellos se hace, juzgan que lo que les predicamos es muy ajeno a la verdad, y, aunque en lo público lo callan, con sus ritos y ceremonias lo publican".

Al escribir a la Santa Sede en 1673 señala Humanzoro que los indios "lastimosamente retornan a las corrompidas costumbres de los gentiles, esto es, de las varias mujeres, de la embriaguez y del ocio. Y muchas veces cometen acciones execrables, apostatan de las oraciones sagradas, injurian a las imágenes de los santos y profanan los ornamentos sagrados".

En vez de ser "cristianizados", "adoctrinados", los indios de Chile pasan a ser "oprimidos", sometidos, como el antiguo pueblo de Dios, a la servidumbre de Egipto y de Babilonia. Este es un tema que ya había utilizado el Obispo Salcedo en las primeras décadas del siglo XVII. Y que recoge ahora, con fuerza, Humanzoro, especialmente en sus informes a Roma y Madrid entre 1666 y 1670.

En 1666, escribiendo a la Santa Sede, dice: "Los indios parroquianos no pueden llegar a conocer lo que es necesario para su salvación. Eso principalmente porque, como ya se ha dicho, son oprimidos de tal manera por sus señores o encomenderos..., que semejan estar más vejados que los hijos de Israel en Egipto".

Sobre todo, en su carta a la Reina Mariana de Austria del 4 de julio de 1669, recalca con energía este tema bíblico:

"El servicio personal de estos indios ha sido siempre y es más intolerable que el de los hijos de Israel en Egipto y Babilonia, cuya esclavitud fue muy suave y blanda en comparación de la que han pasado y pasan aquí estos miserables indios... Porque, en la esclavitud y tiranía de los Faraones de Egipto..., estuvieron tan lejos de acabarse y consumirse que, habiendo entrado solas 70 almas de la familia y casa de Jacob, crecieron tanto entre los egipcios que, cuando salieron, llegó el número a 603.550, y esto sin las mujeres y sin los hombres de veinte años para abajo y sin los de la tribu de Leví... De suerte que, en 400 años de cautiverio, se aumentaron los hebreos tanto, como se ha dicho, y no se consumieron, y nuestros indios en su propia tierra, desde que entraron los españoles en ella, se han consumido millones a centenares por las vejaciones, tiranías que padecen y por la dureza del servicio personal, mayor y más terrible que la de los Faraones de Egipto".

En efecto, la realidad de opresión no conoció límites. Humanzoro informa del "trabajo excesivo y mortal, la 'perpetua servidumbre', el trabajo de día y de noche, incluyendo los días domingo, de los indios ('sin tener libertad para descansar un día, aunque sea de fiesta, porque aún en los domingos les hacen trabajar a título de que no cumplieron sus tareas en los días de entresemana...' dice en 1664).



**"AMONESTO A LOS
ENCOMENDEROS DE LOS INDIOS
ANUNCIANDOLES LA CONDENACION
ETERNA"**

**La "cristiandad" culpable y el
Obispo Humanzoro, siglo XVII.**

La dominación señorial impuesta impide en absoluto el funcionamiento de las parroquias rurales del Obispado, o "doctrinas". Los señores sólo admiten las capillas de las "casas de campo" o estancias (relación diocesana de 1666).

En 1673 señala el Obispo: "Los curas chilenos... no tienen ni pueblos, ni iglesia donde puedan congregarse los indios para enseñarles los rudimentos de la fe y por consiguiente no pueden cumplir su ministerio ni siquiera mediocrementemente" (en 1662 expresa que en 250 leguas "hay solamente 20 iglesias", y que cada doctrina tenía 30 y 40 leguas de jurisdicción).

El Obispo tiene la más clara conciencia que la clase feudal, por su "avaricia infernal", su "abuso infernal", está en situación de condenación eterna. En 1664 informa al Rey del "estado de condenación en que están los vecinos encomenderos de indios" (los excomulga invocando la bula *In Coena Domini*).

Tres años después, 1667, expresa que los encomenderos "que son la gente más florida deste reino, se dejan estar en su mal estado y se mueren sin dejarnos esperanzas de su salvación". Dos años después, 1669, asegura a la Reina Mariana de Austria el "estado infelicísimo de su eterna condenación en que están los vecinos encomenderos, por las injusticias, vejaciones y agravios" hechos a los indios.

Al año siguiente, 1670, Humanzoro reitera que los señores "viven y mueren en pecado mortal", denuncia "la malicia de mi pueblo que, estando como está notoriamente en estado de condenación la parte mejor de él, que son los encomenderos de los indios, por los pecados mortales que cada día cometen contra justicia y caridad en el servicio personal de ellos".

El Obispo quiere, por lo menos, salvar su alma, denunciando esta situación diabólica. En este sentido, al dirigirse a Roma en 1666, cita el capítulo 3 del profeta Ezequiel:

"Si amonestas al malvado y él no se convierte del mal y de su mala conducta, morirá él por su pecado, pero tú habrás salvado tu alma". Sin embargo, al final de su vida, en 1674, declara a Roma su temor por condenarse él junto a su pueblo ("no permita que juntamente con mis ovejas sea míseramente condenado por el severo y recto Juez divino").

Totalmente acongojado, el Obispo de Chile duda que las máximas autoridades de la "Cristiandad", el Papa y el Imperio español, puedan remediar la situación desgraciada que ha generado el sistema colonial. En 1669 confiesa a Doña Mariana de Austria:

"No puedo dejar de representar a Vuestra Majestad que vivo con mucho desconsuelo de que a cartas de tanta importancia no se responda ni se ocurra eficazmente al remedio que en ellas he significado y pedido".

Y en 1664: "El eclesiástico no tiene fuerza en este reino ni aún en las materias que tocan a su jurisdicción, cuánto y más en las temporales. Y para decirlo como es: ni el Pontífice que viniera en persona, fuera posible a ajustarlo...".

¡Ni la cabeza suprema de la "Cristiandad" universal, el Sumo Pontífice romano, podría solucionar la opresión de los indios chilenos!

El Obispo Humanzoro llega a poner, hasta cierto punto, en cuestionamiento el mismísimo sistema de la "Cristiandad" hispanoamericana, como condenada por el Dios de la justicia:

"Y llegarán las injusticias, por ser tan enormes, a provocar la indignación de Dios y su castigo eterno y temporal a los que, pudiendo, no ponen medios eficaces para el remedio de tan públicas e intolerables injusticias y tan graves y perniciosas ofensas a Dios nuestro Señor, y nos quitará los indios, como lo va haciendo a todo andar... yo digo que: nos quita Dios aquestas gentes tan apriesa porque, habiéndoles descubierto y agregado a la Corona de Castilla..., usamos mal de la dádiva y hacemos del medio fin..., dando ocasión que los extranjeros nos digan aquellas tan graves y confusivas palabras que Cristo a los Escribas y Fariseos, y las refiere San Mateo, capítulo 23: ¡Ay de vosotros, Escribas y Fariseos hipócritas, que cercáis la mar y la tierra por convertir un gentil a vuestra ley, y cuando ya lo está, lo hacéis hijo del infierno dos veces más que vosotros!" (carta a la Reina en 1669).

Ya en 1672 el Obispo, comentando el libro del Eclesiástico capítulo 10, cree que Dios castigará a España con la pérdida de sus colonias de ultramar.

Plagado de enfermedades, paralítico, con hernia, cálculos, gotoso, y con "mal de orina", finalmente, Diego de Hu-

manzoro solicita la renuncia a su cargo, en carta a la Santa Sede en 1674, arguyendo, junto a sus enfermedades, la incapacidad de evangelizar en Chile. Para él es "causa para presentar la renuncia la maldad del pueblo por la que a veces se obliga al prelado a renunciar de su oficio, cuando exige gente que es de dura cerviz, ya que es imposible sacar provecho de ella (como a mí por mis muchas y grandes faltas parece que me sucede)".

Desconsolado y sin fuerzas, Humanzoro murió en Santiago el 29 de mayo de 1676.

ITINERARIO PASTORAL DEL OBISPO DIEGO DE HUMANZORO (SANTIAGO DE CHILE, SIGLO XVII).

- 1662** El 5 de julio toma posesión personal de la diócesis.
- 1662** Carta al Rey, 26 de julio: Los indios de Chile no son libres, "no gozan de ella en la realidad". Encomenderos impiden evangelización de los indios. El Obispo se pregunta si sobre las autoridades coloniales caerá la sentencia bíblica: "De su sangre yo te pediré cuentas a tí" (Ezequiel 3, 18).
- 1664** Carta al Rey, 15 de marzo: Los Gobernadores de Chile están corrompidos por los encomenderos. Estos están en "estado de condenación" por oprimir a los indios. Esta "opresión tiránica" impide la evangelización de los indios. Los indios se hallan obligados a robar para subsistir. Hay que devolverle la tierra a los indios.
- 1665** Carta al Rey, 9 de abril: Opresión de los indios de Cuyo. Opresores y oprimidos "perderan las almas". Los primeros por su tiranía, los segundos por no ser evangelizados. Las Reales Cédulas "nunca han tenido ni tienen cumplimiento por la codicia de los gobernadores,...". Si no se mejora la situación abandonará la diócesis.
- 1666** Relación a la Santa Sede, 26 de marzo: "La mayor parte de los indios del campo ni siquiera hayan aprendido aún a hacer la señal de la cruz". A los españoles que oprimen a los indios "amonesto muy a menudo, tanto en sermones públicos, como en coloquios privados". Los opresores usan "el falso pretexto del orden público y en nombre de la providencia, lo que es para su utilidad personal e insaciable avaricia". Los que oprimen a los pobres serán conminados por Dios (Ecclo 10, Prov. 22, Job 27). Cita Ezequiel 3, 18: el malvado morirá por su pecado.
- 1667** Carta al Rey, 17 de abril: Los indios no son evangelizados. "Las gentes que habitan en los términos viven como si no conociesen a Dios y tan ignorantes de la Doctrina Cristiana, como si no la hubieran oído en su vida, mayormente los indios, que por falta de ministros operarios viven en muchas partes de las referidas

- con los ritos de su gentilidad". Pide que se le nombre Obispo coadjutor.
- 1668** Carta a la Reina, 18 de mayo: "El mayor cuidado que me fatiga desde que sirvo esta Iglesia, es el remedio que debo desear del injusto servicio personal en que padecen indecibles injusticias y tiranías estos miserables indios". No son ni retribuidos ni con justo salario, ni reciben el Evangelio.
- 1668** Carta a la Reina, 19 de noviembre: Denuncia la complicidad entre los encomenderos y los frailes: "Como los prelados de algunas religiones y muchos religiosos de todas son parientes y deudos cercanos de los encomenderos...". Pide a Dios que abra los "ojos del alma" a los encomenderos cegados por "la avaricia infernal".
- 1669** Carta a la Reina, 4 de julio: "El servicio personal de estos indios ha sido siempre y es más intolerable que el de los hijos de Israel en Egipto y Babilonia, cuya esclavitud fue muy suave y blanda en comparación de la que han pasado y pasan aquí estos miserables indios". La injusticia provocará la indignación de Dios y su "castigo eterno y temporal" a los que no remedian la situación. El comportamiento colonial da ocasión a que se invoque a Mateo 23, 15: ¡escribas y fariseos hipócritas, recorren mar y tierra para hacer un prosélito y lo hacen hijo del infierno!
- 1670** El 9 de febrero da comienzo al IV Sínodo Diocesano.
- 1670** Carta a la Reina, 20 de febrero: Los indios se escandalizan con el comportamiento colonialista: "Juzgan que lo que les predicamos es muy ajeno a la verdad; y, aunque en lo público lo callen, con sus ritos y ceremonias lo publican". Los indios consideran la predicación sólo "engaño y trampa de los españoles para engañarlos". Indios creen que en el cielo seguirán tributando a los encomenderos y en el servicio personal. El servicio personal es "el pecado más grande de Chile". Encomenderos viven y mueren en el pecado mortal. Ataques a su persona: "Muchos siembran que es tema de ambición el porfiar tanto en predicar contra el servicio personal".
- Renuncia al Obispado.
- 1670** Carta a la Reina, 24 de abril: Vuelve a pedir renuncia. Se queja de los Oidores de la Real Audiencia que no quieren "salir a visitar y desagruar a los indios".

1672 Carta al presidente del Consejo de Indias, 20 de abril: "No hay indio ninguno de los que en dicho servicio personal padecen, que sepan y entiendan un sólo artículo de nuestra santa fe y santos sacramentos...". El 75% de los curas de indios no tienen cómo subsistir, por culpa de los encomenderos. "No hay quien quiera ser clérigo, porque no les obliguen a ser curas de indios".

Dios destruirá el Imperio español en América, según Eclesiástico 10, 8: "La soberanía pasa de una a otra, por las injusticias, las violencias y el dinero".

1673 Relación a la Santa Sede, 13 de diciembre: Los curas chilenos "no tienen ni pueblos, ni iglesia donde puedan congregarse los indios para enseñarles los rudimentos de la fe y por consiguiente no pueden cumplir su ministerio ni siquiera mediocrementemente". Los gobernadores no cumplen la voluntad del Rey "porque son corrompidos por los muchos dones de los encomenderos".

1674 Carta al Santo Padre en Roma, 8 de octubre: Solicita dimisión al Obispado de Santiago. Aduce, además de vejez y achaques, la maldad del pueblo, de la cual ya no es posible sacar provecho. Ataques a su persona: "Porque cada día clamo y fulmino contra la tiranía del servicio personal, contra las otras injusticias y los pecados públicos, por eso me persiguen los odios y las intrigas".

1676 Muere en la ciudad de Santiago, el 29 de mayo.

4. EL NACIMIENTO DEL CRISTIANISMO DE LOS POBRES

Entendemos por cristianismo de los pobres, especialmente en el contexto latinoamericano y chileno, la experiencia cristiana de las clases subalternas, que, junto con trascender el marco hegemónico de la cultura eclesiástica oficial, expresa la visión religiosa de los oprimidos, en términos de sus sufrimientos y sus esperanzas.

El gran trasfondo histórico de este fenómeno religioso para la experiencia latinoamericana y chilena es la Edad Media europea a lo largo de la cual se va a establecer una tensión creciente entre el cristianismo jerárquico-clerical de la élites eclesiásticas (funcional al orden de dominación feudal) y la experiencia religiosa de las masas populares (situada en una estrategia de resistencia a esta dominación). Este proceso se consolida durante el Renacimiento, mediante la oposición entre el cristianismo popular de tradición medieval y el catolicismo de la Contrarreforma y el Concilio de Trento, impuesto por la autoridad civil.

A lo largo de la historia de la Iglesia latinoamericana, y desde sus mismos orígenes en el siglo XVI, va a reproducirse a gran escala y con mucha mayor fuerza, esta formidable tensión entre un cristianismo "central", ligado estructuralmente a la dominación colonialista del imperio español, y un cristianismo "periférico", vinculado estructuralmente a los grupos dominados, y en el que se fundirá la experiencia histórica y

espiritual de opresión de indígenas y esclavos africanos con el acervo religioso-popular de la España medieval y renacentista.

Las clases subalternas, como sometidas al sistema de dominación político-religioso colonial, van a participar de uno y otro modelo de cristianismo. Sin embargo, su actitud ante uno y otro será ciertamente diversa. Ante el catolicismo oficial se sitúan en una relación de "obligación" con respecto a las prescripciones eclesiásticas; en el cristianismo de los pobres, que ellas mismas han asimilado y forjado, su actitud fundamental es de "devoción" ferviente ante una simbología religiosa que los interpreta en todo lo dramático de su experiencia histórica.

El drama histórico de los oprimidos es su desgarrada disyuntiva entre la muerte y la vida. El cristianismo de los pobres transforma este drama en su misterio pascual, albergando en sí todo el dolor y el sufrimiento de la opresión, junto a la incontenible alegría y esperanza en la victoria de la vida abundante.

La constitución de un cristianismo de los pobres en Chile durante los siglos XVI y XVII se determina tanto por el distanciamiento con respecto al sistema de Cristiandad imperial como por la asimilación de las formas religioso-populares españolas. Veremos cada uno de estos aspectos en particular, para finalmente observar algunas expresiones concretas del cristianismo de los pobres en su origen chileno.

A. LA OPOSICION DE LAS RAZAS SOJUZGADAS A LA "CRISTIANDAD"

El rechazo de la población amerindiana y africana a las formas del catolicismo asociado al sistema de dominación colonial revela que su íntima adhesión a las nuevas verdades religiosas del cristianismo debía pasar a través de un camino que no fuese el de ese catolicismo oficial. Los grupos oprimidos no podían acoger ni asimilar el mensaje religioso ni las formas de ese mensaje tal como venía vinculado poderosamente a la violencia y la opresión del horizonte colonialista.

De allí que el contacto real y fecundo de las nuevas poblaciones "paganas" con el Evangelio se diera eminentemente a través del contacto con las formas de la religión popular ibérica, desvinculada de los lazos con el poder, como luego veremos.

Uno de los motivos de mayor indignación y de rebelión indígena contra el poder colonial era el catolicismo oficial que, en manos de los clérigos, hacía de la palabra del blanco y del propio mensaje cristiano un discurso mentiroso y opresor. En el siglo XVII el jesuita Diego de Rosales señala el parecer de los indígenas de Osorno manifestado al corregidor del lugar: "Lo que mas le movía a alzarse era los doctrineros, porque les predicaban que mandaba Dios que no hurtasen ni estuviesen amancebados, y otras cosas que decían que contenía la ley de Dios, y que nada guardaban ellos, sino que escogían lo mejor. Y así echaban de ver que todo era mentira y artificio para hacerse señores de todo y vivir peor que ellos, ...Añadieron otras muchas cosas, nombrando y singularizando casos de doctrineros que no son para dichos ni de ninguna edificación". En este sentido, el clérigo, como representante oficial de un catolicismo ligado estructuralmente a la dominación, era un símbolo de la presencia sojuzgadora del imperio español, y de allí la viva aversión de los indígenas ante su presencia (además, para la sociedad indígena, el clero europeo representaba directamente la expropiación de sus medios de producción religiosa nativos). El maestro de campo del ejército español en Arauco, Alonso González de Nájera, a comienzos del siglo XVII, relata detalladamente un hecho presenciado por sí mismo en la localidad de Millapoa: "...viendo los indios a los religiosos, fue tanto lo que se alborotaron y los caciques los primeros, que dieron muestra de tomar las armas para nosotros, de tal manera, que advirtiéndome yo la causa de su alboroto y algazara que levantaron, corriendo todos de una parte a otra entre sus barracas a tomar sus picas, como si les hubieran tocado arma, me dí la priesa que pude para que los padres se desembarcasen y se entrasen en el fuertecillo de los españoles, yendo yo la vuelta de los indios a aquietarlos, como lo hice con las mejores palabras que pude, porque algunos caciques y otros indios eran ladinos, diciéndoles que los religiosos no iban sino a ver a los españoles del fuerte, con lo

cual se amansaron, aunque no del todo, diciéndome los caciques con no poca soberbia con su medio hablar español: no es tiempo de pateros, no es tiempo de pateros (que así llaman ellos a nuestros religiosos, queriendo decir padres), diciendo más: aun no hemos dado la paz, y ya nos envían pateros, para que nos volvamos al monte”.

Si el catolicismo oficial expresaba la imagen de un dios todopoderoso e invencible aliado de las fuerzas armadas imperiales, las derrotas militares de los blancos en Chile fueron un motivo importante para que los indígenas cuestionaran y se burlaran de la religión oficial. Pensemos que el conquistador Pedro de Valdivia había dicho a los indios chilenos: “Que no piensen acabar ni consumir a los españoles, que tenían a Dios de su parte, Señor del cielo y de la tierra, Dios de las batallas y de infinito poder...”. Ahora bien, en las revueltas y victorias indígenas (que en Chile no fueron pocas), los indios rebelados decían a los españoles: “Venid a defender a vuestro Dios, que no tiene poder para defenderse de nuestras manos, y todo es mentira cuanto decís de vuestro Dios”. Entonces era la oportunidad de reírse de los clérigos, símbolos, lo hemos visto, del catolicismo de dominación. El jesuita Rosales narra el hecho de un indio que se vistió jocosamente de cura y de otro que tocaba las campanas de una iglesia diciendo: “Rueguen a Dios por los españoles, que ya están muertos”. Y así, dice Rosales, “les daban raya y hacían burla de ellos...”.

En este contexto de un catolicismo de dominación, las formas devocionales como las oraciones, colocadas en una relación meramente formalista, eran para los indígenas, sinónimo de opresión. Así se lee en un texto chileno de 1599, relativo a las razones de la rebelión indígena en relación con la conducta de los españoles: “Ninguna cosa tenían más en olvido que enseñarles el conocimiento de Dios y de su ley, y si alguna vez se les rezaba el Ave María era para darles allí juntos las bateas de sacar oro, de donde les quedó mucho tiempo con temor al rezar porque les parecía que no era más de disposición para enviarlos a sacar oro, y aún dicen hoy día los rebelados que trás el Ave María vienen las bateas y el servicio personal”. Entre los indígenas se produce hasta una aversión

a la misma imagen escatológica del cielo, vista como reproducción infinita de la dominación colonial. Se rechaza a Dios y se prefiere el infierno. Esto es lo que informa el dominico R. de Loaysa en 1596 de los indios chilenos: "No quieren ir al cielo si van allí los españoles, porque mejor los tratarán los demonios en el infierno que ellos los tratarán en el cielo si están con ellos. Y aún más atrevidos y desesperados me han dicho a mí que no quieren creer en Dios tan cruel como el que sufre a los cristianos". Los misioneros van a reconocer directamente que para ciertos indios el Dios cristiano es una mala divinidad, que descuida la suerte de los pobres, como puede verse en el **Confesionario para los curas de indios** de Diego de Torres (Sevilla 1603).

Un vigoroso rechazo contra el catolicismo colonialista se dio, sobre todo en el siglo XVI, entre los esclavos africanos. El Dios de los blancos, ligado al esclavismo, fue rechazado con valentía y convicción. De acuerdo a los procesos seguidos por la Inquisición en Chile consta que los esclavos, al ser azotados y torturados por sus amos, renegaron del Dios cristiano. De los casos llevados por el tribunal a Lima en 1587 se consignan los procesos contra dos esclavos, Beatriz y Diego de Ampuero, por haber negado a Dios mientras eran azotados. Este último, que murió ahorcado, habría dicho, mientras colgaban su cuerpo, castigándolo: "Lleve el diablo a Dios, no creo en Dios, reniego de Dios". Este rechazo del Dios blanco aparecía también como una apología de lo demoníaco por parte de los esclavos negros, de manera similar a como ocurrió con los indígenas. Fue el caso del esclavo Hernando Maravilla, propiedad de la viuda de un fiscal de la Real Audiencia, sentenciado en 1581, y acusado de afirmar, entre otras cosas: "Que no era nada el Obispo y que cagazón para el Obispo, y que aquella noche había de ir a cenar con el diablo en el infierno... que no quería ir con Dios ni con sus santos al cielo sino con los demonios al infierno, y que aquello apetecía".

De cualquier manera, las poblaciones sojuzgadas, amerindianas y africanas, mostraron su voluntad de rechazo a la opresión religiosa oficial. Su contacto con el cristianismo se haría lentamente, en la relación cotidiana con la religión po-

pular hispanica (el contacto íntimo y cotidiano entre españoles e indígenas, con todo, estuvo prohibido oficialmente por la Corona, por especiales indicaciones del clero, mediante órdenes que se repitieron entre 1536 y 1600).

B. LA ASIMILACION DEL CATOLICISMO POPULAR ESPAÑOL

A lo largo de la Edad Media, y alcanzando un grado culminante durante el Renacimiento, surgió, en relación de oposición y tensión con el catolicismo jerárquico y clerical europeo, un vigoroso cristianismo popular en íntima relación con las inquietudes y aspiraciones de la cultura del pueblo (cf. W. Frijhoff, *Official and Popular Religion in Christianity...*, 1979).

Este cristianismo, de profunda vena subversiva y festiva, se alzó contra el autoritarismo jerárquico y la seriedad de la cultura medieval oficial. La Iglesia jerárquica debió reconocer un espacio para estas manifestaciones religiosas populares, al punto que hubieron de coexistir ambas expresiones. Como dice Mijail Bajtin en su obra **La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento**: "Esta seriedad exclusivista de la ideología defendida por la Iglesia oficial reconocía la necesidad de legalizar en el exterior de la iglesia, es decir fuera del culto, del ritual y las ceremonias oficiales y canónicas, la alegría, la risa y las burlas que se excluían de allí. Esto dio como resultado la aparición de formas cómicas puras al lado de las manifestaciones canónicas". Una de estas expresiones de religiosidad popular fue la "fiesta de los locos", prohibida ya en España por el concilio de Toledo en el siglo VII.

El elemento de crítica de esta religión popular en España contra la Iglesia jerárquica se advierte ya en el siglo XI en el llamado **Tratado de García de Toledo**, que según Bajtin, era una "sátira abierta contra la venalidad, la codicia y la descomposición de la curia romana". La autoridad medieval española, como en el caso del Rey Alfonso el Sabio (siglo XIII), intentó a veces reprimir estas expresiones de cultura popular.

En su **Código de las Siete Partidas**, afán de implantar el derecho romano en España, desterró de las fiestas religiosas oficiales los elementos populares. Entonces, como dice Martin Hume en su **Historia del pueblo español**, "los vagabundos vieron desterradas de la Iglesia las representaciones burlescas de Judas o del diablo y sus danzas indecorosas". Con todo, ellas siguieron cultivándose en lugares apartados, o en las romerías que entonces "degeneraron en ferias, donde los peregrinos se solazaban con el baile y la música, después de terminadas sus devociones". Durante los siglos XIII v XIV las fiestas cristianas de España se plagaron de elementos "juglarescos", a veces protagonizados por moros y judíos, de gran popularidad, que fueron reprimidos por la autoridad eclesiástica (así el concilio de Valladolid en 1228, el de Toledo en 1324, etc. Un texto del siglo XIV refiere de las fiestas de santos: "Allí se dicen cantares et se tañen estrumentos et se fablan palabras et se ponen posturas que son todas al contrario de aquello para que las vigiliass fueron ordenadas").

El pueblo español impregnó entonces de un tinte característico las fiestas religiosas oficiales. Así, la fiesta de Corpus Christi daba ocasión para una serie de representaciones grotescas de la corporeidad humana con un sentido bastante sensual y licencioso. "La historia de esta fiesta en Francia y en el extranjero (sobre todo en Español), señala Bajtin, nos indica que las imágenes grotescas del cuerpo, de contenido extremadamente licencioso, eran mas bien comunes en esta circunstancia, y estaban consagrados por la tradición. Puede decirse incluso que la imagen del cuerpo, en su aspecto grotesco, predominaba en la expresión popular de esta fiesta y creaba un ambiente corporal específico". De ahí que en la procesión de Corpus figuraban monstruos, gigantes. "multitudes de jóvenes que ejecutaban danzas evidentemente sensuales (una zarabanda bastante 'indecente' en España)", etc.

Todo este mundo religioso popular llegará al siglo XVI y pasará a América. En el siglo XVI, la Iglesia oficial española debía reprimir las manifestaciones cristianas festivas del pueblo como la "fiesta del Obispillo", burla a la Iglesia jerárquica, o las músicas y bailes sensuales para Corpus o Navidad (es-

to puede observarse en el concilio de Toledo de 1565-6, o en las constituciones sinodales de Cádiz en 1591).

Obedeciendo a una situación real, en la mentalidad popular española del tiempo del Descubrimiento de América, la institución eclesiástica estaba vinculada a la riqueza; y el pueblo, en sus dichos y refranes, manifestaba una crítica a esta situación. Así, el adagio "Iglesia, o mar, o casa real, quien quiera medrar", idea que recoge Cervantes (*Quijote*, II, cap. XXXIX): "Quien quisiere valer y ser rico, siga, o la Iglesia, o navegue..., o entre a servir a los reyes de sus casas". Esta crítica popular a la Iglesia es la que expresó la picaresca española del siglo XVI (*Lazarillo de Tormes*).

Los villancicos españoles de los siglos XV y XVI revelan el carácter propio de la religión popular, donde las fiestas de San Juan, Cruz de Mayo, Navidad y las romerías, además del sentido religioso, ostentaron un sentido erótico profano. Este carácter pasará especialmente a América y Chile. En el Sínodo del Obispado de Santiago de Chile en 1688, la Iglesia jerárquica va a reprimir estos aspectos populares. Según el documento eclesiástico para Navidad, San Juan y Cruz de Mayo, "hay muchas ofensas de Nuestro Señor por los Concursos de Hombres y Mujeres, bailes y músicas profanas e indecentes". Para la autoridad episcopal de esta nueva Iglesia de Chile, la celebración de la Cruz de Mayo debía ser "sin música ninguna ni bailes, ni otro ruidoso Concurso; que tendrán cuidado de evitar con su santo celo las Justicias Reales".

La religión popular andaluza contribuirá especialmente al acervo del cristianismo de los pobres en Chile, en manifestaciones como los velorios de angelitos, la devoción a la Virgen del Carmen como abogada de las ánimas del purgatorio ("A la Virgen del Carmen / quiero y adoro / porque saca las almas / del purgatorio"), las "promesas" de vestirse las mujeres con el hábito de esta Virgen, las fiestas de bautizo para que el niño deje de ser "moro", la colocación de medallas a los niños para que no los "ojeen", las "pruebas" en la víspera de San Juan, las oraciones al Angel de la Guarda, la devoción a San Antonio para conseguir novio, la creencia en que las armas las "carga el Diablo", etc. El canto popular religioso de Andalucía pasó a Chile para expresar la fuerza de un Evange-

lio que rechazaba el catolicismo racista colonial ("Moreno pintan a Cristo / morena a la Magdalena / moreno es el bien que adoro / iviva la gente morena!").

De ascendencia andaluza, y con influencias musulmanas y judías, pasó a Chile también la representación y devoción a un Cristo de mayor fuerza patética en su carácter histórico y sufriente. Entonces, la Cruz de Cristo, del cristianismo popular español, pasará al acervo de cristianismo de los pobres en Chile. Repitiendo cantares del pueblo español, en Chile se cantará a la Cruz:

*Ve qué cama tan angosta
en la que Dios se mantiene
que para poder estar
un pie sobre el otro tiene.*

Oraciones populares españolas centradas en la Cruz se repetirán en Chile:

*Con tres clavos me persino
y me abrazo de la cruz
en mi cabecera escribo
el dulce nombre de Jesús.
Que baje la cruz del cielo
y se cargue sobre mí
y en la hora de mi muerte
hable y responda por mí.*

Junto a la asimilación de la desgarrada devoción e identificación con el martirio de Jesús, las masas cristianas y explotadas de América recogieron el poderoso potencial subversivo y festivo del catolicismo popular medieval y renacentista. Según el testimonio que dio el navegante Amadée Frezier en sus viajes por Perú y Chile en los albores del siglo XVIII, los mulatos celebraban por entonces la fiesta de la Virgen del Carmen en un clima tal de alegría sensual y de burla a la Iglesia jerárquica y académica que le pareció al observador francés una grandiosa reedición de la "fiesta de los locos".

C. LAS PRIMERAS EXPRESIONES DEL CRISTIANISMO DE LOS POBRES EN CHILE

Hemos definido el cristianismo de los pobres como una experiencia que trasciende el marco hegemónico de la cultura eclesiástica oficial. En los comienzos de la historia de la Iglesia en Chile, esa cultura eclesiástica, lo hemos visto, estaba íntimamente asociada al proceso político-militar de la conquista y la colonización. Por esto, la formación del cristianismo de los pobres va a producirse lejos y en oposición a las formas del catolicismo oficial.

Quizá una de las expresiones más bellas del nacimiento de este cristianismo de corte popular se encuentra en el relato del chillanejo Francisco Núñez de Pineda y Bascañán, contando sus experiencias de amistad con los indígenas del sur de Chile en su obra **El Cautiverio feliz**, del siglo XVII. Pineda y Bascañán, con gran delicadeza, va a ir introduciendo el misterio cristiano entre los indígenas, más allá de la catequesis oficial. Dándose los indios de estas diferencias en el anuncio del Evangelio, se lo manifestaron explícitamente al propio Pineda: "¿Sabéis lo que he reparado en vuestra doctrina y enseñanza?, que los antiguos españoles no siguieron en ella vuestro estilo.. ; que los pateros (que quiere decir doctrineiros) sólo una vez enseñaban las oraciones, de año en año y de prisa, a las mujeres y a las muchachas y muchachos, porque los indios tributarios, pocos o ninguno asistían en sus casas con que eran muy raros los que sabían rezar". Además se le enseñaba en idioma castellano "con que ninguno llegaba a entender lo que rezaba". Pineda va a enseñarles a los indios que el verdadero cristianismo, lejos de estar unido a la opresión, es, al contrario, una actitud de compromiso solidario con los afligidos. Aludiendo a las autoridades coloniales, le expresa a su amigo cacique: "Esos, amigo mío, no eran gobernadores cristianos, ni superiores atentos, porque no imitaban al supremo juez y maestro Cristo Señor Nuestro, cuya enseñanza y doctrina debían imitar y seguir..., que así en lo espiritual como en lo corporal debían quitarse el pan de la boca para dar-

lo y comunicarlo a los necesitados, como lo hizo nuestro Salvador...".

Una exquisita y, al mismo tiempo simbólica, descripción de este encuentro fecundo entre los indios y el criollo de Chillán es el relato de la construcción de una gran cruz de madera de los bosques, entre Pineda y Bascuñán y el hijo de su amigo cacique Luacura. Esa cruz, enramada con laurel y canelo y perfumada con toronjil y yerbabuena, inauguraba una nueva experiencia cristiana.

Un encuentro igualmente fecundo y fundacional del cristianismo de los pobres es el que está a la base de la tradición religiosa de La Tirana (Tarapacá), que origina una fiesta que llega con vigor hasta hoy. En este caso se trata del encuentro amoroso entre un aventurero portugués, llamado Vasco de Almeyda, y la joven heroína de la resistencia indígena del Tahuantinsuyo, Ñusta Huillac, rebelada contra Diego de Almagro en 1536. El portugués es tomado prisionero por la Ñusta, más ella enamorada y convertida a la religión del blanco, pide ser bautizada por éste. Esto es inaceptable para los indígenas, quienes matan a ambos. La líder indígena, antes de morir, pide que se alce una cruz sobre sus tumbas, junto al escapulario de la Virgen del Carmen que llevaba Almeyda. Aquí estamos en presencia de un proceso de evangelización al margen del catolicismo oficial-clerical. El encuentro, dramatizado por el erotismo y la muerte, entre la religión popular europea y la líder amerindiana, se lleva a cabo fuera de los cauces político-religiosos de la expansión colonial. Cuando llega la institución eclesiástica al lugar, se encuentra con que la cruz ya ha sido plantada en el Tamarugal.

En los dos casos mencionados (Pineda en el sur, y Almeyda en el norte de Chile) aparece negada la voluntad de poder colonial (en las dos situaciones los blancos están prisioneros), y, desde allí, se afirma un cristiano que, despojado de esa voluntad, reencuentra su dimensión original.

Una peculiaridad del cristianismo de los pobres que nació en Chile fue la comprensión de Dios como aquel que asumía la causa de la raza sojuzgada. El jesuita Rosales manifiesta cómo operaba esta concepción teológica entre los indígenas del siglo XVII que participaban victoriosamente en la

guerra de Arauco: "No hay indio de estos que niegue la fe, ni que reniegue de Dios ni de Jesucristo..., reconociendo la Providencia de Dios, y su justicia, cuando se veían victoriosos, decían que, como Dios conocía su causa y su inocencia, aunque eran muchos sus pecados en otras materias, les favorecía a ellos y castigaba a los españoles; porque se daba por más ofendido de los escándalos de los cristianos y de los malos tratamientos que hacían a los indios".

Esta teología del oprimido se expresó también en las nacientes imágenes de Cristo y la Virgen María. La Cruz de Cristo es manifestada a los trabajadores indígenas directamente en el marco de su mundo laboral, sin la intermediación de la institución eclesiástica. Es así como surgen imágenes como la de la Santa Cruz de Limache, hallada por un indígena en 1636, mientras cortaba leña, o la del Señor de la Tierra en Salamanca, hallada por los indígenas en el mineral de Cunlagua hacia 1610, y que se convertirá en instrumento del juicio divino contra el empresario español dueño del mineral y de los indios. En otras ocasiones se tratará de imágenes sangrientas y dolientes de Jesucristo crucificado que se resisten a ir a adornar los conventos eclesiásticos de Santiago para quedarse entre los pobres (origen popular de la iglesia de La Matriz de Valparaíso, en el siglo XVI), o que en plena capital santiaguina se yerguen contra los opresores de los pobres (origen popular del Señor de Mayo, contra la cruel encomendera Catalina de los Ríos, en el siglo XVII).

Los indígenas se apropiaron de la imagen mesiánica de Jesucristo vistiéndolo al Niño Dios "a usanza de indio" y proclamándolo con alegría en las procesiones "con mucha música y danzas y varios instrumentos de cajas, pífanos y clarines", como expresa Alonso de Ovalle. Más, la identificación de los grupos subalternos con el Cristo doliente, es lo fundamental. Tempranamente, en 1587, encontramos en Chile la interpretación por un mulato de un villancico popular español acerca de la Pasión de Cristo con el verso: "Mira el fruto de su muerte".

La imagen popular de la Virgen María manifestó similares características que la imagen de Cristo. Ella se reveló en los siglos XVI y XVII a los trabajadores en su medio natural



Vera Efigies cuiusdam Arboris, quae in hunc modum et figuram crucis et Crucifixi
creuisse inuenta est in Regno Chilensi in America, vbi in valle Limache colitur
maana populi deuotione ab anno Dñi 1634.

**LA SANTA CRUZ
DE LIMACHE, COMIENZOS DEL
CRISTIANISMO DE LOS POBRES
EN LA PRIMERA MITAD
DEL SIGLO XVII:**

**un Cristo que surge desde la
Naturaleza, no desde la 'Cristiandad'.**

(cf. Alonso Ovalle, "Histórica Relación del Reino de Chile", Roma 1646).

de trabajo, sin la intermediación de la institución eclesiástica. Es el caso de la Virgen de las Peñas en Arica, encontrada por un arriero en los roqueríos de Livícar en 1642, leyenda que manifiesta la voluntad de la Virgen de permanecer allí en contra de la voluntad de los religiosos franciscanos del convento de Codpa. Lo mismo ocurre con la Virgen de Andacollo (La Serena), hallada según la tradición popular por un indio minero del lugar en 1584, y cuyos descendientes directos son los dueños de la imagen y de la fiesta en su honor (alterando esta imagen popular en 1676 la Iglesia introducirá una nueva imagen de la Virgen, traída de Lima). Otro tanto sucedió con la Virgen de la Viñita, hallada hacia 1570 por un indígena que pastoreaba cabras en el cerro Blanco de Santiago, o la Virgen de Arauco, aparecida a un pequeño indígena y a su madre.

La popular devoción a Nuestra Señora del Carmen se transformó en Santiago durante el siglo XVII en una especial piedad de los maltratados indígenas "guarpes" de Cuyo (del otro lado de la Cordillera de los Andes), los que, desterrados, veneraron a esta Virgen en Ñuñoa. La devoción indígena a María tuvo una gran expresión en la cofradía de la Limpia Concepción de la Virgen establecida en La Ligua en 1683.

Desde el eje teológico básico de Jesús y María el cristianismo de los pobres pudo iluminar tanto el sufrimiento de la opresión, presente en la Pasión y Muerte de Cristo, como su anhelada esperanza, a través de la figura consoladora de la Madre de Dios (símbolo femenino de amparo ante el autoritarismo y represión de la teología blanca oficial).

Por otra parte, el naciente cristianismo de los pobres fue modelando una específica comprensión del mal y del pecado, en la figura del Diablo. Sabemos que para el catolicismo oficial esa figura se asimilaba a la realidad indígena (especialmente subversiva), como puede verse en Pedro de Valdivia. Para las clases subalternas de Chile, ya en la temprana Colonia, la imagen del Diablo fue asociándose al control y dominio sobre la riqueza, asociación real y espontánea en una sociedad violenta donde aquella constituía una verdadera y profunda raíz de dolor y desgracia.

Finalmente, el cristianismo de los pobres que nacía en Chile, muy ligado al mundo de la tierra y la naturaleza, asumió las tradiciones amerindianas en su adaptación e imbricación con el vitalismo de las religiones agrícolas indígenas, con sus orgías colectivas, características de la mística agraria, sus cultos lýticos (las piedras fertilizadoras: hasta mediados del siglo XIX los indios del valle del Mataquito realizaron la fiesta de Corpus Christi en torno a la piedra de tacitas, lugar de rogativas de la religión indígena), y sus grandes fiestas solares (culto del sol fecundador, en ambos solsticios, con fiestas de siembras y cosechas, las que entrarán en relación con las fiestas europeas de Navidad y San Juan, también situadas en el contexto de los solsticios, etc.).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

I EPOCA

1. LA GENTE DE LA TIERRA

Para cuestiones de demografía histórica, THAYER OJEDA, Tomas, **Ensayo crítico sobre algunas obras históricas para el estudio de la Conquista de Chile**, Santiago 1917. También HIDALGO, Jorge, **Algunas notas sobre los mapuches protohistóricos**, en Tercera Semana Indigenista, Universidad Católica de Chile, Temuco 1972.

Sobre la presencia incásica en Chile se puede consultar, MONTECINO, Sonia, **La sociedad mapuche entre los siglos XVI y XIX, su transformación estructural**, Tesis de licenciatura, Universidad de Chile 1980; SILVA, Osvaldo, **Consideraciones acerca del período inca en la cuenca de Santiago**, en Revista Clío, Santiago 1978; WACHTEL, Natán, **Los vencidos**, Madrid 1976.

Acerca de los picunches, FARON, Louis, **Effects of Conquest on the araucanian picunche during the Spanish Colonization**, en Etnohistory, vol. 7, Nº 3, 1960.

Sobre los mapuches, BIBAR, Gerónimo, **Crónica y relación copiosa de los reinos de Chile**. Santiago 1969; COOPER, John, **The Araucanians**, en **Handbook of South American Indians**, vol. 2, 1946; NUÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑAN, Francisco, **El Cautiverio feliz**, Santiago 1863; DE ROSALES, Diego, **Historia General del Reino de Chile**, Santiago 1877; TESILLO, Santiago, **Guerras de Chile**, Santiago 1864.

Sobre el dominio religioso incásico, GODELIER, Maurice, **Economía, Fetichismo y religión en las sociedades primitivas**, Madrid 1978;

OSSIO, Juan M. "Guaman Poma: Nueva Crónica o Carta al Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del Mundo Andino" en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Antología de OSSIO, Juan M., Ediciones de Ignacio Prado, Lima 1973.

Religión mapuche, cf. BIBAR, Gerónimo, op. cit.; DE CORDOBA Y FIGUEROA, Pedro, *Historia de Chile*, Santiago 1862; FOERSTER, Rolf, GONZALEZ, Héctor, GUNDERMANN, Hans, Kai-Kai y Tren-Tren. *Análisis estructural de un grupo de mitos mapuches*, en *Acta Literaria* vol. 3 y 4; MOLINA, Juan Ignacio, *Compendio de la historia civil del reino de Chile*, Madrid 1795; DE ROSALES, Diego, op. cit.; FARON, Louis, *Hawks of the Sun*, University of Pittsburgh Press, 1964.

Acerca de los grupos del Extremo Sur de Chile, GUSINDE, Martín, *Expedición a Tierra del Fuego*, Santiago 1979. También el tomo I del *Handbook of South American Indians*, especialmente los artículos "The Chono", "The Alacaluf", "The Yahgan" y "The Ona" de COOPER.

2. LA IMPLANTACION DE LA CRISTIANDAD

La cita epigráfica de Cervantes, Luis Felipe VIVANCO, *Poesía heroica del Imperio*, Barcelona 1940, I, 546.

Sobre la "Cristiandad" española, Manuel GARCIA-PELAYO, *El Reino de Dios, arquetipo político*, Madrid 1959, Otis H. GREEN, *España y la tradición occidental*, Madrid 1969, y para los siglos XVI y XVII, Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1978, y Henry MECHOULAN, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au Siècle d'Or*, París 1979.

El Apóstol Santiago en Chile, P. MARIÑO DE LOBERA, *Crónica del Reino de Chile*, en BAE 131, 268 y Jerónimo de BIBAR, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*, Santiago 1966, 144.

San Agustín y la "guerra santa", cf. Juan de SOLORZANO, *Política Indiana*, Madrid 1647, I, 90. Sobre Evangelio y guerra, José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Madrid, 1952, 137.

Imagen militar de la Gloria, J.A. CARRIZO, *Antiguos cantos populares argentinos*, Buenos Aires 1926, 68.

La imagen de San Miguel con su espada puede verse en el retablo jesuita chileno del siglo XVII, en la capilla de Graneros, cf. Patricio ESTELLE, **Imaginería colonial**, Santiago 1974, lám. 1.

El carácter militar de los jesuitas, cf. Hernán GODOY, **La cultura chilena**, Santiago 1982, 105.

La referencia a Paulo V, Alvaro JARA, **Guerra y sociedad en Chile**, Santiago 1971, 220.

Melchor Calderón justificaba la esclavitud de los indios chilenos con Sam, 2 Re, San Agustín, el Concilio Toledano IX y los teólogos Soto, Vitoria y Covarrubias, cf. **CDICH²** V, 23-42.

La majestad divina, Luis de GRANADA, **Del símbolo de la fe**, en BAE 6, 292. También, José Ramón GUERRERO, **Catecismos españoles del siglo XVI**, Madrid 1969, 208.

La carta de Pedro de Valdivia a Carlos V, en Pedro de VALDIVIA, **Cartas**, Santiago 1955, 76.

Sobre el nombramiento de corregidor en Quillota, CHCH, 36, 130-1, y la sacralización del rol político, Gaspar de VILLARROEL, **Gobierno eclesiástico pacífico**, Madrid, 1656, 173, 182.

Sobre la religiosidad eclesiástica del siglo XVII, Ursula SUAREZ, **Relación autobiográfica**, Santiago 1984, 116, 170.

La teología barroca del "castigo de Dios", Diego DE ROSALES, **Historia de Chile**, I, 129, II, 273.

Oración chilena para los terremotos, Ramón LAVAL, **Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno**, Santiago 1910, 81.

La cita de Alonso de ERCILLA, **La Araucana**, Santiago 1972, 38, 40.

El Dante y el Diablo, Vicente RISCO, **Satanás. Historia del diablo**, Barcelona 1956, 21. El Diablo en Chile, Pedro de VALDIVIA, **Cartas**, Santiago 1955, p. 101s, Diego DE ROSALES, **Historia de Chile**, I, 483.

El autosacramental Lope, **Obras de Lope**, BAE 158, 460-1.

Alcohol y sexo en América, José de ACOSTA, **De procuranda indorum salute**, Madrid 1952, 122. Baco y Venus en Chile, Miguel de OLIVARES, **Historia militar, civil y sagrada de Chile**, CHCH IV, 61.

Marte y el Apóstol Santiago en Fray Luis de León, Luis Felipe VIVANCO, *Poesía heroica del Imperio*, Barcelona 1940, I, 107.

La oposición de alcohol y Evangelio, Fidel de LEJARZA, *Las borracheras y el problema de las conversiones en Indias*, Madrid 1941, y José de ACOSTA, *De procuranda...*, 305. Su represión en Chile, Benjamín VICUÑA MACKENNA, *Historia de Santiago*, Santiago 1938, I, 129.

La derrota del cuerpo en el Occidente cristiano, cf. J. LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona 1985, 40-43.

El Diablo en Ursula Suárez, *Relación autobiográfica*, Santiago 1984, 109. El Diablo y la riqueza, V. RISCO, *Satanás. Historia del diablo*, Barcelona 1956, 43, Alonso OVALLE, *Histórica relación del reino de Chile*, Santiago 1969, 382-3, Diego DE ROSALES, *Historia de Chile*, I, 219. El Diablo y la desnudez, Miguel de OLIVARES, *Historia civil...*, CHCH; IV, 54. En general, sobre la concepción de lo satánico en Hispanoamérica colonial, Sabino SOLA, *El Diablo y lo diabólico en las letras americanas, 1550-1750*, Valencia 1973.

Sobre "Policía y Cristiandad", Mauro MATTHEI, *Cómo se forjó la Iglesia en Hispanoamérica*, en *Mensaje* (Santiago), 1962, 151-4, y José de ACOSTA, *De Procuranda...*, 87-88.

Evangelización y azotes, José Toribio MEDINA, *Cosas de la Colonia*, Santiago 1952, 235-6, cf. también, Juan VILLEGAS, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica*, Montevideo 1975.

El informe del Obispo Pérez de Espinoza sobre la "ignorancia" de los indios, CDHAAS, I, 75. El informe jesuita en el mismo sentido, cf. *Décima Carta Anua*, en DHA XX, 160.

Palabras de Villarroel en 1640, CDHAAS I, 181. Palabras del Obispo Humanzoro en 1670, CDHAAS I, 302.

Elogio del Obispo Pérez de Espinoza al Gobernador García Ramón, CDHAAS I, 77. Salcedo contra los frailes, CDHAAS I, 151.

Lectura de Alejo Venegas en Chile, Mario GONGORA, *Encomenderos y estancieros*, Santiago 1970, 229.

Sobre los testamentos, Philippe ARIES, *La muerte en Occidente*, Barcelona 1982, y también Francis RAPP, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona 1973, y Francis OAKLEY, *The Western Church in the later Middle Ages*, London

1979. Testamentos chilenos, Gabriel GUARDA, **Los laicos en la cristianización de América**, Santiago 1973, y Benjamín VICUÑA M., **Lis-perguer y la Quintrala**, Santiago 1944.

Sobre la salvación señorial del rico, José Luis MARTIN, **Bienaventurados los pobres. Riqueza, pobreza y caridad en el cristianismo medieval**, en *Historia* 16, 43, 1979, 63-8, y San Vicente FERRER, **Biografías y escritos**, Madrid 1956, 680.

La teología colonial universitaria, Ricardo LEVENE, **Las Universidades de las Indias y la enseñanza escolástica**, en Homenaje a Guillermo Feliú Cruz, Santiago 1974, 619-632, y también Ramón RAMIREZ, **Los dominicos en Chile y la primera universidad**, Santiago 1979.

Para la comprensión de la pastoral señorial como salvación del "alma", cf. Enrique DUSSEL, **El dualismo en la antropología de la Cristiandad**, Buenos Aires 1974, y la "Cristiandad" como ethos bélico, Franco CARDINI, **Quell'antica festa crudele: guerra e cultura della guerra dall'età feudale alla grande rivoluzione**, Firenze 1982.

3. EL DIOS OFENDIDO Y LA "CRISTIANDAD" CULPABLE DE LA OPRESION DE LOS INDIOS

La carta de Bartolomé de Las Casas y Antonio de Valdivieso a Felipe II, en **Cartas de Indias I**, BAE 264, 14-27.

El Padre Rosales y su actitud ante la guerra, Domingo AMUNATEGUI SOLAR, **Las encomiendas de indígenas en Chile**, II, 1910, 186.

La carta de los franciscanos de Chile a Bartolomé de Las Casas, **CDIHCh XXIX**, 143-5.

La actitud del Virrey Toledo ante las corrientes teológicas proféticas y también la del General de la Armada Española, cf. **CDICH² I**, 288-296.

Sobre el Padre Luis de Valdivia, Armando DE RAMON, **El pensamiento político-social del Padre Luis de Valdivia**, en *BACHH XXVIII*, 64, 1961, 85-106.

También José Toribio MEDINA, **Biblioteca Hispano-Chilena, 1523-1817**, Santiago MDCCCXCVIII, 49 ss., y A.M. FABIE, **Las lenguas americanas y el Padre Luis de Valdivia**, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), XXVII, V, 1895, 321-411.

Sobre el Obispo Medellín, **CDHAAS I**, 3-39.

Sobre encomiendas, D. AMUNATEGUI SOLAR, **Las encomiendas de indígenas en Chile**, Santiago 1909-1910, 2 tomos, y Mario GONGORA, **Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la Conquista, 1580-1660**, Santiago 1970.

Reinterpretaciones o relecturas bíblicas de la historia colonial chilena, Alonso de OVALLE, **Histórica relación del Reino de Chile**, Santiago 1969, 273, 277.

Sobre el Obispo Juan Pérez de Espinoza, **CDHAAS I**, 65.

El Obispo Salcedo y los indios cuyanos, cf. publicación del Sínodo por Carlos OVIEDO CAVADA, en **Historia** (U. Católica de Chile) 3, 1964, 313-360, y del mismo autor, **El Sínodo chileno de Salcedo 1626**, en Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano VI, 1980, 595-621.

Salcedo y el derecho a la tierra de los indios como don de Dios, **CDHAAS I**, 139.

El catecismo mexicano citado, Pedro de FERIA, **Doctrina cristiana en lengua castellana y zapoteca**, México 1567, ff. 59v-60.

Toda la información sobre el Obispo Humanzoro, cf. **CDHAAS I**, 300-321, y Fernando ALIAGA, **Relaciones a la Santa Sede enviadas por los Obispos de Chile colonial**, en Anales de la Facultad de Teología, U. Católica de Chile, 1974.

Sobre la lucha franciscana a favor del indio, Luis OLIVARES, **La Provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la defensa que hizo de los indios**, Santiago 1961.

4. EL NACIMIENTO DEL CRISTIANISMO DE LOS POBRES

Acerca de la constitución del cristianismo popular medieval, véase Raoul MANSELLI, **La religión populaire au Moyen Age**, Montreal 1975; Bernard PLONGERON, **La religión populaire. Approches historiques**, París 1976; también Jean-Claude SCHMITT, **Religion populaire et culture folklorique**, en **Annales E.S.C.**, septiembre-octubre 1976, 941-53. Sobre las tensiones entre la religión oficial y la religión popular en la Baja Edad Media y los tempranos Tiempos Moder

nos, cf. W.Th.M. FRIJHOFF, **Official and Popular Religion in Christianity. The Late Middle-Ages and Early Modern Times (13th-18th Centuries)**, en P. VRIJHOF y J. WAARDENBURG, editores, **Official and Popular Religion**, London 1979, pp. 71-116.

Acerca de los conceptos de "obligación" y "devoción", cf. Riolando AZZI, **Elementos para a Historia do Catolicismo popular**, en **Revista Eclesiástica Brasileira** 141, 1976. 95-130 e ID, **Formação historica do catolicismo popular brasileiro**, en AAVV, **A religao do povo**, Sao Paulo 1978, 44-71.

La oposición de las razas sojuzgadas al catolicismo colonialista.

El parecer de los indios de Osorno, cf. Diego DE ROSALES, **Historia general del Reino de Chile**, Valparaíso 1878, II, 332. Los indios de Millapoa, cf. Alonso GONZALEZ DE NAJERA, **Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile**, Santiago 1971, 261-2. La teología de Pedro de Valdivia, cf. Diego DE ROSALES, **op. cit.**, Valparaíso 1877, i, 407.

Burla de los indios chilenos a la religión católica, cf. **ibid.**, II, 335-6.

La oración del Ave María y el servicio personal, cf. Melchor CALDERON, **Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile**, en José Toribio MEDINA, **Colección de documentos inéditos para la historia de Chile, segunda serie**, Santiago 1961, V, 34-5.

La información del dominico Loaysa en 1596, cf. Pedro BORGES, **Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI**, Madrid 1960, 191. Véase también, Diego DE ROSALES, **op. cit.**, II, 396.

Sobre el "Confesionario de curas..." de Diego de Torres, cf. Nathan WACHTEL, **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)**, Madrid 1976, 231.

Los esclavos en la Inquisición, cf. José Toribio MEDINA, **Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile**, Santiago 1952, 191-2, 209-10.

La prohibición del contacto entre españoles e indios en el siglo XVI, cf. Pedro BORGES, **op. cit.**, 428-35.

La asimilación del catolicismo popular español.

Sobre la risa popular y la fiesta de los locos en España, cf. Mijail BAJTIN, **La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento**, Barcelona 1974, 71, 74 y 261.

La persecución de Alfonso el Sabio a la cultura popular, cf. Martin HUME, **Historia del pueblo español**, Madrid, s.a., 205-8.

Lo juglaresco, cf. Ramón MENENDEZ PIDAL, **Poesía juglaresca y juglares**, citado en Ernesto LIVACIC, **Literatura española**, Santiago 1965, 364-84.

Corpus Christi popular español, cf. M. BAJTIN, *op. cit.*, 205-6.

La represión eclesiástica a las fiestas religiosas populares españolas del siglo XVI, cf. Julio CARO BAROJA, **El Carnaval. Análisis histórico-cultural**, Madrid 1979, 305-14.

Refranes españoles del s. XVI, cf. Angel ROSENBLAT, **Base del español en América: nivel social y cultural de los conquistadores y pobladores**, en **Boletín de Filología XVI**, 1964, 207.

Sobre los villancicos españoles, cf. Antonio SANCHEZ ROMERALO, **El villancico. Estudios sobre la lírica popular en los siglos XV y XVI**, Madrid 1969.

La represión de la religión popular en Santiago de Chile en el siglo XVII, cf. **Synodo Diocesana, con la Carta pastoral convocatoria...**, reimpreso en Lima, 1764, capítulo X, constitución VIII, p. 71.

Sobre la religión popular andaluza, cf. **Biblioteca de las tradiciones populares españolas**, Sevilla 1883, I, 15-99, 201-300; II (Sevilla 1884), 281-314. El verso a la Virgen del Carmen, cf. Fernán CABALLERO, **Cuentos y poesías populares andaluzas**, Leipzig 1874, 222. El verso "Moreno pintan a Cristo", en *ibid.*, 157.

Acercá de los Crucificados españoles, cf. Luis MALDONADO, **Génesis del catolicismo popular**, Madrid 1979, 186, 221. Una perspectiva histórica sobre la religión popular andaluza, cf. Carlos DOMINGUEZ, **Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza, I: psico-historia**, en **Proyección (Granada) XXIX** 124, 1982, 51-63.

Los versos del folklore español a la Cruz cantados en Chile, cf. Ramón LAVAL, **Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno**, Santiago 1910, 19, 30.

La fiesta de los locos en América, cf. A. FREZIER, **Relation du voyage de la Mer du Sud aux cotes du Chili et du Perou...**, París 1716, I, 169-170.

Acerca de la influencia de la religión popular hispánica en América, cf. José DAMMERT BELLIDO, **Influjo de la religiosidad popular española en América**, en **Revista Teológica Limense** VII 2, 1973, 249-265.

Las primeras expresiones del cristianismo de los pobres en Chile.

La iniciación al misterio cristiano entre los indios del sur, cf. Francisco Núñez de PINEDA y BASCUÑAN, **Cautiverio feliz**, en **Colección de Historiadores de Chile**, III, 169, 170, 171, 172, 256.

Almeyda y la Ñusta, cf. Juan URIBE ECHEVARRIA, **Fiesta de la Tirana de Tarapacá**, Santiago 1973.

El Dios de los oprimidos entre los indígenas de Arauco, cf. Diego de ROSALES, **Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile**, escrito en 1670, en Domingo AMUNATEGUI SOLAR, **Las encomiendas de indígenas en Chile**, Santiago 1910, II, 227.

La Santa Cruz de Limache, cf. Alonso de OVALLE, **Histórica relación del Reino de Chile**, Santiago 1969, 79-80.

El Señor de la Tierra, cf. Hugo POZO, **Tradiciones chilenas**, La Serena 1934, 5-8.

La Matriz de Valparaíso, cf. Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, **Leendas chilenas**, Santiago 1952, 305-12.

El Señor de Mayo, cf. Benjamín VICUÑA MACKENNA, **La Quintrala**, Santiago, s.a., 70.

Devoción indígena al Niño Dios, cf. Alonso de OVALLE, **op. cit.**, 365.

Villancico sobre la Pasión cantado por un mulato en 1587, cf. José Toribio MEDINA, **Historia del Tribunal de la Inquisición en Chile**, 184.

La Virgen de las Peñas, cf. Luis URZUA, **La Virgen de las Peñas**, Antofagasta 1963.

La Virgen de la Viñita (Santiago), cf. Carlos Emilio LEON, **Recuerdos**

y tradiciones de la Ermita de Monserrate Rosario de la Viña, Santiago 1889.

La Virgen de Arauco, cf. Alonso de OVALLE, *op. cit.*, 413-4.

La Virgen del Carmen y los indios "guarpes", cf. Julio RAMIREZ, **La Virgen del Carmen y Chile**, Santiago 1948, 33.

La Purísima de la Ligua, cf. Elías LIZANA, **Apuntes para la historia de Petorca**, en *Revista Católica* XIX 1910, 1031-3.

Demonología de Pedro de Valdivia, cf. Pedro de VALDIVIA, **Cartas**, Santiago 1955, 101-2, 150.

Pacto con el Diablo y riqueza, el caso contado por un mestizo del siglo XVII, cf. Diego DE ROSALES, **Historia general del reino de Chile**, I, 219.

Sobre la religión indígena chilena, cf. Ricardo LATCHAM, **La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos**, Santiago 1924, 381. Sobre los cultos líticos y solares, cf. Mircea ELIADE, **Tratado de historia de las religiones I**, Madrid 1974, 156-187, 253-278.

Un panorama actualizado sobre la religión popular española en la Edad Media, cf. Javier FERNANDEZ CONDE, **Religiosidad popular y piedad culta**, en **Historia de la Iglesia en España** (dir. por R. García-Villoslada), **La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV**, Madrid 1982, 289-357.

I. EL APOGEO DE LA CRISTIANDAD Y LA OFENSIVA DEL CATOLICISMO POSTRIDENTINO

II EPOCA: EL DESARROLLO DE LA CRISTIANDAD Y LA SOCIEDAD OLIGARQUICA Siglos XVIII y XIX hasta 1880

y tradiciones de la Cruzada Montserrat Rosario de la Virgen, Santiago 1889.

La Virgen de Arauco, cf. Alonso de OVALLE, op. cit., 413-4.

La Virgen del Carmen y los indios "guarpos", cf. Julio RAMÍREZ, La Virgen del Carmen y Chile, Santiago 1948, 33.

La Purísima de la Ligua, cf. Elías LIZANA, Apuntes para la historia de Petoza, en Revista Católica XIX 1910, 1031-3.

Demonología de Pedro de Valdivia, cf. Pedro de VALDIVIA, Cartas, Santiago 1955, 101-2, 150.

Pacto con el Diablo y riqueza, el caso contado por un mestizo del siglo XVII, cf. Diego DE ROSALES, Historia general del reino de Chile, I, 219.

Sobre la religión indígena chilena, cf. Ricardo LATCHAM, La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos, Santiago 1924, 381. Sobre los cultos ídicos y solares, cf. Mircea ELIADE, Tratado de historia de las religiones, Madrid 1971, 156-187, 253-78.

Un panorama actualizado sobre la religión popular española en la Edad Media, cf. FERNÁNDEZ CONDE, Religiosidad popular y ritual culto, in Historia de la Iglesia en España (dir. por R. García y Gallo), vol. 1, Madrid, 1970, 103-11.

El paganismo en España, siglos VIII-XIV, Madrid 1971, 103-11.

OLIGARQUÍA Y LA SOCIEDAD CRISTIANIDAD

Siglos XVIII y XIX hasta 1881

1. EL APOGEO DE LA CRISTIANDAD Y LA OFENSIVA DEL CATOLICISMO POSTRIDENTINO

**“Van los disciplinantes con las espaldas desnudas
y se azotan con unas disciplinas hasta que
la sangre les corre por la larga cola que llevan
arrastrando. Otros los siguen llevando a cuestas
grandes cruces, tanto que mientras caminan
a pie descalzo llegan a gemir bajo su peso
y caen muchas veces desmayados.”**

(John Byron, Semana Santa
en Santiago de Chile, 1743)

Los siglos XVI y XVII son los del inicio de la Cristiandad chilena. Una Cristiandad incierta, culpable, tejida con la opresión colonial, con el trauma de la Conquista.

Hemos visto el desconsuelo del Obispo Diego de Humanzoro, en la segunda mitad del siglo XVII, al constatar que ni españoles ni indios han podido vivir en “Cristiandad”.

Se ha constituido una sociedad en pecado mortal, donde dominantes y dominados no son evangelizados.

A partir del siglo XVIII va a comenzar una nueva etapa de la Cristiandad chilena.

La nobleza criolla (descendientes de los Conquistadores o inmigrantes enriquecidos) tomará a su cargo la conducción

del país y de la Iglesia Católica. La "Cristiandad" estará ahora en manos de la aristocracia chilena. A ella le corresponderá implementar esa religiosidad postridentina, que estaba a la base del catolicismo estatal de los siglos XVI y XVII.

Seguirá, pues, predominando en el país la comprensión bélica, violenta de lo religioso (la oposición agustiniana entre la "civitas Dei" y la "civitas Diaboli").

Si el conflicto de los primeros siglos coloniales se daba entre los españoles (representantes de la "civitas Dei") y los indígenas (lo pagano y "diabólico"), ahora, con el apogeo del orden aristocrático, se trata del conflicto teológico y pastoral entre la élite criolla (administradora de la Cristiandad) y la población mestiza ("ignorante", "disparatada", "supersticiosa", aún pagana).

Más concretamente, y por el propio carácter de ofensiva postridentina de la época, la Cristiandad se desenvuelve como lucha entre el orden clerical (la nobleza sacerdotal, que administra el Santísimo Sacramento del Altar) y el pueblo cristiano (que defiende sus propias experiencias religiosas, rurales y festivas).

En el marco del sistema hacendal (que determina la vida chilena de los siglos XVIII y XIX), rígido aparato jerárquico que se mueve entre lo alto y lo bajo, superiores e inferiores, poderosos y débiles (estructura tan afín con el catolicismo postridentino), se desarrollará el ritmo de esta Cristiandad oligárquica chilena, en que los "nobles" tienen la misión teológica de evangelizar a los "plebeyos" (los "rotos" sumidos en la "ignorancia" de la doctrina y los "vicios" de su inmoralidad).

A. UN CLERO ARISTOCRATICO Y LETRADO

El sujeto creador, forjador de la Cristiandad chilena de los siglos XVIII y XIX, su responsable directo, quien podía llevar a su apogeo la Cristiandad, fue un alto clero que designamos como "aristocrático" y "letrado", aludiendo a su origen social y a su formación intelectual.

Este clero empuña la espada de la Cristiandad para evan-

gelizar, desde el poder del Estado y de la hacienda, a las clases "humildes".

Los pastores que rigen la Iglesia chilena durante esta época son, fundamentalmente, miembros de la nobleza criolla, que, asimismo, es la clase feudal dominante.

Se destaca al respecto la familia Irarrázaval, que desde inicios del siglo XVIII ocupó cargos de importancia en la Iglesia de Santiago, y que, durante el XIX, fue decisiva para designar a la autoridad arzobispal.

El deán del Cabildo santiaguino en 1731 es el doctor en teología don Antonio Cirilo de Irarrázaval (conocido por ser "de muy buenas letras en lo escolástico"). En 1734 lo sucede en el cargo don Juan de Irarrázaval y Andía, y en 1753 ocupa la misma dignidad don Francisco de Irarrázaval y Agüero.

Dos importantes clérigos "letrados" del siglo XVIII fueron los hermanos Estanislao y Francisco Javier Irarrázaval y Bravo de Saravia. El primero, que se desempeñó como rector de la Universidad de San Felipe en 1761, alcanzó la dignidad de deán de la Catedral santiaguina en 1784. Su hermano, jesuita, fue rector del Colegio Máximo de Santiago en 1761.

A comienzos de la República, en el campo de la pastoral misionera, se destacó don José Manuel Irarrázaval (1778-1844), amigo muy querido del Arzobispo Vicuña.

La familia Irarrázaval, una de las más "nobles" del país (ostentaba el marquesado de la Pica) jugó un rol decisivo en la conducción pastoral de la Iglesia durante el Estado portaliano, promoviendo desde el Gobierno la candidatura de Monseñor Valdivieso Zañartu en 1845.

Para la "ilustración" particular de la familia Irarrázaval un doctor en teología, el P. Sebastián Díaz, compuso una singular obra, la **Noticia general de las cosas del mundo según el orden de su colocación para el uso de los Señores Marqueses de la Pica**, publicada en Lima en 1781.

A fines del siglo XVIII sobresalieron como expresión de un clero aristocrático y letrado los hermanos Domingo y José Antonio Errázuriz Madariaga, ambos canónigos doctorales de la Iglesia de Santiago. José Antonio fue rector de la Universi-

dad de San Felipe y vicario general de Rodríguez Zorrilla en 1821.

A lo largo del siglo XVIII la aristocracia chilena podía darse el lujo de influir en la Corona española para los nombramientos episcopales. Así, el Obispo de Concepción don Pedro Felipe de Azúa e Iturgoyen (1742-44), profesor de jurisprudencia y canónigo doctoral (un "letrado"), promovió su cargo a través de un hermano en Madrid. También el Obispo de Concepción Tomás de Roa y Alarcón (hijo de unos hacendados de Quilpolemu, gobernó la diócesis entre 1795 y 1805) obtuvo el episcopado gracias a las influencias del Duque de San Carlos.

En otras ocasiones, el nombramiento de la nobleza criolla se hacía a través de la influencia de la Compañía de Jesús (plasmadora cultural de la élite chilena). Así, la figura más notable del episcopado dieciochesco, don Manuel de Alday, obtuvo su designación por influencia directa del Padre Francisco Rávago, jesuita confesor de Fernando VI.

Además, el episcopado chileno del siglo XVIII, en sus más relevantes figuras, estaba emparentado familiarmente entre sí, eran miembros comunes de la nobleza dominante.

Encadenadamente, por ejemplo, el Obispo Alonso del Pozo y Silva (gobernó entre 1723 y 1730, dejando a la Catedral de Santiago un cáliz de oro puro cubierto de esmeraldas), era familiar del Obispo Alday, y éste a su vez lo fue de José Santiago Rodríguez Zorrilla, el último obispo del período imperial español (de "pura sangre española", como constaban sus antecedentes).

La nobleza campeaba en los Obispos criollos del siglo XVIII. Pedro Felipe de Azúa, el autor del Sínodo de 1744, era un santiaguino, sobrino de la Condesa de la Vega del Ren, y cuñado del Marqués de Cañada Hermosa.

El alto clero, señorial, a fines del período imperial, se sentía orgulloso de remontar sus orígenes a la Conquista de Chile, y de servir, por generaciones (de varones) a la Corona. Muestra de esto es, la **Relación de méritos y literatura** del doctor José Cortés y Madariaga, un "letrado" chileno, escrita en 1795:

"Dicho don Joseph Cortés es de las más ilustres familias del Reyno de Chile y el del Perú: que su padre don Francisco Cortés fue Corregidor de Copiapó..., que su abuelo materno don Francisco Madariaga fue Tesorero Real de las Cajas de la ciudad de Santiago treinta y cuatro años, y que los demás ascendientes por ambas líneas han obtenido los empleos Políticos y Militares de la República, especialmente el famoso Conquistador del indicado Reyno don Pedro Cortés Monroy su cuarto abuelo paterno, y don Ignacio de la Carrera Iturgoyen, Maestre de Campo y Gobernador que fue del Departamento de Valdivia... su tercer abuelo materno".

En el siglo XIX la Iglesia Católica continuó siendo dirigida por la aristocracia de origen colonial. Consolidada la República oligárquica, la jerarquía eclesiástica no cambió un ápice su extracción social. Piénsese en jefes de la Iglesia de Santiago como Manuel Vicuña Larraín, José Alejo Eyzaguirre Arechavala (ex Vicario general de Santiago del monarquista Rodríguez Zorrilla), Rafael Valentín Valdivieso Zañartu (de padres de "lustre alcornia", según su biógrafo Vergara Antúnez), y Joaquín Larraín Gandarillas (sus padres pertenecían "a la antigua nobleza", según el mismo biógrafo).

Otro tanto puede decirse del Obispo penquista José Hipólito Salas y Toro, hijo de una familia terrateniente de Cachapoal donde "se respiraba no sólo la comodidad, sino la holganza y el bienestar" (Domingo B. Cruz).

Como dejamos apuntado en el título de este apartado los regentes de la Cristiandad chilena de los siglos XVIII y XIX eran no sólo aristócratas, sino también "letrados", esto es, funcionarios estatales que ponían "orden" en la vida chilena a través de su saber, legislación y comunicación con los centros de poder en Europa (Madrid, Londres, Roma), cabezas del Occidente metropolitano y jerárquico.

Recordemos que en este tiempo de apogeo de la Cristiandad chilena, el Estado y la Iglesia permanecen unidos, obedeciendo ambos a una misma "razón ordenadora" que aspiró a "civilizar" el supuesto desorden primordial del Nuevo Mundo.

Los eclesiásticos "letrados" condujeron no sólo la Iglesia sino también el Estado (imperial o republicano). Un Obispo

del último siglo colonial, Pedro Felipe de Azúa, fue además asesor de los Gobernadores Ustáriz y Cano y Aponte. Más adelante, Monseñor Alejo Eyzaguirre, durante la República oligárquica, fue Consejero de Estado entre 1844 y 1850, bajo el gobierno del General Bulnes.

“Letrados” e “iletrados”, he ahí una contradicción fundante de la Cristiandad de la época, constituida por los nobles (la clase feudal, hegemónica) y los plebeyos (la “ínfima plebe” como decía el Obispo Alday) o los indios caracterizados por su “imbecilidad” (como decía el Obispo Azúa, Sínodo de 1744, Cap. XIV).

En otro sentido, era también, la contradicción entre lo “urbano” (base geopolítica del orden “letrado”) y lo “rural” (lugar del desorden “iletrado”).

“Adoctrinar” en los cánones de lo “letrado” fue la misión evangelizadora del clero entre los habitantes de la “campaña”. En 1701 el Obispo de la Puebla González, pidiendo a la Corona que enviara Jesuitas a Chile, justifica su petición advirtiendo que “como todos los moradores viven en campaña, y a su voluntad y sin rienda a sus apetitos, hay el desorden en las vidas”.

En 1710, hablando de los chilenos, dice el Obispo Romero: “Se crían por lo general en este reino sin ley, sin doctrina ni política, con gran peligro de su salvación y gran trabajo de los curas y continua congoja de los Prelados”.

El clero “letrado”, responsable de la Cristiandad, verá permanentemente al pueblo, a las clases rurales, como sinónimo de ignorancia y vicio.

Los campesinos niegan, con su vida, la Cristiandad.

El Sínodo de Concepción de 1744 habla del pueblo como de “gente ruda, y de pocos alcances”, que los mestizos, “que es la gente que más abunda en los curatos”, es “la más ignorante” (Cap. V, Const. V).

Alday, en su Sínodo de 1763, expresa que “la experiencia hace constar la mucha ignorancia que hay de la Doctrina Cristiana entre la gente vulgar” (Tit. VIII, Const. X), o que “en las Doctrinas del Campo hay mucha ignorancia” del catecismo, “aún entre la gente adulta” (Tit. X, Const. II), y para

qué decir entre los indios "venidos de la Tierra adentro" (Tit. XIX, Const. XV).

El Obispo Alday desconfiaba enérgicamente de la cultura "mestiza", por su raíz indígena ("Concurren varios defectos cerca de sus costumbres, mostrando la experiencia que por lo común se inclinan a los vicios que suelen padecer los indios", señalaba en 1755). Y por sus costumbres alcohólicas: en 1770 denunciaba "el vicio de la embriaguez, muy introducido en la ínfima plebe".

La influencia "ilustrada" a fines del siglo XVIII y en las primeras décadas republicanas, no hizo sino acentuar la caracterización de las clases populares como ignorantes y viciosas.

Monseñor Donoso, en el Sínodo de Ancud de 1851, condena la religiosidad de los pobres (las "creencias ridículas de la plebe"), por contener, por ejemplo, "oraciones atestadas de disparates y tal vez de errores groseros" (Tit. XX, Const. X).

Las élites republicanas (civiles y eclesiásticas) vieron a los campesinos como personas que no sabían nada de religión, o que, a lo más, tendrían sobre ella ideas "absurdas y extravagantes", etc.

La Cristiandad chilena del siglo XIX no comprenderá la cultura popular, ella sólo será un espacio donde introducir la racionalidad "letrada".

En 1843, por ejemplo, el Arzobispo de Santiago comprobaba con extrañeza y estupor que los pobres miraran "el trabajo no como una obligación impuesta por el mismo Dios al hombre, sino como una carga odiosa".

La incomprensión y desconfianza hacia el "mestizo", por su vertiente indígena, seguirá en el siglo XIX igual como en el siglo anterior. Monseñor Valdivieso estaba convencido de que la evangelización debía ser una represión de la cultura popular. En este sentido decía en 1855 que "una vez roto el freno de la religión, no es calculable hasta qué punto conduciría a los habitantes de nuestro suelo la altivez hereditaria de las razas aborígenes".

¿Dónde estaban los centros de formación del clero "letrado" en Chile?

Por supuesto en las ciudades.

Y en el marco de la cultura barroca, de la Contrarreforma. En el siglo XVIII, gran orgullo de la nobleza criolla, se funda la Universidad de San Felipe (abrió sus cursos en 1756).

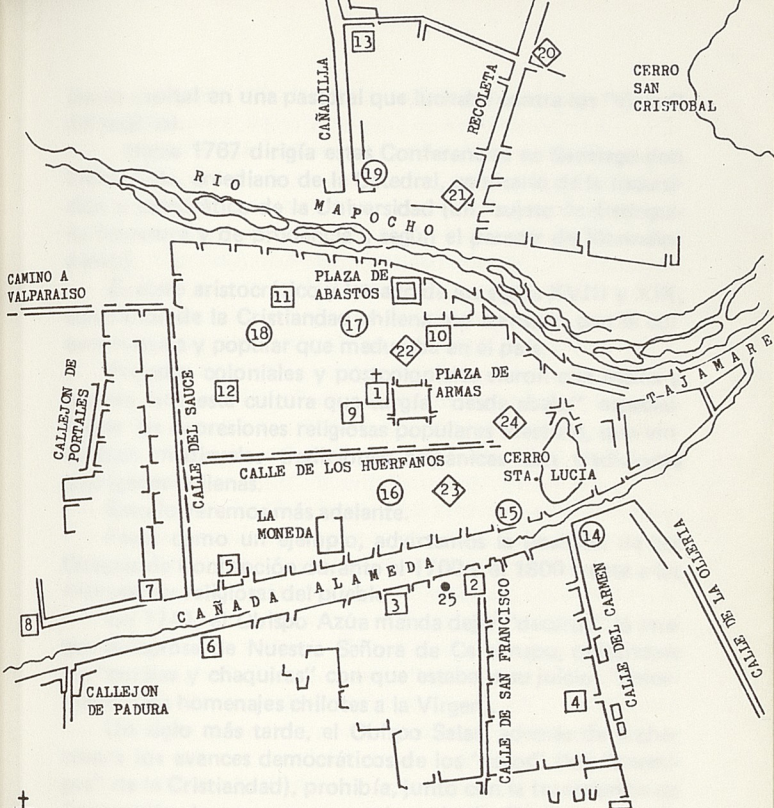
De ahí saldrá una cantidad de doctores en teología (166 titulados desde su apertura hasta 1810), o con estudios de teología, que constituirán la *intelligentzia* de la Cristiandad, los líderes políticos y religiosos de la época de la Emancipación (Monseñor Rodríguez Zorrilla, rector de la Universidad, el Doctor Juan Martínez de Rozas y el Doctor Joaquín Larraín y Salas, líderes "independentistas", Monseñor Alejo Eyzaguirre, señal de continuidad eclesiástica entre el período pre y postcolonial, el Canónigo Martínez de Aldunate, integrante de la junta de 1810, Monseñor Cienfuegos, dirigente "patriota" y Obispo de Concepción entre 1823-38, etc.).

Otros centros de aprendizaje de la "letras" fueron, en el período colonial, el Convictorio de San Francisco Javier (donde estudiaron los Obispos Pozo y Silva y Rodríguez Zorrilla), transformado después en el Convictorio Carolino (inaugurado en 1778, daba clases de filosofía, teología, jurisprudencia y latín, allí estudiaron los futuros Obispos republicanos Cienfuegos y Vicuña).

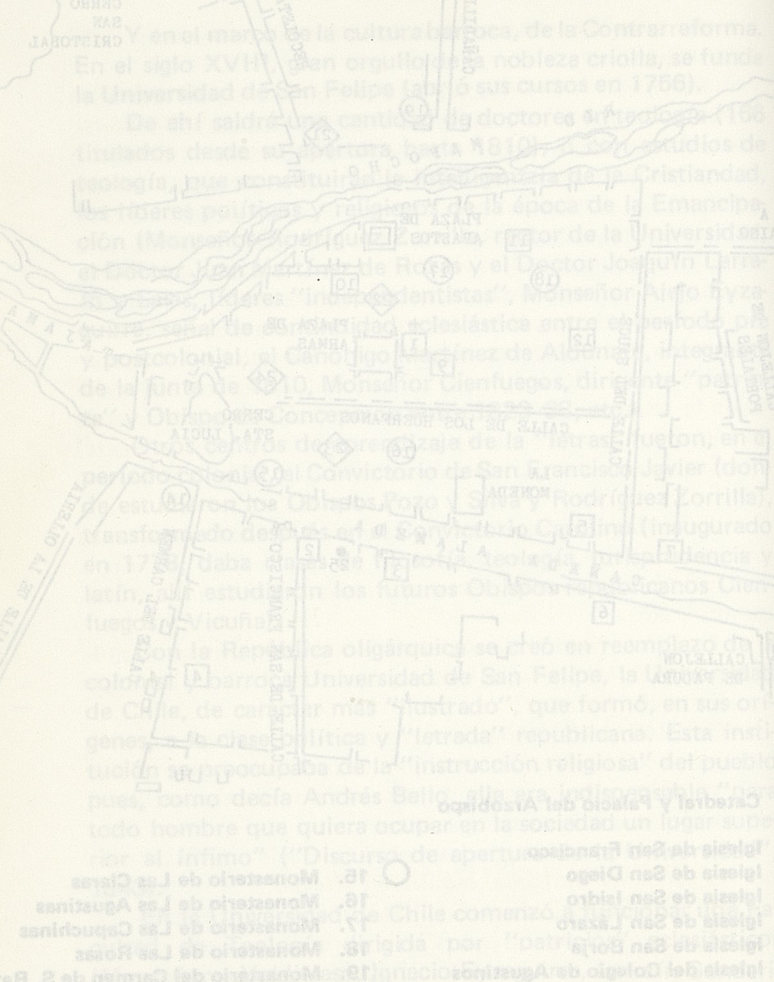
Con la República oligárquica se creó en reemplazo de la colonial y barroca Universidad de San Felipe, la Universidad de Chile, de carácter más "ilustrado", que formó, en sus orígenes, a la clase política y "letrada" republicana. Esta institución se preocupaba de la "instrucción religiosa" del pueblo pues, como decía Andrés Bello, ella era indispensable "para todo hombre que quiera ocupar en la sociedad un lugar superior al ínfimo" ("Discurso de apertura de la Universidad", 1843).

En la Universidad de Chile comenzó a funcionar una Facultad de Teología dirigida por "patricios" eclesiásticos (Monseñores Valdivieso, Ignacio Eyzaguirre, Larraín Gandarillas), y con caracteres más bien formales y honoríficos.

Especialmente dedicado a la "instrucción" del clero existió también en la época la institución llamada "Conferencias Morales de Casos de Conciencia", alentada por los Sínodos de Concepción (1744), Santiago (1763) y Ancud (1851), destinada a formar en el discernimiento de la conciencia moral



- | | | | |
|---|--------------------------------------|---|--------------------------------------|
| + | 1. Catedral y Palacio del Arzobispo | ○ | 15. Monasterio de Las Claras |
| □ | 2. Iglesia de San Francisco | ○ | 16. Monasterio de Las Agustinas |
| □ | 3. Iglesia de San Diego | ○ | 17. Monasterio de Las Capuchinas |
| □ | 4. Iglesia de San Isidro | ○ | 18. Monasterio de Las Rosas |
| □ | 5. Iglesia de San Lázaro | ○ | 19. Monasterio del Carmen de S. Rafa |
| □ | 6. Iglesia de San Borja | ○ | 20. Convento de la Recoleta Dominica |
| □ | 7. Iglesia del Colegio de Agustinos | ○ | 21. Convento de Recoleta Franciscana |
| □ | 8. Iglesia de San Miguel | ○ | 22. Convento de Santo Domingo |
| □ | 9. Iglesia de la Compañía | ○ | 23. Convento de San Agustín |
| □ | 10. Iglesia de la Caridad | ○ | 24. Convento de La Merced |
| □ | 11. Iglesia de San Pablo | ● | 25. Capilla de La Soledad |
| □ | 12. Iglesia de Santa Ana | | |
| □ | 13. Iglesia de La Estampa | | |
| □ | 14. Monasterio del Carmen de S. José | | |



IGLESIAS DE LA CIUDAD DE SANTIAGO Y EL APOGEO DE LA "CRISTIANDAD", (1831).

(Plano levantado por Claudio Gay: Santiago en 1831).

(tarea capital en una pastoral que luchaba contra los "vicios" del pueblo).

Hacia 1767 dirigía estas Conferencias en Santiago don Pedro Tula, arcediano de la Catedral, comisario de la Inquisición y catedrático de la Universidad (un "sujeto de distinguida literatura y de prudencia", según el parecer de Monseñor Alday).

El clero aristocrático y letrado de los siglos XVIII y XIX, conductor de la Cristiandad chilena, no transigió con la cultura mestiza y popular que maduraba en el país.

Prelados coloniales y postcoloniales vieron con malos y severos ojos esta cultura que surgía "desde abajo", especialmente las expresiones religiosas populares mestizas, que vinculaban medievales tradiciones hispánicas con tradiciones aborígenes chilenas.

Esto lo veremos más adelante.

Pero, como un ejemplo, advirtamos la posición de los Obispos de Concepción durante el 1700 y el 1800 frente a las expresiones religiosas del pueblo.

En 1741, el Obispo Azúa manda dejar "decente" la imagen milagrosa de Nuestra Señora de Carelmapu, quitándole los "corales y chaquiras" con que estaba, a su juicio, "deformada" (los homenajes chilotes a la Virgen).

Un siglo más tarde, el Obispo Salas, además de luchar contra los avances democráticos de los "rojos" (los "enemigos" de la Cristiandad), prohibía, junto con la Intendencia de Concepción, las novenas campesinas al niño Dios.

B. PASTORAL POSTRIDENTINA Y NORMACION SEÑORIAL

*"Borrado el Evangelio, destruídos los altares,
las leyes son escarnio, delito es la virtud,
son turbas de bandidos las masas populares,
madre de horribles monstruos la ciega multitud"*

(Carlos Walker Martínez, 1871).

Recordemos las características del catolicismo postridentino. La religiosidad de la Contrarreforma impone un orden socio-religioso centrado en el poder del Padre (Dios, el Papa, el Cura ...).

Estas figuras patriarcales controlan, vigilan y castigan un orden autoritario y jerárquico que funciona para "mayor gloria de Dios". Como señala recientemente Albano Biondi historiador de la cultura católica postridentina:

"La religión se cristalizó en una estructura de poder: el poder de Dios en el mundo, encarnado en el poder de su proyección mundana, el orden clerical. Teólogos y canonistas trabajaron para construir el edificio de la Iglesia paternalista y administrativa, comunidad de padres e hijos, de fuertes y débiles, no de hermanos igualmente pobres delante de Dios".

La figura más representativa del espíritu postridentino, además de la Compañía de Jesús, fue San Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, que encarnó este catolicismo austero, vigilante, autoritario, que debía inspirar "temor y reverencia".

La Iglesia chilena de los siglos XVIII y XIX quiso reflejar con gran autenticidad y vigor ese modelo. San Carlos Borromeo fue un ejemplo a seguir. El Seminario de Concepción fue puesto en 1777 bajo el patrocinio de S. Carlos Borromeo. Cuando en 1788 muere el Obispo de Santiago Manuel Alday, el canónigo Rojas Argandoña dice que el noble prelado fue el "Carlos Borromeo del presente siglo".

Por su parte, a mediados del siglo XIX, el Obispo de La Serena y Ancud Monseñor Donoso, pletórico del espíritu postridentino, entronizó como patrón de la diócesis sureña a San Carlos Borromeo.

Como religiosidad patriarcal, se advierte inmediatamente que la principal virtud política y religiosa de la Contrarreforma fue la obediencia, la humildad, la sumisión a la voluntad del Padre.

Fray Luis de Granada, campeón de la Contrarreforma española (y de enorme influencia en el Nuevo Mundo, su lectura fue recomendada explícitamente por el VI Concilio de Lima de 1772), expresaba así el misterio de la Encarnación:

"El Hijo de Dios viniendo a este mundo enristró tanto la lanza contra la soberbia, y encomendó tanto la humildad,

que parece que todo el misterio de su encarnación y pasión ordenó para este fin, como si para esto solo viniera”.

La obediencia a Dios, según el fraile español, se debe cumplir en primer lugar porque El es “Monarca y universal Señor y Emperador del mundo... así como a Rey se le debe suma obediencia y reverencia”.

La Cruz debe entenderse, eminentemente, como obediencia al Dios Rey: “Aquella Cruz es un púlpito alto, o una cátedra del cielo, donde el Hijo de Dios predica al mundo la obediencia que los hombres deben a su Criador”.

En esta tierra el inferior debe obedecer al superior “no como a hombre, sino como a Dios, para reverenciarle y hacer lo que le manda con aquella prontitud y devoción que lo hiciere, si se lo mandase Dios”.

Puede advertirse el valor de la “reverencia”, como expresión cultural de la obediencia postridentina (el Concilio de Trento afirmó que la “irreverencia” apenas se podía separar o distinguir de la impiedad, Cf. Sesión XXII).

En el aristocrático mundo chileno del siglo XVIII da la impresión que el valor de la “reverencia” al sacerdote pasó a ser una actitud colectiva. El “cura” era reverenciado públicamente, o al menos, formalmente. Hablando de la piedad chilena de su tiempo, el jesuita del XVIII Felipe Gómez de Vidaurre señala:

“Muestran también su piedad en la reverencia con que tratan a los sacerdotes y religiosos; todos le dan en la calle al sacerdote el lado derecho, y en casa el primer puesto, y, en una palabra, es mirado y considerado no por lo que él era antes, sino por lo que es por el carácter, esto es, por Ministro de la Majestad divina. Basta que un sacerdote se ponga por medio entre dos litigantes de la plebe para que ellos se separen al punto...”.

En 1744, velando por la seriedad y compostura del “cura”, el Obispo de Concepción pidió en el Sínodo que los sacerdotes no confiesen con “ponchos o mantas” que desdican de la “seriedad eclesiástica”. Esto refleja la severidad postridentina del episcopado chileno durante el último siglo colonial, para inculcar la “reverencia” entre los plebeyos.

El famosísimo “Catecismo” del jesuita Astete, que adoc-

trinó a las masas coloniales, y que siguió vigente durante la República (se edita en Chile el año 1826), reflejando el espíritu de obediencia y reverencia del modelo señorial, consideraba pecado mortal el casarse sin la bendición y consejo de los padres, o una ofensa a Dios el comer después de comulgar "pues se haría una irreverencia a tan gran Señor".

El espíritu postridentino traspasó sin problemas el cambio político de la Colonia a la República. La transición de la dominación imperial a la republicana no alteró el proceso de más larga duración de una sociedad señorial y de una religión postridentina que siguió implementándose y afirmándose aún más (junto al poder de la clase feudal).

Las relaciones obedenciales hijos-padres no sufrieron cambios. El Obispo Cienfuegos, líder "independentista", aconsejaba en su **Catón cristiano-político** (de 1819) a los hijos: "Nunca hagas o digas cosa alguna con que puedas disgustarlos o sonrojarlos", partiendo del supuesto de lo "irracional e inhumano" de la conducta de los niños.

Hasta 1880 la Iglesia Católica chilena vivió, como en los tiempos coloniales, fiel a su marco postridentino y señorial. Acerquémonos a la monumental obra (en cuatro tomos) de Monseñor Eyzaguirre Portales **Instrucciones al pueblo cristiano** (Roma 1875).

Eyzaguirre, sobrino del estadista Diego Portales, presenta allí una acabada exposición del catolicismo postridentino, que quería una sociedad montada en la obediencia al Padre, en el cumplimiento del cuarto mandamiento de la ley de Dios. Dice Eyzaguirre que de ese mandamiento ("honrar a los padres") "pende todo el orden social, político y religioso de la república".

La teología de este autor chileno no se aparta de los marcos entregados por la Contrarreforma. Todo revela humillación, humildad, abatimiento:

"La cruz es símbolo de la humildad de Jesucristo que se humilló y anonadó a sí mismo para destruir nuestra soberbia y propia estimación. El orgullo humano ya no puede subsistir, después que la cruz de Jesucristo nos está predicando la humildad, obediencia y resignación" (**Instrucciones**, III, 276).

Este discurso autoritario cobraba mayor énfasis en el si-

glo XIX, toda vez que se concebía el espíritu de la época como espíritu de "insubordinación" (de ahí, protestantismo, comunismo, etc.).

Dice Eyzaguirre: "Mientras Jesucristo predica en su Evangelio como base de su religión cristiana la humildad y la mortificación, vemos que el protestantismo se aparta de la Iglesia cristiana impulsado por los vicios enemigos de aquellas dos virtudes" (**Instrucciones**, I, 381).

La jerarquía eclesiástica debía ser el modelo ético de esta religiosidad. Como encargado de la cura de "almas", el clérigo debía ser expresión de gravedad, de severa vigilancia para observar las acciones y los progresos de las "almas" (Carlos Borromeo).

El Sínodo de Concepción (1744) dispone que les son prohibidos al cura "los bailes, danzas, y festines, y todo juego de bulla o placer...". El Sínodo de Santiago (1763) solicita que los curas anden vestidos de negro (o paño oscuro), incluso sus ropas interiores. El Sínodo de Ancud (1851) pide a los clérigos abstenerse de cantar canciones amatorias o profanas y bailar incluso en privado, entrar en "chinganas", etc.

En los Seminarios Diocesanos para formar al clero (institución tan cara al Concilio de Trento) se inculcó este estricto disciplinamiento. El reglamento del Seminario de los Santos Angeles Custodios, hecho por Monseñor Larraín Gandarillas en Santiago a mediados del siglo XIX, pretendía "formar en los jóvenes hábitos de aseo, de urbanidad, de sobriedad, de disciplina, de orden, de sumisión a la autoridad y de todas las exigencias de la culta sociedad" (R Vergara Antúnez, **Vida de D. Joaquín Larraín**, Santiago 1914, 65).

Existió, como se ve, un modelo pastoral que partía del clérigo, del párroco, caracterizado según Monseñor Donoso en su obra **Manual del párroco americano** (de 1844) por su "gravedad y providad de costumbres, edad madura y ciencia necesaria" (digamos, de paso, que Msr. Donoso recomienda la lectura de las obras completas de Fray Luis de Granada).

¿Cuáles eran los mecanismos pastorales de esta iglesia para inculcar en la masa esta normatividad señorial?

¿Cómo la pastoral postridentina lograba culpabilizar a la

población chilena de los siglos XVIII y XIX, a través de la internalización del Padre?

Esa fue la destacadísima labor de la Misión, de las "Corridas" o "Tandas de Ejercicios", siguiendo el modelo jesuita. El Sínodo de Concepción (1744), junto con recomendar los Ejercicios Ignacianos para el propio clero, los encomia para toda la población del Obispado sureño:

"Se ruega y encarga a los reverendos padres Prelados de la Compañía de Jesús continúen sin intermisión alguna tan saludable instituto de las misiones, como lo ejecutan, en todo el obispado..." (Cap. V. Const. XXIX).

Alday, en su Sínodo de 1763 alaba los frutos de las misiones jesuitas:

"Es muy notorio el fruto que se logra en las Almas con las Misiones que hace la Religión de la Compañía de Jesús, por los Partidos y Curatos de este Obispado, despachando anualmente cuatro misioneros hacia el lado del sur, que llaman de Promacae, dos en los contornos de esta ciudad, otros dos para el norte, al corregimiento de Aconcagua, que ahora se han extendido mucho más adelante por el de Quillota, y otros dos en la jurisdicción de la ciudad de San Luis, o la Punta, provincia de Cuyo..." (Tit. X, Const. XVII).

Estas Misiones jugaban un rol político de disciplinamiento ético de las poblaciones rurales, ciertamente funcional a los hacendados. Los mismos jesuitas chilenos decían en 1762:

"Las cabezas de familia echan mano de los santos ejercicios como de un remedio presente y eficacísimo para reducir cualquiera de sus domésticos y familiares a una conducta arreglada..., a más del bien de las almas, se consigue el político, por ejemplo, sujeción, obediencia que rinden a los superiores".

Una de las principales Casas de Ejercicios ignacianos fue en Santiago la llamada "Casa de la Ollería" (fundada en 1704), que daba tres tandas de ejercicios al año.

Hacia 1761 el Obispo Alday daba 500 pesos anuales para la realización de ejercicios destinados a la "gente pobre".

Durante el siglo XVIII y comienzos del siglo XIX sobresalían en Chile numerosas Casas de Ejercicios como las de



Ligüenza

R. Elano

R. Hueque de Leon
Val de Benito

Valley de quiqui... Saul

PARTIDO

VALLE DE P...

JHS

JHS

JHS

JHS

JHS

JHS

JHS

JHS

JHS

ANCO

Carlo J. B...

Yaca de Ytala

pía de Staucha puse

pía de la Concepción

pía de la Merced

pía de la Concepción

pía de la Concepción

pía de la Concepción

pía de la Concepción

pía de la Concepción

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

Mapa del Curso del Rio...

LA 'CRISTIANDAD' DEL SIGLO XVIII EN CHILE:

parroquias rurales, haciendas jesuitas y misiones entre el Itata y el Bío Bío (1759).



Parroquias de curatos



Misiones de indios



Haciendas de jesuitas



Haciendas de religiosos

(Mapa del Curso del Bío Bío de Fv. Ignacio de León Garanito, prof. de la U. de San Felipe, hecho en 1759).

Illapel, La Ligua, Gualliguaica (en Elqui), Quillota, La Serena, Nancagua, Rancagua, Santa Cruz de Colchagua, Talca, Parrales (en Concepción), Chillán, Castro y Chacao (cf. G. GUARDA, *Centros de evangelización en Chile 1541-1826*, Anales Fac. Teología XXXV, 1984).

La expulsión de los jesuitas no significó alterar el tradicional mecanismo pastoral de los Ejercicios. La aristocracia chilena, por su cuenta, comenzó a fundar casas de ejercicios, como la de Aculeo (fundada por doña María Josefa de Lecaros) o de Peñalolén (de doña Ana Vicuña).

A comienzos del siglo XIX, un noble eclesiástico criollo, José Manuel Irrázaval (1778-1844), fundó una casa de ejercicios en Valparaíso, y predicó la penitencia, el orden y el temor de Dios, la extirpación de los vicios, entre los pobres, con una energía tal, que dejó fama en medio del pueblo. A su muerte, así se recordaba su vida:

*Hijo de una noble casa
que fué el Marqués de la Pica,
caballero de importancia,*

...

*Se crió como Dios mandó
con mucho temor de Dios / ... /*

*Se aplicó a dar las misiones
sirviendo con gran constancia, / ... /*

Reprende todos los vicios

y que los niños se criaran

puros y en santo temor

y que no leyeran fábulas

ni los libros prohibidos, / ... /

Padres que tuviesen hijos

no consientan en su casa

pecados, ningún desorden, / ... /

de los campos y arrabales

a toda alma descarriada

hace venir al redil, / ... /

pasando miles trabajos

a todo el pueblo clamaba

que se hiciera penitencia, / ... /

Un hijo de hacendados colchaguinos, Tomás Argomedo (1796-1876), y él mismo propietario agrícola, fue otro presbítero fundador de casas de ejercicios. En 1840 dejó construida la Casa de Ejercicios de Tilcoco, donde "adoctrinaba" y "moralizaba" a los campesinos, dejando fama de austeridad, rigor, ayuno, y aversión natural a los bailes. Su ascetismo (otro gran lector de Fray Luis de Granada) fue tal, que nunca dio la mano a persona de otro sexo.

En tiempos del gobierno arzobispal en Santiago de Monseñor Valdivieso, existió casi un "boom" de fundación de Casas de Ejercicios por parte de los hacendados para la atención religiosa de los trabajadores.

Entre 1864 y 1875 se fundaron las "Casas" de Catemu (Carmen García Huidobro, 1864), Lo Contador (Mercedes Contador, 1864), Quechereguas (María de la Cruz Antúnez, 1865), Tagua Tagua (Domingo Bezanilla, 1865), San Francisco Javier de Curicó (Ramón Uribe y señora, 1866), La Candelaria de Codegua (Luis Echevers, 1869), y Chocalán (Rosario Valdés, 1875).

El mismo Arzobispo Valdivieso fundó la Casa de Ejercicios de San Juan Bautista, en 1876 (desde su fundación hasta 1884, se habían dado ejercicios a 4.500 personas y retiros de un día a 20.400 personas).

En Concepción, el Obispo Salas ponía la primera piedra de la Casa de Ejercicios de San Francisco Javier en 1856. La policía penquista agradecía al Obispo Salas los "Ejercicios Ignacianos" que reprimían los desórdenes populares (riñas, violencias, vicios...).

Según un observador de la época, la Misión rural consistía en "pláticas doctrinales, oraciones y ejercicios piadosos, que se repiten por nueve noches consecutivas. Los ejercicios piadosos están reducidos a una "disciplina" con miserere, que es el postre de cada noche de misión... Allí se azota el "huaso" las espaldas sin piedad alguna con duros látigos que al efecto lleva consigo, y es tanta su crueldad, que cada noche de disciplina se da una verdadera sangría".

La Misión terminaba con la confesión y comunión de los inquilinos y por un discurso por parte del sacerdote llamado de "perseverancia". Finalmente, el cura levantaba la cruz de

la Misión, exhortando y recordando que Cristo moría por los pecados de los oyentes ("los réprobos, los hipócritas, los ambiciosos, los sensuales, los pecadores como vosotros").

Las masas rurales, culpabilizadas, entonaban el himno **Perdón oh Dios mío.**

Esta pastoral postridentina, aplicada en Chile en su máximo vigor en los siglos XVIII y XIX, fue un instrumento de gran efectividad política para la sociedad y el Estado oligárquico (el Estado portaliano acogía con evidentes muestras de simpatía esta Iglesia "moralizadora" de la plebe, de allí que el mismo Portales dijera que "no creía en Dios, pero sí en los curas").

La normación señorial que así se implementaba significó la enérgica represión o castigo del cuerpo, de las expresiones corporales (sobre todo, la mujer, la risa, lo carnavalesco, etc.).

Sobre el estricto control del cuerpo puede verse la obra de Jaime de Corella **Práctica del Confesionario** (Madrid 1701), un texto que se usaba en el Convictorio de San Francisco Javier en Santiago (rechazo de los bailes, de los besos, de los "tactos", etc.).

Acerca de la reprobación eclesiástica de la mujer hay que remontarse a Kempis ("no tengas familiaridad con ninguna mujer"), el gran modelo de espiritualidad de la época.

A comienzos del siglo XVIII el episcopado chileno condenaba la exhibición del cuerpo femenino. Eso era ahora la ofensa a Dios, el escote exagerado, las polleras cortas (Obispo Romero en 1715). En 1755 el Obispo Alday, al prohibir la exhibición de los brazos desnudos en la mujer, amenazaba con la ira divina. Años después, en 1762, convoca a una junta de teólogos sobre los "indecentes" y "provocativos" vestidos femeninos. El Obispo Azúa, en su Sínodo de 1744, prohíbe a las mujeres lavar en el río "por la desnudez manifiesta de las lavanderas" (Cap. XV, Const. IV).

Esta interdicción del cuerpo femenino continuó inalterada durante el siglo XIX. Así, en 1872, el intelectual católico Zorobabel Rodríguez condenó, por su desnudez, las esculturas "Eva" y "Susana" del artista nacional Nicanor Plaza.

La risa, como desorden o convulsión del cuerpo, también no fue vista con buenos ojos por la pastoral postridentina.

Los Sínodos del siglo XVIII condenan la "suma jocosidad" de los villancicos navideños (Sínodo de Concepción, 1744, Cap. II, Const. XIX, Sínodo de Santiago, 1763, Tit. XV, Const. IV).

A comienzos del siglo XIX el Gobernador del Obispado José Ignacio Cienfuegos censuraba la risa a "grandes carcajadas" (en un texto que se reeditaba por sexta vez en 1859).

La risa era inaceptable en las manifestaciones religiosas públicas como las procesiones o las predicaciones (Justo Donoso, **Manual del párroco americano**, 1844, y del mismo autor Sínodo de Ancud, 1851, Tit. VIII, Const. XX, y reglas consuetas, Cap. II). La piedad de la época hacía sentirse culpable al pueblo hasta de la "inmoderada alegría" (**Mes del Sagrado Corazón**, Santiago 1876, 142).

Por su parte, la crítica del Carnaval es explícita y sin reparos durante el siglo XIX. La **Revista Católica** del clero santiaguino lo condena en 1844, y Monseñor Eyzaguirre lo califica como oportunidad de autorizar "todo cuanto hay de bajo y repugnante" (**Instrucciones**, III 150-1).

Este control del cuerpo adquirió todo un carácter de "guerra" religiosa al condenarse las fiestas populares en las "chinganas". Estas eran el lugar de expansión del cuerpo y del pobre, dos realidades altamente subversivas para la religión y la cultura señorial y aristocrática. Era el dominio de la mujer, la risa, el lenguaje licencioso, la subversión pública, etc., el "mundus inversus" del catolicismo postridentino (cf. **Revista Católica**, 1847).

Por similares razones la Iglesia prohibía, entre los mapuches, el juego de la "chueca" (Sínodo de Concepción, 1744, Cap. XIV, Const. IX).

La misión jesuita entre los indios, durante el siglo XVIII, embebida del espíritu pastoral postridentino, no pudo evangelizar a una sociedad que daba una importancia capital a la experiencia del cuerpo (lo inverso de la Cristiandad).

Más aún, los mapuches reinterpretaron el cielo cristiano como una paradisíaca realidad corporal (una suerte de Edad de Oro, caracterizada por la presencia de "deleitables hembras" y una "chicha inagotable") (cf. Informe del P. Wolf-wisen S.J., misionero entre 1715 y 1742).

El rigorismo eclesiástico urbano a mediados del siglo XIX llegó a extremos tales como el que expresa el siguiente pasaje de un "reglamento de vida" aprobado por Mons. Valdivieso en 1850: "Huiré sobre todo el roce y comunicación con personas de otro sexo, y no tocaré ni permitiré se me toque siquiera un hilo de mi vestido" (*El Paraíso Abierto*, Santiago, 1850, 14).

El sometimiento del pobre (a su situación de pobreza) fue otra constante de la normación social posttridentina. En esto podían coincidir, sin problemas, partidarios del Imperio o de la República. El teólogo, inquisidor y coronel Judas Tadeo de Reyes, destacado funcionario de la Monarquía, decía sobre el tema: "Los pobres han de ser pacientísimos, no murmurar de la providencia de Dios, ni envidiar la prosperidad ajena: Dios reparte a cada uno lo que le conviene...: con este consuelo no deben exasperarse, ni avergonzarse de su suerte" (1816). Por su parte, el eclesiástico republicano Ignacio Cienfuegos expresaba pocos años más tarde: "Si fueses pobre vive conforme, en la inteligencia de que ese camino te convendrá para tu salvación" (1819).

La contrastada desigualdad social entre ricos y pobres, poderosos y débiles, era el orden impuesto por Dios.

El carácter del catolicismo posttridentino a mediados del siglo XIX, como religión de la "guerra" contra los enemigos del alma (Mundo, Demonio, Carne) fue ironizado por algunos intelectuales republicanos, como José Joaquín Vallejo, quien terminaba por denunciar el eclesiocentrismo de dicha pastoral católica. Hablando en 1844 con ocasión de la Cuaresma decía el autor:

"¿Hay algún predicador en campaña? Id y tendréis entendido para vuestro gobierno que el Mundo, primer enemigo de nuestras almas, es el corsé, es la refalosa, es la manga larga, el peinado así y el escote asá. Sabréis como el enemigo Demonio no es el diablo, sino los futres herejes, impíos, ateos, iconoclastas (la secularización de las clases altas), etc., y como el enemigo Carne no es otro que las escandalosas mujeres, en las cuales sacia el orador su indignación evangélica... La celestial doctrina del Crucificado se halla reducida, según el santo varón a no asistir... a parte alguna que no sea la iglesia,

sus incidencias y dependencias. De modo que no sacamos del sermón sino la consoladora noticia de que, fuera de los umbrales de los templos, no hay adónde volver los ojos, ni dónde estarse parado o sentado sin cometer qué se yo cuántos pecados mortales”.

Concluamos.

El ideal pastoral chileno de los siglos XVIII y XIX, asociado a la sociedad aristocrática y patriarcal, fue exaltar la figura del clérigo, como “padre”, fundamento de la Cristianidad, imagen vicaria del Dios Padre.

Esta figura debía imponer el orden social, el consenso social, procurando que ricos y pobres, todos los hombres, viviesen en armonía. El cura párroco, según el Obispo Donoso, debía evitar todo conflicto colectivo, “interponiendo sus buenos oficios con la suavidad y dulzura de un padre común para conciliar los ánimos, mitigar los resentimientos y restablecer la armonía turbada” (*Manual del párroco...*, 1844, 320).

Con todo, para las clases populares, rurales, el sacerdocio no dejó de estar asociado a los mecanismos de dominación, de explotación y de coerción.

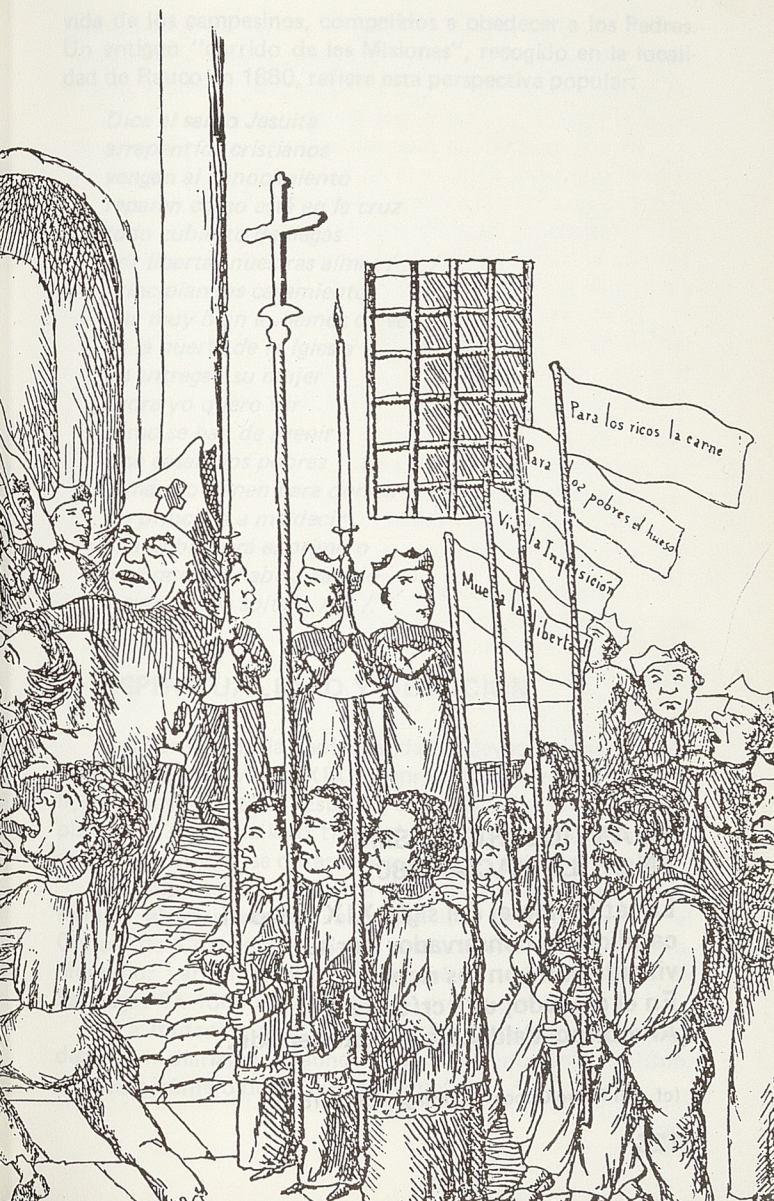
No se puede olvidar que en Concepción durante el siglo XVIII estaba prescrita explícitamente la pena de azotes a los indios que dejaban de asistir a la doctrina (Sínodo de 1744, Cap. VI, Const. III).

En una perspectiva crítica del sacerdote ante el campesino decía un observador en 1861:

“La mano del cura la siente de otro modo y por distintos motivos. El pago de las primicias y el de los derechos de bautismo, de casamiento y de entierro, son casi las únicas cosas que le recuerdan que tiene un ‘pastor de su alma’...”.

El cobro de los “derechos de estola” motivó diversas quejas de los pobres que veían en ello un comercio con la religión. Hay testimonio de que en Talcahuano hacia 1857 una “infinitud de pobres” se quejaban de la inhumanidad del cura, que llegó a detener a una mujer por no pagar el entierro de un niño.

Las propias misiones jesuitas en Chiloé, con su disciplinamiento sacramental, no dejaban de ser una coerción para la



vida de los campesinos, compelidos a obedecer a los Padres. Un antiguo "corrido de las Misiones", recogido en la localidad de Rauco en 1880, refiere esta perspectiva popular:

*Dice el santo Jesuita
arrepentíos cristianos
vengan al conocimiento
reparen como está en la cruz
todo cubierto de llagas
por libertar nuestras almas / ... /
Principian los casamientos
que muy bien lo hemos de ver
en la puerta de la Iglesia
les entregan su mujer
ahora yo quiero ver
cómo se han de avenir
si se casan dos pobres
camas no tienen para dormir
Ya principia a maldecir
el hombre será el primero
para qué me habría casado
mejor estaba soltero / ... /.*

C. ESPIRITUALIDAD Y DEVOCION

Las formas de la espiritualidad y devoción chilenas durante los siglos XVIII y XIX comprueban la ofensiva del catolicismo postridentino. Esto es, en estos siglos alcanza su esplendor la espiritualidad típica de la Cristiandad chilena, que comenzó a esbozarse durante los primeros siglos coloniales.

La importancia cotidiana de la *Imitación de Cristo* de Kempis alcanza su máxima expresión. En su juventud el Obispo de Concepción, Salas, traduce esta obra del latín. Monseñor Larraín Gandarillas lo hace leer en el Seminario de Santiago. En 1869 recomendaba la prensa católica:

"La *Imitación de Cristo* es un librito que todo cristiano debe abrir diariamente aunque sea para leer un solo capítulo, o un solo número de un solo capítulo".

Se trata de la espiritualidad, entonces, de la "mortificación", del morir a esta vida, del desprecio por "este mundo", de la "perpetua guerra" (Luis de Granada, **Símbolo de la fe**) entre el espíritu y la carne, por matar la carne.

Es una lógica de la muerte. Kempis decía: "Bienaventurado el que tiene siempre la hora de su muerte ante sus ojos, y se apareja cada día a morir". Monseñor Eyzaguirre predicaba: "Trasladémonos, hermanos míos, frecuentemente con el espíritu al trance terrible de nuestra muerte, que nos obligará a entrar en esa espantosa eternidad" (**Instrucciones**, III, 356).

La muerte sigue siendo considerada como una inexorable ley divina. A la muerte, en 1867, del destacado político e intelectual de la aristocracia, don Manuel Antonio Tocornal Grez, el escritor católico Zorobabel Rodríguez escribió:

*/...vana
la ciencia fue, que impávida
la muerte, la inhumana
muerte llegaba... ¡Habíala
soltado el mismo Dios!*

La espiritualidad de la época es fuertemente penitencial, cuaresmal. El tiempo de Cuaresma es el tiempo religioso por excelencia, respetado sobre todo en las ciudades, sedes de la religión oficial. A mediados del siglo XIX los tiempos republicanos no alteraron las acendradas costumbres coloniales. Un viajero extranjero apuntaba en 1848:

"Ahora es Cuaresma, y aquí es muy triste, la gente va todo el tiempo a la Iglesia..., como es cuaresma todos vienen a la ciudad para confesarse y saldar cuentas de los pecados del año yendo todos los días a la Iglesia, durante 10 días... No se hacen visitas y, en realidad, a la vista son ahora más piadosos que el Papa".

El carácter penitencial de la espiritualidad chilena de la época puede sintetizarse en la fórmula medieval, tan querida por Monseñor Eyzaguirre Portales en el siglo XIX, de la comprensión de la vida como humillación permanente (**summus labor, summus dolor, summa paupertas**).

Acerca de el valor de lo penitencial recuérdese que el catecismo de Astete recomendaba la importancia de

tener un confesor (edición de Santiago de Chile, 1826, 114).

Importantes confesores tenía la aristocracia santiaguina del siglo XIX, como el fraile dominico y teólogo Domingo Aracena (1810-74), que atendía a personalidades del mundo intelectual, político y diplomático como Andrés Bello, Manuel A. Tocornal o el almirante Manuel Blanco Encalada.

En el último siglo colonial se exigía a los enfermos ingresar "confesados" al hospital (Sínodo de Concepción, 1744, Cap. VIII, Const. III).

Si la espiritualidad postridentina ya se ve como "mortificadora" y "penitencial" se le debe agregar otro rasgo, su carácter "reverencial".

A Dios, el "Supremo Emperador" decía Mons. Cienfuegos, se le debía temor y reverencia. Agrega el eclesiástico:

"Cuando te presentes en la Iglesia o Santuario, le darás el culto externo..., con la gravedad y compostura que exige la presencia de la Deidad suprema, sin puerilidades y ridiculeces dictadas por la superstición".

Monseñor Donoso, en su **Manual del párroco**, agrega: "A la Iglesia debe irse para aplacar la ira divina, no para irritarla". Es una espiritualidad del "arrodillarse".

Mons. Cienfuegos decía en 1819: "Mientras estuvieses en la Iglesia te mantendrás arrodillado".

Durante la celebración de la Eucaristía en la capilla del Palacio de la Moneda, el Presidente de la República don Manuel Montt y su esposa "desde el Canon hasta las últimas oraciones permanecían arrodillados, lo cual obligaba a los concurrentes a mantener idéntica actitud".

La forma de devoción que se fue imponiendo en la vida religiosa chilena de los siglos XVIII y XIX fue "reparar las ofensas a Dios" mediante la digna asistencia al Santo Sacrificio de la Misa, y el culto a la Divina Majestad Sacramentada (Sínodo de Concepción, 1744, Cap. II, Consts. I y VII).

La procesión del Viático pasa a tener una estricta reglamentación. Decía el Obispo Alday en 1763:

"Esta misma reverencia y demostración de acatamiento a Cristo Sacramentado, se debe observar, cuando su Majestad es conducido por Viático a los enfermos: por lo cual se man-

da que, aun en las Doctrinas del Campo, se saque su Majestad con luz encendida..." (Sínodo de Santiago, 1763, Tit. V, Const. II). El Sínodo de Ancud (1851) recuerda la vigencia de las Leyes de Indias sobre este culto al Santísimo Sacramento llevado en Viático: "Todos los demás cristianos que vieren pasar por la calle al Santísimo Sacramento, son obligados a arrodillarse en tierra, a hacerle reverencia y estar así hasta que el sacerdote haya pasado..." (Tit. III, Const. VI).

La devoción al "Santísimo Sacramento del Altar" se encuentra ya recomendada por el Obispo Romero en 1712 (en Santiago). Mas, será en el siglo XIX cuando esta devoción será impulsada con vigor por la pastoral a lo largo de todo el país.

Uno de los primeros impresos chilenos fue un Octavario de meditaciones para la "infraoctava" del Santísimo Sacramento del Altar (Pedro Nolasco Zárata, editado en 1819).

Mons. Donoso, en su **Manual del párroco americano**, recomienda las procesiones a "Jesús Sacramentado" "para vindicarle de las injurias y ultrajes que los herejes e incrédulos le han irrogado en el sacramento".

Tanto el Arzobispo Valdivieso como el Obispo Salas, los "grandes" del catolicismo decimonónico chileno, fomentaron la devoción a "Jesús Sacramentado".

Salas instituye en la Catedral de Concepción el año 1855 la Archicofradía del Santísimo Sacramento del Altar (él mismo hacía dos visitas diarias al Santísimo), y, por su parte, Valdivieso, en Santiago, estableció en diversas parroquias esta Archicofradía, las que funcionaron normalmente a cargo de las élites aristocráticas (en 1854 en Guacargüe a cargo de la familia del Arzobispo, hacendados del lugar, en 1856 en Talca su mayordomo era don Felipe Astaburuaga, etc.).

En fin, el Sínodo de Ancud (1851) exigió el establecimiento de las "Cofradías del Santísimo" ("para que se tribute con mayor decencia y decoro el culto y adoración debido a Jesús sacramentado", Tit. IX, Const. VII).

La otra devoción complementaria de la época fue la consagrada al Sagrado Corazón de Jesús.

Esta fue impulsada desde el siglo XVIII por los Jesuitas criollos (tanto en Chile como en el destierro en Europa). Una

primera noticia que tenemos del afán por introducir la devoción es la Relación de la Visita al Obispado de Santiago por Mons. Alday hacia 1757. Acompañado de unos misioneros jesuitas, el Obispo de Santiago va a ir inculcando en las poblaciones esta devoción (Copiapó, Elqui, Limache, Coquimbo, Combarbalá, Talca, Pumanque, Bucalemu, Curicó, etc.).

Se hacen novenarios, celebración del Primer Viernes, actos de desagravio, con imágenes portátiles, etc.

El culto al Sagrado Corazón tiene que ver con la reparación de las "ofensas y ultrajes" cometidos a Dios por los enemigos de la "Cristiandad" (herejes, incrédulos, pecadores).

En cierta medida, se trata de saldar la ofensa con Dios, de pasar de la "deslealtad" a la "lealtad" señorial con Dios, todo ello a través de una espiritualidad de la culpa.

Hay una estrategia penitencial (y culpabilizante) al interior de la Cristiandad. Los cantos o himnos chilenos del siglo XVIII reflejan esta actitud espiritual:

Corazón Divino

jamás permitáis

que viva ni muera

en culpa mortal.

...

Corona de espinas,

que os ciñe, es señal

de cuanto os aflige

mi deslealtad.

...

Corazón amante

yo os quisiera amar

con el más ardiente

corazón leal.

...

La devoción al Sagrado Corazón, a través de estos himnos, aspiraba a negar la cultura popular del siglo XVIII y a hacer reconocer la autoridad penitenciaria del Obispo:

"Se acostumbró cantar al Santísimo las coplas del Corazón de Jesús, que empiezan 'Corazón divino', para arraigar en los corazones esta devoción, y desterrar canciones profanas.

El señor Obispo concedió 40 días de perdón a los que las recen o canten" (visita a Limache, 1757).

El Obispo Alday, siguiendo a San Francisco de Sales, e imitándolo, fue muy devoto del Sagrado Corazón.

Los jesuitas chilenos expulsos fueron especiales devotos del S. Corazón, como José Joaquín Valdivieso (1738-89, quien fomentó la iconografía), Jerónimo Boza (1721-78, autor de un Triunfo teológico del Sacratísimo Corazón de Jesús publicado en Venecia en 1744), y el gran Manuel Lacunza (su carta al canónigo Martínez de Aldunate en 1791, quien dispuso en 1805 que se celebrara todos los años la fiesta del S. Corazón en la Catedral de Santiago).

En 1824 Monseñor Muzi, enviado por la Santa Sede, creó en Santiago la "Piadosa Unión del Sagrado Corazón de Jesús", uniéndola a la de Roma (ese año se publicó una novena del S. Corazón en la capital).

Los prelados del siglo XIX, Valdivieso y Salas, cultivaron la devoción. El escudo arzobispal de Valdivieso contenía, entre otros, el símbolo del S. Corazón).

La organización de laicos más importante a mediados del siglo XIX en Chile, dedicada a sectores populares, fue la "Hermandad del Sagrado Corazón", creada en 1852 por un fraile franciscano y un hacendado de Lonquén (don Manuel Ruiz Tagle Portales).

En la creación de esta institución, que a los cinco años ya contaba con cerca de 2.700 integrantes, no faltaron las motivaciones políticas de la oligarquía.

La "Hermandad" estaba explícitamente dedicada "a ese pueblo tan halagado en tiempos de revueltas y de bastardas aspiraciones", quien ahora debía aceptar la desigualdad social, someterse a la confesión sacramental todos los primeros viernes del año, y hacer todas las noches lecturas morales.

La espiritualidad de la "Hermandad", como la de toda la pastoral de la época, se centró en la "mortificación" y "humillación". El objetivo de esta gran institución, creada por la pastoral aristocrática, fue sacar al pueblo de sus costumbres festivas ("chinganas", etc.), y de las nacientes tendencias democráticas observables en los centros urbanos.

La sociedad urbana de la época (con influencias liberales,

etc.) atacó esta religiosidad, calificando a sus miembros con el apodo chilénísimo de "pechoños", expresión despectiva para designar una religiosidad formal, lúgubre e hipócrita.

Un asesor del movimiento decía en 1858: "¿Qué importa que (el mundo) caracterice de melancolía vuestro retiro, de hipocresía vuestra mansedumbre, de necedad vuestra penitencia...?".

Surgía el disciplinamiento postridentino de las masas populares en el siglo XIX.

Hacia 1868 la devoción chilena al Sagrado Corazón era ya tangible y pública. Decía entonces la **Revista Católica**:

"Altamente complacidos estamos al ver arraigarse entre nosotros la utilísima devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Un mes entero se le ha consagrado en su honor, durante el cual tiernas y fervorosas plegarias se han elevado al cielo por la gloria de ese purísimo Corazón, y en desagravio del olvido y ultrajes que se le infieren. El primer viernes de cada mes se ha destinado asimismo para tributarle un homenaje público y solemne por medio de utilísimas prácticas" (11 de julio de 1868).

Cuando el Obispo Salas se trasladó a Roma a participar en el Concilio Vaticano I, el "letrado" don Carlos Risopatrón (futuro fundador de la Universidad Católica) solicitó al prelado penquista que le trajera de Europa un cuadro al óleo del Sagrado Corazón "para entronizarlo en su hogar, colocándolo en el salón principal de su casa". Comenzaba en Chile la práctica, generalizada después, de colocar el Sagrado Corazón en los hogares del país.

El mismo Obispo Salas era devotísimo del S. Corazón. Así le escribía en 1874 a Mons. Larraín Gandarillas: "Mucho debes al Sacratísimo Corazón de Jesús y es menester que tengas hacia él una devoción especial" (Domingo B. Cruz, *Vida de José H. Salas*, Santiago 1921, 552).

Al final de nuestro período comenzaron a consagrarse los templos católicos al Sagrado Corazón de Jesús (la iglesia del Hospital San Borja de Santiago en 1876, la iglesia de Buin en 1877, la Gratitude Nacional en 1883, etc.).

2. LA IGLESIA DEL IMPERIO A LA REPUBLICA OLIGARQUICA

Entre 1810 y 1880 el país experimenta importantes transformaciones económicas y sociales como resultado de una activa incorporación a la expansión industrial europea. Esto acarrea cambios éticos y culturales que van a cuestionar y extinguir diversas prácticas y costumbres de la Cristiandad colonial. Por otra parte, se va a sentir la necesidad de aprender a vivir la Iglesia en este nuevo contexto histórico.

A. LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD IMPERIAL

Todo el período está transido por lo que se experimenta como una crisis del modelo tradicional con que la Iglesia se había entendido en la sociedad colonial: el modelo de Cristiandad. Esto lleva al sector más tradicional de la Iglesia (clero y laicado identificado con el mundo aristocrático y autoritario de la Cristiandad colonial, especialmente ligado a la hacienda) a oponerse a la revolución de la Independencia, y, más tarde, a defender sus posiciones en el espíritu conservador.

Un importante sector de la Iglesia chilena, incluidos sus dos pastores máximos, los Obispos de Santiago y Concepción, al sobrevenir la crisis y la caída del Imperio español, va

a ponerse en una actitud de militante rechazo al movimiento revolucionario que culminaría con la Independencia política de Chile. Este sector asocia indisolublemente el destino de la Iglesia con el del Imperio, jugándose a favor de la Cristiandad hispano-colonial. Esto significó defender una teología política monarquista (inspirada en el Antiguo Testamento, en los textos sobre la monarquía de la literatura sapiencial) y legitimista (inspirada en las cartas de San Pablo a los Romanos, a Timoteo, etc.).

Quien encarnó de un modo insuperable el espíritu reaccionario de la Iglesia de la época, y todas sus vicisitudes, fue el Obispo de Santiago, José Santiago Rodríguez Zorrilla (1752-1832), un prestigioso eclesiástico colonial (formado y protegido por el famoso Obispo Alday). Su lealtad al Rey le valió dos decretos de expulsión del país, la primera vez con ocasión de su negativa a jurar la Constitución política de José Miguel Carrera en 1812, y la segunda, después de la victoria revolucionaria de Chacabuco en 1817. Siendo Vicario Capitular de Santiago desde 1807, su consagración episcopal tuvo lugar durante la tiranía de Casimiro Marcó del Pont. En sus cartas al Rey y al Virrey quedaron reflejadas, de un modo dramático, la consternación y el pánico que le produjeron los sucesos revolucionarios, a su juicio, la calamidad más terrible que podía sufrir la humanidad. "Un espíritu de delirio, para sustraerse al imperio de las leyes divinas y humanas, decía al Virrey del Perú, se apresura en trastornar toda la moralidad, y romper los lazos de la subordinación, abrogando las más antiguas y bien recibidas costumbres". Para Rodríguez Zorrilla la estabilidad de la Iglesia estaba asociada a la restauración borbónica, intentada por el Imperio español en Chile después de la batalla de Rancagua en 1814 (así comunicaba al Rey la llegada del brigadier Osorio a Santiago: "Desde el momento en que entró en esta capital, todo tomó nuevo aspecto: las llagas de la Iglesia empezaron a cicatrizar, a sujetarse el clero a la subordinación, a escuchar las ovejas la voz de su pastor, a dar ejemplo de obediencia las comunidades religiosas, etc.").

El Papa León XII, en 1827, manifestó al Obispo de Santiago toda su solidaridad, expresándole la esperanza en el tér-

mino de la conmoción revolucionaria ("esperando y confiando mucho en el Señor que reprimirá y calmará la revolución"). En 1816 y 1824 la Santa Sede se había manifestado contra la Independencia de América.

El Obispo de Concepción, catedrático español Diego Antonio Navarro Martín de Villodres, tan enérgico defensor de la Cristiandad colonial como su colega de Santiago, vio en la revolución un "monstruo" que rompía con el orden político-religioso, y que podía llevar al pueblo a atentar contra el derecho de propiedad de hacendados y clérigos. Persiguió especialmente al clero revolucionario acusándolo del "crimen" de alevosía o traición. Manifestó la alarma por la penetración del Enciclopedismo francés en Chile ("Los indecentes sarcasmos de Voltaire, y las inconsecuentes paradojas de Rousseau habían penetrado hasta ese último rincón del mundo"), y su pastoral desembozó un abierto hispanismo colonialista (en 1814 decía: "¡Manes inmortales del gran Pedro de Valdivia! Ved la suerte que se prepara a vuestros descendientes; vosotros les dejasteis por herencia la religión, el esfuerzo... ¡Habitantes de todo Chile! Volved de vuestro letargo: no degeneréis de vuestro origen: ¡sed españoles!"). Una preocupación especial del Obispo Navarro fue garantizar la fidelidad de la Iglesia chilena a la Santa Sede, amenazada por el espíritu "herético" de las autoridades revolucionarias (José M. Carrera había omitido el carácter "romano" del catolicismo como religión del nuevo Estado en 1812).

Las posiciones contrarrevolucionarias en la Iglesia chilena fueron favorecidas por la presencia en 1824 de la misión de la Santa Sede encabezada por el Vicario Apostólico Juan Muzi (el caso de la legitimista homilía pronunciada en los homenajes fúnebres a Pío VII en la Catedral de Santiago).

El espíritu conservador va a ser la paulatina articulación de una respuesta, reactiva y agresiva, frente al avance de la crisis de la Cristiandad provocada por la autonomización de la sociedad civil. Este itinerario fue alimentado intelectualmente por el Enciclopedismo liberal y el Romanticismo de aires socialistas. La mezcla abigarrada de esto que constituía una nueva cultura se va a ir desplegando en Chile desde la década del 20 a la del 70, engendrando, como contrapartida,

la réplica del Conservantismo, como decimos, defensa airada de la Cristiandad.

En los años 20 un teólogo expresa ya esta mentalidad conservadora, el dominico Tadeo Silva (1776-1824), antiguo profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad de San Felipe. El adscribe al nuevo sistema político republicano, pero manteniendo la mentalidad de la Cristiandad colonial. Su rechazo al Enciclopedismo francés (y al clérigo revolucionario Camilo Henríquez) quedó registrado en su obra "Los Apóstoles del Diablo" de 1823. Un político católico que, luego de luchar por el nuevo orden político, terminó suscribiendo un ideal conservador fue Juan Egaña (1768-1836), también profesor de la colonial Universidad de San Felipe, autor de una memoria contra la libertad de cultos en 1825.

Durante los años 30 la institucionalización de un Estado aristocrático y autoritario (el Estado "portaliano") pretendió la vigencia del antiguo modelo de Cristiandad, que la Iglesia naturalmente respaldó, sobre todo en sus expresiones conservadoras. Sin embargo, en la década siguiente, la nueva cultura decimonónica, incesante en su desarrollo, volvió a atacar los antiguos esquemas, de cuño colonial, y su expresión más incisiva fue la actuación de Francisco Bilbao, específicamente su escrito "Sociabilidad chilena" de 1844.

El espíritu conservador del clero aristocrático-santiaguino comenzaría entonces a expresarse de ahora en adelante en "La Revista Católica". Fundada en 1843, al año siguiente el futuro Arzobispo de Santiago Rafael Valentín Valdivieso (1804-1878), de prestigiosa familia terrateniente y aristocrática, emprende una extensa y demoledora crítica a la obra de Francisco Bilbao, como refutación de sus "errores religiosos y morales". Durante la década del 40 hasta la del 70 "La Revista Católica" combatió duramente la nueva cultura romántico-liberal que se abría paso en la sociedad urbana chilena (en 1862 condenaba las "inmorales" ideas "socialistas" de Victor Hugo). Su intransigencia ideológica, agudizada a partir del Syllabus de Pío IX, fue reflejo del núcleo conservador formado y alentado por el Arzobispo Valdivieso.

El Arzobispo de Santiago (elegido mediante las poderosas influencias católicas hacendales de la familia Irarrá

zaval) tuvo toda su vida una pesimista visión de su tiempo histórico, y para él la Iglesia cumplía ante todo una función de control y represión en la sociedad, amenazada por las "disociadoras" fuerzas de la secularización (decía en 1850: "Rotos los diques que nuestra santa religión opone al desborde de las pasiones, no puede haber más que confusión, inseguridad y desorden", "Edicto pastoral sobre libros prohibidos"). Al final de su vida, tomó medidas canónicas en contra de los poderes civiles por la aprobación de la abolición del fuero eclesiástico.

El más cercano discípulo, colaborador (y preparado como sucesor) de Valdivieso fue una de las columnas del espíritu conservador de la época, el presbítero Joaquín Larraín Gandarillas (1822-1897). Proveniente de la aristocracia terrateniente del Valle Central (la Hacienda Aculeo), al igual que el Arzobispo, se desempeñó como rector del Seminario y decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Chile. A la muerte de Valdivieso lo sucedió como Vicario Capitular de Santiago, y ejerció al final de su vida como rector de la Universidad Católica. Su espíritu contrarrevolucionario se endureció con ocasión de la Guerra Civil de 1851, gran ofensiva liberal contra el Estado "portaliano". En carta a su amigo el futuro Obispo de Concepción José Hipólito Salas comenta con los peores acentos dicha subversión política: "Yo espero que nuestros conservadores sacarán en la crítica época porque vamos pasando las ventajas que su posición les ofrece... Pero no estará de más el que privada y públicamente se les repita que el socialismo y comunismo que minan las dos bases del orden social, esto es la autoridad y la propiedad, sólo pueden ser vencidos por la religión, y que así, por la política la deben servir y proteger, procurando que despliegue y tenga en Chile toda su divina energía" (carta desde Georgetown, EE.UU., 5.12.1851). En 1852 volvía a insistir a su amigo Salas sobre la importancia de la religión en defensa de la autoridad pública y la propiedad privada: "Parece en primer lugar que no sólo conviene sobremanera sino que están obligados los que en nombre de la religión hablan al pueblo en las presentes circunstancias, a inculcar lo que ella enseña sobre la obediencia que se debe a la autoridad social y el

respeto que hay que guardar a la propiedad particular" (carta desde Georgetown, E.E.UU., 6.4.1852).

Para Larraín Gandarillas la lucha contra el socialismo debía hacerse fomentando las "obras de caridad". En esta estrategia político-religiosa, junto a su amigo Salas, implantaron en Chile las Conferencias de San Vicente de Paul. La intransigencia conservadora de Monseñor Larraín tuvo una destacadísima expresión en el Parlamento cuando se opuso en 1865 a la libertad de cultos (donde también vinculó el problema protestante al problema comunista), y su espíritu aristocrático-santiaguino se reveló en 1869 al crear un Seminario especial para campesinos, provincianos y pobres (Seminario San Pedro Damiano). (Al final de su vida, en los años 90, los dirigentes políticos conservadores promovieron su nombramiento como primer Cardenal de la Iglesia chilena).

El espíritu conservador de la Iglesia chilena ya era determinante en los altos medios eclesiásticos de la década del 50. En 1852 se realizó un importante elogio a José Santiago Rodríguez Zorrilla, en el centenario de su nacimiento; el eclesiástico José V. Molina leyó un significativo discurso sobre "Religión y principio de autoridad" donde campea Donoso Cortés y el Abate Gaume; José Hipólito Salas es designado Obispo de Concepción, etc. Por los años 70 el encastillamiento conservador de la jerarquía y del laicado influyente es francamente agresivo. Por entonces se redoblan los ataques "católicos" a Francisco Bilbao (Zorobabel Rodríguez en 1872, Rómulo Mandiola en 1877) y Abdón Cifuentes pronuncia su discurso "Los paganos modernos" (1872) donde compendia la crisis de la Cristiandad desde el Enciclopedismo hasta el Socialismo.

B. IGLESIA Y NUEVA SOCIEDAD

Si bien para los círculos más oficiales y al mismo tiempo más tradicionales de la Iglesia Católica la época fue vivida sobre todo como crisis de la Cristiandad, no faltaron grupos de Iglesia que acogieron los nuevos tiempos con mayor grado de comprensión y simpatía. En general, estos grupos se sintieron

provocados por la nueva cultura que emergía, y entablaron un diálogo con ella. Es probable que en general estos grupos de Iglesia socialmente se ubicaron en una posición de distancia frente al marco aristocrático-hacendal del catolicismo hegemónico.

Una porción destacada de eclesiásticos y laicos chilenos, a pesar de las poderosas influencias del sistema tradicional de la Cristiandad colonial con su peso ideológico e institucional, fue capaz de cuestionar ese edificio y asumir la causa de la Revolución. Lejos de ver en la crisis de la Independencia un hecho diabólico (como lo era para los pastores máximos de la época), apreciaron en ella la posibilidad de una renovación ética y religiosa. No dejaba de ser un acto de valentía en medio de los fulminantes ataques episcopales (el Obispo Navarro decía a los clérigos revolucionarios de Concepción: "Y vosotros eclesiásticos prevaricadores, a quienes el interés o la necesidad ha hecho parciales del mayor enemigo de la religión, de quien sois ministros, temblad: la ira de Dios pesa sobre vuestras delincuentes cabezas; y los terribles rayos de los sagrados cánones están empuñados ya por un Prelado", Pastoral de 1814).

Esta Iglesia que nacía contra la Cristiandad colonial tuvo la necesidad de construir una teología política alternativa a la de los defensores del Imperio. Debió basarse en otra lectura de la Biblia, que privilegió la tradición profética del Antiguo Testamento, y la temática escatológica del Nuevo, ambas susceptibles de interpretarse en un sentido político contestatario. Con la tradición profética se redescubrió la crítica a la institución monárquica (1 Samuel 8), y con la vertiente escatológica se comprendió la relación contradictoria entre Cristo y el poder político (Lucas 22, Juan 6, etc.). Esta lectura más "radical" de la Biblia (la Iglesia monarquista privilegiaba una lectura más "institucional" de la Biblia: desde la institución monárquica del Antiguo Testamento a la institucionalización de la Iglesia en San Pablo), necesaria para impugnar la Cristiandad, y desacralizarla, tendió a ser cristocéntrica. En esta medida, la Iglesia pro-Independencia significó una maduración histórica en la experiencia de Jesucristo. Frente a la débil y equívoca imagen de un Cristo Rey, esgrimida por los

monarquistas, la nueva teología opuso importantes pasajes del Evangelio de San Juan donde Cristo rechaza toda vinculación con una monarquía terrestre (Juan 6, 15; 18, 36). Por su parte, un intelectual, académico y político Juan Egaña, sometido al destierro durante el intento de restauración borbónica, descubrió una nueva experiencia del Reino de Dios, como herencia de los oprimidos, negada a los opresores (su obra escrita en la isla de Juan Fernández, "El chileno consolado en los presidios").

Los eclesiásticos chilenos más relevantes en sus servicios a la causa revolucionaria fueron dos sacerdotes vinculados por origen y arraigo a los medios de provincia, y que contaban alrededor de cuarenta años de edad al iniciarse la Emancipación: José Ignacio Cienfuegos (1762-1845), durante mucho tiempo cura de Talca y finalmente Obispo de Concepción, y Camilo Henríquez (1769-1825), nacido en Valdivia. Ambos entendieron la caída del Imperio español como el advenimiento de la justicia de Dios favorable a América, y condenatoria del colonialismo. Henríquez lo decía en 1813: "Todas las repúblicas y todos los tronos han comparecido tarde o temprano delante de la Tribuna del Juez Supremo. Los imperios más poderosos y formidables han desaparecido de la faz de la tierra... cuando sus delitos han llenado la balanza o cuando llega hasta cierto período señalado" (en "El Monitor Araucano", septiembre 1813). Cienfuegos se lo decía a Bernardo O'Higgins en 1822: "La Divina Providencia ha decretado humillar y abatir (a los españoles) en justo castigo de los horrendos delitos que cometieron despojando a los inocentes americanos de sus imperios, fortunas y vidas" (carta desde Valparaíso, enero 1822).

Camilo Henríquez había sufrido en carne propia las represiones del sistema colonial (había sido procesado por la Inquisición en tres oportunidades, en una de ellas por la lectura de Rousseau), y como ideólogo de la Revolución exaltó la contradicción entre el autoritarismo político y el mensaje de Jesús (en un escrito de 1813 titulado "Apología del cristianismo con respecto a la política", y elaborado en colaboración con el dominico Pedro Arce, cita al respecto Lucas 22: "Los reyes gobiernan como señores absolutos..., no así uste-

des", etc.). José Ignacio Cienfuegos, enviado del Gobierno revolucionario ante la Santa Sede, y Obispo de Concepción en 1832, defendió la condición de Chile como pueblo libre y soberano ante las maniobras políticas del absolutismo colonial. En una proclama de 1814 y en una circular de 1817 desarrolló una suerte de teología de la libertad (decía a las autoridades virreinales: "Sois unos injustos agresores de los más sagrados derechos del hombre. Sois unos insolentes usurpadores de los envidiables poderíos del Ser soberano"; después de la victoria de Chacabuco afirmaba: "Dios no admite ni puede admitir votos contra la libertad del hombre. La libertad que proclama el sistema de la América es una libertad racional y saludable... libertad fundada en la igualdad, en la justicia y en el Evangelio santo"). Cienfuegos inauguraba así un itinerario ideológico que comenzaría a recorrer un largo camino.

La comunidad religiosa chilena más activa en su aporte al espíritu de la Revolución fueron los Franciscanos. Algunos de sus miembros más destacados en este sentido fueron los teólogos Fernando García (autor de una "Demostración teológica" en 1813, embebida en el Episcopalismo, antirromanzante) y José María Bazaguchiascúa (1768-1840, en quien se entrecruzaban el Episcopalismo, el Milenarismo a favor de Lacunza, y una renovación del Franciscanismo primitivo, de cara a la renovación política). Además, se destacó el franciscano Antonio Orihuela por su pretensión de vincular la Emancipación a la revolución social.

La presencia de Lacunza en la época de la Revolución fue fragmentaria y contestataria. En 1827 un periódico santiaguino recogió la identificación lacunziana entre la Santa Sede y la prostituta del Apocalipsis para combatir la política pontificia junto a la Santa Alianza (cf. El Monitor Imparcial, 6.9.1827).

Entre las décadas de 1820 y 1870 se dio de un modo desarticulado e inorgánico, en la periferia del cada vez más hegemónico catolicismo conservador, una experiencia cristiana que aspiró a afrontar los desafíos de la nueva sociedad y cultura que, ya lo hemos dicho, iba del Enciclopedismo al Socialismo. Este Cristianismo renovador, envuelto en el inci-

piente movimiento democratizador de la sociedad chilena del siglo XIX, no participó del tono lamentado y pesimista del espíritu eclesial-jerárquico, sino que trató de hacer presente la fidelidad a Jesucristo en medio de la nueva sociedad, con un tono esperanzado y optimista. No se identificaron en absoluto con el catolicismo aristocrático, sino que, por el contrario, lo rechazaron y combatieron. La persecución que la Iglesia conservadora hizo de estos grupos los fue aislando y marginando de la marcha de la institución eclesial, en la misma medida en que se disciplinaba al clero en las posiciones reaccionarias. La evolución de este proceso tiene un momento álgido hacia 1850: antes de esa fecha el espíritu renovador era admitido, después de entonces, se hizo intolerable para las élites de la Iglesia.

En la década del 20 eclesiásticos chilenos que habían adherido a la Revolución se manifestaron en una posición liberal, de corte antioligárquico y a favor de los trabajadores. Esto era por entonces algo extraordinario. En el parlamento de 1826 el futuro Obispo Cienfuegos tuvo una intervención en defensa de los llamados "plebeyos" y el franciscano Juan Antonio Bauzá abogó por el derecho a sufragio de peones y gañanes, por el pueblo de "poncho" (la temprana prensa proletaria de mediados de siglo va a dar su reconocimiento a ambos eclesiásticos (cf. el periódico de Santiago "El Tricolor" de 1845). Este igualitarismo evangélico y democrático era el que defendía por entonces el joven sacerdote Justo Donoso en su periódico "El pensador político-religioso" de 1825. Monseñor Donoso, Obispo de Ancud en 1845 y de La Serena en 1853, será una de las pocas figuras episcopales, si no la única, que contará con la simpatía del cristianismo renovador. En 1867 el Obispo, al final de su vida, confesó que los pobres eran los que acogían mejor el Evangelio, y que evangelizar a los ricos era a menudo inútil y estéril (cf. "Guía del párroco y del sacerdote...", Santiago 1867, p. 127).

Durante la década del 40 la vitalidad del espíritu renovador se manifestó en Santiago y en provincias. En la zona del Maule hubo párrocos de zonas rurales impregnados de un espíritu libre y democrático, como el cura de Péncahue Domingo Méndez, que apoyó la Guerra Civil del 51 contra el gobier-



**EL OBISPO DE CONCEPCION,
JOSE IGNACIO CIENFUEGOS,
1762 - 1845:**

**la Iglesia pasa del Imperio
a la República.**

no, y el cura José de los Santos Campos (de este último se dijo: "Sus ideas republicanas, las llevaba hasta el pernicioso extremo del desprecio a la autoridad. Sus principios democráticos, sin basarlos en la *sindéresis* del buen sentido, le hacían descender a una indiscreta familiaridad que más tarde había de dar motivo a que se dañara su reputación. Nada le importaba el decir de las gentes..." (cf. Elías Lizana, Apuntes para la historia de Guacarhue y Pencahue de Talca, Santiago 1909, 213s).

En Santiago sobresalió la figura de Pedro Palazuelos (1800-1851), un destacado tribuno popular, discípulo del clero revolucionario (Cienfuegos, Bazaguchiascúa), que se preocupó especialmente de hacer conocer un cristianismo democrático entre los trabajadores urbanos. Según Palazuelos el fortalecimiento de un tal cristianismo debía asumir la religiosidad de los pobres (por ello le concedió gran importancia a las devociones populares de origen colonial y desgastadas después de la Independencia como la procesión del Santo Sepulcro) y preocuparse especialmente del clero regular (más cercano a los pobres, en oposición al aristocrático clero secular). Un sacerdote que colaboró con las iniciativas de Pedro Palazuelos fue Ramón Valentín García (1815-1867). Este se preocupó por los años 40 de conocer las doctrinas socialistas y de profundizar en la identidad entre cristianismo y trabajadores. En 1851 protegió a Francisco Bilbao de la persecución desatada durante la Guerra Civil.

Con Bilbao (1823-1865), entusiasta discípulo de Lamennais, la posibilidad de un cristianismo renovador, vinculado a la causa de los sectores más populares, se hizo más aguda, pero al mismo tiempo, contribuyó a que la Iglesia jerárquica se cerrara por mucho tiempo en las posiciones conservadoras. Hemos dicho más arriba que el futuro Arzobispo Rafael V. Valdivieso en 1844 dirigió la lucha ideológica en su contra (Bilbao en su "sociabilidad chilena" distinguía entre lo que consideraba el mensaje revolucionario de Jesús y el autoritarismo institucional de la Iglesia, inaugurado por San Pablo: por primera vez en Chile se formulaba por escrito un ataque al sistema de "Cristiandad"). En 1850, "El amigo del pueblo", publicación de la Sociedad de la Igualdad, fundada por

Bilbao, declaró una guerra desembozada en contra del clero conservador, agrupado en "La Revista Católica". Ambas trincheras quedaron trazadas. Decía "El amigo del pueblo": "Los clérigos de la Revista Católica tienen (pues) ideas de aristocracia; y de aquí el empeño con que tratan de anular todo lo que contribuya al adelanto de la clase pobre" y recomendaba: "Si quieren ser respetados por la clase pobre, abandonen esos hábitos de soberbia, de avaricia y de ambición... arrojen los suntuosos trajes de seda y economicen los superfluos gastos de una vida holgazana y aristocrática, para descender a las miserables habitaciones a consolar al desgraciado en sus miserias" ("El amigo del pueblo", 14.5.1850).

En gran medida el juicio era certero. La Iglesia conservadora, por ese camino, fue alejándose del itinerario del pueblo en situación de post-Cristiandad, y del cristianismo que quiso acompañarlo. Desde 1850 a 1880 el espíritu conservador se adueñó de la Iglesia, y los católicos que no adscribieron a ese espíritu se fueron sintiendo cada vez más fuera de la Iglesia, menos interpretados por la institución (el mismo Bilbao pasará a vincularse a la masonería). Expresión del cristianismo renovado que no quiso seguir por el camino del catolicismo paternalista y aristocrático (cuyo fundamento sociológico estaba en la "hacienda") fueron dos obras publicadas en 1858: el "Cristianismo político" del escritor y periodista de "El Mercurio" Martín Palma (donde se rechazaba la "caridad" paternalista y desigual de los católicos conservadores, y se postulaba el carácter "utópico" del mensaje de Jesucristo) y "El porvenir del hombre" de Pedro Félix Vicuña (que trató de la relación entre cristianismo y revolución social) (Pedro F. Vicuña, 1805-1874, padre del historiador liberal Vicuña Mackenna, fundó "El Mercurio" en 1827, y participó en la Guerra Civil de 1851 contra el Gobierno).

A pesar de no tener una representatividad en la Iglesia, los cristianos que no apoyaron la estrategia conservadora se sintieron interpretados por la candidatura "liberal" al Arzobispado de Santiago del canónigo Francisco de Paula Taforó (1816-1889), un eclesiástico que, no sin valentía, se opuso a la conservadurización de la Iglesia. Taforó no era sólo el candidato de los "enemigos de la Iglesia" como pensaron los

eclesiásticos favorables a Larraín Gandarillas para la sucesión del Arzobispo Valdivieso, sino la esperanza de los católicos que soñaban con una Iglesia sin los duros rasgos de la aristocracia y el autoritarismo.

<p>TEOLOGÍA REVOLUCIONARIA (contra el Imperio español)</p>	<p>TEOLOGÍA MONARQUISTA (defensora del Imperio español)</p>
<p>Rechazo explícito de Cristo al ejercicio del poder político; Evangelio según San Juan Capítulos 8 y 18.</p>	<p>Rechazo como desobediencia (Génesis 3) y relato de Eva y la serpiente); Cristo y sus discípulos en el relato de San Juan 18:1-18.</p>
<p>Rechazo teológico de la Institución monárquica (según la tradición profética del AT (1 Samuel 8, Lucas 8).</p>	<p>Defensa teológica de la monarquía con la imagen de Cristo Rey, Mateo 27.</p>
<p>Los cristianos deben denunciar el poder político injusto (Juan Crisostomo, Basilio), cristianos no deben resistir al poder político injusto (Teruliano).</p>	<p>Los cristianos no deben resistir al poder político injusto (Teruliano).</p>

TEOLOGIAS POLITICAS EN LA IGLESIA CHILENA DURANTE LA INDEPENDENCIA (1810- 1825)

<p style="text-align: center;">TEOLOGIA MONARQUISTA (defensora del Imperio español)</p>	<p style="text-align: center;">TEOLOGIA REVOLUCIONARIA (contra el Imperio español)</p>
<p>Pecado como desobediencia (Génesis 3, relato de Eva y la serpiente).</p>	<p>Pecado como opresión (Génesis 4, relato de Caín y Abel).</p>
<p>No existe antagonismo entre Cristo y el poder político: interpretación sobre Dios y César, Mateo 22.</p>	<p>Rechazo explícito de Cristo al ejercicio del poder político: Evangelio según San Juan, capítulos 6 y 18.</p>
<p>Defensa teológica de la monarquía con la imagen de Cristo Rey, Mateo 27.</p>	<p>Rechazo teológico de la institución monárquica según la tradición profética del AT (1 Samuel 8, Jueces 8).</p>
<p>Los cristianos no deben resistir al poder político injusto (Tertuliano).</p>	<p>Los cristianos deben . denunciar al poder político injusto (Juan Crisóstomo, Basilio).</p>

3. LA MADURACION DEL CRISTIANISMO DE LOS POBRES

Los trabajadores, sobre todo en el ambiente rural, pero también en los incipientes medios urbanos, van a ahondar creativamente en su experiencia cristiana fraguada en su peculiar historia y cultura.

En el ámbito campesino, todo un símbolo del cristianismo "huaso" que allí se desarrollaba, son los versos del poeta popular Bernardino Guajardo, recogidos en 1873, que refieren un combate escatológico entre un "huaso" a caballo y los poderes satánicos, donde Dios y los santos le proporcionan los arreos de su montura:

*Pongo toda mi esperanza
en el Salvador divino
para que el ángel malino
no tenga conmigo alianza
mi verdadera confianza
está en el Padre querido
que a todos ha redimido
y desde que su hijo soy
a caballo al cielo voy
si Dios me presta el avío.*

*Con orden del Padre eterno
y armado de todas armas
echaré fuera las almas
que hubiesen en el infierno.*

*atropellaré al gobierno
de infernales escuadrones
acabaré las legiones
si San Martín el arcángel
me facilita su alfange
y San Pablo los pellones.*

La misma constitución de este cristianismo campesino, que llegó a concebir la fuerza escatológica de los pobres, va a implicar una necesaria distancia con respecto a la religión oficial y una burla socarrona y festiva hacia el clero, colocado en una situación de privilegio, que lo enajena del mundo del trabajo. Esto se advierte en el siguiente verso recogido en 1844:

*El cura no sabe arar
ni sabe enyugar un buey
pero por su propia ley
él cosecha sin sembrar.*

*El para salir a andar
poquito o nada se apura
tiene su renta segura
sentadito descansando
sin andarse molestando
nadie gana más que el cura.*

Si a esta distancia cultural se añaden las obligaciones pecuniarias que tenían los inquilinos con respecto a los curas, el abismo entre religión oficial y popular tendía a crecer. Aunque dicho de un modo exagerado en parte era verdad lo que expresa un testimonio escrito en 1861: "El pago de las primicias y el de los derechos de bautismo, de casamiento y de entierro, son casi las únicas cosas que le recuerdan (al inquilino) que tiene un 'pastor de su alma'...". El malestar popular en torno a esta situación lo manifestaba el poeta Bernardino Guajardo en 1876, con ocasión de una derrota electoral del partido clerical:

*Los pobres están contentos
entristecidos los curas
que bautizando criaturas
se hacían más opulentos.*

La tensión entre el catolicismo oficial, cada vez más nítidamente de cuño sacramentalista y tridentino, y el cristianismo popular, de ancestro medieval, y centrado en fiestas y devociones propias, debía influir en la distancia entre uno y otro, y en el reconocimiento de una identidad propia de este último. Consta que en la visita del Obispo de Santiago Manuel Alday a las parroquias rurales en 1757 los campesinos, los "guainitas gritones", lloraban por el temor a ser abofeteados en el rito sacramental de la confirmación. Añadamos que a este, para el pueblo, extraño rito, se sumaba el hecho de que la comitiva episcopal iba acompañada de soldados y era oficialmente recibida por los terratenientes. Un viajero cuenta que hacia 1852 en la localidad de Copiapó "los habitantes no concurrían ni a misa ni a confesarse y tampoco se casaban o bautizaban a sus hijos. Así el sacerdote... se vió obligado a abandonar el lugar para no morir de hambre". Sin embargo, habían grandes concentraciones populares para Navidad, y destacadas celebraciones de "velorios de angelitos".

La relación entre religión oficial y popular es, en este período, como la que existe entre los dos rieles de un tren. Van juntos uno y otro, pero cada uno por su lado. El pueblo participa de la religión oficial, pero, al modo de una obligación. No existe indudablemente una identificación con ella. Por eso, también, la hace objeto de su burla. En 1866 un estudioso de la poesía chilena comentaba la religiosidad de los poetas populares: "Nuestros bardos populares tienen una fisonomía singular, van a oír misa, pero eso no quita que le hagan una décima burlesca al cura que la dice; son una mezcla extraña de credulidad y de escepticismo". Y agrega: "Compadre, decía un payador a un amigo suyo, a este cura maldito se le ha puesto en la cabeza darnos una corría de ejercicios, así es que la jarana la ejaremo pal día que salgamo". En 1873, en la localidad de Melipilla, los "huasos", antes de entrar a "ejercicios", se entregaban a la borrachera más grande. El tiempo de la religión oficial era el tiempo del orden y la disciplina, de la negación de lo festivo, expansión de lo popular.

El pueblo sí sabía apreciar al clero que se acercaba a su mundo o que lo podía defender frente a los terroríficos espí-

ritus del mal. Casi siempre cumplían este rol los franciscanos. Popular fue así el fraile Andrés Caro (1769-1844) entre los pobres de Valparaíso y Playa Ancha, o el franciscano que ahuyentó a la "viuda", personaje de miedo que asustaba a los "huasos" de Pudahuel. Por otra parte, el pueblo era inflexible para denunciar a los clérigos ambiciosos (como el cura Juan Nicolás Varas, párroco de La Serena entre 1795 y 1813), o crueles y presumidos (fueron famosas en Santiago las burlas populares al fraile mercedario José María Romo, quien pocos días antes de la victoria patriota de Chacabuco en 1817 había asegurado que Dios no permitiría el triunfo de los revolucionarios).

Un símbolo del cristianismo de los pobres de la época, colocado en tensión y oposición al sistema de Cristiandad, fue la famosa "Beatita Benavides" (1777-1849), una "santa" laica y pobre, de la localidad de Quillota, devota de San Antonio y del "Pelícano" del lugar (imagen religioso-popular que representaba la Pasión de Cristo). Dedicó su vida al servicio de los enfermos y los presos, llegando a proteger y liberar al feroz bandido "Cuatro Patas", un salteador al que el Presidente de la República había puesto precio a su captura. La "Beatita" reprendió al futuro obispo de La Serena José Manuel Orrego porque éste pedía la muerte del bandido. Dotada de poderes sobrenaturales, según la creencia popular, hizo pasar numerosos chascos a las autoridades políticas y religiosas del lugar, entre ellas a un sacerdote dueño de fundo en la zona.

A. LOS SIMBOLOS DE VIDA. CRISTO, MARIA, LOS SANTOS

Jesucristo, mesías sufriente del pueblo

Ninguna imagen religiosa concentró con tanta fuerza la alegría y el dolor del pueblo como la imagen de Jesucristo, mesías sufriente de los pobres. El Hijo de Dios expresaba y

asumía, así, la propia vida del pueblo, con todo el dramatismo de su existencia adolorida y de su inagotable esperanza.

En definitiva, y allí estaba el fundamento de su fuerza vital, Jesucristo era la misma vida esperanzada de los pobres, que partiendo de la enorme alegría de su Navidad, pasaba por la opresión de la muerte, para concluir en la victoria sobre ésta, con su gloriosa presencia resucitada. Jesús era la pascua de los pobres.

La "Pascua", entendiéndolo por ello la Navidad, situada en un ambiente rural, fue la cálida explosión de alegría ante la aparición de un Mesías campesino. El contexto frutal y sensual del verano dio un clima característico a una fiesta que se extendía desde la novena del Niño Dios y la Nochebuena hasta la Pascua de Reyes, el 6 de enero. Esta irrupción campesina estallaba hasta en la propia ciudad capital de Santiago, haciendo de la "misa del gallo" en el interior de la Catedral una verdadera "fiesta de los locos", como denunciaba el periódico santiaguino y liberal *El Progreso*, en 1842. Esta misa que proclamaba el nacimiento del Mesías era festejada por el pueblo con risas, el sonido estridente de pitos, chicharras, cuernos y sonajes, y la imitación del griterío animal de ovejas, perros, burros, caballos, gallos y vacas. A veces no sólo eran imitaciones sino que se llevaban gallinas y chanchos vivos a la Catedral, los que eran obligados a cloquear y chillar.

Ante las prohibiciones de los Arzobispos Vicuña y Valdivieso de celebrar así la Navidad en la Catedral, el pueblo se trasladó al lugar abierto de la Plaza de Abastos, donde a sus anchas festejó a su Mesías. Allí se entonaron villancicos cuajados de referencias campesinas:

*Señora doña María
aquí le traigo un regalo
una gallina con pollos
y una pavita con pavos.*

*De Renca te traigo choclos
y unos porotos pallares
para que con un buen pilco
chiquillo Dios te regales.*

Una escena costumbrista narrada en 1856, acerca de la Navidad en la Plaza de Abastos de Santiago, revela el papel protagónico de los pobres en la fiesta: "El individuo del bajo pueblo, por su parte, es verdadero señor de la fiesta, porque es el que la goza y la apura sin cortapisas de ninguna especie, prepara su bolsillo y acumula todas las cantidades de dinero que a su mano vienen, para celebrar con ellas el nacimiento del Redentor del Mundo... Es preciso comer, es preciso beber, porque sin comida ni bebida no queda debidamente celebrado el nacimiento del Redentor del Mundo. ¡Guerra a los pavos, guerra a los jamones!... ¡Soberano pueblo: a la carga!". En las ramadas de la Alameda, dijo un viajero en 1860, "la gente bailaba, comía, jugaba y bebía en forma realmente salvaje".

En el campo el pueblo disfrutaba de la Navidad, casi puede decirse, mucho más intensamente. En esta época florece la fiesta del Niño Dios de Malloco, de origen popular, sobre todo hacia 1851-5, y la del Niño Dios de Sotaquí, imagen popular encontrada a principios del siglo XIX por la "meica" Antonia Pizarro. La fuerza subversiva de esta fiesta campesina fue empleada por el guerrillero Manuel Rodríguez para asaltar las propiedades de la Corona española en Melipilla el año 1817.

En la Pasión y Muerte de Jesucristo los oprimidos comprendieron su propia vida amenazada y disminuida. En el siglo XVIII los indígenas percibieron allí todo el drama de su derrota y de su miseria. Así los huilliches de la isla de Chiloé con la imagen del Jesús Nazareno de Cahuach (introducido en 1778), como los aymaras de Parinacota, en la Pasión pintada por ellos mismos, como testimonio de su crucifixión a manos de los colonialistas españoles.

Los pobres de la ciudad de Santiago siguieron viendo, y hacia el final de nuestro período sólo ellos, en el Señor de Mayo el propio dolor de sus antepasados torturados y asesinados por Catalina de los Ríos, la horrorosa encomendera del siglo XVII. El pueblo contaba que esa mujer había encargado al mismo Satanás la confección de esa imagen.

Los perseguidos por la ley, los cuatreros y salteadores, veían en el Via Crucis de Jesús de Nazareth el mismo ensaña-

miento que los poderosos hacían en sus vidas. Del bandido Francisco Rojas Falcato se conserva la siguiente composición A lo Divino, recogida en 1877:

*Por la calle de Amargura
iba María llorando
por ver a su hijo marchando
con aquella cruz tan dura
derrama su sangre pura
sin aliviar un instante
va como un agonizante
marchando mal de su grado
¡ay! y entre tanto malvado
no hay quien al caído levante.*

*Con el pesado madero
tres veces se desmayó
hasta que al cabo llegó
con su santo rostro al suelo
Magdalena sin consuelo
lloraba por ser quien es
y el patriarca San José
viéndolo que se desmaya
dice: ¿no es posible que no haya
ni quien la mano le de?*

El drama de la Pasión y Muerte de Jesucristo evidentemente tenía su representación durante los días jueves y viernes de la Semana Santa. El jueves santo, día de la conmemoración de la detención de Jesús, los presos salían a las calles, arrastrando sus cadenas, y gritando: "Padres y madres que tienen hijos, una bendita limosna para los pobres encarcelados, por el amor de Dios". Como día del amor de Jesucristo, era el día en que el pueblo pedía limosna. En todas las localidades de Chile se oían los gritos: "¡Pal Señor de la Caña! ¡Pal Señor del Huerto! ¡Pal Señor de la Paciencia! ¡Pal Señor de la Agonía! ¡Pal Señor Crucificado! ¡Pal Santo Entierro! ¡Pa la Soledá de la Virgen!". Estos dos últimos gritos estaban destinados a recolectar fondos para la solemne procesión del Santo Sepulcro, que, a la usanza española, salía el viernes santo con los hombres encapuchados en "cucuru-

chos". Esta procesión nocturna adquiriría un especial relieve en la localidad de Quillota donde se representaba a Cristo bajo la figura de un colosal pelícano, construido hacia 1775, que se hería el corazón para alimentar con su sangre a sus polluelos. Así Cristo en su Pasión era el "pelícano amoroso" que daba la vida por los suyos. Esta celebración quillotana fue tomando con el tiempo un carácter cada vez más popular, especialmente cuando en 1872 decidieron los jornaleros de Valparaíso conducir anualmente el anda del "Pelícano" y la "Dolorosa".

La tristeza de esos días terminaba el sábado de gloria con el anuncio del triunfo de Cristo sobre la muerte, y la popular "quema de Judas", donde se representaba la condena escatológica del apóstol traidor, mediante la incineración de un monigote que invariablemente era vestido con las apariencias de personajes públicos que merecieran la execración del pueblo. Hacia 1821 se los representaba "en la figura de un monje, diplomático de peluca larga u oficial patriota —según la opinión política de los organizadores—" (C.E. Bladh).

La alegría popular continuaba en la noche con la organización de un baile que culminaba con la Procesión del Señor Resucitado, en la amanecida del domingo de gloria, devoción especialmente popular hacia 1868, según Vicuña Mackenna (esta procesión se representaba como un encuentro entre Jesús y su madre). En localidades rurales como Quillota la fiesta se prolongaba todo ese día domingo, con ramadas, zamacuecas y carreras a la chilena.

Una celebración netamente festiva de la Cruz tenía lugar en el mes de mayo, con la popular fiesta en todo Chile de la "Cruz de Mayo". Allí el símbolo del sufrimiento y tortura era subsumido en una dimensión gloriosa y orgiástica. Al norte de Santiago, en Valparaíso o Coquimbo, era honrada con "bailes chinos", y, al sur de la capital, con procesiones y bailes y comilonas que duraban todo el mes. Se introducía allí la alegría de los pobres, que, con el emblema de la Cruz, irrumpía en la vida campesina, llamando a festejar a su Mesías. La "Cruz de Mayo" llegó a ser la gran fiesta popular del Mesías sufriente.



LA CRUZ DE MAYO EN ACULEO:

**Devoción campesina iniciada hacia
1860 por los trabajadores, en el
marco de la hacienda.**

María, madre de los afligidos

Frente a la simbología paterno-represiva del sistema de dominación, y de modo alternativo, se desarrolló en la religión popular la imagen de la Virgen María ante todo como madre de los afligidos y marginados, de los indefensos, y como símbolo fecundo de la vida maravillosa. En las minas, campos y ciudades, el pueblo trabajador y marginado profundizó esta experiencia de la maternidad divina.

En las zonas de explotación minera, al norte de Chile, asediados por los peligros de gases y derrumbes mortales, junto a la presencia misteriosa e inquietante del Diablo, ligado a la riqueza mineral, los trabajadores descubren en la Virgen María un seguro amparo. Así nace la devoción minera a La Candelaria de Copiapó, imagen milagrosa hallada por un descendiente de los indígenas del lugar, Mariano Caro Inca, en 1780, al refugiarse de una tormenta en una gruta a orillas del salar de Maricunga. La imagen popular fue venerada en la casa de Caro Inca, en el antiguo pueblo de indios llamado San Fernando, cercano a Copiapó.

La gran fiesta mariana del norte minero fue, sin embargo, la de la Virgen de Andacollo. Esta devoción, de temprana identidad indígena-cristiana en el siglo XVI, adquiere en el curso del siglo XVIII fama nacional como lugar milagroso y de peregrinación (especialmente a partir del milagro obrado en la persona de un esclavo negro que salvó su vida con el sebo de las velas encendidas en honor de la Virgen). En 1757 la visita del Obispo Alday da cuenta de la devoción popular que lleva a hombres y mujeres a caminar descalzos las cuatro leguas de la cuesta que conduce al santuario, y los milagros de la Virgen "como curaciones subitáneas de males envejecidos e incurables, y aun de muertos resucitados". En 1777 Cosme Bueno informa que las peregrinaciones traen gente "no sólo de las provincias vecinas, sino también de las distantes". En 1796 Carvallo Goyeneche afirma que la milagrosa imagen era frecuentada todo el año. A principios del siglo XIX la fiesta duraba quince días, trayendo peregrinos de más de cuatrocientas leguas a la distancia (uno de los testimonios gráficos más antiguos de la fiesta es el que recogió Claudio

Gay de la celebración en 1836). En las primeras décadas del siglo XIX ya existe la constancia de que para el pueblo la imagen de Andacollo tenía vida propia, y estaba animada, siendo capaz de llorar o sonreír.

Como lugar de afirmación y expansión de la vida del pueblo, las autoridades de la Cristiandad (políticas y religiosas) intentaron permanentemente vigilar y reprimir los "desórdenes" que allí se generaban. Ya en 1700 se advierte el malestar eclesiástico por la fiesta popular, preocupación que llevará en 1736 a crear el cargo de mayordomo del santuario para vigilar a los "chinos", protagonistas populares de la fiesta. En este mismo sentido se instituyeron dos tipos de bailes, los Turbantes y Danzantes (en 1752 y 1798 respectivamente) para contrarrestar la acción tumultuosa y peligrosa de los "chinos". Durante el siglo XIX, las autoridades políticas (en 1841 y 1859) intentaron vanamente oponerse a la fiesta. Como admitía el Obispo Orrego hacia 1870: "Las autoridades civiles, los patrones de los trabajadores y los demás que no pueden mirar impasibles estas manifestaciones religiosas, nada omiten para impedirles, pero inútilmente. Los mineros prefieren perder sus jornales que sus patrones injustamente les retienen, antes de dejar de asistir a la fiesta de Andacollo".

Los "chinos" eran dirigidos por un cacique o "pichinga" (pequeño inca), jefe supremo de los bailes populares, cargo que se sucedía de padres a hijos o por elección del cacique más viejo. En la época se distinguieron el cacique Sátira, que sirvió a la Virgen entre 1767 y 1817, el cacique Francisco Barrera, entre 1817 y 1865, y su hijo Laureano Barrera, desde 1865 hasta 1912.

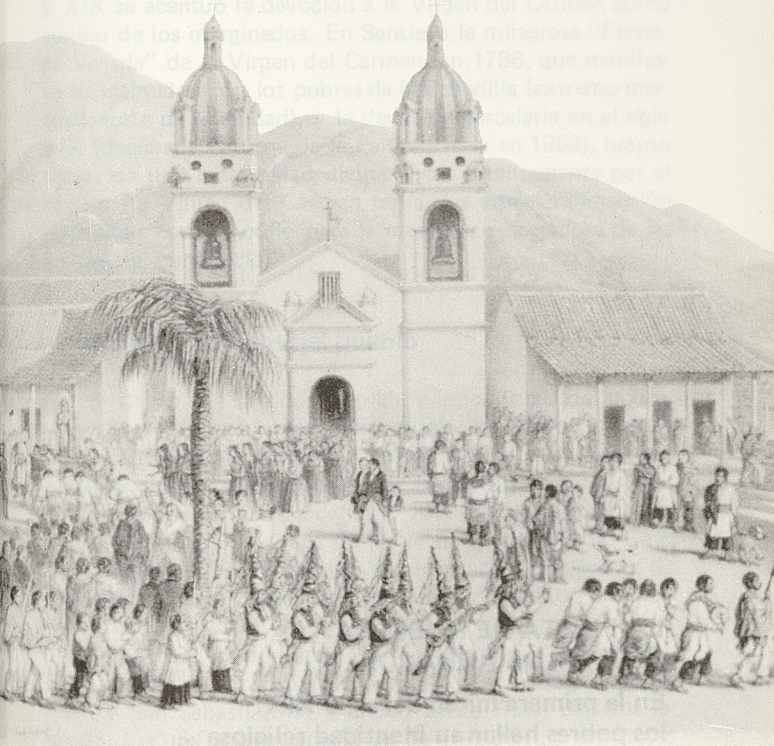
Unos versos recogidos en 1869 reflejan el saludo de los mineros a su madre maravillosa, lleno de alegría y sacrificio:

*Por saludarte en tu trono
a ti hermosísimo lirio
hemos venido gustosos
del mineral de Tambillo.*

*De Tamaya Madre mía
todos con gran devoción
de rodillas por el suelo
cumpliendo la obligación.*

En el contexto campesino de la zona central y sur de Chile aparecen en el siglo XVIII imágenes milagrosas de la Virgen, como la Purísima de Maipo (que se trasladaba de Aculeo a Maipo milagrosamente) o Nuestra Señora del Rosario de Chillán Viejo (que sudó copiosamente para el terremoto de 1775). Hacia 1850-60 adquiere un arraigo campesino enorme la devoción a la Purísima de Lo Vásquez. La devoción campesina a la Virgen se expresa diariamente en el rezar del Rosario al término de las faenas.

En el incipiente medio urbano durante los siglos XVIII y XIX se acentuó la devoción a la Virgen del Carmen como patrona de los marineros. En Santiago la milagrosa "Estaca de Carmen" de la Virgen del Carmen, que mantuvo a los pobres de la villa la extrema miseria durante el terremoto de 1868 (en 1868), fueron venerados por el pueblo.



ANDACOLLO

(26 Diciembre 1856.)

En el contexto campesino de la zona central y sur de Chile aparecen en el siglo XVIII imágenes milagrosas de la Virgen, como la Purísima de Maipo (que se trasladaba de Aculeo a Maipo milagrosamente) o Nuestra Señora del Rosario de Chillán Viejo (que sudó copiosamente para el terremoto de 1775). Hacia 1850-60 adquiere un arraigo campesino enorme la devoción a la Purísima de Lo Vásquez. La devoción campesina a la Virgen se expresaba diariamente en el rezo del Rosario al término de las faenas.

En el incipiente medio urbano durante los siglos XVIII y XIX se acentuó la devoción a la Virgen del Carmen como auxilio de los marginados. En Santiago la milagrosa "Estampa Volada" de la Virgen del Carmen, en 1786, que manifestó su intimidad con los pobres de la Cañadilla (extremo marginal norte de la ciudad), y la devoción carcelaria en el siglo XIX (declarada Patrona de la Penitenciaría en 1869), fueron signos de una maternidad divina vivida intensamente por el pueblo (la Virgen del Carmen tenía una especial dimensión liberadora como auxilio para la muerte y rescatadora de las ánimas del purgatorio).

Los Santos, amigos del pueblo

Si Cristo fue la vida oprimida y esperanzada del pobre, y la Virgen María su principal consuelo, los Santos y Santas fueron sus "amigos gloriosos", que lo ayudaron en sus innumerables dificultades. Uno de los elementos característicos de la vivienda campesina del siglo XIX eran las estampas de santos honradas con la luz de las velas. Decía Claudio Gay: "Sus ranchos ofrecen todavía muchos santos e imágenes de devoción a los cuales se pone con frecuencia velitas encendidas".

El santoral campesino de la zona central y sur de Chile en la época desarrolla las devociones a Santa Rosa de Pelequén y San Sebastián de Yumbel. Santa Rosa, según la leyenda, fue una imagen propiedad de un indio, un esclavo, o encontrada en un cerro vecino (según las versiones), que fue venerada por una anciana de apellido Terán en Pelequén.

Después de prolongados conflictos con la autoridad y jurisdicción parroquial (en 1851 un decreto arzobispal exige a la señora Terán la entrega inmediata de la imagen) la efigie de Santa Rosa quedó solemnemente junto a su pueblo en Pelequén el año 1881. El regocijo campesino por la milagrosa Santa lo dejó estampado el poeta popular Bernardino Guajardo:

*Este dichoso momento
celebremos sin demora
que trae la feliz hora
en que fue tu nacimiento
aumentemos el contento
el júbilo y la alegría
tanto gozo y armonía
no te puede ser extraño
al llegar a tu cumpleaños
Rosita del alma mía.*

El caso de San Sebastián, venerado en la frontera austral de Chile, reveló la interesante transformación de la religiosidad militar hispana en una religión campesina y mestiza. El Santo, patrono en un principio de la plaza militar del lugar, devino en el protector de la población campesina, que ya lo veneraba hacia 1740-50. Desde 1847 constan documentalmente las fiestas anuales en su homenaje.

Un Santo costino, y de todo el litoral chileno, fue San Pedro, patrono de los pescadores. Especial relieve adquirió en el principal puerto del país, Valparaíso. La prohibición que de ella hizo Bernardo O'Higgins por 1822 sólo fue pasajera puesto que en 1872 se advierte su arraigo popular, como una de las fiestas religiosas más "predilectas del bajo pueblo", y confiada hacía poco tiempo "a la custodia de una mujer andrajosa y a una media docena de desarrapados tunantuelos", según el burlón lenguaje ilustrado de la época.

En la ciudad de Santiago fue rápidamente canonizado por el pueblo un hermano franciscano limosnero, amigo de pobres, niños y enfermos, "Fray Andresito", que deambuló por la ciudad entre 1839 y 1853.

B. LOS SIMBOLOS DE MUERTE. LA RIQUEZA DEL DIABLO

¿Dónde encontraba el pueblo las señales de la muerte? ¿Dónde las huellas desgraciadas de la antividia? Cada vez con mayor nitidez a partir del siglo XVIII, los trabajadores, de un modo concreto y físico, percibieron la presencia helada de la muerte y la desgracia en los yacimientos minerales del territorio.

En las profundidades subterráneas del suelo chileno, en la oscuridad de las bocaminas, habitaba el Diablo, señor de la muerte y la desgracia.

En el siglo XVIII una de las regiones de gran explotación mineral fue la entonces provincia de Quillota. Carvallo y Goyeneche decía en 1796 que "apenas había un cerro en esta provincia que no tenga metales", llegando a contabilizar 1.591 bocaminas de oro. Allí moraba el Diablo. El pueblo contaba que lo había visto en la bocamina de plata del cerro La Campana, en los arrabales de Quillota, con su aspecto elegante y taciturno, totalmente opuesto a la fisonomía popular, andrajosa y festiva, paseándose en coche, provocando a su paso el aullido de los perros. En 1773 su presencia desgraciada mató a siete trabajadores de la mina de oro "Bronce Viejo" de Petorca.

Otra localidad minera del siglo XVIII que se destacó por lo mismo fue Alhué. El dueño de la mina de oro "Agua Fría", descubierta en 1756, era conocido popularmente como "El Diablo". En 1792 la casa de un comerciante extranjero en metales era visitada por el Diablo provocando el terror y la consternación entre la servidumbre de empleadas y esclavas. En el siglo XIX, en el gran mineral de Tamaya (cuya veta principal fue descubierta en 1852) los fundadores del pique vieron muchas veces pasearse al Diablo en un caballo negro que echaba fuego por las narices, alumbrando así su lujoso y enorme arreo de plata.

Toda la geografía minera del Diablo chileno encontraba una importante expresión en el extremo norte del territorio. José Joaquín Vallejo comprobaba esto en el trayecto de Co-

piapó a Vallenar en 1842: "Esta es la Punta del diablo - Aquel es el Cerro del diablo - Ahí detrás está el Boquerón del diablo - Esta noche alojaremos en el Infiernillo - Antes que queme el sol llegaremos al Agua del demonio. En suma, casi todos aquellos lugares están consagrados al dicho caballero; porque no parece sino que fueran secciones territoriales de sus dominios".

Si el Diablo habitaba en los abismos telúricos excavados en aras del capitalismo, sus tratos y contratos con los hombres fueron a través de la ambiciosa y soberbia aristocracia criolla, ávida de riqueza y de poder total en el siglo XVIII. Así los campesinos de Purutún vieron a su encumbrado patrón Tomás de Azúa (1701-1757), fiscal de la Real Audiencia, rector universitario, consejero de Su Majestad, y caballero de la Orden del Apóstol Santiago, en abierto pacto con el Diablo.

El pueblo del siglo XVIII reafirmó su convicción de que Catalina de los Ríos, la feroz encomendera de la pasada centuria, había hecho un pacto con el Diablo, llamando a la céntrica calle de Santiago donde vivió, la "calle de la muerte". Y ante la terrorífica presencia del corregidor Zañartu (muerto en 1782), símbolo de azotes y trabajos forzados para la plebe, no dudó en considerarlo en pacto con el Diablo, o como el mismo Diablo en persona. Por eso el pueblo asoció a ambos aristócratas que lo castigaron en unos versos que ilustraban su incapacidad de llegar junto a Dios en el cielo:

*La Quintrala está del pelo
sin bajar ni subir
y Zañartu mira el cielo
sin entrar ni salir.*

Como dijo Vicuña Mackenna, la riqueza era un signo inequívoco de muerte y de vinculación satánica: "Apenas un hombre honrado y laborioso (ojo: Vicuña ya habla desde una conciencia burguesa) ostentaba de alguna manera el fruto de sus ahorros, decían de él que había hecho pacto con el diablo". En el siglo XIX progresistas empresarios agrícolas (como Patricio Larraín Gandarillas, constructor del célebre canal de Mollerauco) o industriales (como Carlos Anwandter, ini-

ciador de una industria cervecera establecida en 1851) eran sindicados en pactos con el Diablo. Al decir todo esto el pueblo hacía una denuncia, desde su cristianismo profético, de un modo de vida que consideró inaceptable. Los pobres tenían una especial y espontánea capacidad de denuncia profética que llevó, en su momento, a que el Diablo perdiera su "poncho" en la diabólica, pero también popular, localidad de Petorca.

Recogiendo una antigua imagen medieval el pueblo empleó el epíteto de "judío" como símbolo político-religioso de una conducta movida por la ambición y la traición, los dos aspectos centrales de una actitud diabólica. Hacia 1830-60, especialmente en Santiago y Valparaíso, los pobres designaron con este epíteto a la próspera burguesía cobijada en el nuevo sistema republicano. Por 1831 los pobres llamaban el "Cerro de los Judíos" al confortable Cerro Alegre de Valparaíso donde se levantaban las mansiones de los capitalistas porteños. En el Santiago de 1861 los monigotes de la "quema de Judas" llevaban tarro de unto, guantes y zapatos de charol, y eran incinerados frente a las casas de la burguesía. Ante esta actitud del pueblo la prensa de la burguesía liberal, como *El Progreso* de Santiago en 1843, manifestó su más abierto repudio a las representaciones burlescas de los judíos que las masas hacían para Semana Santa.

C. LA PROVOCACION DEL CRISTIANISMO DEL PUEBLO TRABAJADOR: FIESTA Y CONTRAFIESTA

El carácter alternativo de la cultura y la religión populares durante los siglos XVIII y XIX se manifestó eminentemente en la fiesta. Esta vigorosa tradición festiva del pueblo provenía tanto de la herencia medieval-renacentista como de la herencia amerindiana, las que, colocadas en el contexto histórico concreto de una cultura subalterna y oprimida, hicieron que la fiesta fuera la gran oportunidad del cese, el

abandono del tiempo de la dominación, de la juerga (en su sentido original de huelga), y también, por situarse en una cultura de los trabajadores, la gran oportunidad del tiempo de la plenitud y del resultado (época campesina de rodeos y cosechas, tiempo de comer y beber en abundancia).

Todo esto hace de la fiesta, con una y otra razón, el espacio triunfal de la historia popular, y por ello mismo, la gran amenaza para el sistema, la posibilidad permanente del descontrol social. Así debe entenderse la fuerza de la fiesta religiosa popular. Estas fiestas eran las expresiones de todo el mundo subalterno que se desbordaba de los límites impuestos por la Cristiandad, para proclamar al Dios de la vida. Además, la fiesta misma albergaba el sentido del cese de los poderes satánicos, como lo reflejaba esta famosa tonada popular:

*Vamos remoliendo mi alma
que el infierno se ha vuelto agua
los diablos se han vuelto pejes
y los condenados taguas.*

Un observador describía en 1862 desde Concepción la enorme cantidad de fiestas religiosas del calendario campesino: la Cruz de Mayo, el Corpus, San Antonio, el Carmen, San Juan, San Pedro, San Miguel, el Rosario, la Purísima, San Sebastián. El año 1800 la fiesta de San Martín en Quillota alcanzó a durar un mes entero en medio del escándalo del Gobernador de Chile ante el "libertinaje" desplegado no visto ni en los países "donde se tolera la libertad de costumbres". El desborde festivo era un problema político. La combinación de elementos orgiásticos y cristianos era una característica de la religiosidad campesina. En Puchuncaví hacia 1825 durante la celebración de Nuestra Señora del Rosario "los nueve días de la novena se pasaban en la chingana y en la iglesia; dos extremos opuestos, pero que entonces se consideraba como una misma cosa: la cueca y el rosario eran casi aliados".

Particularmente la fiesta religiosa popular celebraba el triunfo de la vida, de Dios y de los pobres, en medio de un orden que condenaba a la muerte. Estas fiestas de la anti-muerte se observaban en los regocijos y locuras de Corpus

Christi, en los "velorios de angelitos", durante el domingo de Cuasimodo, o para Todos Santos.

Durante las procesiones de Corpus saltaban los "catimbaos", antiguos sacerdotes de cultos afroamericanos soterrados, corrían los "empellejados", haciendo bromas a los respetables del lugar, hacía bufonadas el "matagallinas", desfilaron los monstruos apocalípticos como "Gog", "Magog" y la "Tarasca", etc. En 1822 un viajero presenció "mascaradas cuya licencia no es posible describir". Con el progreso de la República hacia mediados del siglo XIX se extinguieron estas prodigiosas locuras populares, aunque la gente las recordaba con nostalgia, como afirmó José Joaquín Vallejo en 1846.

Los "velorios de angelitos", de ancestro andaluz, fueron el permanente testimonio campesino del triunfo de la vida divina ante el drama cotidiano de la mortalidad infantil. El niño muerto se transformaba en una glorificación de la vida permanente de Dios, que debía ser cantada y bailada, en copiosa alegría, puesto que su alma pasaba a tener una dimensión extraordinaria en el cielo, como puede verse en los siguientes versos recogidos entre 1850-60 en Chillán y Maule:

*iAy!, glorioso el angelito
astro del cielo estrellado
todo lleno de sortijas
de oro bien acrisolado.*

*Qué glorioso el angelito
de divina majestá
pues soi la quinta persona
de la sexta triniá.*

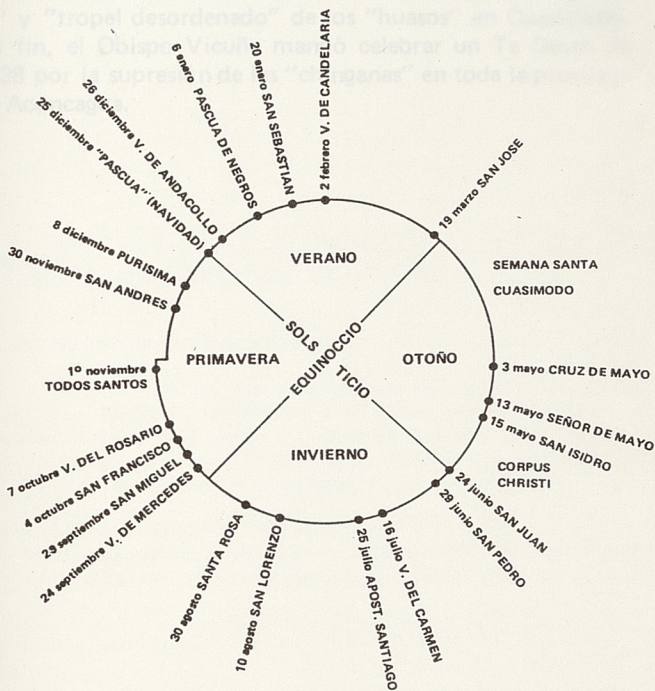
En 1877 se cantaron en Santiago unas décimas de Despedimento de angelito que reflejaban la concreta alegría gloriosa de la fiesta:

*Resuenen los instrumentos
con júbilo y alegría
para que con alegría
se haga mi celebramiento.
Recuerdos de tu contento
en mi eterna gloria haré*

*adiós y ya los veré
llegando el juicio final
adiós madre sin igual
adiós vientre en que engendré.*

La fiesta campesina del domingo de Cuasimodo, en la que se conducía el Cuerpo de Cristo a los enfermos y ancianos en medio de las proezas ecuestres de los "huasos", estaba precedida y era concluida por exuberantes orgías y borracheras. En una de las localidades típicas de esta fiesta, en Renca, el año 1843 la "remolienda" duró tres días seguidos después de "correr a Cristo". Una fiesta centrada en los difuntos, la celebración de "Todos Santos", fue sin duda para el pueblo una fiesta de la antimuerte. En los primeros años de funcionamiento del Cementerio General de Santiago, hacia 1820-30, el pueblo iba provisto de "asientos, fiambres, licores, vihuelas, arpas y todo cuanto podía alegrar el ánimo en la mansión de los muertos... la oración por los muertos empezaba afuera del cementerio cantando una tonada, y concluía con una 'remolienda' que se prolongaba a veces hasta el día siguiente. De aquí resultaban desórdenes de todo género...".

La autoridad eclesiástica, sin excepción durante los siglos XVIII y XIX, exigió permanentemente la represión de la fiesta religiosa del pueblo, en lo que tenía de atentatorio contra el orden de la Cristiandad. Durante la monarquía o la república la situación fue la misma. Los Obispos, junto al Estado, silenciaron la alegría, la risa mesiánica del pueblo. El Obispo Azúa de Concepción pidió en 1744 que "los villancicos burlescos de los maitines de Navidad se moderen de aquella suma jocosidad, que hace el bullicio, una farsa el Coro". Lo mismo pedía para Navidad el Obispo Alday en 1763: "Aunque se permite la música en los templos; pero debe ser aquella que cause devoción; y no la que distraiga, o sirva para mover a risa: por lo cual mandamos: que en los maitines, que se hacen la Noche de Navidad de Nuestro Señor Jesucristo en nuestra Catedral, no se canten Villancicos burlescos...". En 1845 el Arzobispo Valdivieso prohibió para Navidad "añadir cantares con entonaciones profanas, pífanos y otros instrumentos que imitan cantos de aves o gritos de cuadrúpedos...", continuan-



CALENDARIO
FESTIVO - RELIGIOSO
EN CHILE COLONIAL

(cf. E. Pereira Salas, "Notas sobre el Calendario Litúrgico Colonial", 1977).

do con orientaciones ya hechas por los prelados Cienfuegos y Vicuña.

El Obispo Azúa ya nombrado consideró que en su diócesis sureña la fiesta de la Purísima era más una bacanal que otra cosa, y que, en general, las fiestas religiosas campesinas eran una "subversión". Valdivieso rechazaba en 1865 las "descompasadas e irreverentes vocerías", "algazara indecente" y "tropel desordenado" de los "huasos" en Cuasimodo. En fin, el Obispo Vicuña mandó celebrar un Te Deum en 1838 por la supresión de las "chinganas" en toda la provincia de Aconcagua.

1. EL APOGEO DE LA CRISTIANIZACIÓN DEL SUR DEL CATOLICISMO POST-ROBERTO

a) Un clero aristocrático y letrado

Carlos SILVA COTAPGOS, Don José Sotomayor, "El Obispo de Valparaíso", *Revista Católica*, 1915, Alejandro HUNTELER, "El Obispo de Valparaíso", *Revista Católica*, 1942, Javier SOTOMAYOR, "Don José Sotomayor, Obispo de Aysén y su tiempo", en *Revista Católica*, 1942, VADA, El Obispo Pedro Follas de Aysén, *Revista Católica*, 1942.

Sobre la familia Irarrázaval, CDHNAAS 1, 429-430, 437. Sobre Belmar, BELMAR, Los legados apostólicos, "El Obispo de Valparaíso y la creación de Méritos" de José Guzmán Rodríguez.

Sobre la cultura "letrada" en Valparaíso, CDHNAAS 1, 429-430, 437. Sobre la cultura letrada, Montevideo 1984.

Los Obispos de la Poesía y la Poesía de los Obispos, CDHNAAS 1, 429-430, 437.

Alday contra los mestizos, CDHNAAS 1, 429-430, 437.

Sobre la crítica oligárquica a la religión, CDHNAAS 1, 429-430, 437. Sobre Salinas, SALINAS, El laicismo católico en Chile, *Revista Católica*, 1942, cultura y Beneficencia 1838-1899, *Revista Católica*, 1942.

El Arzobispado y la actitud popular 1838-1899, *Revista Católica*, 1942.

do con orientaciones ya hechas por los prebostes Cienfuegos y Vicuña.

El Obispo Azúa ya nombrado consideró que en su diócesis surfeña la fiesta de la Purísima era más una bacanal que otra cosa, y que, en general, las fiestas religiosas campesinas eran una "subversión". Valdivieso rechazaba en 1865 las "descompensadas e irreverentes vocerías", "algazara indecente" y "trópel desordenado" de los "huasos" en Cuzimodo. En fin, el Obispo Vicuña mandó celebrar un Te Deum en 1838 por la supresión de las "chinganas" en toda la provincia de Aconcagua.

CALENDARIO FESTIVO - RELIGIOSO EN CHILE COLONIAL

(cf. E. Pereira Sales, "Notas sobre el Calendario Litúrgico Colonial", 1977).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

II EPOCA

1. EL APOGEO DE LA CRISTIANDAD Y LA OFENSIVA DEL CATALICISMO POSTRIDENTINO

a) Un clero aristocrático y letrado

Carlos SILVA COTAPOS, **Don José Santiago Rodríguez Zorrilla**, Santiago 1915, Alejandro HUNNEUS, **Don Alonso del Pozo y Silva**, en *Revista Católica*, 1942, Javier GONZALEZ ECHENIQUE, **Don Manuel de Alday y su tiempo**, en BACHH 85, 1971, Carlos OVIEDO CAVADA, **El Obispo Pedro Felipe de Azúa**, en *Atenea*, 448, 1983.

Sobre la familia Irarrázaval, CDHAAS I, 468, 476-7, 551, y Francisco BELMAR, **Los legados apostólicos...**, Santiago 1878, 290. La "Relación de Méritos" de José Cortés Madariaga, en AGI, Chile, Leg. 452.

Sobre la cultura "letrada" en Hispanoamérica, Angel RAMA, **La ciudad letrada**, Montevideo 1984.

Los Obispos de la Puebla y Romero y el "desorden" popular, CDHAAS I, 429-430, 437.

Alday contra los mestizos, CDHAAS I, 503, 642.

Sobre la crítica oligárquica a la religión popular en el siglo XIX, Maximiliano SALINAS, **El laicado católico de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficencia 1838-1849**, AFT XXIX, I, 1978, 33, 72, 100.

El Arzobispado y la actitud popular ante el trabajo, *ibid.*, 62.

Monseñor Valdivieso y el pueblo, Rafael V. VALDIVIESO, *Obras científicas y literarias*, Santiago 1899, I, 154.

Sobre la formación "letrada" chilena, G. TORO, **Cortés Madariaga y Rodríguez Zorrilla en la Real Universidad de San Felipe**, en *Revista de Chile* II, 1881, 140-63, Julio César JOBET, **Notas sobre la enseñanza superior en el siglo XVIII**, *Atenea*, 420, 1968, 265-323.

Recomendación de las Conferencias Morales del Clero, Sínodo de Concepción, 1744, Cap. IV, Const. XI, Sínodo de Santiago, 1763, Tit. IX, Const. XI, Sínodo de Ancud, 1851, Tit. VIII, Const. XVII.

Sobre D. Pedro Tula, CDHAAS, I, 613.

Clero "letrado" y cultura popular, Carlos OVIEDO CAVADA, **La visita del Obispo Azúa a Chiloé en 1741**, en *Historia*, 19, 1984, 230.

Obispo Salas contra novenas campesinas, Domingo B. CRUZ, **Vida de Don José Hipólito Salas**, Santiago 1921, 259.

b) Pastoral postridentina y normación señorial

Santiago SEBASTIAN, **Contrarreforma y barroco**, Madrid 1981, René TAVENAU, **El catolicismo postridentino**, en H. Puech (dir.), **Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes**, Madrid 1981, II, 1-117, Albano BIONDI, **Aspetti della cultura cattolica postridentina. Religione e controllo sociale**, en *Storia d'Italia, Annali* 4, Torino 1981, la cita en p. 256, Hubert JEDIN - Giuseppe ALBERIGO, **Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica**, Brescia 1985.

Textos de Fray Luis de GRANADA, **Símbolo de la fe**, en BAE VI, 427-9, y **Guía de pecadores**, Madrid 1966, 208.

Reverencia al cura chileno del siglo XVIII, Felipe GOMEZ DE VIDAURRE, **Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile**, CHCH XV, 310.

Contra "ponchos y mantas" en el cura, Sínodo de Concepción, 1744, Cap. IV, Const. III.

Gaspar ASTETE, **Catecismo de la doctrina cristiana**, Santiago 1826, 69, 100.

José Ignacio CIENFUEGOS, **Catón cristiano-político para el uso de las escuelas de primeras letras del Estado de Chile**, Santiago 1819, 47, 54.

Sobre la "compostura" del cura, Sínodo de Concepción, 1744, Cap. IV, Const. III, Sínodo de Santiago, 1763, Tit. IX, Const. VI, Sínodo de Ancud, 1851, Tit. VIII y Justo DONOSO, **Manual del párroco americano**, Santiago 1844, 5.

Sobre Justo DONOSO y Fray Luis de Granada, **Manual del párroco...**, 314.

Misiones y control político, **Estado de la Provincia de la Compañía de Jesús en el Reino de Chile (1762)**, en Historia 6, 1967, 319.

Alday y misiones para pobres, CDHAAS I, 554.

Los versos sobre José Manuel Irarrázaval, Ruperto MARCHANT PEREIRA, **Vida de Fray Andrés**, Santiago 1895, 46-7, (los versos pertenecen al popular "Fray Andresito").

Sobre la casa de ejercicios de Tilcoco, Juan R. RAMIREZ, **El presbítero Don Tomás Argomedo**, en **Revista Católica**, VI, 1904.

Sobre casas de ejercicios en el siglo XIX, Raymundo ARANCIBIA, **Parroquias de la arquidiócesis de Santiago 1840-1925**, Santiago 1980.

Sobre la misión rural, ATROPOS, **El inquilino**, en **Revista del Pacífico**, V, 1861, 611-2, y también Joaquín DIAZ GARCÉS, **Páginas chilenas**, Santiago 1907, 171-81.

Kempis y la mujer, **Contemptus mundi**, en BAE 11, 384.

Obispos del siglo XVIII y la mujer, Elías Lizana, **Las modas indecentes condenadas por los Obispos de Santiago**, en **Revista Católica**, vol. 29, 1915.

Nicanor Plaza, escultor y Zorobabel RODRIGUEZ, **Miscelánea literaria, política y religiosa**, Santiago 1873, II, 231-56.

Obispo Cienfuegos contra la risa, José Ignacio CIENFUEGOS, **Catón cristiano-político...**, 75.

Los mapuches y la pastoral postridentina, Mauro MATTHEI, **Visión de Chile a través de una carta de un misionero bávaro en 1742**, en **Anuario de Historia de la Iglesia en Chile**, 1, 1983, 201-210.

La resignación de los pobres, Judas Tadeo de REYES, **Elementos de moral y política**, Lima 1816, 68-9, y José Ignacio CIENFUEGOS, **Catón...**, 31.

El cura y el campesino, **ATROPOS, El inquilino**, en *Revista del Pacífico*, V, 1861, 741.

El cura de Talcahuano en 1857, Gabriel SALAZAR, **Labradores, peones y proletarios**, Santiago 1985, 115.

El corrido de las misiones chilotas, Lina VARGAS, **Contribución al estudio de la literatura popular de Chiloé**, AUCH 158, 1927, 166-9.

c) Espiritualidad y devoción

Kempis en Chile, D.B. CRUZ, **El Obispo José H. Salas**, Santiago 1921, 29, Rodolfo VERGARA ANTUNEZ, **Vida de Joaquín Larraín Gandarillas**, Santiago 1914, 1952, y Zorobabel RODRIGUEZ, **Miscelánea literaria...**, Santiago 1873, II, 17.

Versos a la muerte de Manuel A. Tocornal, Zorobabel RODRIGUEZ, *op. cit.*, II, 304.

Cuaresma de 1848, Samuel GREENE ARNOLD, **Viaje a Chile en 1848**, en **Documentos Históricos y Literarios Chilenos**, I, Santiago 1984.

Carácter penitencial de la espiritualidad chilena, Ignacio EYZAGUIRRE, **Instrucciones al pueblo cristiano**, Roma 1875.

Carácter reverencial, José I. CIENFUEGOS, **Catón...**, 6, 79, Justo DONOSO, **Manual del párroco americano**, Santiago 1844, 56, Luis VARRAS, **La misa en la capilla del Palacio de la Moneda durante el Gobierno de Manuel Montt**, en AUCH 116, 1959, 20-2.

Devoción al Santísimo Sacramento del Altar, Obispo Romero, CDHAAS, I, 442, Espiridión HERRERA, **Vida de José Hipólito Salas**, Concepción 1909, Rodolfo VERGARA ANTUNEZ, **Vida de Rafael Valentín Valdivieso**, Santiago 1906.

Archivo Arzobispal de Santiago, **Descripción de las parroquias visitadas 1853-1854**, Legajo 90, número 12, y **Visita Pastoral del I.S. Valdivieso, 1853-1857**.

Versos chilenos del siglo XVIII al Sagrado Corazón, **Relación de la Visita del Obispo Alday**, en *Revista Católica* 30, 1916, 28.

Devoción jesuita del siglo XVIII, Walter HANISCH, **Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsados de Chile**, Santiago 1972.

Sobre los "pechoños", Manuel DE LA CRUZ VILLARROEL, **La Hermandad del Adorable Corazón de Jesús**, Santiago 1858.

El Obispo Salas y el Sagrado Corazón, Virgilio FIGUEROA, **Diccionario histórico de Chile**, Santiago 1931, V, 654, y Domingo B. CRUZ, **Vida de José H. Salas**, Santiago 1921, 552.

2. LA IGLESIA DEL IMPERIO A LA REPUBLICA OLIGARQUICA

La carta del Obispo Rodríguez Zorrilla al Virrey, cf. Carlos SILVA COTAPOS, **Don José Santiago Rodríguez Zorrilla**, Santiago 1915, 316. Su carta al Rey, *ibid.*, 339. La carta del Papa León XII al Obispo de Santiago, cf. *ibid.*, 385-6.

La crítica del Obispo de Concepción a la revolución, cf. Diego Antonio NAVARRO, **Carta pastoral a todos los fieles así eclesiásticos como seculares de su diócesis**, Lima 1814, 4, 33-34.

El homenaje "monarquista" al Papa Pío VII, cf. Julio JIMENEZ, **Una oración fúnebre político-providencialista de 1824**, en **Anales de la Facultad de Teología** XXVII 2 (1976) 180-194.

Sobre Fr. Tadeo Silva, cf. Doris PICCININI, **José Tadeo Silva Lazo**, en **Anales de la Facultad de Teología** citado, pp. 149-179.

Sobre Juan Egaña, cf. José Manuel DE FERARI, **Juan Egaña Risco**, en *loc. cit.*, pp. 123-136.

Influencia de la familia Irarrázaval en la elección del Arzobispo Valdivieso, cf. Francisco BELMAR, **Los legados apostólicos**, Santiago 1878, 290.

Sobre el Arzobispo Valdivieso, cf. José ARTEAGA, **Rafael Valentín Valdivieso y Zañartu**, en **Anales de la Facultad de Teología** XXXI 1 (1980), 184-210.

Las cartas de Joaquín Larraín Gandarillas a José Hipólito Salas citadas fueron publicadas en la **Revista Católica** XXXVII, 1919, 842-3, y XXXVIII, 1920, 436-7.

Joaquín Larraín en el Parlamento, cf. Joaquín LARRAIN GANDARILLAS, **Discursos que pronunció en la Cámara de Diputados en los debates sobre la libertad de cultos**, Santiago 1865.

Las gestiones conservadoras para hacer a Joaquín Larraín Cardenal chileno, cf. carta de don Macario Ossa Cerda al Presidente de la República don Jorge Montt, San Bernardo, 9.1.1892, en **Archivo Arzobispal de Santiago, Documentos relativos al nombramiento del Arzobispo de Santiago 1878-1887**, s/f.

Una biografía "apologética" de Larraín G, cf. Rodolfo VERGARA ANTUNEZ, **Vida de Joaquín Larraín Gandarillas**, Santiago 1914.

Sobre la evolución conservadora de la Iglesia chilena desde mediados de siglo, cf. Maximiliano SALINAS, **Notas varias sobre actividad teológica chilena entre 1840 y 1880**, en **Anales de la Facultad de Teología XXXI 1 (1980) 12-37**.

Sobre la Hermandad del Sagrado Corazón, piedad conservadora entre los trabajadores, cf. Manuel DE LA CRUZ VILLARROEL, **La Hermandad del Adorable Corazón de Jesús fundada en Santiago por el R. P.º Fr. Francisco Pacheco**, Santiago 1858.

El fervor de la Corte Pontificia por los Hacendados Ruiz Tagle, cf. José SALLUSTI, **Historia de las Misiones Apostólicas de Monseñor Juan Muzi en el Estado de Chile**, Santiago 1906: "¡Oh hombre verdaderamente adorable y amante de la Patria! Por tí respira todavía Chile el puro aire de la Religión Católica, que es la sola verdadera en el mundo... Por tí se mantiene Chile todavía entre los verdaderos hijos de Jesucristo y en el antiguo derecho a su Reino Celestial", p. 398.

El Obispo Navarro contra el clero revolucionario, cf. Diego A. NAVARRRO, **Carta pastoral a todos los fieles así eclesiásticos como seculares de su diócesis**, Lima 1814, 18. Véase también la carta del Obispo Navarro al Presidente Marcó del Pont, Concepción, 20.3.1816 publicada en **Revista Católica XXXI, 1916, 739**.

Sobre el catolicismo renovado, cf. Maximiliano SALINAS, **La reflexión teológica en torno a la Revolución y al papel de la Iglesia en la naciente República**, en **Anales de la Facultad de Teología XXVII 2 (1976) 13-71**.

Sobre el Obispo Cienfuegos, cf. Maximiliano SALINAS, **José Ignacio Cienfuegos**, **Anales de la Facultad...** citado, pp. 90-122.

Sobre el Obispo Donoso, cf. Maximiliano SALINAS, **Justo Pastor Donoso**, en **Anales de la Facultad de Teología XXXI 1 (1980) 38-64**.

Sobre Pedro Palazuelos, cf. Maximiliano SALINAS, **El laicado católico de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficencia 1838-1849**.

La evolución del catolicismo y la Ilustración en Chile durante la primera mitad del siglo XIX, en *Anales de la Facultad de Teología XXIX* 1, (1978) esp. pp. 46-52.

Un estudio serio y equilibrado sobre el Canónigo Taforó todavía se echa de menos; el estudio de Miguel GUZMAN y Octavio VIO, *Don Francisco de Paula Taforó y la vacancia arzobispal de Santiago 1878-1887*, Santiago 1964, aún adopta los prejuicios conservadores.

Una visión indispensable sobre los problemas de Iglesia y política en la época, cf. Julio JIMENEZ, *Sobre Iglesia y política en la historia chilena*, en *Teología y Vida* 12, 1971, 218-254.

3. LA MADURACION DEL CRISTIANISMO DE LOS POBRES

El verso de Guajardo, reproducido en Maximiliano SALINAS, *El Canto a lo Divino en Chile*, en *Mensaje* 290, 1980, 368.

"El cura no sabe arar", etc., cf. Francisco BILBAO, *Obras completas*, Santiago 1897, I, 22.

El testimonio de 1861, cf. ATROPOS, *El inquilino*, en *Revista del Pacífico*, V, 1861, 741.

El verso de Guajardo, cf. *El progreso* (de Melipilla), 16.4.1876.

Actitud campesina ante sacramento de confirmación en el siglo XVIII, cf. *Relación de la Visita del Obispo Alday...*, en *Revista Católica* 30, 1916, 24.

Copiapó en 1852, cf. Paul TREUTLER, *Andanzas de un alemán en Chile*, Santiago 1958, 115.

Religión de los poetas populares, cf. Adolfo VALDERRAMA, *Bosquejo histórico de la poesía chilena*, Santiago 1866, 148.

Los "huasos" y los ejercicios en Melipilla, cf. *El progreso* (de Melipilla), 17.5.1873.

Sobre franciscanos, cf. Enrique NERCASSEAU MORAN, *Recuerdos de otra edad*, en *La Estrella de Chile* XII, 1876, 189-194.

El cura Varas de La Serena, cf. Manuel CONCHA, *Tradiciones sereñenses*, Santiago 1975, I, 49-59.

El cura Romo en 1817, cf. Diego BARROS ARANA, **Historia general de Chile**, Santiago 1889, X, 617-8.

Sobre la "Beatita" Benavides, cf. **Revista Católica** X, 1906, 192-8; 418, 1919, 32-5 y 747, 1933, 548-52.

a) Los símbolos de vida. Cristo, María, los Santos.

• CRISTO

La fiesta de los locos en Navidad santiaguina, cf. **El progreso** (de Santiago), 24.12.1842.

Chanchos y gallinas en misa, cf. C.E. BLADH, **La República de Chile 1821-1828**, Santiago 1951, 54-5.

Villancicos, cf. E. NERCASSEAU, **op. cit.**, Eugenio PEREIRA SALLAS, **Los orígenes del arte musical en Chile**, Santiago 1941, 189-190.

Escena de 1856, cf. Vicente REYES, **Revista semanal**, en **El Ferrocarril** (de Santiago), 29.12.1856.

El viajero de 1860, cf. P. TREUTLER, **op. cit.**, 501.

Sobre el Niño Dios de Sotaquí, Hugo GUNCKEL, **Orígenes del santuario del Niño Dios de Sotaquí**, en **Boletín de la Universidad de Chile** 67, 1966, 45-9.

La revuelta de Melipilla, cf. D. BARROS ARANA, **op. cit.**, X, 482-8.

Sobre el Señor de Mayo, Rafael B. GUMUCIO, **El Señor de Mayo**, en **La Estrella de Chile**, 29.5.1870, pp. 536-9.

Los versos de F. Rojas Falcato, en **El Ferrocarril** (Santiago) 14.2.1877.

Semana Santa, cf. "La Semana Santa de Copiapó", en **El Constituyente** (de Copiapó), 20.4.1865. También BLADH, **op. cit.**, 56 y Alberto BLEST GANA, **Costumbres y viajes**, Santiago 1947, 193-204. "La procesión del Pelicano de Quillota", en **Revista Católica** VI, 1904, 368-73.

Quema de Judas, cf. BLADH, **op. cit.**, 56-7.

Procesión del Resucitado, cf. B. VICUÑA MACKENNA, **Historia de Santiago**, Santiago 1938, I 243. También **El Mercurio** (Valparaíso), 5-6.4.1853.

Sobre la Cruz de Mayo en el Sur, cf. P. RUIZ ALDEA, **Tipos y costumbres de Chile**, Santiago 1947, 121-3 (artículo de 1865).

• MARIA

Candelaria de Copiapó, cf. Juan URIBE ECHEVARRIA, **La Candelaria de Copiapó**, Santiago 1978.

Andacollo: en 1757, cf. **Relación de Visita del Obispo Alday...**, en **Revista Católica** 30, 1916, 13-4. En 1777, **Colección de Historiadores de Chile X**, 295; en 1796, cf. *ibid.*, 71. A principios del siglo XIX, Julián MELLETT, **Viajes por el interior de la América Meridional, 1808-1820**, Santiago, s.f., 113-4.

Política eclesiástica, cf. Juan URIBE, **La Virgen de Andacollo...**, Santiago 1974, 59; Eduardo HUERTA, **La religiosidad popular en el santuario mariano de Andacollo**, memoria inédita UC, Santiago 1979.

Represión política, cf. Principio ALBAS, **Historia de la imagen y el santuario de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo**, Santiago 1943, 116-9. Lo del Obispo Orrego, *ibid.*

Sobre los caciques, cf. F. GALLEGUILLOS, **Una visita a La Serena...**, Valparaíso 1896, 45-8.

Los versos, cf. Juan Ramón RAMIREZ, **La Virgen de Andacollo**, La Serena 1873, 43-4.

La Purísima de Maipo, en **La Revista Católica** V, 1903, 701-5.

Rosario de Chillán Viejo, cf. R. FERNANDEZ, **Chillán gesta de cuatro siglos**, Chillán 1980, s.p.

Sobre Lo Vásquez, **Revista Católica**, 5.12.1914, 835-51.

La devoción campesina al Rosario, cf. Claudio GAY, **Agricultura chilena I**, Santiago 1973, 162.

La Estampa Volada, cf. J. RAMIREZ, **La Virgen del Carmen y Chile**, Santiago 1948, 33-5.

La Virgen del Carmen y la Penitenciaría, cf. F. ULLOA, **La Penitenciaría de Santiago**, Santiago 1878, 44-5.

• SANTOS

Devoción campesina a los Santos, cf. Claudio GAY, **Agricultura chilena I**, Santiago 1973, 167.

Santa Rosa de Pelequén, cf. **Revista Católica I**, 1901, 179-84.

La poesía sobre Santa Rosa, cf. Bernardino GUAJARDO, **Poesías populares**, Santiago 1881, II, 34-6.

San Sebastián de Yumbel: en el siglo XVIII, cf. Pedro de CORDOBA y FIGUEROA, en **Colección de Historiadores de Chile II**, 143; en el siglo XIX, cf. **Zig-Zag**, 19.4.1930.

San Pedro, cf. Recaredo TORNERO, **Chile ilustrado**, Valparaíso 1872, 460.

Fray Andresito, cf. Carlos SILVA VILDOSOLA, **Fray Andresito en la tradición santiaguina**, Santiago 1932.

b) Los símbolos de muerte. La riqueza del Diablo

Minas en Quillota, cf. V. CARVALLO GOYENECHÉ, **Relación histórico-geográfica...**, **Colección de Historiadores de Chile X**, 76.

El Diablo en La Campana, cf. **Los dominios de Satán**, en **Las Últimas Noticias**, 27.2.1982.

El Diablo en Petorca y Alhué, cf. Benjamín VICUÑA MACKENNA, **La edad del oro en Chile**, Buenos Aires 1969, 151-9, 164. También, Ricardo DONOSO, **El Diablo en Alhué**, **Atenea IV**, 8, 1927, 250-8.

El Diablo en Tamaya, cf. **El Obrero (Ovalle)**, 21.7.1903. En Copiapó, cf. José Joaquín VALLEJO, **Artículos y estudios de costumbres chilenas**, Santiago 1885, 49.

Campesinos de Purutún..., B. VICUÑA MACKENNA, **De Valparaíso a Santiago**, Santiago 1877, II, 21.

Sobre la Quintrala y Zañartu, cf. B. VICUÑA MACKENNA, **La Quintrala**, Santiago, s.f., Justo Abel ROSALES, **Historia y tradiciones del puente de Cal y Canto** (el libro es de 1888), Santiago 1947.

Riqueza y pacto con el Diablo, Benjamín VICUÑA MACKENNA, **La era colonial**, Santiago 1974, 142-3.

Sobre Anwandter, Oreste PLATH, **Geografía del mito y la leyenda chilena**, Santiago 1973, 298.

El Diablo pierde el poncho en Petorca, cf. Hugo POZO, **Tradiciones chilenas, Nº 2**, La Serena 1934, 34-7.

El "Cerro de los Judíos", William RUSCHENBERGER, **Noticias de Chile 1831-2**, en **Revista Chilena de Historia y Geografía** 35, 1920, 201.

"Quema de Judas" burgués, cf. P. TREUTLER, **op. cit.** 527-8.

Crítica a representación burlesca de judíos, cf. **El progreso** (Santiago), 15.3.1843. Parece que una siguió haciéndose hasta mediados del siglo XIX en el barrio Recoleta de la ciudad de Santiago, cf. Recaredo TORNERO, **Chile ilustrado**, Valparaíso, 1872, 81.

c) La provocación del cristianismo del pueblo trabajador: fiesta y contrafiesta

"Vamos remoliendo mi alma", etc. cf. Zorobabel RODRIGUEZ, **Diccionario de chilenismos**, Santiago 1875, 419.

Observador en Concepción en 1862, cf. P. RUIZ ALDEA, **Tipos y costumbres de Chile**, Santiago 1947, 61.

Fiesta de San Martín de Quillota en 1800, cf. José Toribio MEDINA, **Cosas de la Colonia**, Santiago 1952, 72-3.

Fiesta de Puchuncaví en 1825, cf. **El pueblo** (Quillota), 28.8.1875.

Sobre "catimbaos" y "matagallinas" en Corpus, cf. Ricardo LONGEVILLE VOWELL, **Memorias de un oficial de marina inglés...** en **Viajes relativos a Chile**, Santiago 1962, II, 180.

"Empellejados", cf. Manuel CONCHA, **Crónica de La Serena**, La Serena 1871, 97s.

"Gigantes", cf. B. VICUÑA MACKENNA, **Historia de Santiago**, Santiago 1939, II, 167.

El viajero de 1822, cf. Gabriel LAFOND DE LURCY, **Viaje a Chile**, Santiago 1970, 49.

Recuerdo de Jotabeche, en **El Copiapino**, 14. 6. 1846.

Verso de angelito en 1859, cf. **La Semana** (de Santiago), I, 1859, 378-382. El otro, en P. RUIZ ALDEA, *op. cit.*, 203-8 (publicado en **El Correo del Sur**, de Concepción, 2. 8. 1853).

Verso de 1877, cf. **El estandarte Católico**, de Santiago, 20. 2. 1877.

Cuasimodo en Renca, cf. **El Progreso** (Santiago), 9.4.1844.

Fiesta de Todos Santos, cf. Justo Abel ROSALES, **Historia y tradiciones del Cementerio General de Santiago**, Santiago 1890, 15-17.

Sínodo de Alday, 1763 (publicado en Lima 1764), tit. 15, const. 4 (sobre Navidad).

Arzobispo Valdivieso ante Navidad y Cuasimodo, cf. **Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago**, I, 223-4, III, 513-6.

Actitud del Obispo Cienfuegos, cf. L. BARROS BORGONO, **La Misión Muzi**, Santiago 1883, 184.

Obispo Vicuña y las chinganas, cf. **Diario de la visita episcopal de Manuel Vicuña en 1838**, en Rafael V. Valdivieso, **Obras científicas y literarias**, Santiago 1904, III, 1277.

1. EL COMIENZO DE LA CRISIS: LA IGLESIA CATOLICA EN EL ESTADO LIBERAL

III EPOCA:

LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD Y EL SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO POPULAR

Desde 1880
hasta nuestros días

Verso de angelito en 1859, cf. *La Semana* (de Santiago), I, 1859, 376-382. El otro, en P. RUIZ ALDEA, op. cit., 203-8 (publicado en el *Correo del Sur*, de Concepción, 2. 8. 1853).

Verso de 1877, cf. *El estandarte Católico*, de Santiago, 20. 2. 1877.

Cuasimodo en Renca, cf. *El Progreso* (Santiago), 9.4.1844.

Fiesta de Todos Santos, cf. Justo Abel ROSALES, *Historia y tradiciones del Cementerio General de Santiago*, Santiago 1890, 15-17.

Sínodo de Aysén, 1763 (publicado en Lima 1764), tit. 15, const. 4 (sobre Navidad).

Arzobispo Valdivieso ante Navidad y Cuasimodo, cf. *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, I, 223-4, III, 513-6.

Actitud del Obispo Cienfuegos, cf. L. BARRÓS BORGONO, *La Misión Musé*, Santiago 1883, 184.

III ÉPOCA

Diario de la visita episcopal de Manuel Vicuña en 1838, en Rafael V. Valdivieso, *Obras científicas y literarias*, Santiago 1904, III, 1275.

LA CRISIS DE LA CRISTIANIDAD Y EL SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO POPULAR

Desde 1880
hasta nuestros días

1. EL COMIENZO DE LA CRISIS: LA IGLESIA CATOLICA EN EL ESTADO LIBERAL

Ante los ataques del Estado liberal, la Iglesia Católica pretendió construir un nuevo tipo de Cristiandad, en un pacto fundamental con la oligarquía. El estado liberal junto a la Iglesia Católica, a pesar de los diversos conflictos que enfrentaron entre sí, fueron ambos los protagonistas fundamentales del sistema de dominación en su período de auge, desde la Guerra del Pacífico hasta la crisis del 30.

A. LA IGLESIA Y LA OLIGARQUIA

Un corto número de ramas familiares de la oligarquía chilena capturaron durante el período el poder central de la Iglesia Católica. Representantes del poder agrario, minero y financiero (los Errázuriz, Subercaseaux, Concha, Irrarrázaval, Edwards, etc., todos ellos emparentados entre sí) constituyeron la cúpula del poder eclesiástico, representado en el alto clero y las relaciones con el Estado y la Santa Sede, esta última decisiva al interior del proceso de romanización de la época.

Una rama de los Errázuriz (representantes de la burguesía minera y agrícola) alcanzaron los cargos máximos, a nivel nacional, del partido político católico, y vigilaron las relaciones del gobierno chileno con la Santa Sede (Rafael Errázuriz

Urmeneta, representante de Chile ante la Sede Romana entre 1907 y 1923). Además, proporcionaron la figura más sobresaliente del pacto entre Iglesia y oligarquía liberal, el presbítero Crescente Errázuriz (Arzobispo de Santiago entre 1918 y 1931). Un sector de la familia Subercaseaux (también perteneciente a la burguesía minera y agrícola) enlazó durante largo tiempo los intereses de la oligarquía con los de la Iglesia (la figura más eminente fue Ramón Subercaseaux Vicuña, hábil empresario y diplomático que se desempeñó como representante del Gobierno ante la Santa Sede entre 1923 y 1930). Los Concha (vinculados al sector financiero) fueron los benefactores más importantes de la Iglesia (Melchor Concha y Toro, y los hermanos Pedro y Domingo Fernández Concha), y consagraron a la Iglesia al Obispo e ilustre teólogo neotomista Rafael Fernández Concha (1833-1912) y a su hermana Josefa, superiora de la Congregación del Buen Pastor (del emparentamiento entre los Concha y los Subercaseaux surgió uno de los más prestigiosos políticos conservadores, Juan Enrique Concha Subercaseaux).

El clan que tendió los más fuertes lazos de la oligarquía hacia la jerarquía eclesiástica fue la familia Edwards. El nexo explícito fue Juana Ross (1830-1913, viuda de Agustín Edwards O.), destacada financista de la Iglesia y de sus obras de beneficencia (habría que examinar cuidadosamente el rol que jugó ella y su familia, y por su intermedio, el periódico *El Mercurio* de Valparaíso, en las gestiones para el nombramiento de Mariano Casanova como Arzobispo de Santiago en 1886). Los Edwards contaron con el apoyo del eclesiástico Guillermo Juan Cáster, quien sería Vicario Apostólico de Tarapacá durante 1895/1906, cargo en el que mantuvo relaciones directas y amistosas con los capitalistas ingleses del salitre. De esta destacada familia de la oligarquía chilena provino el Obispo Rafael Edwards Salas (1878-1938), mano derecha del Arzobispo Crescente Errázuriz, y de destacada labor en la empresa de separar la Iglesia y el Estado en 1925.

En el contexto de una historia del Episcopado las figuras de Mariano Casanova y Crescente Errázuriz a cargo de la Arquidiócesis santiaguina, representan en uno y otro caso el destino de una jerarquía eclesiástica en alianza con la élite li-

beral. El apoyo tácito al derrocamiento del Presidente Balmaceda en 1891, en tiempos de Casanova, y el pacto político-religioso con el Presidente liberal Alessandri en 1925, con Errázuriz, muestran a una Iglesia jerárquica que fue acompañando los requerimientos y vicisitudes de la dominación oligárquica.

En términos de una historia del Alto Laicado de la época las conexiones de destacados políticos conservadores con los intereses ingleses en el salitre sitúa una vez más la articulación del catolicismo oficial con los mecanismos del sistema neocolonial en apogeo. Figuras como Carlos Walker Martínez (declarado por el clero santiaguino oficialmente como "Defensor de la Iglesia", pero, al mismo tiempo, abogado consultor de John T. North y agente de otros empresarios británicos en Tarapacá), o el ya nombrado Ramón Subercaseaux Vicuña (vinculado a Robert Hervey, el mayor socio de North) son ilustrativos al respecto (el primero en Chile y el segundo en Gran Bretaña participaron activamente en la escalada para derrocar al Presidente Balmaceda).

B. EL PROYECTO CONSERVADOR

Como proyecto global de reconstrucción de la Cristianidad la Iglesia asumió una diversidad de aspectos pastorales, teológicos, sociales y geopolíticos coherentes e interrelacionados.

Un agudo observador de la sociedad chilena del 900, el escritor Luis Orrego Luco, captó en detalle la configuración del catolicismo en alianza con la oligarquía liberal. Moderando su intransigencia conservadora decimonónica el alto clero se abrió al nuevo siglo adoptando el "buen tono" que la oligarquía modernizante exigía (de este modo el clero oligárquico transformaba mediante finas maneras y agradable trato mundano "la religión dura y amarga de los pobres en doctrina elegante, confortable, aristocrática, arreglada a costumbres y preocupaciones de sociedad", cf. *Casa grande*, de 1908).

a) Aspectos geopolíticos

La Iglesia Católica se identifica plenamente con los intereses del Estado-Nación. Surge un militante nacionalcatolicismo, potenciado por una gesta bélica: la Guerra del Pacífico (1879). Entonces el Dios cristiano aparece como un Dios nacional, el Dios de Israel, el Dios de los ejércitos, como una lectura del Antiguo Testamento.

En la Catedral de Santiago, ante el Presidente de la República Aníbal Pinto, un orador sagrado declamaba con ocasión del combate naval de Iquique: "Alabemos a Dios, señores, alabemos al Dios de los ejércitos. Está su invisible mano dirigiendo nuestra prosperidad en la contienda e inclinando la victoria en nuestro favor". Al año siguiente, en 1880, cuando las tropas chilenas ocuparon territorio peruano, el presbítero Rodolfo Vergara Antúnez interpretó el hecho como la ira de Dios que había caído sobre la nación vecina: "El hecho es que la ira de Dios ha caído sobre el Perú, así como Chile va guiado en sus empresas por la mano de Dios. Es indudable que pesa sobre ese mísero pueblo una maldición... Es imposible no ver en este conjunto de males la ira de Dios y no comprender que Chile es el instrumento de esa ira. Cuando Dios quiere castigar a un pueblo, suscita a otro pueblo para que sea el brazo de su justicia".

Como en el Dios de Israel, y como en el Dios del Imperio español durante la Cristiandad colonial, la Iglesia chilena alzaba ahora la triunfalista imagen de la nación chilena como "elegida" por Dios en su expansión geopolítica.

b) Aspectos sociales

Después de las luchas políticas que colocaron con todo su poder a la oligarquía liberal en el Estado (durante el gobierno de Domingo Santa María; y derrota del conservantismo hacendal que defendía Joaquín Larraín Gandarillas), el primer gran signo de la subordinación de la Iglesia al Estado fue la designación de Mariano Casanova como Arzobispo de Santiago en 1886-7. La fórmula de juramento del Arzobispo Casanova, redactada por Crescente Errázuriz, ya era expre-

sión del nuevo entendimiento Iglesia-Estado. La gran puesta en escena de ello fue el derrocamiento del Presidente Balmeida en la guerra civil de 1891. Entonces comienza propiamente la ejecución plena del pacto Iglesia-oligarquía liberal. Las ceremonias de entronización del nuevo Presidente Jorge Montt fueron muy significativas al respecto: el lujoso Misal en que juró el nuevo Presidente de la República, regalado por la familia Edwards al Arzobispo Casanova y prestado por éste, constituía toda una alegoría de los nuevos juegos de poder en el país.

El Arzobispo Casanova ostentaba en su propia figura el esplendor del poder y la riqueza de esta nueva Cristiandad. Como recordaba muy bien el presbítero Oscar Larson: "El Arzobispo Casanova significaba para mí, susurro de sedas escarlata, fulgores de piedras preciosas, el doble prestigio de un poder divino y de una incomparable grandeza humana, ante la cual todas las otras, aun la del paso de los batallones, me parecían pálidas y transitorias". Durante su gobierno se dieron en general las expresiones más claras de la nueva Cristiandad. El entendimiento entre los círculos católicos oficiales y los medios capitalistas ingleses se expresó, por una parte, en la prensa del Arzobispado que apoyaba a Mr. North, y por otra, en los ambientes capitalistas británicos que aplaudían las actuaciones pastorales de Casanova. El Arzobispo fue enfático en realzar el carácter estatal del catolicismo, como puede verse en su **Pastoral sobre la propaganda de doctrinas irreligiosas y antisociales** de 1893, al combatir el socialismo. En términos de los pactos políticos concretos de la época, Casanova fue partidario de la Coalición liberal-conservadora.

El objetivo de esta política eclesiástica era asegurar la unidad hegomónica del bloque oligárquico, o, en palabras del Arzobispo González Eyzaguirre al Papa Pío X en 1914, "unir las voluntades de la aristocracia". En este mismo plan, la Iglesia apoyó en 1915 al candidato de la Coalición liberal-conservadora Juan Luis Sanfuentes a la Presidencia de la República. Durante la presidencia de Sanfuentes fue designado arzobispo de Santiago Crescente Errázuriz, la más prestigiada figura con que contaba la Iglesia y la oligarquía en una alianza que caminaba hacia su ocaso histórico hacia los años 20. Su venerable

figura era respetada por el conjunto de la clase dominante chilena, sin distinción, como lo expresa la carta del Vicario Capitular de Santiago al Cardenal Secretario de Estado del Vaticano en 1918. Don Crescente había dado durante su larga vida pruebas de su intimidad con las élites liberales. En los años 70 ya esto se manifestó al apoyar la candidatura de Aníbal Pinto a la Presidencia de la República. Su vinculación con el grupo liberal (presente en su propia familia) había permitido los acuerdos más importantes y delicados entre la Iglesia y el Estado de la época (recordemos la redacción del juramento de Casanova en 1887; gracias a él el gobierno chileno accede a admitir una Nunciatura del Vaticano en el país, etc.). El hecho más trascendental de su gobierno arzobispal fue el pacto Iglesia-Estado de 1925, que expresó la "amistosa convivencia" (la expresión es del Papa Pío XI) entre el poder eclesiástico y el Estado liberal. La "separación" de Iglesia y Estado que allí se consumó tradujo, a modo de culminación de un largo proceso histórico, el espíritu de nueva Cristiandad que embargó a la época.

El pacto católico-liberal estaba amenazado por el abigarrado conjunto de fuerzas sociales e ideológicas conformado por los sectores medios y populares en creciente efervescencia, y expresados, en su carácter más agresivo, por la Masonería y las corrientes socialistas. De ahí que la Iglesia Católica vea la expresión encarnada del Anti-Cristo (como negación diabólica de la nueva Cristiandad) en la Masonería y el Socialismo. La apocalíptica católica del 900 reitera el carácter diabólico de la Masonería (la obra del teólogo Rafael Eyzaguirre **Apocalipseos intrepretatio litteralis**, Roma 1911, especialmente). Con el tiempo, el Anti-Cristo se individualiza en el socialismo (la obra del salesiano Bernardo Gentilini, **La barbarie comunista rusa. El Anticristo blasfemo**, Santiago 1930). Tempranamente, en 1884, el episcopado chileno advirtió al Estado liberal que el peligro fundamental de ambos era el socialismo. Por su parte, el naciente movimiento socialista combatió la alianza entre la Iglesia Católica y la oligarquía liberal.

c) Aspectos teológicos

Los fundamentos teológicos del proyecto eclesiástico de

nueva Cristiandad se hallan en gran medida en una imagen cristológica de ancestro imperial, la figura de Cristo Rey, asociada casi siempre al lema "Christus vincit, Christus regnant, Christus imperat", fórmula litúrgica de entronización de los emperadores en la Alta Edad Media.

Como una voluntad de acabar con la crisis del sistema tradicional de Cristiandad, la figura de Cristo Rey, y el concepto de "reinado social" de Jesucristo, a que es asociado naturalmente, es concebido en términos del concepto teológico-político determinante, que ha de acompañar el retorno del poder de la Iglesia en todos los ámbitos de la sociedad. Esta idea fue esbozada de una manera precursora en los años 70 por el Obispo de Concepción José Hipólito Salas (la carta pastoral **Jesucristo Rey y Señor nuestro** de 1875), idea que fue considerada como su testamento por los años 80. El episcopado chileno decía en 1886: "No olvidéis que la obra más grande de nuestros tiempos encomendada al celo de los católicos es el restablecimiento del reinado de Jesucristo en todas las ramas de la actividad social". Particularmente en el pensamiento del Arzobispo Casanova las imágenes de Cristo Rey y reinado social de Cristo se asociaron al restablecimiento del principio de autoridad y los ataques al socialismo (a este respecto su discurso inaugural del Sínodo Diocesano de 1895).

Los fundamentos teológicos de esta cristología de nueva Cristiandad fueron abordados particularmente por el neotomista Francisco Ginebra (1839-1907), profesor del Colegio San Ignacio de Santiago. En su obra de 1900 **Fundamento teológico de la soberanía social de Jesucristo** desarrolló las raíces bíblicas y los alcances del concepto, y sus relaciones con la construcción del "orden social cristiano" y la "acción católica". Es extraño, pero al mismo tiempo significativo, que en la descripción del reino mesiánico el profesor jesuita no hiciera una sola mención al rol de los pobres en el reino de Cristo. Otro texto de fundamentación teológica de la cristología de nueva Cristiandad fue la carta **Pastoral sobre la dignidad y potestad real de Cristo Nuestro Señor** de José María Caro al tomar posesión de la diócesis de La Serena en 1926.

d) Aspectos pastorales y de espiritualidad

La pastoral de la época se rigió oficialmente por el espíritu de Romanización de la Iglesia latinoamericana que se impuso a todo nivel, y que quedó reflejado de un modo eminente en el Concilio Plenario Latinoamericano celebrado en Roma en 1899.

La pastoral de nueva Cristiandad dispuso el fortalecimiento de la estructura clerical-parroquial de ancestro tridentino. La participación más encarecida por la Jerarquía para los laicos al interior de la estructura parroquial fue a través de la Archicofradía del Santísimo Sacramento. Este modelo de piedad romanizante en general no prendió en la masa católica sino que sobre todo en las élites oligárquicas parroquiales (los Gumucio en San Bernardo, los Larraín en Malloco, los Lyon en Valparaíso, los Echazarreta y Valdés Errázuriz en la parroquia de Santa Ana en Santiago, etc.). La distancia de la masa católica con respecto a la estructura parroquial era tradicional, y en este período persistió claramente y por diversos motivos (en 1924 el párroco de Sagrada Familia, en Lontué, manifestaba que los feligreses no tenían "casi como venir a la Iglesia por vergüenza de la pobreza en que se encuentran"). La estructura parroquial por lo general expresó el poder de la oligarquía católica en la Iglesia (en la parroquia de Llay-Llay hacia 1889 se estableció que doña Juana Ross de Edwards debía aprobar los nombramientos de los sacerdotes del lugar).

La pastoral de nueva Cristiandad quedó prescrita en diversos sínodos de la época como el de Ancud (Chiloé) en 1894 o el de Santiago en 1895. El de Ancud fortaleció el poder del párroco sobre la religión del pueblo (desterrando las "devociones falsas", evitando las "orgías indignas" con ocasión del sacramento del matrimonio, prohibiendo las novenas festivas en casas particulares, etc.), que, sobre todo entre los campesinos tenía evidentes cauces propios (el Sínodo se queja que los campesinos no asisten a misa ni se confiesan). En el Sínodo de Santiago se modela, por su parte, una Iglesia combativa que exige a clérigos y laicos una actitud militante en política y en la lucha ideológica (sobre todo contra la Masonería). Por lo mismo, aprueba y recomienda la organización

del laicado en instituciones como la "Unión Católica" destinada a "restaurar y promover el reinado social de Nuestro Señor Jesucristo".

Un instrumento pastoral de carácter nacional o regional muy característico de la época fue la celebración periódica de Congresos Eucarísticos, eventos que nacieron en la Francia decimonónica, y que con una explícita voluntad político-religiosa impulsaron la pastoral de nueva Cristiandad en Chile. El objetivo del I Congreso, celebrado en 1904, fue "la glorificación de N.S. Jesucristo y el restablecimiento del orden social cristiano externo y público, o sea la proclamación solemne y el afianzamiento de la soberanía de Jesucristo N.S. en el orden social público y externo". El Congreso, presidido por la plana mayor de la oligarquía católica chilena (R. Errázuriz Urmeneta, D. Fernández Concha, C. Walker Martínez, etc.), impulsó la teología política pontificia y el concepto de "democracia cristiana" (el jesuita Ginebra especialmente, Rafael Edwards habló sobre las "Condiciones generales de la Acción Democrática Cristiana"). El II Congreso, celebrado en 1922, y presidido por Mons. Edwards, volvió a incluir el tema de la "Democracia Cristiana" (hasta el VII Congreso Eucarístico de Chile, de 1938, su presidente fue Edwards).

La espiritualidad católica oficial fue muy coherente con el vasto plan de reconstrucción y afianzamiento de una nueva Cristiandad. El tema central de esa espiritualidad fue la devoción al Sagrado Corazón de Jesús (que el clero, y sobre todo los jesuitas, venían impulsando desde la Colonia, pero que sólo ahora alcanzó su época de oro), alentada desde Roma (la encíclica **Annum Sacrum** de León XIII, 1899). En 1912, el Episcopado chileno creó un Templo Votivo Nacional dedicado al Sagrado Corazón, que fue la monumental iglesia de los Sacramentinos en Santiago (copia fiel del Sacre-Coeur de París; la congregación fue traída a Chile por iniciativa de la aristocrática dama María Lecaros de Marchant). Años más tarde, en 1926, el Nuncio Aloisi Masella consagró en Santiago un templo copia fiel también del francés del Paray-Le-Monial. Además de la consagración de las diócesis chilenas al Sagrado Corazón se alentó la consagración de los hogares, iniciativa en que jugó un papel de primer orden el religioso de los Sa-

grados Corazones de Valparaíso Mateo Crawley-Boevey (1875-1961), y Monseñor Ramón Angel Jara (con una carta pastoral al respecto en 1913).

La devoción al Sagrado Corazón giraba básicamente en torno a los conceptos de "ultraje" y de "realeza", que correspondían a las experiencias de crisis de Cristiandad y reconstrucción de Cristiandad. El Corazón "ultrajado" era la destrucción del "orden cristiano", la "civilización cristiana"; la "realeza" del Corazón de Jesús (correspondiente a la imagen cristológica del Jesús Rey) significaba la reinstalación del orden católico oficial en la sociedad. Esta era la esperanza del canto popularizado en la época:

*Corazón Santo
Tú Reinarás
Tú nuestro encanto
siempre serás.*

El Sagrado Corazón debía volver a poner las cosas en orden, en el orden jerárquico y desigual del sistema oligárquico (al respecto un texto de los religiosos dominicos de Santiago en 1914, **El Sagrado Corazón y la desigualdad de condiciones**, en *El Mensajero del Rosario* XXVIII, 1914).

La espiritualidad mariana de la época tampoco estuvo al margen de la voluntad de nueva Cristiandad. Devociones como la Inmaculada Concepción o la Virgen del Carmen (de antiguo arraigo popular) fueron incorporadas al proyecto político-eclesiástico. La celebración del 50º aniversario de la declaración dogmática de la Inmaculada en 1904 estuvo asociada a expresiones antimasonicas, lo mismo que la construcción del santuario de Lourdes en la Quinta Normal de Santiago. Una circular sobre el mes de María del Arzobispo González Eyzaguirre en 1917 estaba cuajada de tradicionalismo y de reafirmación de la Cristiandad. Según el prelado se debía pedir en ese mes "la vuelta a las puras y austeras costumbres cristianas de nuestros mayores, que hicieron de Chile en otro tiempo, el relicario del mundo, según la gráfica frase de Pío IX". La devoción eclesiástica a la Virgen del Carmen fue parte importante del influyente nacional-catolicismo, incluso en sus aspectos bélicos (la Virgen del Carmen habría obtenido el

triumfo de la Patria en la Guerra del Pacífico y en la Guerra Civil de 1891, al respecto la carta pastoral del Episcopado chileno sobre la Virgen del Carmen y las Fuerzas Armadas en 1916). En 1926 la Virgen del Carmen (una imagen francesa traída a Chile en el siglo XIX) fue coronada como "Reina de Chile" por el Nuncio Masella.

La espiritualidad del catolicismo jerárquico implicó el proyecto de una estética religiosa oligárquica que junto con forjar una imagen elitista de los Santos, tachó de "feas" las imágenes de Santos con arraigo popular (en su **Mes de San José** de 1899 Crescente Errázuriz indicaba que no había que concebir al santo con las facciones del "rudo obrero", por otra parte los informes de Visitas Pastorales de la misma época califican de "feas" las imágenes de San Antonio de Putaendo o de Santa Rosa de Pelequén, objetos de la ferviente devoción campesina).

C. LA IGLESIA ANTE EL MOVIMIENTO OBRERO NACIENTE Y LA CRISIS DEL ORDEN OLIGARQUICO LIBERAL

Al constituirse el movimiento obrero en la época, de un modo autónomo y contestatario (corrientes democráticas, socialistas, anarquistas), la Iglesia Católica manifestó su alarma y su indignación. Este rompía, por la base, con su proyecto político-religioso de nueva Cristiandad y de pacto con la oligarquía.

Inmediatamente después de la caída de Balmaceda, el clero de los centros urbanos denunció la acción "desquiciadora" del movimiento obrero "secularizado" (en 1892 la prensa obrera de Valparaíso acusa recibo de los ataques del clero porteño, en 1893 la **Revista Católica** constata el alejamiento de los trabajadores de las prácticas eclesiásticas). El sometimiento político-religioso de las clases subalternas se rompía así de un modo amenazante. El socialismo se convertía en el pecado supremo contra la nueva Cristiandad, la ofensa más

grave a Dios y a la sociedad. En la conciencia de un dirigente católico bastante sensible a la "cuestión social" (Juan Enrique Concha Subercaseaux) los obreros ya no aceptaban las ideas de resignación como principio moral ni las del orden económico natural, creciendo el "engreimiento" y la "altanería" populares.

En un principio la respuesta católica a estas nuevas perturbaciones sociales consistió en incorporar las clases subalternas en el proyecto de nueva Cristiandad, o sea, al interior de la sumisión oligárquica. Así fue creada, después de otros intentos aislados, en 1883 la "Sociedad de Obreros de San José" por iniciativa del alto clero y la burguesía conservadora (el P. Hilario Fernández, Domingo Fernández Concha, etc.). Allí se exigía un estricto sometimiento ético, político y religioso al catolicismo oligárquico (el *Manual del Josefino*, Talca 1909). Como la Sociedad de San José tuvo en general más éxito en los medios rurales la jerarquía eclesiástica comenzó a desplegar una estrategia más específica y adecuada a los medios urbanos conflictivos mediante el empleo de las directrices pontificias sobre la "Democracia Cristiana", como el medio más favorable y reactivo para combatir el socialismo naciente en los núcleos proletarios chilenos. Uno de los eclesiásticos precursores en este sentido fue Ramón Angel Jara (creador de la "Unión Social Orden y Trabajo", Valparaíso, 1894), pero quien le dió mayor identidad por el 900 fue Rafael Edwards (en 1898 traduce y publica a Toniolo, en 1907 plantea decididamente la "Democracia Cristiana" como antídoto al socialismo). En tensión con esta tendencia más político-reactiva de Edwards, por la época del Centenario, el P. Fernando Vives Solar s.j. (1871-1935) impulsó positivamente la sindicalización obrera católica, por lo que será alejado del país ante las presiones oligárquicas en 1912 (y por segunda vez en 1918).

Con el advenimiento de la fractura del orden oligárquico-liberal a partir de 1918 la jerarquía eclesiástica de Santiago comenzó a estructurar una respuesta más orgánica frente al problema obrero con la creación de la "Acción Social Católica" del Arzobispado en 1919, presidida por el Obispo Miguel Claro y con la participación del sacerdote Guillermo Viviani

Contreras. En 1920 el Obispo Claro publicó un Programa de **Sindicalismo Obrero Católico**. A partir de 1921 este departamento del Arzobispado pasará a ser controlado por el Obispo Edwards, quien contaba con el apoyo irrestricto del Arzobispo Errázuriz. En 1928 la "Acción Social Católica" de la arquidiócesis apoyó oficialmente el Código del Trabajo impulsado por el Presidente de la República Arturo Alessandri. Fuera de Santiago un notable eclesiástico que apoyó el ideario de la "Democracia Cristiana" fue Martín Rücker Sotomayor (1867-1935). En 1907 fue testigo de la horrible matanza de Santa María de Iquique, como Vicario de Tarapacá, y al tomar posesión de la diócesis de Chillán en 1926 abogó por la sindicalización católica obrera.

Las organizaciones laicales católicas, de base, que auspiciaron el ideal de la "Democracia Cristiana" entre los ambientes de obreros y clase media, a partir del fracturamiento del orden oligárquico, desde 1920 a 1930, fueron la Unión de Centros de la Juventud Católica (creada en 1920 para la juventud de clase media y obrera, en contraposición a las organizaciones juveniles de rasgo oligárquico; en 1927 bajo la presidencia de Clotario Blest contaba con 16 centros), el Partido Popular (que participó en las elecciones parlamentarias de 1925), la Confederación de Sindicatos Blancos de Chile, y la Unión Católica de Obreros y Empleados de Chile (creada en 1927, agrupó alrededor de 12 mil socios, incluyendo a miembros de la Sociedad de Obreros de San José, de los Círculos de los Patronatos, etc., y que cada vez más fue apoyando la dictadura de Ibáñez). Estas organizaciones católicas de base celebraban el "Día del Trabajo Cristiano" en conmemoración de la encíclica Rerum Novarum, en oposición al "desquiciador" 1º de Mayo. Todas estas organizaciones, y la celebración mencionada, eran presididas por la presencia tutelar y vigilante del Obispo Rafael Edwards, quien había recibido del Episcopado Nacional una recomendación explícita en el sentido de que la "Acción Social Católica" no debía cuestionar en ningún caso la organización social vigente y así oponerse terminantemente a las posiciones socialistas.

Esta tendencia eclesiástica por la "Democracia Cristiana", visible a partir de la crisis del orden oligárquico-liberal

en los años 20, y de manifiesta identificación con el Corporativismo, llevó tanto en medios clericales como laicales, a una simpatía por el Fascismo o la dictadura de Ibáñez. El caso clerical más claro fue el de Guillermo Viviani Contreras (1893-1964), quien hacia 1926-7 simpatizó con el Fascismo y se desempeñó en la Inspección General del Trabajo durante el gobierno de Ibáñez (una evolución similar de simpatía al Fascismo, en relación a Viviani, la tuvo el Obispo Rücker hacia 1928). A nivel laical, el caso es claro en las posiciones políticas de la Unión Católica de Obreros y Empleados de Chile.

La tentación eclesiástica por el Fascismo al término del Estado oligárquico liberal no sólo apareció en los medios corporativistas "democratocristianos" que hemos visto sino que también en los círculos tradicionalistas más antiliberales, como una alternativa para poner un orden moral ante la crisis del sistema (así la posición del Obispo Gilberto Fuenzalida, de Concepción, al promediar los años 20).

2. EL CATOLICISMO SOCIAL Y LAS LUCHAS DEMOCRATICAS

“Resulta mucho más doloroso comprobar cuán frecuentemente aún, quien hace amplia profesión de fe y de devoción a la Iglesia, se muestre insensible a las propias responsabilidades y a los propios deberes sociales. Y, sin embargo, para naciones como Chile, donde el problema social se va haciendo cada día más agudo, se puede decir que el porvenir de la Iglesia depende sobre todo de la sensibilidad de los católicos acerca de estos deberes”.

(Monseñor Domenico Tardini al Cardenal de Chile, José María Caro, Ciudad del Vaticano, 1950).

Después de la hegemonía conservadora, agotada con la crisis oligárquica hacia 1930, surge un importante intento católico por afrontar la creciente crisis de la “Cristiandad”, por una parte, y los avances del movimiento popular, por otra.

Este nuevo proyecto tiene el significado histórico de en-

frentarse al Conservadurismo, que no se resigna a desaparecer de la escena eclesiástica, y de asumir, o incorporarse, hasta cierto punto, a las demandas del ascendente movimiento popular.

Con todo, fue un proceso limitado, en tanto no pudo ejercer una crítica a fondo del modelo de "Cristiandad" (más bien trató de renovarlo con lo que se proyectaba como la "nueva Cristiandad"), ni tampoco llegó a identificarse con el movimiento popular (más bien, trató de distinguirse).

Sus limitaciones históricas coincidieron, en fin, con sus fundamentos sociales e ideológicos, esto es, con el hecho de constituirse a partir de una élite de clase media, sustentada en el "corpus" de la llamada "doctrina social de la Iglesia", o sea, el magisterio de la sede romana con respecto a las "cuestiones sociales" creadas por la sociedad capitalista (desde León XIII con *Rerum Novarum* adelante).

El catolicismo social chileno ha de ser considerado como un significativo y necesario momento en la Iglesia del siglo XX, llevado a cabo con esfuerzo y coraje durante medio siglo, que significó asociar a la Iglesia, jerarquía y laicado, con las luchas democráticas del pueblo chileno, y trascender los marcos tradicionales del sistema feudal, en crisis creciente.

Para los efectos de la comprensión histórica global de este gran momento de la Iglesia Católica chilena distinguimos dos figuras, a nuestro juicio, fundamentales. En un primer momento, la figura del Cardenal José María Caro, y, después, la del Cardenal Raúl Silva Henríquez.

Siendo la sede romana un protagonista eminente de este proceso, el catolicismo social que describimos transcurre, en lo esencial, desde el pontificado de Pío XI al de Pablo VI.

A. EL CARDENAL JOSE MARIA CARO

Examinamos aquí el momento de constitución del catolicismo social en Chile desde 1931 a 1958.

Es la época de arranque, de iniciación del proceso, impulsado vigorosamente por Roma, a partir del Nuncio Ettore Felici y hasta la actuación del Nuncio Sebastiano Baggio.

Se trata de desbloquear la influencia conservadora en la Iglesia chilena, de restar su poder político (carta del Cardenal Pacelli en 1934), y de movilizar al laicado a través de la Acción Católica, fundada en 1931.

La figura paradigmática, central, del momento es José María Caro, un eclesiástico secular de origen campesino, distante por esencia, del mundo aristocrático y señorial que dominaba a la Iglesia conservadora (una vez invitado por un hacendado de Colchagua, los presentes se sorprendieron cuando pasó a la cocina del fundo a saludar a su prima Adela, la cocinera).

Su propio nombramiento como Arzobispo de Santiago causó tal malestar entre los círculos oligárquicos de la Iglesia, que éstos enviaron una comisión a la Santa Sede para que desistiera del nombramiento.

Desde principios de siglo Monseñor Caro tuvo una simpatía evidente por el catolicismo social, y la organización de los obreros. En 1915 comunicaba a los Obispos chilenos, como una indicación expresa de su parte, que la Unión Católica, una destacada organización del laicado, debía encaminarse explícitamente a la fundación de asociaciones obreras.

Hacia 1920 recorre Europa estudiando las formas de la acción social católica obrera (Francia, Bélgica, Italia, etc.). En 1925 recrimina a los empresarios del salitre y su responsabilidad en la horrible matanza de San Gregorio.

En 1933 coincide con el Nuncio Felici, en las asambleas episcopales, en la necesidad de crear un "partido social católico y popular", según el modelo belga.

Con este impulso se fundaría la Falange, quiebre del Partido Conservador, pocos años después. Monseñor Caro apoyó a la Falange, partido de los socialcatólicos, el año 1947 ante los recios ataques de la Iglesia conservadora (que pretendía la disolución de dicho partido, con el apoyo del conjunto del episcopado nacional).

La Falange fue acusada ese año de colaborar con el Partido Comunista. Dirigentes políticos del catolicismo social, como Bernardo Leighton o Radomiro Tomic, fueron acusados de entablar relaciones amistosas con el Partido Comunista (las denuncias de Monseñor Augusto Salinas).

Monseñor José María Caro saludó siempre con alegría las victorias democráticas del pueblo chileno. Desde La Serena, en 1938, reconoció la victoria del Frente Popular, que llevó a Pedro Aguirre Cerda al poder, junto al Partido Comunista (este reconocimiento le valió una condena pública, se lo culpó de desobedecer las instrucciones de la Santa Sede respecto a la política).

El gobierno del Frente Popular, agradecido por la postura democrática y popular de Caro, hizo diligencias ante la Santa Sede para que lo hicieran Cardenal, cosa que hizo Pío XII en 1945.

Su opción por las clases populares, trabajadoras, dejaba sorprendida a la oligarquía católica (que sentía a la Iglesia como de su propiedad).

A principios de 1940 causó sensación una entrevista en que, junto con apoyar al Frente Popular, defendió ardorosamente las luchas sindicales del pueblo ("Los sindicatos son arma en manos del trabajador. Y a fe que la necesita tantas veces, a causa de la ceguera capitalista. Arma y de combate. Esta es la doctrina católica"), y amenazó con la excomunión a los patrones que no pagaran salarios justos ("En el caso de que yo, confesor u obispo, tenga ante mí un patrón que, sacando utilidades más que usuales, da a sus trabajadores salarios insuficientes, yo le negaría enérgicamente, sin lugar a dudas, los sacramentos").

Concretamente, ese mismo año, Caro defendió al cura de Huelquén, que exigía al hacendado Rosendo Vidal Garcés que pagara un salario justo a los campesinos.

Años después, en 1954, el Cardenal apoyó la huelga de los sindicatos campesinos de Molina (inspirada por el Obispo Manuel Larraín y la ASICH, organismo católico promovido por el jesuita Alberto Hurtado).

La Santa Sede respaldó permanentemente a Caro. La misma decisión de hacerlo Cardenal Primado de Chile demuestra toda la confianza que depositaba en el anciano campesino la Sede Apostólica.

La carta dirigida por Mons. Tardini, en 1950, instándolo a luchar por la justicia social en Chile, fue todo un aliento del Vaticano para que Caro siguiera empeñado en abrir cauce al

catolicismo social. De paso, era una reprimenda a los católicos conservadores que daban, como decía la carta, una "penosa impresión" (Tardini fue clave en la preparación del Concilio Vaticano II).

Hasta su muerte, en 1958, los católicos de derecha atacaron a Caro, y éste siguió amonestándolos (disputa, meses antes de morir, entre el intelectual conservador Hernán Díaz Arrieta y el Cardenal).

Por otra parte, también hasta el final de su vida, defendió la causa de los trabajadores organizados (gran apoyo a la JOC, apoyo a la Central Unica de Trabajadores, CUT, en 1956, ante conflicto con capitalistas).

Cuando murió el Cardenal Caro, Clotario Blest, presidente de la CUT, dijo: "Para los trabajadores católicos constituye motivo de profundo pesar la muerte de un hombre que supo estar al lado de los humildes... En cuanto a la defensa de los principios democráticos, por los cuales la CUT mantiene una permanente actitud de alerta, supo defenderlos cuando algunas instituciones se sintieron amenazadas, en no pocas oportunidades".

La simpatía popular por Caro desató una multitudinaria manifestación a su funeral, ocasión en la que se juntaron 300 mil personas. El dirigente comunista Elías Lafferte señaló entonces: "Nunca fue un obstáculo para las aspiraciones populares, su modesto origen campesino le hacía solidario con los obreros y los campesinos. Fue uno de los primeros en reconocer el triunfo del Frente Popular, en circunstancias de que algunos sectores de la Derecha, amenazaron con los fuegos del infierno a quienes habían votado por Aguirre Cerda".

José María Caro será llamado por Dios para denunciar a los poderosos de este mundo, asociarse a las luchas democráticas de los trabajadores, y anunciar una religión sencilla, la de Jesús de Nazaret, sin los recargados atuendos que le imprimió la cultura aristocrática de Chile (Caro se esforzó por desterrar excesos "señoriales" en las oraciones comunes de la Iglesia. Así, se opuso al tradicional recargo de las oraciones con vocativos de "Señor" o "Señora" a Dios y a la Virgen, por ejemplo, "hágase, Señor, tu voluntad...", "el pan nuestro

de cada día dánoslo hoy, Señor...”, “Santa María, Madre de Dios, ruega Señora, por nosotros”, etc.).

El Cardenal Caro fue la figura histórica mayor del momento de constitución del catolicismo social chileno, en las décadas de 1940 y 1950.

El movimiento socialcatólico, como tal, fue impulsado por una élite de profesionales “letrados”, de clase media, universitarios. Líderes históricos de la Falange, como Eduardo Frei o Bernardo Leighton, eran estudiantes de Derecho de la Universidad Católica.

Sus asesores espirituales eran sacerdotes de familias aristocráticas, con estudios superiores en Europa (Alberto Hurtado Cruchaga, Manuel Larraín Errázuriz, los más descollantes).

La mentalidad socialcatólica hacia 1950, arraigada en los sectores medios, admira la cultura “universitaria” (hacia el medio siglo, el Nuncio Mario Zanin confiesa que la salvación de Chile está en los “profesionales” e “intelectuales” católicos).

El destacado asesor de la Acción Católica, impulsor enorme del catolicismo social Alberto Hurtado (1901-1952), descendiente de unos latifundistas de Casablanca y formado en Lovaina, criticaba la religiosidad del pobre, mientras admiraba los modelos culturales y religiosos de Europa Occidental. En su significativo libro *¿Es Chile un país católico?*, de 1941, se advierte este marco cultural. Por otra parte, se manifiesta allí una enérgica advertencia histórica contra la Iglesia conservadora.

Culturalmente, así, el movimiento católico social nace como un movimiento “universitario”, de “intelectuales” neotomistas seguidores, lectores, del filósofo francés Jacques Maritain.

Por otra parte, políticamente, nace con una decidida vocación democrática. La Falange Nacional condenó la conocida como **Ley Maldita**, que negaba los derechos políticos al Partido Comunista (posiciones de Bernardo Leighton y Rado-miro Tomić en 1948). Admitía, incluso, la colaboración con dicho partido.

Más aún, expresó una clara definición anticapitalista, sus-

tentada firmemente en los años 40 y 50. Decía Bernardo Leighton en 1946: "Los cristianos colaboramos a la liquidación del régimen capitalista y presenciamos con satisfacción los síntomas evidentes de su desaparecimiento" ("**La sustitución del capitalismo**", en *Política y Espíritu* 11, 1946).

En el mismo sentido se pronunciaban Jacques Chonchol y Gabriel Valdés en 1952 y 1953 (cf. arts. J. Chonchol, "**La revolución comunitaria**", y G. Valdés, "**Hacia una civilización del trabajo**", en *Política y Espíritu* 77, 78, 87).

La Falange propugnaba, socialmente, la movilización popular, junto a los trabajadores y estudiantes (al lado de la CUT y de la FECH, así Rafael Agustín Gumucio en 1954).

En general, cuando la Falange se transforma, en 1957, en el Partido Demócrata Cristiano, existe la firme voluntad de impulsar el movimiento popular chileno ("impulsar el ascenso de las fuerzas populares tendiente a transformar las estructuras de la sociedad de nuestro tiempo", **Declaración de Principios del P.D.C.**).

La Santa Sede miró con buenos ojos la evolución de la Falange Nacional como una efectiva contribución para alcanzar las metas del catolicismo social en Chile (L'Osservatore Romano elogió, en 1948, la "bella revista" de los socialcatólicos *Política y Espíritu*).

Más tarde, en 1965 Pablo VI expresaría su admiración por el programa presidencial de la Democracia Cristiana (audiencia de Pablo VI y Eduardo Frei, cf. *Revista Católica*, 1965, 4618).

Quisiéramos concluir esta esquemática, breve, presentación del período de constitución del catolicismo social chileno con unas palabras pronunciadas en 1925 por Gabriela Mistral (Premio Nobel de Literatura 1945 y admiradora de la Falange Nacional), que constituyen el espíritu de esta renovación eclesial.

Ella critica a los "malos pastores" que han divorciado el cielo de la tierra, y al cristianismo que no ha "sabido ser leal con los humildes".

La Iglesia debe asociarse al movimiento popular, que ya se ha puesto en marcha con una voz propia: "Tenemos que habituarnos al nuevo acento de las masas populares".

Gabriela Mistral concluye: "Los cristianos totales del Evangelio total, iremos hacia el pueblo". Es un llamado a un reencuentro entre la Iglesia y la "plebe", que la Mistral llama el "pueblo maravilloso". Para ella la "plebe" es el verdadero suelo fértil de la fe cristiana. Nótese, aquí ya desaparece el lenguaje señorial, aristocrático, de la "Cristiandad", presente desde el 1500:

"Una fe que nació milagrosamente entre la plebe, que sólo fue conquistando a los poderosos, estaba destinada a no olvidar nunca ese nacimiento. Pero, a la vez de respetar esta tradición popular, tenía el deber de mirar que, fuera de su origen, la llamada plebe, que yo llamo el pueblo maravilloso, es por su vastedad, el único suelo que la mantendría inmensa,..."

B. EL CARDENAL RAUL SILVA HENRIQUEZ

Examinamos ahora, en un período que va desde 1959 a 1982, el momento de expansión y crisis del catolicismo social chileno.

Esto es, en este período el catolicismo social entrega sus mejores frutos, y, al mismo tiempo, revela sus insuficiencias y sus limitaciones (junto al ascenso y posterior derrota del movimiento popular chileno a partir de 1973).

Sin lugar a dudas, la figura más extraordinaria y dramática del catolicismo social en este período es el Cardenal Raúl Silva Henríquez, llamado al Episcopado por Juan XXIII en 1959 y que presentó su renuncia a la Santa Sede en 1982.

El representa lo más valioso que ha producido el catolicismo social, sus valores más sobresalientes.

Atacado permanentemente por la Derecha, por los sectores conservadores, supo conducir a la Iglesia junto al pueblo, incorporarla a sus avances democráticos, comprometerla con la dignidad del pobre.

Nadie como él pudo hacer avanzar a la Iglesia, desprendiéndola con energía de sus lastres conservadores, hasta hacerla optar por los pobres.

Su labor pastoral marca el fin del horizonte tradicional de la Iglesia de "Cristiandad", al implementar el espíritu del Concilio Vaticano II (en este evento, Silva Henríquez se destacó por su defensa de los pobres, cf. *Le Monde*, 1.11.1964).

El catolicismo conservador, preconiliar, luchó denodadamente contra su actuación. Uno de estos líderes conservadores, el abogado Jaime Guzmán, de prominente actuación durante el régimen militar a partir de 1973, lo criticó con dureza ya desde 1970, y con mayor virulencia durante 1975, y hasta 1982, llegando a ser amonestado públicamente por el Arzobispo de Santiago.

Un órgano de la Derecha, el periódico *La Segunda* (de la empresa periodística *El Mercurio*) estuvo atacando al Cardenal Silva Henríquez año tras año, durante más de una década, desde 1971 a 1982, incluso hasta solicitar su renuncia al gobierno de la Arquidiócesis en 1975.

El catolicismo conservador, herido y airado, culpó al Cardenal de no haber éste condenado enfáticamente al marxismo. Esta crítica se le hizo inmediatamente después del derrocamiento armado del gobierno de la Unidad Popular (cf. Francisco Bulnes Sanfuentes, "El Cardenal y la Política", en *Tribuna*, 9.11.1973).

Aunque ya antes del Golpe de Estado, se enjuiciaba al Cardenal por no ser tan abierto y directo en su crítica a la política educacional de la Unidad Popular.

Impulsado por su profunda vocación democrática, en los momentos anteriores al golpe militar de 1973, Silva Henríquez llamó a la defensa de los intereses populares, de la vida y la paz, ante la horrible amenaza de la guerra.

Tanto el Partido Demócrata Cristiano como el Partido Comunista apoyaron al Cardenal. También lo apoyó el Consejo Directivo Nacional de la Central Unica de Trabajadores (CUT), quien afirmó: "Para la inmensa mayoría de los chilenos, hoy día es posible y es extremadamente necesario evitar la guerra civil que destruiría todo lo que el pueblo ha conquistado en muchos años de larga y heroica lucha".

Como es sabido, la guerra se desencadenó, el movimiento popular fue derrotado y las Fuerzas Armadas tomaron el po-

der. Entonces, Silva Henríquez experimentó el dolor de ver a su pueblo desgarrado, diezmado.

El Cardenal llegó a sentir la impotencia de contemplar frustradas sus ansias de paz y de democracia. Hablando de la guerra desatada en Chile, señaló en 1974:

“Hubiéramos querido evitarla, hemos hecho todo lo posible por evitarla, al menos, así lo pensamos. Tal vez, también, nosotros hemos sido culpables y no hemos hecho todo lo que debiéramos... Hoy día lloramos el dolor del padre que presencia el desgarramiento de su familia...”

Antes del mes de ocurrido el golpe militar, la Santa Sede, el Papa Pablo VI condenó la “represión sangrienta” producida en Chile, en una alocución del 7 de octubre de 1973.

En adelante, el Cardenal pondrá todos sus esfuerzos en defender a las víctimas más afectadas por el Gobierno Militar. Para ello, la obra más importante lo constituyó la Vicaría de la Solidaridad, organismo de defensa de los derechos humanos, que mereció una distinción especial de las Naciones Unidas en 1978.

Entonces el Cardenal pronunció un discurso ante la Asamblea General de la ONU:

“Hace veinte siglos se proclamó, en un país pobre y lejano, el mensaje de las bienaventuranzas. ¡Dichosos los mansos, los misericordiosos, los que anhelan la justicia y sufren por ella, los que construyen la paz!

Desde un país también humilde y lejano, nosotros hemos querido ser fieles a este legado espiritual”.

Silva Henríquez hablaba ya desde lo débil, lo frágil del mundo, desde el Nuevo Testamento.

El discurso ya no es el clásico de la “Cristiandad”.

La popularidad del Cardenal en los años inmediatamente posteriores al derrocamiento del gobierno de la Unidad Popular fue altísima. En él se vio el símbolo de la vocación profundamente democrática de la Iglesia Católica (del catolicismo social), y no sólo eso, un símbolo de las luchas democráticas chilenas en su conjunto.

En 1976 el Cardenal condenaba abiertamente el belicismo de las Fuerzas Armadas chilenas, su noción de guerra total y permanente, condensada en la teoría imperialista de la

“Seguridad Nacional” (esto le valió la crítica de la Derecha católica, cf. *Qué Pasa*, 20.5.1976).

Poco después, ya con el respaldo del Episcopado latinoamericano (conferencia de Puebla), decía Monseñor Silva Henríquez en 1979: “La llamada doctrina de la Seguridad Nacional está vinculada a un modelo económico político de carácter elitista que suprime la participación amplia del pueblo y pretende justificarse como defensor de la civilización occidental cristiana.

Desarrolla un sistema regresivo con su concepto de guerra permanente”.

En otras palabras, el Cardenal condenaba, desde la óptica de la paz y la democracia, una doctrina que tras el disfraz cristiano imponía la guerra contra el pueblo (lo que constituyó, históricamente, en su esencia, el régimen de “Cristiandad”).

De lo que se trata, para Silva Henríquez, es de construir la historia en la justicia y la paz.

Históricamente, en la perspectiva religiosa del siglo XX, el Cardenal chileno somete a crítica el régimen tradicional de “Cristiandad”, constitutivo del catolicismo postridentino desde el siglo XVI.

Su labor pastoral, asociada indisolublemente a la dignidad y promoción humanas, es admirada y seguida por protestantes, comunistas y judíos (en 1965 dio una conferencia en el templo judío de Santiago, en 1971 la comunidad judía le concedió un Premio de Derechos Humanos), etc.

Todo esto es ya impensable desde los criterios de la “Cristiandad” originaria de Chile, desde el 1500 al 1900.

El espíritu renovador del Cardenal Silva Henríquez y la demoledora crítica del catolicismo postridentino, quedan expresados en el VIII Sínodo de Santiago, realizado durante 1967 y 1968 (recién concluido el Concilio Vaticano II y como una aplicación de éste en el Arzobispado de Santiago).

Entonces son enjuiciados con severidad el autoritarismo jerárquico, el clasismo de los colegios católicos, el paternalismo de la beneficencia, la imagen del Obispo como “gobernador” de la diócesis, etc. Se sugiere que los curas trabajen con

sus manos, que la Eucaristía pueda ser celebrada en las casas particulares, etc.

Todo esto estaba rompiendo con una tradición de siglos.

Quien advirtió lúcidamente, y con horror, desde la perspectiva señorial, conservadora, de "Cristiandad", este vuelco católico fue el intelectual Salvador Valdés Morandé, excomulgado de la Iglesia en 1970.

Valdés Morandé instaba a una restauración conservadora en la Iglesia y la sociedad chilenas, con el apoyo de las Fuerzas Armadas y con una explícita adhesión al político norteamericano Ronald Reagan, a fines de los años 60.

Valdés Morandé, a no dudarlo, fue una suerte de "profeta" de la "Cristiandad" en crisis, la que reaccionará con violencia a partir de 1973, envolviendo a Chile en una desatada guerra contra el pueblo.

En medio de esta guerra, el pueblo, los trabajadores, se dirigen al Cardenal Silva Henríquez con alegría y solidaridad, pues han visto en él a quien ha llevado la Iglesia hacia ellos.

Ante los ataques dirigidos contra el Cardenal, la Coordinadora Nacional Sindical expresó al pastor católico en 1981:

"Nadie Sr. Cardenal podría ofenderlo a Ud., sin que ello ofenda también a la Iglesia Católica y al pueblo cristiano. Nosotros los pobres del campo y la ciudad sabemos de sus angustias y desvelos por defender y hacer valer nuestros derechos.

Nosotros sabemos cuánta incomprensión ha debido sufrir Ud. durante todo el período que ha sido signo y símbolo de la Iglesia... Nosotros hemos sufrido y conocemos la soberbia de los poderosos. Ellos quisieran ver a una Iglesia encerrada en las sacristías y proclamando una verdad descarnada... Ellos quisieran ver una Iglesia que consagre la desigualdad sistemática entre los hombres... Por todo lo que Ud. y la Iglesia han hecho por nosotros y por lo mucho que nos queda por hacer, reciba nuestro aprecio y solidaridad".

Hasta el último momento de su gobierno arzobispal, en 1982, Monseñor Silva Henríquez recibió el respaldo del movimiento popular chileno. Ese año numerosos dirigentes sindicales del país, representantes de la Coordinadora ya citada, y muchos otros, solicitaron a la Santa Sede que no fuese acep-

tada la renuncia del Cardenal como Arzobispo de Santiago.

En un télex enviado a Juan Pablo II, decían, "pedimos no cursar renuncia de nuestro guía, el Cardenal Raúl Silva. El es signo visible de Jesucristo con nosotros y símbolo de nuestra identidad como pueblo cristiano".

Durante los últimos años de su labor como Arzobispo de Santiago, Silva Henríquez, al constatar el duelo de Chile, la destrucción de las conquistas democráticas, la represión del movimiento popular, dejó sentir, en cierto sentido, el fracaso de su obra pastoral. En su Homilía de Fiestas Patrias de 1979, impedida de ser radiada por el Gobierno, señaló: "Humildemente debemos confesar que no siempre hemos tenido éxito en nuestras peticiones y nuestra voz no ha sido escuchada en muchas oportunidades".

En su última homilía antes de presentar su renuncia en Roma, en septiembre de 1982, reiteró, no sin dolor:

"Estoy terminando la carrera de Arzobispo de Santiago y el ideal que nos hemos propuesto desde el primer día, de buscar los caminos de paz, de justicia, de respeto al hombre, no se han cumplido. Podemos decir con tristeza que hemos sembrado pero que la cosecha hasta este momento no ha llegado. Humildemente decimos a Dios que hemos sembrado pero que de El serán los frutos... Algún día la paz, la justicia y el amor reinarán en la tierra".

En efecto, quien había conducido, desde el catolicismo social, a la Iglesia por sendas democráticas y populares, comprobaba la profunda crisis chilena, y la sombría implantación del autoritarismo, la violencia, el terror y la miseria de los sectores populares.

En alguna medida, se palpaban las insuficiencias históricas del catolicismo social, y su cuota de responsabilidad en la incapacidad de salvaguardar las conquistas sociales del pueblo chileno.

Al comenzar la década de los 80, el mismo año de la renuncia de Silva Henríquez a la Santa Sede, moría Eduardo Frei (1911-1982), el gran líder histórico del catolicismo social, desde los años 30.

Sin duda estaba entonces cerrándose toda una época en la historia del catolicismo chileno.

En adelante, la Iglesia católica se verá enfrentada, entre dos polos, o a recomponer el viejo y desprestigiado sistema de "Cristiandad", o a identificarse con mayor decisión y exigencia con la causa popular.

Durante los últimos años de su labor como Arzobispo de Santiago, Silva Henríquez, al constatar el duelo de Chile, la destrucción de las conquistas democráticas, la regresión del movimiento popular, dejó sentir en cierto sentido el fracaso de su obra pastoral. En su Homilía de Fiestas Patrias de 1979, impedia de ser recibida por el Gobierno, señaló "Humildemente debemos confesar que no siempre hemos tenido éxito en nuestras peticiones y nuestra voz no ha sido escuchada en muchas oportunidades".

En su última homilía antes de presentar su renuncia en Roma en septiembre de 1982, reiteró, no sin dolor: "Estoy terminando la carrera de Arzobispo de Santiago y el ideal que nos hemos propuesto desde el primer día de buscar los caminos de paz de justicia, de respeto al hombre, no se han cumplido. Podemos decir con tristeza que hemos sembrado pero que la cosecha hasta este momento no ha llegado. Humildemente decimos a Dios que hemos sembrado pero que de Él serán los frutos. Algún día la paz, la justicia y el amor reinarán en la tierra".

En efecto, quien habla conducido, desde el catolicismo social a la Iglesia por sendas democráticas y populares, complotada la profunda crisis chilena y la sombria implantación del autoritarismo, la violencia, el terror y la miseria de los sectores populares.

En algunas medidas se palpaban las injusticias históricas del catolicismo social, y su cuota de responsabilidad en la incapacidad de salvaguardar las conquistas sociales del pueblo chileno.

Al comenzar la década de los 80, el mismo año de la renuncia de Silva Henríquez a la Santa Sede, moría Eduardo Frei (1911-1982), el gran líder histórico del catolicismo social, desde los años 30. Ese año mismo se celebró el centenario de la fundación de Chile. Sin duda estaba entonces comenzando toda una época en la historia del catolicismo chileno.

3. DEL CRISTIANISMO DE LOS POBRES A UNA IGLESIA DE LOS POBRES

A. EL CAMINAR DEL PUEBLO CRISTIANO

*"Pobre, sucio y andrajoso,
soy de todos despreciado,
paso en la cruz enclavado
sirviéndole al poderoso.*

*Hasta el cura religioso
me asusta con el infierno,
lo adoro como paterno
para que goce el pancista
me explota el capitalista
y me asesina el gobierno."*

(Leoncio León,

Contrapunto del patrón con el
inquilino,

en *La Biblia del Pueblo*, Santiago 1978, 408).

La crisis de la "Cristiandad" y el surgimiento del movimiento popular, desde 1880 hasta nuestros días, acarrea importantes consecuencias en el caminar cristiano de los pobres.

En un primer momento de la crisis de la "Cristiandad", y

que corresponde, a su vez, a los orígenes del movimiento popular, desde 1880 a 1920, el cristianismo de los pobres en Chile adquiere características nuevas, más definidas y autónomas con respecto al catolicismo oficial.

Es la época en que el pueblo cristiano, incorporado a organizaciones sociales y políticas propias de los trabajadores (algo absolutamente nuevo en la historia de las clases subalternas como el Partido Democrático fundado en 1887, o el partido Obrero Socialista fundado en 1912, etc.), denuncia a la Iglesia conservadora como profanación del verdadero Evangelio de Jesucristo.

Como nunca antes en la historia religiosa de Chile, el cristianismo de los pobres se lanza con agresividad a rechazar el catolicismo oligárquico, públicamente, políticamente.

Es la época en que contingentes crecientes de pobres del campo llegan a las ciudades (Santiago, Valparaíso, Concepción), y descubren a una Iglesia, a un clero coludido con la oligarquía, con los ricos, con los "gringos".

La propaganda masónica, radical, anticlerical, fortalece en el pueblo cristiano su tradicional desconfianza frente a la Iglesia, la vieja y campesina animosidad contra el cura.

En 1915 el folklorista Vicuña Cifuentes recogía la extendida creencia dentro de los pobres de que el encuentro con curas y frailes era una señal de mal agüero, que acarrearía peligros y desazones.

En el Santiago del 1900 surge una prensa popular (o literatura de cordel) que expresa esta religión de los campesinos emigrados a la ciudad. Esta masa popular adhiere prontamente a las luchas democráticas contra la dominación oligárquica.

En un contexto oficial, donde la Iglesia católica jerárquica predica a un Cristo Rey, que exige afiliarse al Partido Conservador, el cristianismo de los pobres reivindica a un Cristo democrático, antiseñorial, que levanta a los oprimidos.

Durante la última década del siglo XIX no hay dudas de la existencia de este cristianismo alternativo entre los pobres. Una hoja suelta de versos populares de la época contraponen a los "aristócratas" asesinos de Jesús con un Mesías "democrático":

*Caifás, Herodes, Pilatos,
los que lo juzgaron fueron
y aristócratas nacieron
y por esto mismo ingratos /... /*

*Los pobres desamparados
más que el rico y usurero
fueron del manso cordero
queridos y siempre amados.
Siempre tiene condenados
a los ricos avarientos
y a los pobres sus tormentos
con dulzura consoló
y el triste en él siempre halló
caridad, paz y contento /... /*

*Finalmente era el Señor
del pueblo divino amante
al que sufría al instante
lo alentaba con su amor.
Quien no lo imita es traidor
de Cristo con gran desgracia
y El le negará su gracia
cuando a dar cuenta le llame
porque El condena al que no ame
como El a la democracia.*

El año 1893 es un año decisivo en la lucha ya pública entre la Iglesia conservadora y el cristianismo de los pobres. Ese año el clero de Santiago decretó un alza en los estipendios de las misas, y, también, condenó las luchas democráticas y socialistas del pueblo (Mariano Casanova, *Pastoral sobre las doctrinas irreligiosas y antisociales*, Santiago 1893).

Estas dos actitudes provocaron una airada reacción entre los sectores cristianos populares. El alza de estipendios dió pábulo a todo tipo de críticas en el sentido de un clero usure-ro, ladrón. Poetas populares reaccionaron con energía:

*Dos pesos vale un bautismo
y un responso poco menos /... /*

*esto no es catolicismo
sino que es robo del clero.*

*La Iglesia nos martiriza
con su ley como el avaro /... /
recopilando dinero
se encuentra en su descaro.*

La Pastoral de Casanova provocó la siguiente reflexión en la prensa obrera de Valparaíso:

“La doctrina igualitaria y fraternal de Jesús ha sido falsificada... El apóstol sencillo de Judea preconizaba la idea de la fe para fortalecer la esperanza del pueblo desventurado... Comparemos la pastoral del Arzobispo, que declara sagrado al rico, y al pobre un condenado a vivir desesperado y a morir ahogado por la resignación, con el Evangelio de Jesús, Mateo capítulo 19 (episodio del joven rico)”.

Al fin de siglo la prensa popular naciente alzaba la imagen de un Jesús socialista, en oposición al mundo de los hacendados conservadores a cargo del Gobierno chileno (un verso popular en 1899 contraponía a Jesús y el presidente de la República Errázuriz Echaurren:

*Jesucristo el socialista
sus limosnas repartía
tanto al uno como al otro
a ninguno distinguía.*

*Pero nuestro Presidente
con muchísima cautela
se reparte el dinero
con toda su parentela /... /*

*Jesucristo con tres peces
a miles satisfacía,
pues daba de corazón
todito cuanto obtenía.*

*Pero nuestro Presidente
al burgués es igualito,
si en el estuviera, al pobre
se lo comería frito).*

**EL CANTO A LO DIVINO
IRRUMPE EN LA CIUDAD:**

literatura de Cordel (Santiago, 1900).

En 1896, durante la contienda electoral que llevaría a la presidencia a Errázuriz Echaurren, un cantor a lo Divino, democrático, Daniel Meneses, advertía contra el clero romano:

*Al fin, pueblo soberano,
ataca a los Iscariotes,
que no gobiernen los jotes
del "León" del Vaticano,
castiga al ruin tirano
al emprender las jornadas, /.../.*

Meneses será un enemigo tenaz de la Iglesia conservadora, como clase política de la oligarquía. En un verso titulado **¡Arriba pueblo obrero! No te dejes gobernar por los señoritos de la aristocracia** glosará la cuarteta:

*Morir, chilenos, morir.
de hambre y necesidad:
el conservantismo está
quitándonos el vivir.*

La lógica conservadora como lógica de muerte para el pueblo. La ideología eclesiástica fue especialmente condenada en Valparaíso, donde las organizaciones obreras democráticas tenían bastante fuerza (incluían asociaciones femeninas).

El clero porteño no escatimó los ataques contra estas organizaciones populares de la Iglesia del Espíritu Santo, y a través del Gobernador eclesiástico Vicente Martín y Manero, un verdadero "capellán" del Partido Conservador.

Los ataques democráticos al Gobernador católico no conocieron límites:

*El jueves el tal Manero
de la pasada semana
con una furia inhumana
habló mal del pueblo obrero.
Lo mismo que un carretero
se expresó este maricón
que de peste en la nación*

*se encuentra pues por desgracia
salteando a la democracia
cual si fuera un gran ladrón.*

La pastoral conservadora abrió un abismo entre el clero y los pobres. Como reacción popular contra aquélla, nació una de las primeras organizaciones de los trabajadores chilenos, el "Centro Social Obrero" de 1896 (donde se distinguirá el cantor a lo Divino, socialista, Juan Bautista Peralta, 1875-1933).

Los intelectuales conservadores más perspicaces observaron con alarma esta explosiva mezcla de religión popular y socialismo que se daba entre los trabajadores santiaguinos del 1900 (cf. G. Eyzaguirre y J. Errázuriz, *Estudio social*, Santiago 1903).

Este cristianismo de los pobres tuvo el mérito de proporcionarle al pueblo una palabra, inspirada en el Evangelio, frente a las grandes represiones del movimiento obrero a comienzos de siglo. Mientras la Iglesia conservadora era incapaz de decir una palabra evangélica frente a, por ejemplo, la horrible masacre de Iquique en 1907, el cantor a lo divino Juan Bautista Peralta podía señalar indignado:

*Si existe un Dios justiciero
y hay un infierno monstruoso
castigue al fascineroso
al tremendo carnicero.
En aras del pueblo obrero
venga la divina espada
y acabe con la poblada
militar, alma de hiena
porque injusta fue la escena
en Iquique consumada.*

El cristianismo de los pobres denunciaba en sus rituales festivos al clero conservador. En Quillota, por ejemplo, el año 1884 la "quema de Judas" se hizo incendiando un monigote con la efigie de Mons. Larraín Gandarillas, Vicario Capi-

tular de Santiago y fundador de la Universidad Católica.

Las fiestas religiosas, a María, a los Santos, fueron, al 1900, el gran manantial de afirmación colectiva y ritual del cristianismo de los pobres, como lo fueron desde los orígenes de la sociedad colonial.

La fiesta a San Sebastián en Yumbel pasa a ser una manifestación de masas, la mayor peregrinación popular del sur de Chile. Decía un periódico de Concepción en 1894:

“Vienen de todas las provincias de Chile, especialmente de las comprendidas entre el Maule y el Cautín. Desde San Javier de Loncomilla hasta Temuco no hay ciudad ni aldea que no mande su caravana de piadosos peregrinos”.

El cantor a lo Divino Daniel Meneses, con la misma pasión con que fustigaba a la Iglesia conservadora, fundaba su fe en el milagroso “Santito” campesino:

*En tí se halla la verdad,
porque sois el más dichoso
del cielo, cual portentoso
tus virtudes se derraman,
por eso todos te llaman
inefable y milagroso.*

Las fiestas a María siguieron constituyendo un pilar de afirmación resistente de los pobres, espacio comunal donde los oprimidos imploraban la salud y la vida, siempre amenazadas.

Las celebraciones marianas son lugares, tiempos, donde los pobres encuentran su identidad religiosa y cultural, el momento privilegiado de una civilización precapitalista, asociada a la fertilidad de la tierra, de la mujer, y del cosmos.

Una celebración que acarrió más y más gente del pueblo fue la antigua fiesta a María de Andacollo (Coquimbo).

El número de compañías danzantes creció de 34 en 1874, a 43 en 1884, y, por último, a 60 en 1902.

A comienzos de nuestro período, durante la guerra del Pacífico, los pobres pidieron a la Virgen que terminara con el conflicto bélico (que perjudicaba finalmente, a los soldados pobres). Decía en verso en 1882:

*Vuelve tus ojos a nos
y que termine esta guerra
y que vuelvan a su tierra
los que sufren la inclemencia
del clima y de las dolencias
del Perú allá en las sierras.*

El gran animador de la fiesta de Andacollo hacia el 1900 fue el "cacique" Laureano Barrera (1847-1912), quien debió defender los intereses de los "chinos", frente a los intentos de hegemonía de la fiesta por parte del clero conservador (con ocasión de la "coronación" pontificia de la Virgen en 1901 el "cacique" Barrera fue pasado a llevar por el Obispo de La Serena, Mons. Florencio Fontecilla).

La devoción popular a la Virgen de Andacollo incluyó, a veces, una crítica explícita al Dios oficial, eclesiástico, de la clase dominante, impávido ante la injusticia social:

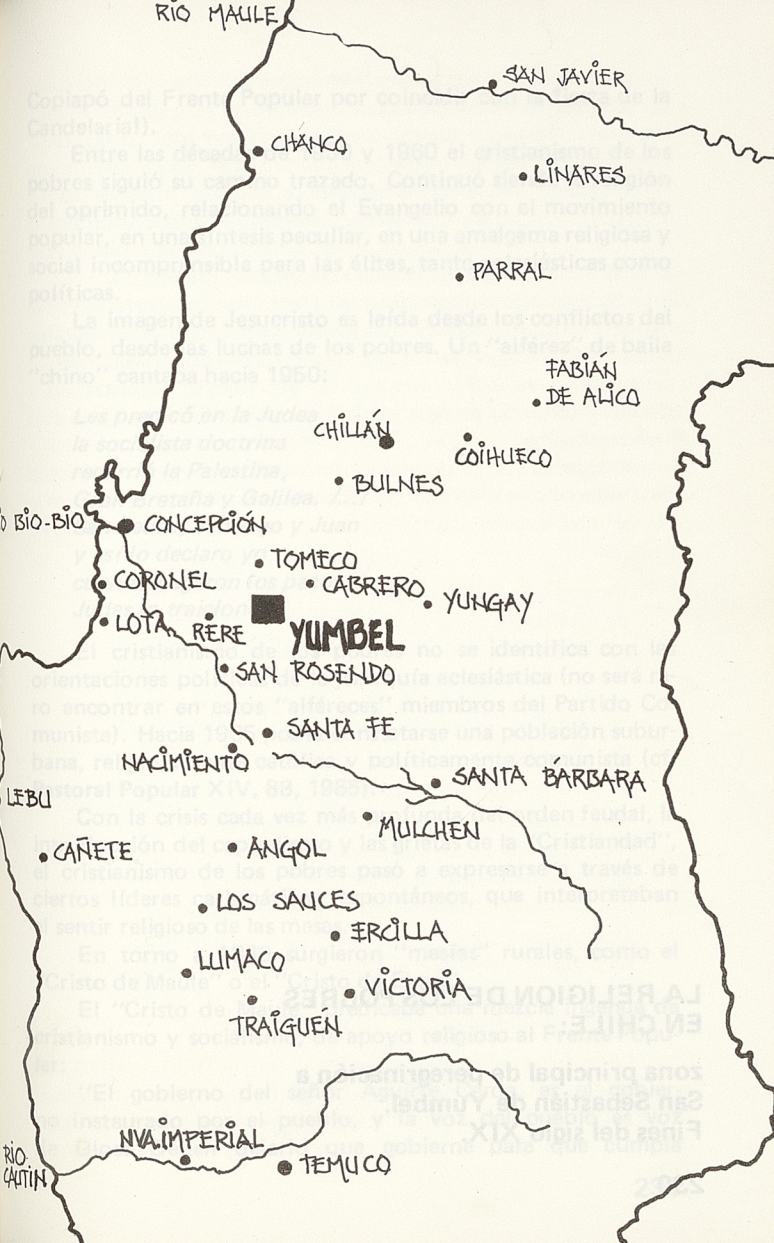
*Y Dios con su omnipotencia
y su corazón tan "noble",
al rico lo tiene rico,
y al pobre lo tiene pobre.*

Otra fiesta importante a María a comienzos del siglo XX fue la de la Virgen del Carmen de La Tirana, al interior de Iquique.

Esta será la gran devoción de los trabajadores de las salitreras, los obreros pampinos, que, viviendo en condiciones totalmente infrahumanas, sometidos a los capitalistas ingleses, habrán de recurrir a María del Carmen, como símbolo anti-muerte, de liberación del "infierno" real, histórico, de la Pampa.

Entre estos trabajadores del norte se dió una mezcla de socialismo, anticlericalismo y devoción a María.

Al término de los años 30 la devoción a María fue tan importante para los trabajadores mineros que la movilización religiosa era mucho más decisiva que la movilización puramente político-secular (en 1938 fracasó la proclamación en



LA RELIGION DE LOS POBRES EN CHILE:

zona principal de peregrinación a
San Sebastián de Yumbel.
Fines del siglo XIX.

Copiapó del Frente Popular por coincidir con la fiesta de la Candelaria!).

Entre las décadas de 1930 y 1960 el cristianismo de los pobres siguió su camino trazado. Continuó siendo la religión del oprimido, relacionando el Evangelio con el movimiento popular, en una síntesis peculiar, en una amalgama religiosa y social incomprensible para las élites, tanto eclesiásticas como políticas.

La imagen de Jesucristo es leída desde los conflictos del pueblo, desde las luchas de los pobres. Un "alférez" de baile "chino" cantaba hacia 1950:

*Les predicó en la Judea
la socialista doctrina
recorrió la Palestina,
Gran Bretaña y Galilea. /.../
San Pedro, Santiago y Juan
y así lo declaro yo
cuando llegaron los pacos
Judas lo traicionó.*

El cristianismo de los pobres no se identifica con las orientaciones políticas de la jerarquía eclesiástica (no será raro encontrar en estos "alférezes" miembros del Partido Comunista). Hacia 1965 podía constatarse una población suburbana, religiosamente católica y políticamente comunista (cf. **Pastoral Popular XIV, 88, 1965**).

Con la crisis cada vez más profunda del orden feudal, la introducción del capitalismo y las grietas de la "Cristiandad", el cristianismo de los pobres pasó a expresarse a través de ciertos líderes carismáticos, espontáneos, que interpretaban el sentir religioso de las masas.

En torno a 1940 surgieron "mesías" rurales, como el "Cristo de Maule" o el "Cristo de Elqui".

El "Cristo de Maule" predicaba una mezcla ingenua de cristianismo y socialismo, de apoyo religioso al Frente Popular:

"El gobierno del señor Aguirre Cerda, es el gobierno instaurado por el pueblo, y la voz del pueblo es voz de Dios. Deben dejarlo que gobierne para que cumpla

su programa en bien de los humildes a quienes le ha prometido pan, techo y abrigo. Hacer lo contrario es ir contra los pobres que necesitan tanto de alimento espiritual como material. Quienes atacan al señor Aguirre Cerda en el parlamento están imitando con toda desvergüenza a los 'mercaderes del Templo', a quienes Jesucristo corrió a latigazos y como en esa época, también los descontentos con el actual régimen deben ser lanzados a latigazos del templo del pueblo".

El más popular de estos místicos "mesías" rurales fue el "Cristo de Elqui", un ex-trabajador de la pampa salitrera que recorrió Chile durante las décadas del 30 y 40, predicando un Evangelio sencillo y campesino, acarreado multitudes, y siendo rechazado por las instituciones eclesíásticas (católicas y protestantes).

Desde la óptica de una cultura rural, devoto de la Virgen de Andacollo, el "Cristo de Elqui" advertía los peligros de la nueva civilización capitalista, con su cortejo de guerra y muerte:

Vendrán tribulaciones

ya estamos viendo el desesperar

por ambición se han repartido naciones

hoy con guerras las quieren quitar,

yo creo que con las balas no van a pelear

pero más terrible será el combate,

por naciones se matarán,

se envenenarán todos con gases. / ... /

Con desprecio loco y gran terror se vive,

muy creídos de ser soberanos de la tierra,

la ley de recompensa en su libro lo escribe,

van echando al ambiente el veneno, guerra.

Se exhiben carestías, confusiones e inventos,

un progreso artificial sin paz ni armonía,

triste cuadro destrozador de pena y lamento,

en los rostros se refleja iel sufrir la agonía!

La cultura eclesíástica católica, entre 1930 y 1970, no entendió prácticamente nada, del cristianismo de los pobres. Sólo advertía lo que llamaba sus rasgos "paganos", "superticiosos". Fue la posición del Padre jesuita Alberto Hurtado

(¿Es Chile un país católico?, de 1941) o la del Concilio Plenario chileno de 1946, contra los bailes "chinos" en los templos, contra las "animitas", etc.

Un sacerdote alemán, José Stegmeier, confesó haber estado tentado de quemar la antigua y milagrosa imagen del Niño Dios de Sotaquí, con tal de exterminar los "desórdenes" de la fiesta religiosa anual del 6 de enero.

Esta actitud eclesiástica quedó fijada en el primer estudio "científico" sobre el cristianismo de los pobres en Chile, donde se habla de una "religiosidad popular" sólo "aparentemente católica" (Antonio Cruz, *La religiosidad popular chilena*, Santiago 1970).

Al promediar el siglo XX los pobres veían con dolor cómo el clero no comprendía su fe, no ocultaron su malestar por ser incomprendidos por los curas. En un contrapunto de "alféreces", a fines de los 50, se halla la denuncia del pueblo cristiano:

*No puede ser fiel alférez
en la fiesta de "don Jecho"
que a usted lo hayan corrido
me parece muy mal hecho.*

*El mal que me hizo el cura
sólo en mi pecho se encierra
jamás lo hubiera creído
yo lo contaré en mi tierra.*

*Conozco mi religión
canto por buenas lecturas
¿será que el cura de aquí
no lee las Escrituras?*

*El no se guía por eso
en mi voz el pecho asoma,
no se guía por Jesús:
sólo por el Papa 'e Roma.*

*Muchas gracias abanderado
es cierto que estoy quejoso,
el cura no es cura bueno
es idiota y veleidoso.*

*Conforme mi buen alférez
en el nombre del Soberano
todos somos religiosos
pocos somos los cristianos.*

*Así es mi abanderado
en el nombre del Divino,
todos con la misma fe,
pero por varios caminos.*

Con el paso del tiempo, el cristianismo de los pobres, expresado en sus formas históricas tradicionales (canto a lo Divino, danza religiosa) no se desgasta. Al contrario, a veces se incrementa de un modo extraordinario. Así, en el Norte grande, entre 1950 y 1980, el número de danzantes religiosos creció en un 120% (cf. Juan KESSEL, **Danzas y estructuras sociales de los Andes**, Cuzco 1981).

Finalmente, a partir de los años 70 una parte del clero comenzará a advertir la importancia religiosa del cristianismo de los pobres, el largo caminar del pueblo cristiano (cf. Miguel JORDA, **La poesía popular campesina: versos a lo divino y a lo humano**, en *Teología y Vida* XV, 2-3, 1974).

B. CRISIS DE LA CRISTIANDAD E "IGLESIA DE LOS POBRES"

*"La Iglesia escucha el Evangelio
y medita,
y se interroga a sí misma:
¿hasta qué punto ha sido ella
la Iglesia de los pobres?"*

(Cardenal Raúl Silva Henríquez,
**Mensaje a los trabajadores
el 1º de mayo de 1975).**

La crisis del orden oligárquico y los desafíos del movimiento popular, hacia 1930, permitió a un grupo de católicos

encabezados por Clotario Blest (1899-), un activo dirigente de la juventud católica durante los años 20 y discípulo del Padre Fernando Vives, intentar una nueva forma de ser Iglesia, profundamente crítica del modelo de "Cristiandad".

El grupo se llamó "Germen", y puede decirse que fue la primera expresión en Chile de una "Iglesia de los pobres", esto es, de una Iglesia identificada con los intereses y las luchas de la clase trabajadora (tal como lo formularía el Papa Juan Pablo II en su encíclica **Laborem Excersens** de 1981).

Blest se aparta del modelo eclesial de la Acción Católica (y de su proyección política en la Falange Nacional) para buscar una explícita "proletarización" de la Iglesia Católica, que la aísle del capitalismo que comenzaba a vivirse en Chile.

En 1933 el grupo "Germen" expresaba su decisión de "romper definitiva y radicalmente los torpes lazos que inconscientemente han amarrado a los católicos al criminal régimen capitalista en que vivimos".

En oposición a la cristología de la Acción Católica (e "Cristo Rey" de una posible nueva "Cristiandad"), esta "Iglesia de los pobres" defenderá la identidad de Jesús Obrero.

El símbolo del grupo "Germen" fue la cruz, junto a la hoz y el martillo.

En las bases teológicas del grupo estaba la experiencia profética del rechazo a la "prostitución" de la Iglesia jerárquica (se inspira en la crítica profética a los sacerdotes de Israel, cf. Ezequiel 34, Malaquías 2, Jeremías 23, etc., y el enfrentamiento de Jesús con las autoridades religiosas judías).

Por otra parte, el sentido eclesial de "Germen" era muy hondo y genuino. La preocupación era el divorcio entre la Iglesia (sus autoridades, sus instituciones) y el movimiento popular. Blest le escribía al Nuncio Apostólico Aldo Laghi en 1938:

"No es nuestro pueblo el que se ha alejado de la Iglesia, es la Iglesia chilena la que se ha alejado del pueblo haciendo causa común con sus enemigos".

Hacia 1940 el grupo se extinguió y Clotario Blest pasará a integrar activamente el movimiento popular (en 1953 fundó y presidió la Central Unica de Trabajadores de Chile).

Con los años 60 la importancia de generar, de desplegar

Agosto 2

Me querido Blotario,

Se le lavan un poco en contestar, su entera
sante carta. porque es parte un momento de reposo. Lo es en
suas celua. Esta mañana en encuentro en esas condiciones.
Me imagino que para su tranquilidad, en muchos momentos
le conviene estar aparte de trabajos, que muy serios, sociales
fines como seria U. el que tendria que tomar el peso de la
obra y sus cooperadores. no le ayudaran como conviene,
no tendra U. seguir el curso del exito. Por otra
parte apenas empezase su nombre y sonar, la eludida
grafia hacia su oficio. Omittus hinc de causis, cosas
que ha hecho muy bien en negarse a la cooperacion que
le piden y no tengo dificultad en que le expone mi opi-
nion al Sr. cura. Pero no puede en la inaccion, o nada
bien sus estudios y mérito los grandes problemas sociales
a la luz de la verdad eterna, no mire solo la utilidad
social sino la caridad, virtud básica. U. o. ab. cirna.
no olvide que cosa tan sublime como es de nuestra
religion revelada esta en manos de hombres, es
dejar de ser convertidos en pecado, envuelto en
grandes miserias; así y todo es lo mejor que hay
en el mundo, porque aunque tarde y muy tarde en
con esas cosas la verdad y la justicia se imponen. Lo que
es, me van a tener mucha paz y constancia en la pacien-
cia: que sinceramente aunque en finem, U. salvos
erit" Por eso es indispensable el respeto y obediencia a la
autoridad, trabajar hasta donde podamos y volvernos a
a la Providencia. No hay mayor desgracia que vivir cabido
a vnastras. se ata con todas las obligaciones del colegio
no sin gozar ^{en} ninguna de sus ventajas. Yo siempre he
creido que U. en su oracion, pues decir ser sacando, es
de la traición, grandes perturbaciones, sin Dios le espera, U.

de todo el pasado y que se tome de nuevo rumbo en
 este momento de vida de amor y misericordia. Que se
 a él con humildad y resolución y que se abra la paz que
 le hace falta. Busca una compasión general y dirépsa
 a la lectura de libros que apacienten más su corazón
 que su cabeza, que tranquilicen su espíritu, más
 bien que lo agiten. Contemplando la inmensidad de
 Dios, recuerda la de Dios, donde están todos los espíritus
 los justos del mundo "el mar no se reduce".
 La vida que es vida para un ser vivo, muy querido, casi puede
 decir un lado más. De esa vivencia verla salir de ese
 estado de inquietud tan perjudicial para su cuerpo y para
 su alma. Luego decirle
 H. Vives (S. J.)

237

**EL PADRE FERNANDO VIVES
 SOLAR, S.J., Y CLOTARIO
 BLEST HACIA 1920:**

**La Iglesia Católica sale al encuentro
 del pobre.**

una "Iglesia de los pobres", se hace impetuosa. El propio Papa Juan XXIII, una figura profética, en su radiomensaje antes de iniciar el Concilio Vaticano II manifiesta, explícita y textualmente, el deseo de tender hacia una "Iglesia de los pobres".

Casi recién pronunciadas las palabras de Juan XXIII, en Chile surten efecto. A fines de 1963, un misionero catalán, el P. Ignacio Pujadas, recoge la fórmula, el sueño del Papa. Al poco tiempo de llegar a Chile, abandona su parroquia y su sotana, cuestiona la validez de la Acción Católica y se va a vivir a una población "callampa" de Viña del Mar. Allí creó una comunidad cristiana, en Forestal Alto, al servicio de las organizaciones populares (juntas de vecinos, centros de madres, etc.).

El día que se marcha a la población, el 13 de diciembre de 1963, escribe en su diario personal las palabras de Juan XXIII:

"La Iglesia es y quiere ser la Iglesia de todos, pero particularmente, la Iglesia de los pobres".

Su estilo pastoral recogerá el espíritu religioso y comunitario de los pobres (dramatizaciones de Pasión y Navidad, fiestas, paseos, etc.). (Ignacio Pujadas, *¿Qué hago en América?*, en *Pastoral Popular*, 95, 1966).

La Misión general de 1963, aplicada por el Movimiento Obrero de Acción Católica, MOAC, procuró, por su parte, generar pequeñas comunidades cristianas en sectores obreros.

Se estaba impulsando la "Iglesia de los pobres", identificando, relacionando la vida cristiana y el movimiento popular, incluyendo sus dimensiones políticas.

Tomando la enseña de Juan XXIII, un párroco en Valparaíso, Alberto Ballerini, en 1964, imaginó así el sentido de la "Iglesia de los pobres":

"De esta manera los obreros tanto allendistas como democristianos irán descubriendo dentro del Evangelio una mística que les inspire como cristianos a luchar por las transformaciones de las estructuras y se sientan construyendo sus propias comunidades y movimiento obrero dentro del cristianismo y no como algo que no se puede conciliar con el Evangelio y su Iglesia" (*Pastoral Popular*, 84, 1964).

Los desafíos, cada vez más crecientes del movimiento popular chileno hacia 1970 (que tienen su culmen en la victoria de la Unidad Popular ese año), y la renovación eclesial según el Vaticano II y la Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Medellín, generaron respuestas sorprendentes en los agentes de pastoral católicos.

Así se entiende, por ejemplo, el Movimiento "Iglesia Joven" originado a partir de la "toma" de la Catedral de Santiago en 1968 (entonces se colocó un lienzo que unía ambas torres del templo con la leyenda: "Por una Iglesia junto al pueblo y su lucha").

Allí participó, como un símbolo histórico del anhelo por crear una "Iglesia de los pobres", Clotario Blest, el visionario del grupo "Germen" en los años 30.

El Manifiesto de la "Iglesia Joven" expresaba:

"Le pedimos a la Iglesia que se defina en defensa del oprimido, que se arriesgue a perder su situación de privilegio, para animar la liberación de los explotados, a fin de que ésta se realice sin ánimo mezquino y vengativo, sino movida por espíritu evangélico".

Al declinar "Iglesia Joven" (por una politización desmedida) surgió hacia 1972 el Movimiento "Cristianos por el Socialismo", integrado en su mayor parte por sacerdotes.

Este organismo, de escasa duración (fue condenado por la jerarquía católica en 1973, tras el golpe de Estado), veía en el movimiento popular una oportunidad de revitalizar la fe en Jesucristo:

"La lucha revolucionaria ayuda a limpiar la fe cristiana. El capitalismo usa la religión para mantener al pueblo dominado. Por eso la lucha revolucionaria saca el barro que echan sobre la fe. Gracias a esta lucha de los oprimidos, la fe vuelve a ser liberadora".

Hacia 1970, el naciente dinamismo de las comunidades eclesiales de base (impulsadas por Medellín) se hace especialmente activo entre los sectores populares (cf. **Sínodo del Obispado de Valdivia**, 1969). Surgía allí una evidente nueva pastoral popular, más allá del esquema de la Acción Católica y del catolicismo social (asociado, fundamentalmente, a sectores medios de la sociedad).

Después del golpe militar de 1973, y con el recurso al esquema bélico de la "Cristiandad" por la derecha católica ("civilización cristiana occidental" versus marxismo), la oportunidad de impulsar el esquema alternativo de una "Iglesia de los pobres" (fundada en el amor y la solidaridad), ya ahora como necesidad histórica de defender el movimiento popular y proclamar el Evangelio de Jesucristo, se torna una exigencia imperiosa y una realidad creciente de masas.

La guerra "religiosa" del capitalismo militar contra el movimiento popular hace de la "Iglesia de los pobres" un acontecimiento central para la vida misma de la Iglesia chilena (lo que había intuido Blest hacia 1930).

Quien comprende la trascendencia de esta nueva forma de ser Iglesia, con una creciente contemplación del designio de Dios en la historia, fue el llamado 'Obispo de los pobres' don Enrique Alvear (1916-1982).

Este Obispo consagrado en 1963 por Juan XXIII (con el lema "Cristo me ha enviado a evangelizar a los pobres"), es la viva expresión de una Iglesia que siente, más y más, la importancia y la santidad de ser "Iglesia de los pobres", asumiendo la renovación del Concilio Vaticano II, y de las conferencias de Medellín y Puebla.

Al ser consagrado Obispo en la basílica de Lourdes de Santiago (Quinta Normal) el 21 de abril de 1963 expresó:

"El hambre, la miseria, el abandono de los pobres, he ahí el gran pecado de la humanidad de hoy.

Es un pecado que clama al cielo.

Son los abandonados de los hombres: pero son los predilectos de Dios.

A ellos, a los pobres, El les prometió su gracia.

A ellos les dijo que serán felices.

Y Cristo fue enviado especialmente para ellos.

Para evangelizarlos, para comunicarles la Buena Noticia: "El Padre los quiere, los prefiere".

Su atenta preocupación por las luchas del pueblo chileno por la justicia y la paz, y la inserción de los cristianos en ellas, le condujo a comprender la importancia de las dimensiones políticas de esas luchas (por ejemplo, el valor histórico y evangélico del gobierno socialista de 1970), y el dolor del

Srs. Compañeros Sindicato Industrial

Presente.

GOOD YEAR

Estimados hermanos, amigos y Compañeros
la Iglesia Católica del Decanato Santa Rosa
reunida en una Jornada de Reflexión para
nuestra acción en este sector, viviendo los Valores
Cristianos al servicio de nuestra clase popular
deseo testimoniar nuestra Solidaridad con
Ustedes en esta lucha que están dando por Condi-
ciones de vida más Justa y más Digna.

Lucha que hacemos nuestras desde la distancia
en todas nuestras oraciones, le que los agradecemos
como trabajadores que dan Ejemplo a su clase.

Reciban nuestra consideración y afecto en este
humilde pero sincero aporte Económico.

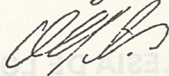
\$ 1.320 mil Trescientos Veinte Pesos.

Los saludan con un fuerte abrazo y un Vivon
los trabajadores de Chile. Fuerza Compañeros.

Iglesia Decanato Santa Rosa

Noviembre 11 - 1979.

Delegado



LA IGLESIA DE LOS POBRES :

**el decanato Santa Rosa (Vicaría Sur,
Arzobispado de Santiago)
apoya huelga de trabajadores de
Good-Year (1979).**

pueblo perseguido y violado en sus derechos por una lógica de guerra (junto a las víctimas del gobierno militar, los campesinos asesinados, los cesantes, los pobladores, los detenidos-desaparecidos, etc.).

Conducido a la presencia de Dios al comenzar los años 80, uno de sus últimos mensajes pastorales, para la cuaresma de 1981, se tituló **Construyamos la Iglesia de los pobres**.

El término "Iglesia de los pobres", recogido de un discurso del Papa Juan Pablo II a unos pobladores de Río de Janeiro (1980), indica, para el Obispo chileno, "la conversión de la Iglesia interpelada por los pobres para ser la Iglesia de las Bienaventuranzas".

La "Iglesia de los pobres" está llamada a anunciar el Reino de Dios a toda la sociedad, desde su libertad evangélica, soltando las ataduras del sistema histórico de "Cristiandad" que marcó al pueblo de Dios en Chile desde sus orígenes en el siglo XVI.

Más allá de la Iglesia patronatista o ultramontana nace ahora un nuevo modelo de Iglesia, que busca la verdadera libertad de Jesucristo.

Expresa Enrique Alvear: "Sólo la Iglesia de los pobres puede ser verdaderamente libre para hablar a todos los hombres y a los diversos grupos sociales con la libertad del Evangelio".

CRONOLOGIA DE DON ENRIQUE ALVEAR: "OBISPO DE LOS POBRES" (1916-1982)

- 1916** Nace en Cauquenes de Maule (29 de enero).
- 1941** Ordenación sacerdotal (19 de septiembre).
- 1961** Vicario General del Arzobispado de Santiago (15 de julio).
- 1962** Director del Instituto Pastoral de la Conferencia Episcopal de Chile.
- 1963** Consagración episcopal de manos del Arzobispo Raúl Silva Henríquez (21 de abril). Lema episcopal: "Cristo me ha enviado a evangelizar a los pobres". Obispo auxiliar de Talca, de Manuel Larraín.
- 1964** Presidente de la Comisión de Parroquias y Comunidades de la Conferencia Episcopal de Chile.
- 1965** Obispo de San Felipe (7 de junio).
- 1965** Discurso en la IV Sesión del Concilio Vaticano II: crítica a la concepción individualista, cultural e intraeclesial del sacerdote (octubre). Participó en las sesiones II, III y IV del Concilio.
- 1965** Miembro de la Comisión Episcopal de Chile para el estudio y la aplicación del Concilio Vaticano II.
- 1968** Intercede a favor de sacerdotes participantes en la "toma de la Catedral" (suspendidos a divinis) (agosto).
- 1969** Carta al Nuncio C. Martini manifestándole su deseo que la propiedad de la Sede Pontificia en Chile sea modesta, a propósito del malestar de más de un centenar de sacerdotes y del movimiento "Iglesia Joven" al respecto (8 de julio).
- 1970** Carta a la Conferencia Episcopal llamando la atención sobre los objetivos del programa de gobierno de la Unidad Popular: "Muy concordantes con los anhelos del pueblo y que ciertamente concuerdan en gran parte con los ideales cristianos". Añade: "Comienza a vislumbrarse un nuevo estilo de evangelización para la Iglesia en Chile" (30 de noviembre).
- 1972** Informa a la Conferencia Episcopal acerca de la necesidad de acercarse y tratar a fondo los planteos teológico-pastorales del grupo de los "200", en los orígenes de "Cristianos por el Socialismo" (julio).

- 1973** Al sobrevenir el golpe militar manifiesta su voluntad de permanecer detenido con los presos políticos de su Diócesis, hasta que la autoridad asegure el término de las torturas.
- 1974** Crea en la diócesis de San Felipe el "Comité para la Reconstrucción de la Paz en Chile", al servicio de presos políticos, cesantes y familiares.
- 1974** Renuncia a la diócesis de San Felipe y es nombrado Obispo Auxiliar de Santiago (9 de febrero).
- 1974** Carta al Ministro del Interior General O. Bonilla, en defensa de los obreros de la industria de confecciones CYCSA, amedrentados por efectivos del regimiento Tacna solicitados por el gerente de la industria (28 de junio).
- 1975** Preside en la Basílica de Lourdes la celebración litúrgica con motivo de la publicación de una lista con 119 desaparecidos supuestamente muertos en el extranjero (5 de agosto).
- 1976** Retenido por la DINA (Dirección de Inteligencia Nacional) al ir a dejar medicamentos a una persona detenida en su casa por dicho organismo (1º de mayo).
- 1976** Junto a 16 Obispos latinoamericanos es apresado y expulsado de un encuentro pastoral en Riobamba (Ecuador) por el Gobierno. Al llegar a Chile es insultado y apedreado en el aeropuerto por miembros de la DINA (agosto).
- 1976/7** Preside el Sínodo de la Zona Oeste del Arzobispado de Santiago.
- 1978** Participa a nombre del Arzobispo de Santiago en el reconocimiento y denuncia de los cadáveres de los campesinos asesinados en Lonquén (30 de noviembre).
- 1979** Miembro de las comisiones "Ministerio jerárquico" y "Opción preferencial por los pobres" en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (México) (enero).
- 1979** Preside en la Catedral de Santiago las honras fúnebres por los 15 campesinos asesinados en Lonquén (15 de septiembre).
- 1980** Carta al Presidente de la República General A. Pinochet por la situación de 800 familias de pobladores de "Nueva Matucana" (14 de febrero).
- 1980** Carta pastoral "Evangelización liberadora y conflicto" (octubre).

- 1981** Carta pastoral sobre el problema de las familias sin casa de Pudahuel Sur. Con ocasión de la "toma", y citando a Tomás de Aquino y el Concilio Vaticano II expresa: "El que carece de los bienes necesarios para vivir, tiene derecho a apropiarse de los bienes de otro, en el medida en que lo necesite, abierta o secretamente, porque prevalece el derecho a la vida" (la "toma" de terrenos fue el 14 de enero).
- 1981** Carta pastoral "Construyamos la Iglesia de los pobres" (4 de marzo).
- 1982** Muere en Santiago (29 de abril).

4. EL NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LAS IGLESIAS EVANGELICAS

Con anterioridad al período que estudiaremos en el presente capítulo, no podía hablarse en propiedad de "protestantismo chileno". Más allá de los aventureros, dramáticos y notables esfuerzos de algunos pioneros¹, el protestantismo no había logrado penetrar la sociedad chilena. Dos son los factores fundamentales que obstaculizaban esta penetración:

- a) El férreo monopolio religioso ejercido por la Iglesia Católica colonial, una iglesia estrechamente ligada al Estado e íntimamente identificada con el antiguo régimen colonial. La evangelización del Chile colonial, como lo fue en toda América Latina, se realizó al calor del contrarreformismo y el espíritu de cruzada², por lo que la disidencia religiosa no tenía el menor espacio de expresión. Un símbolo de esta situación lo constituye el hecho de que los disidentes extranjeros no tuvieran siquiera acceso a los cementerios, siendo sepultados clandestinamente en las faldas del Cerro Santa Lucía³. Fueron los líderes independentistas quienes, motivados más por su reacción contra el apego al régimen colonial de la Iglesia Católica que por sentimientos religiosos, vieron con simpatía el ingreso del protestantismo al escenario nacional. Desde la Independencia Nacional, una serie de hechos fue preparando el camino para la implantación del protestantis-

mo en Chile: en 1819, por decisión expresa de Bernardo O'Higgins, entonces Director Supremo de la Nación, se autorizó la instalación en Valparaíso de un Cementerio para disidentes religiosos; el 17 de julio de 1821, llegó a Chile contratado por el gobierno de don Bernardo O'Higgins, Diego Thompson, agente de la Sociedad Bíblica Británica, con el propósito de instaurar en Chile el sistema "lancasteriano" de educación⁴; en diciembre de 1845, llega a Chile David Trumbull, el más famoso luchador por la libertad de culto; en 1865, bajo la presidencia de don José Joaquín Pérez, se introduce una "Ley interpretativa" de la Constitución de 1833 que autoriza a los no católicos a celebrar sus cultos en recintos privados y a fundar escuelas privadas⁵; en 1883, bajo la presidencia de don Domingo Santa María se aprobó la ley de "Inhumación de cadáveres", que seculariza los cementerios estatales y municipales; y finalmente en 1884, el Parlamento aprobó la Ley del matrimonio laico o civil⁶.

- b) El no reconocimiento de América Latina como un campo prioritario para la evangelización, por parte de las misiones protestantes europeas. América Latina era considerada por las misiones protestantes como un continente ya evangelizado por la Iglesia Católica. Esta decisión fue tomada en forma expresa en la Conferencia Misionera Mundial realizada en Edimburgo el año 1910. Recién el Congreso de Panamá, realizado en 1916 a instancias de delegados, principalmente norteamericanos, que quedaron descontentos con el acuerdo de Edimburgo, rompió este bloqueo y abrió las puertas al trabajo sistemático de las misiones protestantes en América Latina⁷.

Sin embargo, desde entonces hasta ahora, la situación en Chile ha cambiado significativamente. Hoy, el pueblo evangélico o protestante en Chile bordea aproximadamente el 12% de la población⁸, y está compuesto por una multitud de denominaciones, legalmente constituidas o de facto, cuya cantidad exacta es difícil de precisar. La heterogeneidad del mundo evangélico chileno hace muy difícil su comprensión para los observadores externos. Intentaremos proponer una

interpretación global del protestantismo chileno, distinguiendo dos grandes períodos: 1) Constitución del campo evangélico chileno; 2) Crisis y configuración de nuevas identidades. Queremos recalcar el carácter provisional de esta interpretación, cuyo propósito no es otro que el de estimular la investigación, el conocimiento y el diálogo en torno a este complejo sector del cristianismo chileno.

A. CONSTITUCION DEL "CAMPO EVANGELICO" CHILENO

El protestantismo no llegó a Chile por una sola vía ni de una sola vez. El complejo conjunto de iglesias que lo conforman, fueron entrando a la vida nacional por distintas vías, en distintos momentos y en relación a diversas circunstancias históricas, a lo largo de unos cien años (desde mediados del siglo pasado hasta mediados del presente siglo). De esta forma se fue configurando el "mapa" del mundo evangélico chileno. Señalaremos tres momentos fundamentales de este proceso⁹.

1. La llegada del "protestantismo histórico"

Se ha llamado así —inadecuadamente nos parece¹⁰— al primer grupo de iglesias evangélicas llegadas a Chile y América Latina en general procedentes de Europa y/o los Estados Unidos, y que de alguna manera, más o menos directa, hunden sus raíces en los primeros movimientos derivados de la "Reforma Protestante". La obra de estas iglesias en Chile, es el resultado del trabajo incansable de los pioneros del protestantismo cuya llegada fue posible después del proceso de independencia nacional cuando los nuevos grupos dirigentes de clara formación e ideología liberal e inspirados en los ideales libertarios de la Revolución Francesa y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, buscaban aliados que les permitan disputar o quebrar el dominio religioso, cultural, e

incluso político de la Iglesia Católica. Es dentro de estos aliados que aparece, junto a la masonería y el libre-pensamiento, el protestantismo.

Dos fueron las vías de ingreso de este primer grupo de iglesias:

- a) La llegada organizada de grupos de inmigrantes para colonizar el Sur del país, a partir de la "Ley de terrenos baldíos" promulgada en 1845 (especialmente alemanes), o para la explotación minera e instalación del ferrocarril (ingleses). Estos grupos fueron acompañados pastoralmente por sus respectivas iglesias, las cuales no vinieron con el propósito de hacer prosélitos entre los nacionales, por considerar a Chile un país católico. Este es el caso de las Iglesias Anglicana (1836) y Luterana (1846) llamadas por ese motivo "Iglesias de transplante"¹¹. Su actividad se reducía al culto, celebrado en el idioma del país de origen y a la asistencia pastoral de sus respectivas comunidades étnicas. Una excepción notable es el significativo trabajo misionero de la Iglesia Anglicana entre los mapuches, a través de su "Misión Araucana", cuyo origen se remonta a los desventurados esfuerzos de Allen F. Gardiner desde la década de 1830.
- b) La llegada de misioneros con el propósito de evangelizar a los nacionales, usando con frecuencia la educación (fundación de escuelas) como un medio para ello. De esta manera nacieron en Chile la Iglesia Presbiteriana (1872) y la Iglesia Metodista (1878) y también las Iglesias Alianza Cristiana y Misionera (1897) y Bautista (1908). Dentro de este grupo destacan algunas personalidades célebres como David Trumbull, por la Iglesia Presbiteriana y Guillermo Taylor, iniciador de la obra metodista en Chile¹².

En general, estas iglesias se asentaron en la emergente burguesía urbana y la también naciente clase media, y en el campo, entre los colonizadores extranjeros. Salvo la obra entre mapuches de los anglicanos y alguna otra excepción, las escuelas o colegios fundados por las Iglesias Protestantes, no estaban concebidas tanto como un servicio a los pobres, sino orientados a la formación de intelectuales que conformaban

la **inteligentzia** que promovía la formación del moderno Estado liberal en Chile, y que había simpatizado con el protestantismo como su aliado. Piénsese, por ejemplo en el Santiago College, el Iquique College, etc. El hecho de que la obra protestante en sus orígenes haya estado restringida a las "clases cultas" y no se haya abierto decididamente hacia los sectores populares, no parece haber sido el producto de una falta de visión u otro tipo de dificultades, como la falta de misioneros, sino a una opción conciente. Kessler y Nelson, en su análisis de los documentos del Congreso de Panamá, representativos de la primera época del protestantismo en América Latina, detectan la presencia de una actitud que podríamos designar —en una evidente paráfrasis— "opción preferencial por las clases cultas"¹³. La lógica subyacente era que, dada la postura conservadora y antimodernista de la Iglesia Católica, los sectores liberales, los intelectuales, los hombres de ciencia, etc. se alejaban cada vez más de la fe cristiana y era por tanto necesaria una presentación más modernizada de la fe y el Evangelio, en la que éste no aparezca contrapuesto a la ciencia y la razón autónoma. Esa fue la misión que pretendió asumir el protestantismo, sin que esto signifique necesariamente que haya tenido éxito:

"El Congreso de Panamá hizo notar con razón en sus informes que en la medida que avanzaba en Latinoamérica la educación, así abandonaba la gente la fe católica. La presuposición que se hizo fue que si el evangelio se les presentaba de tal manera que no se violaran sus conocimientos científicos y otros, entonces volverían a la fe. No obstante, con esto se pasaba por alto el hecho de que la gente que recibía cierta educación reaccionaba contra la fe católica, por lo general, no primeramente por alguna dificultad intelectual, sino por su deseo de deshacerse de la dominación eclesiástica. Esas personas, con algunas gloriosas excepciones, no estaban dispuestas a someterse a un nuevo y mucho más exigente señorío de Cristo sobre su vida"¹⁴.

Como consecuencia de esta opción —más o menos con-

ciente— representativa sobre todo de las Iglesias que habían venido con un propósito misionero, las Iglesias Protestantes practicaban una religiosidad muy centrada en la palabra y en la razón (heredada de la preocupación del liberalismo teológico por compatibilizar fe y razón, en respuesta a los desafíos de la Ilustración y el Iluminismo), y promovían un estilo de vida centrado en los valores típicos de la burguesía europea: la moral familiar, el individualismo, el éxito personal, el aprecio a la profesión, el ahorro y la austeridad.

En cuanto a su relación con el Estado, esta primera época estuvo caracterizada por la lucha por la libertad de culto, la separación de la Iglesia y el Estado y los derechos civiles, lucha en la que se originaba una alianza histórica entre protestantes, masones y radicales¹⁵, cuyo significado no ha sido aún estudiado en profundidad. Dentro de esta lucha, fue decisivo el aporte de David Trumbull, cuya fama de polemista público contra el dominio de la Iglesia Católica atrajo una gran simpatía de los políticos y dirigentes laicistas. Se dice que cuando Trumbull murió en 1889, el senado interrumpió sus sesiones para tributarle un homenaje¹⁶.

Así, el protestantismo en esta primera época tuvo un impacto significativo en la sociedad chilena, a través de su aporte a la educación y el aporte de sus hombres notables a la lucha por los derechos civiles, pero no logró arraigarse como un movimiento religioso nacional. José Miguez Bonino hace una evaluación sumaria del impacto del protestantismo en América Latina en su primera época, que citamos por ser muy ilustrativo de la situación chilena:

“al protestantismo no le fue posible hacer un impacto serio en las sociedades latinoamericanas. La aristocracia terrateniente era parte de la vieja sociedad y tenía un lugar definido en el ‘orden sagrado’. La ‘inteligentzia’ sintió una simpatía especial hacia el protestantismo, pero ni de las formas de las Iglesias protestantes los atraían ni sus intereses religiosos fueron lo suficientemente profundos como para guiarlos al compromiso. Las masas indias y los campesinos también eran parte, como subordinados del orden tradicional, envueltos en una madeja de rela-

ciones de dependencia, que en cambio, constituían su única protección. También la adoración protestante y su mensaje era quizás demasiado intelectual o individualista para ellos. Al protestantismo le fue posible introducirse solamente por dos pñntos: a través de escuelas y centros educacionales, ejerciendo cierta influencia cultural en favor de las ideas democráticas liberales y, por otra parte, atrajo algunos miembros de los grupos inferiores —pero no de los más bajos— principalmente en las inmediaciones de la sociedad urbana y en ciertas áreas rurales. De hecho, esto no tocó la estructura de la sociedad; meramente levantó el ‘polvo suelto’ de la superficie (...) Los protestantes eran respetados y aun admirados por su honestidad, confianza y seriedad, pero eran ‘forasteros’ en la sociedad, extraños en muchos aspectos y, en cierto sentido, extranjeros aun en el sentido literal de la palabra”¹⁷.

2. La irrupción del pentecostalismo criollo

Ni la Iglesia Católica, por su estrecha ligazón con la oligarquía, ni las Iglesias del “protestantismo histórico” por las razones ya descritas, lograron llegar e interpretar a los sectores más pobres, más sufrientes y marginados de Chile. Estos sectores, especialmente campesinos sin tierra, pobladores de los barrios más pobres de las nacientes ciudades, trabajadores eventuales que viven una miseria endémica, participan de una cultura fuertemente religiosa, que da mucho énfasis a la expresión de los sentimientos y al sentido de lo divino, lo sobrenatural. Por lo tanto, de ninguna manera se sentían atraídos por Iglesias muy sacramentalistas o racionalistas en las que, por lo demás, se reunía gente de otra clase social.

Había entonces, una necesidad religiosa insatisfecha, frente a la cual surge una nueva y atrayente respuesta: el pentecostalismo.

No obstante las limitaciones de la Iglesia Metodista, habían llegado a ella algunos sectores más modestos y con una cultura no ilustrada, que se sentían desconformes con el “ca-

rácter frío" del culto y la proclamación metodista. Estos sectores encontraron un líder e intérprete en el pastor Willis C. Hoover, que se hizo cargo de la Iglesia de Valparaíso a fines del siglo pasado, y quien mantenía contactos epistolares con participantes de "avivamientos pentecostales" en otras partes del mundo. En 1902, la Iglesia Metodista de Valparaíso, liderada por su pastor, inicia una búsqueda intensa de renovación espiritual a través de la oración y el estudio del Nuevo Testamento, en particular del testimonio de los Hechos de los Apóstoles. Como todo "revival", este movimiento no busca la creación de una nueva Iglesia, sino una renovación de la Iglesia Metodista. Esta, sin embargo, no fue capaz de comprender ni acoger este nuevo movimiento, produciéndose en 1910, luego de un engorroso y publicitado proceso, el cisma que dio origen a la primera Iglesia Pentecostal chilena, que entonces se llamó "Iglesia Metodista Nacional", y más tarde, "Iglesia Metodista Pentecostal"¹⁸.

Un análisis detenido del cisma de 1910, muestra que el pentecostalismo no se origina tanto en una controversia propiamente teológica o doctrinal. La nueva Iglesia asumió íntegramente los artículos de fe de la Iglesia Metodista. Se trata, según nuestro modo de ver, de un conflicto en torno a las prácticas religiosas y al modo de ser Iglesia, en el que pesan notablemente cuestiones culturales y sociales. Los dos ejes fundamentales de este conflicto son:

el conflicto entre una religiosidad centrada en la objetividad del dogma, donde la fe consiste en la aceptación formal, conciente y racional de una doctrina; y una religiosidad que da primacía a la experiencia subjetiva de Dios, donde la fe es la respuesta a una especie de posesión del ser por lo divino, el Espíritu Santo, es decir, una "teología del corazón".

el conflicto entre una religión mediada por especialistas de las clases cultas (un clero especializado) y por una cultura ilustrada; y una religión en la que el pueblo pobre tiene acceso directo a Dios, y en la que la relación con lo sagrado puede comunicarse legítimamente en el lenguaje de la propia cultura, en el lenguaje popular.

Se trata, en suma, de un conflicto entre la "religión del pueblo" y la "religión burguesa" (o aburguesada: recordamos los orígenes populares de la tradición wesleyana). En palabras de Lalive d'Épinay "este proceso oponía en primer lugar la jerarquía al pueblo de los laicos; los detentadores de la verdad doctrinaria tal como la fija la **disciplina** metodista, a quienes creen que el Espíritu sopla donde quiere, aun fuera de los cuadros fijados por la tradición; pero oponía también dos mentalidades: la una sensible a los aspectos extraordinarios de los relatos bíblicos, heredera del antiguo animismo indio; y la otra, la de los misioneros norteamericanos y de sus emulos —los pastores nacionales— impregnada por el racionalismo del siglo XIX y atraída por el liberalismo religioso y también por la cosmovisión masónica"¹⁹.

El carácter de este conflicto, que opone lo que Lalive llama "dos mentalidades", se ve claramente reflejado en la resolución final sobre el conflicto, aprobada por la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista, realizada en la misma iglesia de Valparaíso en febrero de 1910. Dicha resolución condena las experiencias y las enseñanzas pentecostales como "anti metodistas, contrarias a las Escrituras e irracionales"²⁰.

Otra ilustración del carácter del conflicto, es la siguiente cita de "El Mercurio" de Santiago, fechada el 3 de noviembre de 1909:

"Fanatismo enfermizo. En Valparaíso se ha producido cierto escándalo alrededor de un grupo de fanáticos, de los mismos que rodean a una histérica conocida entre ellos por el nombre de la Hna. Elena, y, que se entregan a actos de fanática exaltación y pretenden tener visiones, hacer curaciones, y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales.

El grupo se desprendió de una iglesia metodista, cuyos jefes responsables han reprobado el movimiento, como era lógico, por ser contrario al verdadero sentimiento religioso, a la cultura, y sobre todo, a la esencia del protestantismo.

Pero las reuniones siguen y especialmente se hacen unas llamadas 'noches de vigilia', con ritos extraños, sangre de

cordero, trances, expulsión de demonios, apariciones y demás paparruchas y accidentes histéricos comunes en la gente que cae en estas exaltaciones.

La autoridad haría bien en intervenir y poner término a esos escándalos... Impedir que se explote la credulidad de unas pobres gentes y se agrave la enfermedad de unas cuantas histéricas”.

Por último, citamos un artículo denominado “Los Pentecostales”, publicado en una Revista de Editora Zig-Zag por los años 20. Se trata de observaciones sobre un culto desarrollado en la Iglesia de Sargento Aldea, Santiago, hoy templo central de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Dice textualmente:

“Se nos antoja aquello una ceremonia de indígenas”.

Desde el momento del cisma, la nueva Iglesia queda desconectada de sus fuentes de apoyo financiero y misionero en el extranjero. Esto la obligará a recurrir a dos prácticas, que llegarán a convertirse en claves de su autonomía y rasgos característicos del pentecostalismo chileno:

La elección de sus pastores de entre los laicos que se destacan con su trabajo y su carisma, sin mediar ningún tipo de preparación formal. De esta manera, el pentecostalismo hace desaparecer la división entre los agentes calificados de la pastoral, y el pueblo cristiano común: Ahora, el pastor es el líder carismático de una comunidad donde todos están calificados para predicar y evangelizar, en virtud de su propia experiencia religiosa, que es la experiencia del Espíritu Santo.

La observancia estricta del diezmo como forma de autofinanciamiento de la Iglesia y su pastor.

A diferencia de lo que ocurre con el “protestantismo histórico”, el pentecostalismo se asienta rápidamente entre los sectores populares, los más pobres entre los pobres, del campo y la ciudad. Y en ese medio social adquiere un ritmo de crecimiento extraordinario sin paralelos conocidos en Chile. Según los datos de los censos de población²¹ entre 1930 y

1960, el pentecostalismo crece aproximadamente a razón del 100% por década, es decir, en 10 años se duplica la población pentecostal. (Ver Gráfico N° 1).

¿Cómo puede explicarse esta verdadera explosión pentecostal? Evidentemente, la constitución de 1925 que separa la Iglesia Católica del Estado e institucionaliza la libertad de culto, ha facilitado este crecimiento²² al crear un ambiente más propicio para la disidencia religiosa. También es evidente que la creencia y la experiencia del Espíritu Santo daba a las primeras comunidades pentecostales una fuerza evangelística extraordinaria:

“Cuando recientemente había caído el Espíritu Santo con poder, las personas bautizadas, fueran niños, o niñas, hombres o mujeres, se sentían impulsados a salir a las calles y pregonar a toda voz, a ir a sus amigos y vecinos, a hacer viajes a otras partes, con el sólo fin de llamar al arrepentimiento a los hombres y hacerles saber por su testimonio que tan sublime experiencia era un privilegio que estaba al alcance de toda persona, hoy, tal como en los días de los apóstoles”²³.

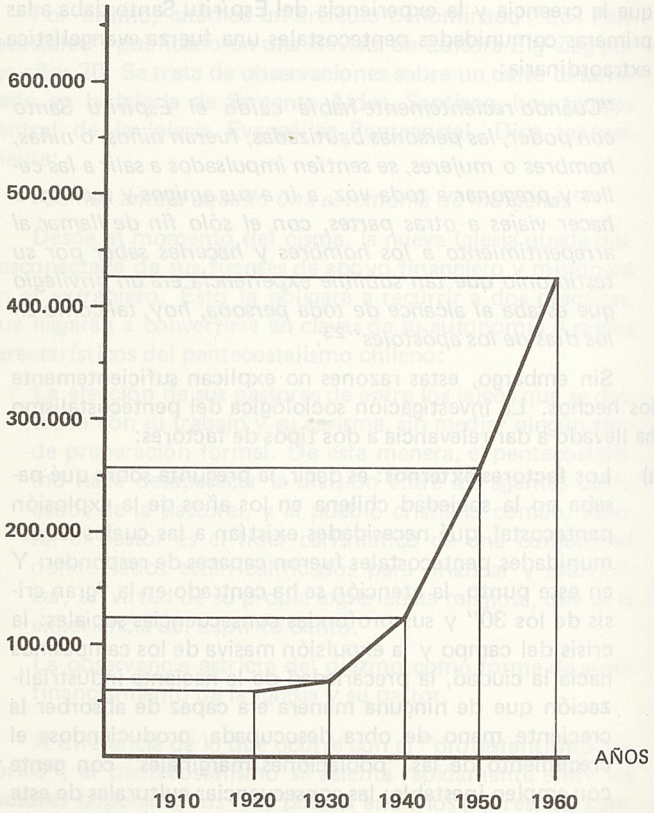
Sin embargo, estas razones no explican suficientemente los hechos. La investigación sociológica del pentecostalismo ha llevado a dar relevancia a dos tipos de factores:

- a) **Los factores externos:** es decir, la pregunta sobre qué pasaba en la sociedad chilena en los años de la explosión pentecostal, qué necesidades existían a las cuales las comunidades pentecostales fueron capaces de responder. Y en este punto, la atención se ha centrado en la “gran crisis de los 30” y sus profundas consecuencias sociales: la crisis del campo y la expulsión masiva de los campesinos hacia la ciudad, la precariedad de la naciente industrialización que de ninguna manera era capaz de absorber la creciente mano de obra desocupada, produciéndose el crecimiento de las “poblaciones marginales” con gente con empleo inestable; las consecuencias culturales de esta crisis que Lalive conceptualizó con el término durkhemiano de **anomia**: “El pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de

GRAFICO N° 1

CRECIMIENTO EVANGELICO SEGUN CENSOS DE POBLACION

N° DE
EVANGELICOS



grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición”²⁴.

b) Los factores internos: es decir, aquellas características propias del pentecostalismo que lo convierten en una respuesta eficaz a las necesidades producidas por la crisis. Sin atender a los factores internos, no se comprende por qué el pentecostalismo vivió un crecimiento explosivo a partir de los años 30, y no así el protestantismo histórico. A este respecto, se ha puesto la atención en la enorme capacidad de traducción del mensaje protestante al lenguaje popular chileno. Un ejemplo notable de esta traducción es el canto pentecostal, el cual asumió el ritmo preferido del campesinado chileno: el mexicano. La clave de esta capacidad de traducción está en una compleja relación de ruptura y continuidad entre el pentecostalismo y la cultura religiosa popular: el pentecostalismo asume una serie de rasgos y prácticas religioso-populares, cambiando su significado. Por ejemplo, condena las procesiones a los Santos, pero promueve los desfiles (en ellos, los estandartes que identifican la denominación, reemplazan a los santos o vírgenes). Condena las mandas por beneficios obtenidos, pero mantiene su estructura al conservar el problema enfermedad-curación como motivación fundamental de conversión al pentecostalismo, etc.

Otro factor interno relevante, es el atractivo que ofrece una comunidad donde cualquier persona, hasta el más miserable, es efectivamente tratado como un hermano. En un contexto en que domina el anonimato y la lucha solitaria por sobrevivir, la comunidad pentecostal se presenta como un refugio seguro y acogedor.

Finalmente, se ha prestado atención al hecho de que el ritual pentecostal se ajusta bastante a un modelo conocido por el sector popular, y especialmente por el campesinado con una herencia cultural mapuche más fuerte: el ritual de la religiosidad mapuche.

Al mismo tiempo que el pentecostalismo logra insertarse en la sociedad chilena mucho más profundamente que las

“iglesias históricas”, su relación con el Estado es mucho más frágil que la de aquellas.

El pentecostal se ha sentido históricamente tratado como un “ciudadano de segunda clase”, especialmente por el hecho de haber experimentado mucho más fuertemente la desigualdad jurídica respecto de la Iglesia Católica, y formas no muy sutiles de hostilidad por parte de ésta.

Este hecho de ser una iglesia pobre, vivir en un medio donde el sufrimiento y la miseria son realidades cotidianas, de desarrollar su tarea evangelística en un ambiente hostil (la burla y la mofa son la forma más frecuente de expresión de dicha hostilidad), ha marcado notoriamente la “teología” o el mensaje pentecostal.

Lalive descubre una buena representación de esta “teología” en un cuadro que con frecuencia adorna el púlpito de los templos pentecostales. Esta observación es muy valiosa debido a que el pentecostalismo no ha explicitado ni sistematizado su pensamiento:

“Una policromía imponente constituye a menudo el ornamento principal de los templos pentecostales. En ella se suele ver un mar embravecido cuyas olas rompen contra un islote rocoso. Sobre ese rincón de tierra amenazada, reposa una Biblia abierta iluminada por un rayo de sol que cae de lo alto, atravesando negros nubarrones de tormenta. En la Biblia iluminada, se puede leer el siguiente versículo u otros análogos: ‘Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar’ (Evangelio según Mateo, Cap. 11, vers. 28). Este cuadro representa alegóricamente algunos de los principales ejes de la ideología pentecostal. En un mundo de perdición y de desgracia, radicalmente ‘malo y perverso’, subsisten islotes de paz: las comunidades de creyentes protegidas por el ‘poder de Dios’, por el Espíritu que viene de lo alto. La tarea de los elegidos es prestar asistencia a los que se niegan escuchar su llamado a abordar las riberas preservadas de la Iglesia, pero no es, de ninguna manera, tratar de dominar ese mar agitado.

La cosmología se funda en un dualismo radical, que es

pera todo del Espíritu más nada de lo material. El tema de la esperanza no está expresado en el cuadro; constituye, no obstante, un elemento fundamental de ese dualismo. La comunidad, refugio de los convertidos puestos bajo la protección del Consolador se nutre de la esperanza en un Reino cuya inminencia proclama y del que la Iglesia no es garantía sino solamente un signo. La irrupción del Reino será de devastación y reconstrucción de una nueva Tierra y un nuevo Cielo”²⁵.

El tema de la teología pentecostal nos conduce a otra cuestión muy discutida: la función social del pentecostalismo. El tema es vasto, y no podemos abordarlo seriamente en pocas líneas. Digamos a modo de síntesis que el pentecostalismo participa de cierta ambigüedad o ambivalencia que está presente en casi todo el fenómeno religioso popular chileno: por una parte, el pentecostalismo, en cuanto responde a un conjunto de necesidades muy profundas de vastos sectores de la población, integrándolos a una comunidad que los acoge y valora, cumple una función importante en la recuperación de la identidad y dignidad humana de sus fieles. Es una comunidad, una “roca firme”, que permite una vida significativa a sectores que, de otro modo, se encontrarían en un profundo abandono. Pero por otra parte, debido a la visión dualista del mundo que promueve, al carácter fuertemente sectario de la comunidad pentecostal, a su reclamo totalitario sobre el tiempo libre de sus fieles, separa radicalmente a sus fieles del resto de la comunidad humana, e inhibe e incluso condena su participación en toda forma de acción que propenda a un cambio objetivo e histórico de la situación de sus “hermanos de clase social”. La radical esperanza en un mundo nuevo del pentecostal, lo lleva a desinteresarse absolutamente por este mundo²⁶.

Hasta 1932, el pentecostalismo criollo se mantuvo como un movimiento unitario. Ese año, se produjo el primer cisma importante que separó a la “Iglesia Evangélica Pentecostal” de la “Iglesia Metodista Pentecostal”. Desde entonces, una seguidilla de cismas y rupturas han ido ramificando el tronco pentecostal, hasta el punto de que resulta muy difícil llevar una cuenta exacta del número de denominaciones que han

surgido del "tronco original"²⁷. Sería largo pretender analizar aquí las razones típicas de estos frecuentes cismas. Basta señalar que la mayoría de ellos se debe fundamentalmente a conflictos de poder derivados de una estructura marcadamente autoritaria y con un grado de institucionalización débil. La relativa facilidad para obtener la "personalidad jurídica" ha institucionalizado el cisma como modo de resolución de tales conflictos. Sin embargo, las dos Iglesias mencionadas más arriba se han mantenido como las dos ramas numéricamente más importantes del tronco pentecostal.

3. La llegada del Pentecostalismo "importado"

Hacia mediados del presente siglo, y simultáneamente con la época de mayor crecimiento del "pentecostalismo criollo" —posiblemente atraídas por esa experiencia— ingresan a Chile varias denominaciones pentecostales extranjeras, especialmente provenientes de los Estados Unidos. Esta entrada masiva de denominaciones norteamericanas a América Latina coincide con el progresivo traspaso del dominio inglés al dominio norteamericano sobre el continente.

Aunque desde el punto de vista de su práctica religiosa y de su mensaje, estas Iglesias tienen muchas similitudes con el "pentecostalismo criollo", hay varios aspectos en que difieren de este:

Mantiene una relación de dependencia respecto de sus Iglesias madres, tanto desde el punto de vista financiero, como desde el punto de vista organizacional: en la mayoría de los casos, sus autoridades son misioneros extranjeros.

Se insertan generalmente en sectores medios y no tienen la misma capacidad de llegada a los sectores populares. Aun la estética de sus templos está pensada para satisfacer gustos de la clase media.

La liturgia, la predicación y la educación cristiana practicada por estas Iglesias, evidencian una fuerte dependencia cultural. El ideal del cristiano que predica responde

muy bien al "american way of life". Están muy lejos de traducir el mensaje evangélico al lenguaje popular.

Han formalizado y estructurado mucho más la "doctrina" pentecostal en un conjunto de afirmaciones que se constituyen en un verdadero test de ortodoxia pentecostal. En la mayoría de los casos, se reconocen "fundamentalistas". Un ejemplo notable de esta diferencia es la siguiente: mientras el "pentecostalismo criollo" reconoce diversas manifestaciones (danza, llanto, glosolalia, revelaciones en sueños, etc.) como expresiones auténticas del Bautismo del Espíritu Santo, para el "pentecostalismo importado" la glosolalia es condición *sine qua non* para el Bautismo del Espíritu Santo. Debido a esto, lo que en el pentecostalismo se vive como libertad del Espíritu y amplio acceso a Dios, se convierte en el pentecostalismo importado en una fuerte presión grupal sobre el individuo y en el desarrollo de sofisticadas "técnicas de trance" orientadas al logro del éxtasis glosolálico.

Otro ejemplo de formalización doctrinal en estas Iglesias es una mayor proclividad a la especulación escatológica, cuyo resultado es la elaboración de "precisos" esquemas sobre las etapas del milenio, cuyo influjo se ha hecho notar sobre el pentecostalismo chileno.

Consecuentemente con la mayor "formalización doctrinal", estas Iglesias tienen también un ministerio pastoral especializado, formado en los llamados "institutos bíblicos". En muchos casos, estos institutos denominacionales han abierto sus puertas a estudiantes venidos de Iglesias pentecostales criollas. Sin embargo, no se han convertido en influencia muy decisiva sobre las Iglesias criollas puesto que, en la práctica, los estudiantes venidos de estas han sido generalmente conquistados por el instituto para su denominación, defraudando a las Iglesias criollas.

Debido a su situación financiera y su inserción social, estas Iglesias de ningún modo experimentan el sentimiento de marginación y postergación señalado respecto del pentecostalismo criollo. Por otra parte, en la mayoría de

los casos han llegado a Chile cuando el fragor de las luchas católico-protestantes había disminuido, por lo que su arraigo en la sociedad chilena es menos conflictivo. Por estas razones, y por su teología, estas Iglesias complementaran el conocido "abstencionismo político protestante" con una desarrollada ideología de sumisión a la "autoridad establecida", cuya fundamentación bíblica se encuentra en el discutido pasaje Romanos 13. Este planteamiento se irradiará con bastante fuerza también sobre el "pentecostalismo criollo".

Los ejemplos más importantes de este grupo de Iglesias, son: "Asambleas de Dios Autónomas" (Suecas, 1937), "Asambleas de Dios" (USA, 1942), "Iglesia Cuadrangular (Foursquare, 1945), "Iglesia de Dios" (1950), "Iglesias de Cristo" (1952)²⁸.

De esta manera se fue configurando hasta entrada la segunda mitad de este siglo, el mapa del protestantismo chileno. En todo este período, ocurre poco o nada en el plano de las relaciones ecuménicas o interdenominacionales²⁹. Si éstas se dan, lo es en el interior de cada uno de los grupos reseñados, sobre todo en el grupo del "protestantismo histórico", como repercusión del movimiento ecuménico europeo o norteamericano en el cual participan sus Iglesias madres. El "pentecostalismo criollo" casi no tiene noticias de lo que es el movimiento ecuménico, mientras el tercer grupo, por su ligazón al pentecostalismo mundial (y el fundamentalismo en general), comienza a desarrollar lo que más tarde se convertirá en un anti-ecumenismo militante. Los tres grupos de Iglesias coexisten casi sin relaciones entre sí, y en muchos casos, en clara oposición y competencia.

B. CRISIS Y CONFIGURACION DE NUEVAS IDENTIDADES

Con la palabra crisis no nos referimos exclusivamente a una realidad interna de las Iglesias Evangélicas, sino a una si-

tuación que abarca toda la sociedad chilena: durante las últimas décadas, la sociedad chilena ha sido el escenario de una serie de rápidos y conflictivos cambios sociales y políticos³⁰, cuyo fuerte impacto ha recaído también, indudablemente, sobre las Iglesias Evangélicas. En nuestra interpretación, la huella que estos procesos han dejado en las Iglesias Evangélicas ha sido tal que ha creado una crisis del "mapa evangélico" reseñado en la primera parte, y un proceso de configuración de nuevas identidades, relativas al modo en que las Iglesias han ido reaccionando frente al proceso global de la sociedad. Por la complejidad de la materia, y por razones de espacio, esta segunda parte consistirá en un conjunto de hipótesis interpretativas de la situación actual del protestantismo chileno. No es este el lugar para hacer un análisis del proceso social chileno, pero para facilitar la comprensión de nuestro análisis del protestantismo, creemos importante comenzar con una breve y esquemática caracterización de los cambios y conflictos ocurridos en los últimos decenios.

1. Caracterización de los rápidos y conflictivos cambios socio-políticos y culturales en la sociedad chilena, en los últimos decenios

Por razones obvias, nos vemos obligados a separar los cambios ocurridos antes y después del 11 de septiembre de 1973.

- a) El proceso que vivió la sociedad chilena hasta el golpe militar de 1973, podría caracterizarse como un proceso largo, conflictivo y sostenido de democratización de la sociedad;

En lo económico, se vivía un proceso lento pero profundo de industrialización, orientada al consumo interno, lo cual suponía una mayor capacidad de compra por parte de la población chilena. De allí la creación de una serie de leyes sociales orientadas a mejorar la capacidad de consumo de los sectores populares rurales y urbanos.

Paralelamente con ese proceso de industrialización, va surgiendo un fuerte movimiento obrero que presiona por una fuerte participación en la sociedad y especialmente por reivindicaciones de orden socio-económico.

Ambos procesos, tienen un notorio impacto en lo social, experimentándose una importante democratización de la educación (especialmente básica y media, pero también universitaria); la educación básica se hace "obligatoria" para todos los chilenos; y también de la salud (creación del Servicio Nacional de Salud, etc.). Durante los regímenes de la Democracia Cristiana y de la Unidad Popular, la organización popular se extiende —apoyada por el Estado— hacia los sectores poblacionales (llamados "marginales") y hacia el campo (especialmente con la Reforma Agraria), generándose así un amplio espacio para la participación social en sectores tradicionalmente aislados de lo socio-político y que formaban la "clientela" típica del pentecostalismo y otras Iglesias Evangélicas.

Esta nueva relación de los sectores más pobres con el mercado y el acceso a formas de organización social tiene profundos efectos en nivel cultural popular.

Por otra parte se experimenta una creciente "invasión cultural", cuyo símbolo puede ser la TV, y una suerte de "modernización" cultural. Por otra parte, y esto especialmente en los últimos años de esta etapa, se vive una profunda politización de la sociedad, politización que alcanza amplios sectores sociales y casi todas las dimensiones de la vida y la cultura (incluida la religión).

Otro rasgo de este proceso de politización, es su carácter altamente polarizante.

Resulta importante señalar también —por su impacto en las Iglesias— que todos estos cambios tienen un efecto significativo en la estructura de la familia: reducción de la "familia ampliada"; transformación de roles tradicionales; la situación global permite que se

expresen con más agudeza los conflictos generacionales, etc.

- b) Los cambios ocurridos en la sociedad chilena bajo el régimen militar, tienen un significado bien distinto e inverso a lo antes señalado. En el fondo el programa explícito de éste es precisamente frenar y retrotraer el proceso democratizador.

En lo económico, se intenta reacondicionar la economía nacional a una nueva división internacional del trabajo, implementando un modelo totalmente abierto hacia el exterior. Como ya no importa mercado interno, tampoco importa el pueblo como "consumidor". Lo que interesa ahora es tener mano de obra como "ventaja comparativa".

El Estado "desaparece" como interlocutor de las demandas de los sectores populares, los cuales quedan en un total desamparo.

Se proscribe todo tipo de organización política y el Estado pasa a controlar fuertemente a todo tipo de corporación privada, prohibiendo sus elecciones e interviniendo en la designación de sus dirigentes, lo cual afecta a todas las Iglesias Evangélicas.

Bajo la consigna de "desburocratización" y "descentralización", el régimen opera una sistemática privatización y sometimiento a las reglas de juego del mercado, considerando como el único y perfecto asignador de recursos, de bienes tales como la salud y la educación.

Sería largo enumerar los cambios en este período. Pero aquí nos basta decir, para cerrar este punto, que los efectos de todo este programa en los sectores mayoritarios de la sociedad pueden sintetizarse en:

Empobrecimiento creciente, llegando a la miseria y el hambre (por el alto porcentaje de desocupación).

La incorporación del miedo y el temor como parte de la vida cotidiana.

La exacerbación de la dependencia cultural y consumismo; etc.

El cierre de oportunidades de acceso al estudio y al trabajo, etc., que se traduce en una crisis de futuro para los jóvenes.

2. El impacto de esos cambios en el "campo evangélico chileno"

Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: ninguna Iglesia evangélica podría permanecer totalmente indiferente o aislada de estos conflictivos procesos de cambios que se dan en la sociedad en que se encuentran insertas. Quiéranlo o no, se ven afectadas sencillamente por el hecho de que sus bases sociales —esto es, su membresía— se ven también afectadas o involucradas en tal proceso, ya sea por la vía de un mayor acceso a la educación, por una mayor movilidad social, por el acceso a productos culturales antes vedados, por una nueva relación con el "mundo" a través de los medios de comunicación, pero sobre todo —y esto es especialmente válido en el caso de las Iglesias pentecostales— por la emergencia de nuevas oportunidades de participación y organización social y política en sectores que tradicionalmente fueron marginados del juego democrático en el país, y que por lo mismo, fueron el público más receptivo para la predicación evangélica.

En efecto, la emergencia en la década del 60 del llamado "movimiento poblacional", y el proceso de sindicalización del campesinado que siguió a la Reforma Agraria, afectaron, o mejor dicho, convocaron precisamente a aquellos sectores que habían encontrado en el pentecostalismo la única oportunidad de participación y vida comunitaria. Y en la medida en que estos movimientos representan la esperanza o la posibilidad de un cambio de las condiciones de vida en el "más acá", es decir, en el presente, se va producir una tensión entre la adhesión al pentecostalismo, que predicaba una esperanza en el "más allá", y la participación en las nuevas organizaciones que auguraban un cambio mucho más concreto y más próximo. La forma en que las Iglesias manejaban

esta tensión, ya sea abriéndose a la posibilidad de participación de sus miembros actuales o potenciales en las organizaciones emergentes o cerrándose a toda participación, de cualquier modo iba a marcar rumbos en la vida de las Iglesias.

Que ésta fue una tensión o crisis realmente experimentada —y no sólo un supuesto teórico—, parece probarlo el significativo descenso en el ritmo de crecimiento de los evangélicos en Chile evidenciado por el Censo de 1970. Mientras que siguiendo la tendencia de crecimiento sostenida entre 1930 y 1960 se podía esperar para 1970 un número aproximado de 850.000 evangélicos en Chile, el Censo de Población contabilizó un total de 549.904 evangélicos, es decir, 300.000 evangélicos de lo que responsablemente podía esperarse³¹. (Ver Gráfico Nº 2).

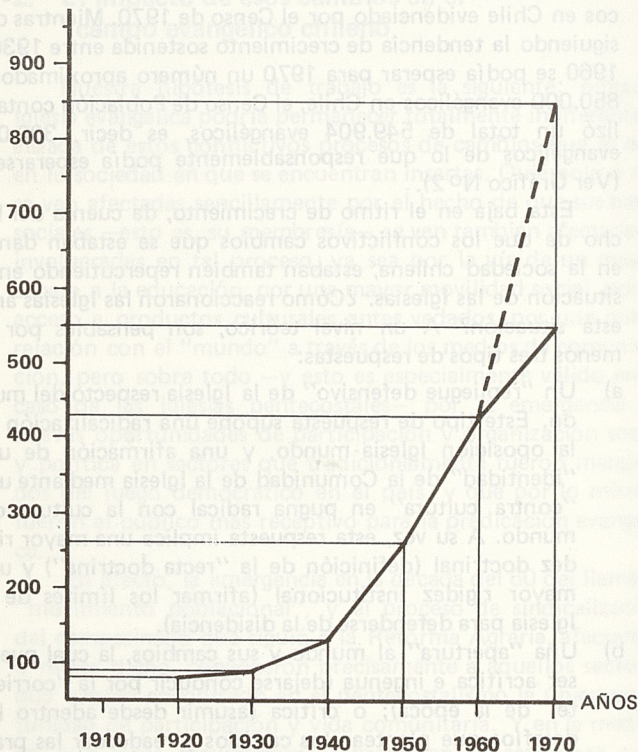
Esta baja en el ritmo de crecimiento, da cuenta del hecho de que los conflictivos cambios que se estaban dando en la sociedad chilena, estaban también repercutiendo en la situación de las Iglesias. ¿Cómo reaccionaron las Iglesias ante esta situación? A un nivel teórico, son pensables por lo menos tres tipos de respuestas:

- a) Un "repliegue defensivo" de la Iglesia respecto del mundo. Este tipo de respuesta supone una radicalización de la oposición Iglesia-mundo, y una afirmación de una "identidad" de la Comunidad de la Iglesia mediante una "contra cultura" en pugna radical con la cultura del mundo. A su vez, esta respuesta implica una mayor rigidez doctrinal (definición de la "recta doctrina") y una mayor rigidez institucional (afirmar los límites de la Iglesia para defenderse de la disidencia).
- b) Una "apertura" al mundo y sus cambios, la cual puede ser acrítica e ingenua (dejarse conducir por la "corriente" de la época); o crítica (asumir desde adentro los desafíos que plantean los cambios y readecuar las prácticas de la Iglesia a las exigencias del presente). Este tipo de reacción supone una actitud "diagonal" con el mundo, una apertura a la participación social y demanda una renovación de la comprensión del Evangelio (renovación teológica; renovación de las prácticas educativas internas, etc.).

GRAFICO N° 2

CRECIMIENTO DE LOS EVANGELICOS EN CHILE

N° DE EVANGELICOS EN MILES



DATOS SEGUN CENSOS OFICIALES

- curva crecimiento entre 1920-1970.
- - - - - crecimiento esperable entre 1960-1970 de acuerdo a la tendencia de 1930 a 1960.

c) Entre las dos respuestas anteriores se puede ubicar una intermedia, en la que se da una relativa apertura motivada más por la conciencia de una actitud de repliegue total que colocaría a los miembros ante una difícil opción: o la Iglesia o el mundo; y la otra, por un planteamiento positivo respecto de los cambios. Esta reacción comporta un alto grado de ambigüedad o indefinición que, en momentos de crisis puede resolverse en la línea de repliegue o de apertura (no sin "costos" al nivel de la "armonía" interna de la Iglesia).

De hecho, toda una gama de reacciones que se pueden ubicar dentro de estos tipos —y que no podemos documentar aquí con detalles—, se han verificado en las últimas décadas. Como ejemplos —muy generales— podemos señalar las siguientes tendencias:

Fraccionamiento del "mundo pentecostal" (no nos referimos aquí a los fraccionamientos institucionales o denominacionales que, desafortunadamente, han llegado a formar parte de "modus vivendi" del pentecostalismo chileno), entre sectores del pentecostalismo (minoritarios) que desarrollan una novedosa apertura a la valorización de la "responsabilidad social" del cristianismo; al movimiento ecuménico; a la búsqueda de una educación teológica adecuada, etc. (Ej. ingreso de dos Iglesias pentecostales al CMI —1961—; participación decisiva de Iglesias pentecostales en programas sociales ante situaciones de emergencia, etc.); y otros sectores que adoptan un camino de repliegue y condenan explícitamente la apertura. Con frecuencia, estos sectores se prestan a campañas de desprestigio y desacreditación del movimiento ecuménico, haciendo uso de la similitud fonética de las palabras ecumenismo y comunismo.

Por el lado de las Iglesias "históricas" se puede observar significativas tendencias de acercamiento hacia los sectores populares, concomitante a la búsqueda de autonomización respecto de sus Iglesias madres en Europa o los Estados Unidos, por supuesto, no sin conflictos internos

que, en algunos casos, también desembocan en divisiones institucionales.

Por último, se puede señalar tendencias a una especie de "modernización cultural" (incorporación de estilos musicales juveniles modernos-extranjeros; relativización de la estrictez ético-moral tradicional, incorporación de otras modas, etc.), sin que eso signifique modificaciones a nivel de la reflexión (y comprensión del mensaje cristiano).

Nuestra impresión es que bajo el Régimen Militar, luego de un período de desconcierto en que se observa una re-pentecostalizacion más o menos fuerte, impulsada por varias campañas evangelísticas, reflotan y se profundizan las mismas tendencias que se estaban perfilando antes del golpe militar, ubicadas ahora en un contexto socio-político bien diferente que, en algunos casos, provoca desarrollos bastante contradictorios. Por ejemplo, Iglesias que habían reaccionado ante el proceso de cambios sociales y la agitación social general, con un "repliegue defensivo", establecerán un nuevo tipo de relación con el Estado autoritario, consistente en el otorgamiento de legitimidad religiosa al Régimen Militar, a cambio del reconocimiento social otorgado por éste. Este tipo de relación con el Estado es claramente contradictorio con el pasado pentecostal (caracterizado por un apoliticismo bastante consecuente), y se fundamenta en una lectura interesada de la teología luterana de "los dos reinos".

Por otra parte, las Iglesias o sectores de ellas que habían mostrado cierta simpatía por los cambios sociales en favor de los sectores populares, impresionados por el alto "costo social" del proyecto económico del Régimen Militar, abrirán sus puertas a un nuevo tipo de trabajo social, en algunos casos en colaboración con comunidades católicas y no creyentes (organizaciones sociales autónomas).

En resumen, se puede decir que el impacto de estos cambios en las iglesias y los tipos de respuestas de las iglesias, han tenido como efecto una especie de reordenamiento del "mapa evangélico chileno" respecto de su conformación tradicio-

nal caracterizada en la primera parte de este trabajo; y en este reordenamiento, dejan de tener un peso decisivo los factores de tipo confesional tradicional y de origen, y comienzan a pesar otro tipo de factores, de los cuales el central es el tipo de actitud, respuesta o reacción ante la historia reciente en Chile, cruzadas por diferentes desarrollos de tipo teológico y ético-político.

3. Perfil de las nuevas identidades

Con el riesgo de simplificar demasiado, intentaremos describir los perfiles de las nuevas identidades que se han ido configurando a partir de la conflictiva realidad nacional. Es necesario aclarar que no pretendemos establecer una nueva tipología de denominaciones, y que las distintas tendencias que describimos en algunos casos atraviesan las propias denominaciones por dentro.

- a) En primer lugar, describimos aquel sector de evangélicos que reacciona negativamente ante el proceso de democratización de la sociedad, y la politización que este implica. Para estos sectores, la politización y la participación democrática en general, aparece como una seria amenaza por o para la evangelización. La razón de esto parece ser muy simple: En una sociedad sobre politizada, que presiona por la participación de todos en una multitud de organizaciones diversas, que obliga a "tomar partido" en el conflicto social; que ofrece esperanzas en cambios objetivos a la condición social de los pobres y en un plazo breve, etc., la gente se encuentra demasiado ocupada e involucrada en un activismo social cotidiano, como para detenerse a escuchar el mensaje pentecostal. La gente está demasiado ocupada con la "salvación en el más acá" para preocuparse por la "salvación en el más allá". Por otra parte, la posibilidad de sentirse y actuar como "protagonista" de una sociedad en construcción, resuelve para algunos uno de los problemas que estaba en la base de la adhesión al pentecostalismo: la soledad, el abandono, es decir, todo aquello que Lalive re-

unio en el concepto de anomia. Además, el conflicto y la polarización social amenazaba también la unidad de las iglesias. Finalmente, la participación democrática aportaba un tipo de aprendizaje que hacía difícil aceptar el autoritarismo vigente en las iglesias.

Como resultado de estas dificultades estos sectores comienzan a sentir que la evangelización, concebida exclusivamente como "conversión de almas" y adhesión a las iglesias, y la política, son prácticas no sólo distintas, sino contrapuestas. El conflicto evangelización politización se equipara a la lucha Dios Diabolo. Sobre este trasfondo es perfectamente comprensible que estos sectores saludaran el golpe militar de 1973, y la despolitización forzada que el nuevo régimen impone, como respuesta de Dios a la oración de los evangélicos. Esta interpretación del golpe la asumirán explícitamente en un documento titulado "la posición evangélica", que fue leído en una tristemente célebre reunión celebrada el 13 de diciembre de 1974, en el edificio Diego Portales, entonces sede del gobierno militar:

*"El pronunciamiento militar de la Fuerzas Armadas en el proceso histórico de nuestro país, fue la respuesta de Dios a la oración de todos los creyentes que ven en el marxismo las fuerzas satánicas de las tinieblas en su máxima expresión"*³².

En esta legitimación incondicional otorgada al Régimen Militar, que contradice abiertamente al tradicional apolitismo protestante, converge, junto con la idea que opone evangelización y política, un afán por disputar la relación privilegiada que ha mantenido la Iglesia Católica con el Estado, y que entonces se había debilitado por las críticas de ésta a las violaciones de los Derechos Humanos:

"La Iglesia Evangélica Chilena está de pláceme, porque por primera vez en la historia de sus cien años de existencia, un jefe de Estado recibe en pleno a sus directores, pastores y líderes; valorando de esta manera la fuerza es-

piritual constituida por el 15% (sic) de la población chilena"³³.

La identidad de este sector, en el que convergen sectores pentecostales, sectores luteranos adictos al Régimen, sectores presbiterianos fundamentalistas, y otros, se afirma por negación, es decir por los "anti's": En un sector anti-católico, anti-ecuménico, anti-marxista, anti-comunista, anti-modernista, etc.

El agrupamiento orgánico de esta tendencia se da, a nivel nacional, en el "Consejo de Pastores", que pretendió —sin éxito— convertirse en interlocutor único de los evangélicos chilenos frente al Estado. Aun a nivel internacional, se han relacionado con agrupaciones fundamentalistas (autodenominadas así), como el movimiento contestatario al Consejo Mundial de Iglesias que dirige el norteamericano Mc. Intire, y CONELA (Consulta Evangélica Latinoamericana), una organización contestataria frente al CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias).

Durante los primeros años del Régimen Militar, este sector logra imponerse como el rostro visible del pueblo evangélico chileno, gracias al fuerte apoyo que recibe del Régimen, que se expresa fundamentalmente en el fácil acceso a la prensa, y en el llamado "Te Deum" Evangélico, celebrado anualmente en la así llamada "Catedral Evangélica"³⁴.

- b) Por el otro lado, se encuentra un sector significativo de iglesias que acoge o recibe los cambios (positivos o negativos), como un desafío o la renovación de las prácticas de la Iglesia. La situación vivida bajo el régimen militar no frenó esta tendencia. Al contrario indirectamente la profundiza al "imponer" una masa empobrecida y desarticulada que busca espacios para la resolución de problemas, para reorganizarse, etc. Algunas de estas iglesias, como también la Iglesia Católica, sensibilizadas por la situación, desarrollan programas sociales destinados a apoyar a los sectores populares (comedores populares, talleres laborales, recreación infantil, apoyo escolar, etc.). Esta nueva experiencia plantea desafíos nuevos a la vida ecle-

sial a la educación cristiana, etc. Así se van afirmando en este sector tendencias tales como: búsqueda de un compromiso social con los pobres, búsqueda de un testimonio ecuménico; búsqueda de una reflexión bíblico teológica que permita integrar estas nuevas experiencias, repensando la misión de la Iglesia, la concepción de la evangelización la visión del hombre y sus necesidades, la comprensión del Reino de Dios, etc.

Los rasgos que identifican a este sector, pueden resumirse con la siguiente cita de una Declaración Pública de la Confraternidad Cristiana de Iglesias:

“La Confraternidad Cristiana de Iglesias, es una instancia que reúne y representa a un conjunto de iglesias evangélicas chilenas que, a pesar de sus diversos orígenes históricos y confesionales, se sienten unidas en la comprensión y en el ejercicio de su tarea evangelizadora. Esta unidad de espíritu y de trabajo se expresa concretamente en las siguientes preocupaciones comunes:

Somos Iglesias preocupadas por trabajar en pro de la unidad de los cristianos, en obediencia a la oración de Jesús’... que todos sean, uno... para que el mundo crea...” (Juan 17:21).

Somos Iglesias preocupadas por desarrollar el trabajo misionero especialmente en los sectores más pobres y sufriendos del país.

Entendemos que la misión evangelizadora de la Iglesia incluye tanto el anuncio verbal de la palabra de Dios, como también una profunda preocupación por todos los problemas que afectan la calidad de la vida humana de las personas y los pueblos.

Esta preocupación toma cuerpo en múltiples experiencias de servicio y acción social desarrolladas por nuestras iglesias locales en las comunidades en que se insertan.

Las iglesias que comparten este tipo de preocupaciones —provenientes del “pentecostalismo histórico” y del “pentecostalismo criollo”— se encuentran y coordinan esfuerzos en una serie de instancias: En el plano de la

educación y formación teológica, en la Comunidad Teológica Evangélica; en el plano del trabajo social y de los Derechos Humanos, en instituciones como FASIC (Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas), SEPADE (Servicio Evangélico para el Desarrollo); en el plano de las relaciones eclesiológicas, en la ya mencionada Confraternidad Cristiana de Iglesias; y a nivel internacional, en el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

- c) Los dos perfiles o tendencias señaladas, son los polos entre los que oscilan un conjunto de iglesias de posiciones más indefinidas o ambiguas, que sin embargo se encuentran atravesadas por las tensiones y conflictos de los últimos años: el participar de la realidad de extrema pobreza y cesantía masiva que aqueja a los sectores populares, tiende a aproximarlas a una postura más crítica al Régimen vigente, y al sector de la iglesia que promueven la participación de los cristianos en las diversas formas de actividad solidaria. Pero por otro lado, la propaganda oficial que vincula lo solidario con lo subversivo, sumada al temor reinante y la precariedad jurídica de las iglesias evangélicas, son factores que inciden en un acercamiento al sector que aparece como más cercano al Estado, y por lo tanto más seguro desde el punto de vista de la sobrevivencia institucional.

Cabe también mencionar aquí un caso interesante de "impermeabilidad" a los cambios: La Iglesia Evangélica Pentecostal, una de las dos más grandes iglesias evangélicas chilenas, ha asumido una actitud del tipo "repliegue" y "afirmación de lo tradicional" frente a los cambios, pero muy consecuente, en el sentido de que, con posterioridad al Golpe Militar, no se tradujo en una legitimación de éste como en otros grupos. Es decir, ha mantenido su "apoliticismo" en forma mucho más consecuente.

Será una tarea para el futuro ir observando la forma en que estos perfiles se irán afirmando en el tiempo como "modelos eclesiológicos", o contrariamente, se irán desperfilando como consecuencia de los nuevos cambios y crisis que tendrá que vivir nuestra sociedad chilena.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

III EPOCA

1. EL COMIENZO DE LA CRISIS: LA IGLESIA CATOLICA EN EL ESTADO LIBERAL

Un testimonio documental sobre Iglesia y oligarquía, cf. Ramón SUBERCASEAUX, **Memorias de Ochenta años**, Santiago 1936; también Francisco UNDURRAGA, **Recuerdos de Ochenta años**, Santiago 1943. Sobre doña Juana Ross de Edwards, el folleto **La herencia de la Sra. Da. Juana Ross de Edwards y el Arzobispo de Santiago**, Santiago 1915. Sobre los Edwards y la Iglesia: Mariano Casanova era muy estimado de esa familia al desempeñarse como Gobernador Eclesiástico de Valparaíso por los años 70. La audiencia de Juana Ross con León XIII en 1884, la indisimulada simpatía de **El Mercurio** por el candidato, y el destacado número de padrinos de la consagración arzobispal pertenecientes a los Edwards advierten el apoyo del grupo más importante de la burguesía chilena a un eclesiástico de su confianza. Cf. **El Mercurio**, 26. 4. 1884, 29. 4. 1885, 18. 5. 1886, etc. Sobre las relaciones del Arzobispado Errázuriz con los Edwards, cf. A. EDWARDS. **Recuerdos de don Crescente Errázuriz**, en Crescente ERRAZURIZ, **Obras pastorales escogidas**, Santiago 1936 (apéndice).

Sobre la Iglesia y la Revolución del 91, cf. Carlos OVIEDO CAVADA, **La Iglesia en la revolución de 1891**, en **Historia** 14, 1979 y Fidel ARANEDA, **Los obispos y sacerdotes en la revolución de 1891**, Santiago 1980.

Sobre la separación de Iglesia y Estado, cf. Carlos OVIEDO CAVADA, **La Jerarquía eclesiástica y la separación de la Iglesia y el Estado en 1925**, en **Boletín de la Academia Chilena de la Historia** 89, 1975-1976.

Sobre Iglesia y oligarquía, también, Luis ORREGO LUCO, **Casa Grande**, Santiago 1908.

La oratoria sagrada durante la Guerra del Pacífico, cf. **El Estandarte Católico**, 10.6.1879 y 11.6.1880.

Sobre el juramento de Jorge Montt, cf. **El Chileno**, 31.12.1891. Arzobispo Casanova, cf. Oscar LARSON, **Recordando a Monseñor Casanova**, **Revista Católica** LIV, 1928, 661.

Apoyo del periódico arzobispal al empresario británico North, cf. **El Estandarte Católico**, 12. 4. 1889. Apoyo de capitalistas británicos a Casanova, cf. **The Chilean Times**, Valparaíso, 25.11.1905.

Casanova partidario de la Coalición liberal-conservadora, cf. **Archivo Arzobispal de Santiago**, **Actas sesiones de los Obispos de Chile 1874-1934**, sesión 23. 3. 1906.

González Eyzaguirre y su carta al Papa Pío X sobre la unidad de la aristocracia chilena, cf. **Archivo Arzobispal de Santiago**, **Libro segundo de correspondencia privada del Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo 1914-1924**, carta fechada en Santiago, 24. 3. 1914.

Apoyo eclesiástico a Juan Luis Sanfuentes, cf. **Revista Católica**, XXVIII, 1915, 805.

Carta del Vicario Capitular de Santiago al Cardenal Secretario del Vaticano recomendando a Crescente Errázuriz, cf. **Archivo Arzobispal de Santiago**, **Libro segundo de correspondencia privada del Illmo. y Rmo. Sr. Arzobispo 1914-1924**, carta fechada en Santiago, 11. 7. 1918.

Sobre el Arzobispo Errázuriz, cf. Fidel ARANEDA, **El Arzobispo Errázuriz y la evolución política y social de Chile**, Santiago 1956; Julio JIMENEZ, **Don Crescente y la evolución político-religiosa de Chile**, en **Mensaje**, 1957, 18-28.

La advertencia del Episcopado chileno al Estado sobre el peligro socialista, cf. **Boletín eclesiástico del Arzobispado de Santiago** IX, 470.

La crítica socialista al pacto Iglesia-oligarquía liberal, cf. **La Semana Roja**, Iquique, 10. 5. 1914.

Reconocimiento al tema del reinado social de Jesucristo en José Hipó-

lito Salas. Cf. **El Estandarte Católico**, 6. 11. 1884. El tema en el Episcopado cf. **El Estandarte Católico**, agosto 1886.

Sobre la pastoral parroquial de la época, cf. **Archivo Arzobispal de Santiago, Visitas del Illmo. y Rmo. Arzobispo Casanova a las parroquias de la Arquidiócesis, 1887-1892; Id., Visitador diocesano don Rafael Eyzaguirre 1896-1898; id., Libros de visitas a parroquias 1898-1902; id. Libros de visitas a parroquias 1903-1914 id., Libro de visitas a parroquias 1919-1920; id., Visitas pastorales de Monseñor Errázuriz 1923-1924.**

El Sínodo de Ancud 1894, cf. **Sínodo diocesano celebrado en la Iglesia Catedral de Ancud...**, Ancud 1894.

Sobre el Sínodo de Santiago 1895, cf. arts. 1019 y 1815.

Sobre el santuario de Lourdes en Santiago, cf. Jacinto **ARRIAGADA, El santuario de Nuestra Señora de Lourdes**, Santiago 1885.

La frase de González Eyzaguirre acerca del mes de María, cf. **Revista Católica XXXIII**, 1917, 748.

Un San José "desclasado", cf. Crescente **ERRAZURIZ, Mes de San José**, Santiago 1899, p. 42.

Posición de Concha Subercaseaux sobre la cuestión social, cf. Juan Enrique **CONCHA SUBERCASEAUX, Conferencias sobre economía social**, Santiago 1918, 161-8.

Sobre el Padre Vives, cf. Francisco Javier **CID, El humanismo de Fernando Vives**, Santiago 1976.

El "Programa de Sindicalismo Obrero Católico" del Obispo Claro, cf. **Verdad y Bien XX**, 1920, 668-675.

Rücker y la sindicalización obrera católica al llegar a Chillán en 1926, cf. **Revista Católica 50**, 1926, 618, cf. Robinson **CARDENAS, Monseñor Martín Rücker Sotomayor**, en **BACHH 96**, 1985, 531-8.

La recomendación del Episcopado nacional a Rafael Edwards acerca del sentido de la "acción social católica" del Arzobispado de Santiago, cf. **Archivo Arzobispal de Santiago, Actas sesiones de los Obispos de Chile 1874-1934**, sesión del 18. 11. 1921.

Apoyo de la Unión Católica de Obreros y Empleados de Chile a la dictadura de Ibáñez, **Revista Católica LVI**, 1929, 383. Apoyo de Ibáñez a la UCOECH, cf. **ibid.**, **LVII**, 762.

El Obispo Gilberto Fuenzalida Guzmán y las tendencias fascistas, cf. **El Diario Ilustrado**, 12. 6. 1924.

Una visión sobre los conflictos Iglesia y Estado liberal en los comienzos del período que presentamos, cf. Ricardo KREBS, y otros, **Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885**, Santiago 1981.

Sobre Iglesia y movimiento obrero en los albores del siglo XX, cf. las memorias inéditas de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile: José Manuel DE FERARI, **La Iglesia y el movimiento obrero en Chile 1901-1908** (Santiago 1976) y Eduardo PEREZ COTAPÓS, **La Iglesia ante el mundo obrero 1908-1913** (Santiago 1978).

2. EL CATOLICISMO SOCIAL Y LAS LUCHAS DEMOCRÁTICAS

SOBRE EL CARDENAL JOSE MARIA CARO:

Cf. **Autobiografía**, Santiago 1969 y Augusto SALINAS **Un pastor santo. Don José María Caro**, Santiago 1981.

Sobre organizaciones obreras en 1915, cf. **Archivo Arzobispal de Santiago, Actas sesiones de los Obispos de Chile 1874-1934**, sesión 20.9.1915.

Más sobre Caro, J.M. Caro, **La cuestión social obrera**, en **Revista Católica** 39, 1920, 648-55, J. M. Caro, **Memorial a los salitreros con ocasión de la masacre de San Gregorio**, en **Revista Católica** 49, 1925, 241-7.

Caro y "partido social católico y popular", **Actas citadas**, sesión del 4.9.1933.

Su apoyo a la Falange, cf. **Política y Espíritu** 27-28, 1947, 166-71.

Sobre Augusto Salinas, cf. art. suyo **Enemigos de Cristo**, en **El Diario Ilustrado**, 9.11.1947. También A. SALINAS, op. cit., 270-1.

La entrevista en 1940, J. BLAYA, **La voz del Pastor**, en **Hoy**, 4.1.1940.

Caro a favor de huelga de Molina, **Política y Espíritu** 109, 1954, 21-3, también A. SALINAS, *op. cit.*, 332.

Disputa con la Derecha hasta el año de su muerte, cf. **Zig-Zag**, 16 y 23.8.1958 y **Las Últimas Noticias**, 14.10.1958.

La CUT y el Cardenal Caro, cf. **Ultima Hora**, 4.12.1958.

Opinión de Lafferte, **Vistazo**, 9.12.1958.

Caro contra los vocativos señoriales en las oraciones comunes de la Iglesia, cf. **Autobiografía**, 102.

Admiración del Nuncio Zanin por la cultura "universitaria", cf. **El Diario Ilustrado**, 3.7.1950.

Radomiro Tomic contra la "Ley Mardita", **Política y Espíritu** 32, 1948, 94-119.

Elogio vaticano al órgano de la Falange Nacional de Chile, **L'Osservatore Romano**, 8.7.1948.

El artículo de Gabriela Mistral, en **Política y Espíritu** 173, 1957.

SOBRE EL CARDENAL RAUL SILVA HENRIQUEZ:

Luis Antonio DIAZ, **El pensamiento social del Cardenal Silva Henríquez**, Santiago 1976, Miguel ORTEGA, **El Cardenal nos ha dicho 1961-1982**, Santiago 1982, Cristián PRECHT, **Raúl Silva Henríquez, un Obispo para estos tiempos**, en **Mensaje** 320, 1983, 319-24.

Las críticas del abogado conservador Jaime Guzmán, cf. **El Mercurio**, 11.3.1970, **La Segunda**, 29.12.1971, **Ercilla**, 22.4.1981, **La Segunda**, 29.1.1982.

Críticas de **La Segunda** a Silva Henríquez, cf. **La Segunda**, 4.5.1971, 2.5.1972, 7.9.1973, 28.8.1974, 17.11.1975, 7.6.1975 (ahí se pide su renuncia), 8.5.1976, 26.11.1977, 26.10.1979, 15.4.1981, 29.1.1982.

La CUT apoya al Cardenal en 1973, **Clarín**, 20.7.1973.

El Cardenal Silva Henríquez y la guerra del 73, cf. M. ORTEGA, *op. cit.*, 202-203.

El Cardenal contra la doctrina imperialista de la "Seguridad Nacional", cf. **La Tercera**, 28.8.1979.

El VIII Sínodo de Santiago, cf. **Sínodo Pastoral de la Iglesia de Santiago. Textos aprobados en la primera sesión, septiembre de 1967**, Santiago 1968.

Sobre la crítica conservadora a Silva Henríquez, Salvador VALDES MORANDE, **Algunas actuaciones públicas del Cardenal Raúl Silva Henríquez...**, Santiago 1967, y del mismo autor, **La Compañía de Jesús, Ay Jesús qué Compañía**, Santiago 1969.

La Derecha católica hacia 1970, cf. revista **Portada**, 1969-1973. Cf. también Renato CRISTI y Carlos RUIZ, **Pensamiento conservador en Chile 1903-1974**, en **Opciones** 9, 1986, 121-146.

La Coordinadora Nacional Sindical respalda al Cardenal, cf. **La Tercera**, 26.4.1981.

El mensaje de sindicalistas chilenos a Juan Pablo II, cf. **La Tercera** 15.9.1982.

Homilía de Fiestas Patrias 1979, cf. M. ORTEGA, *op.cit.*, 302.

Ultima homilía antes de marchar a Roma, **El Mercurio**, 6.9.1982.

Otra bibliografía en relación a la conciencia de frustración histórica, Raúl SILVA HENRIQUEZ, **Discurso a los trabajadores**, en Bol. **Solidaridad** 70, separata 29.

Durante el gobierno de la Unidad Popular, la Derecha católica trató de oponer las figuras del Cardenal Caro y del Cardenal Silva Henríquez, desfigurando la continuidad que existe entre ambas figuras máximas del catolicismo social chileno entre 1930 y 1980, cf. **Tribuna**, 9.5.1972, 19.4.1973.

3. DEL CRISTIANISMO DE LOS POBRES A UNA IGLESIA DE LOS POBRES

Los curas y frailes como signos de mal agüero, Julio VICUÑA CIFUENTES, **Mitos y supersticiones...**, RChHG 15, 1915, 369.

Los versos del Jesús "democrático" a fines del siglo XIX, **Colección Amunátegui de Poesía Popular Chilena**, hoja 720.

Poetas populares contra el alza de los estipendios en los sacramentos

en 1893, **Colección Lenz de Poesía Popular Chilena**, tomo V, hoja 32, tomo VI, hoja 14.

Contra la pastoral de Casanova, el artículo "Religión y socialismo", en **El Pueblo**, Valparaíso, 2.12.1893.

Versos de Daniel Meneses contra el clero conservador, **Colección Amunátegui...**, hojas 33 y 40.

Contra el Gobernador eclesiástico Vicente Martín y Manero, cf. **La Lanceta**, Valparaíso, 26.3.1894.

Acerca del "Centro Social Obrero", y su importancia histórica, cf. Hernán RAMÍREZ NECOCHEA, **Historia del movimiento obrero en Chile, siglo XIX**, Santiago 1956, 226ss.

El poeta Juan Bautista Peralta y la masacre de 1907, cf. **Colección Lenz...**, tomo IV, hoja 9.

Sobre el poeta Peralta, Fr. Pedro BUSTOS ofm., **El poeta popular Juan Bautista Peralta, Verdad y Bien**, 364, 1930, 126-8.

"Quema de Judas" y Mons. Larraín Gandarillas, cf. **El Correo de Quillota**, Quillota, 19.4.1884.

Crónica de la fiesta a San Sebastián de Yumbel, cf. **El País**, Concepción, 26.1.1894.

Daniel Meneses y San Sebastián, **Colección Lenz...**, tomo VII, hoja 3.

Compañías de bailes en Andacollo, cf. Juan Ramón RAMÍREZ, **El santuario de Andacollo**, Santiago 1905, 287.

La Virgen de Andacollo y la guerra del Pacífico, cf. **La Diócesis**, La Serena, 30.12.1882.

Sobre la coronación pontificia de la Virgen, **Revista Católica**, I, 1902, 568-9.

El verso contra el Dios "oficial", cf. Juan URIBE ECHEVARRIA, **La Virgen de Andacollo y el Niño Dios de Sotaquí**, Santiago 1974, 100.

Sobre el cristianismo de los pobres durante los orígenes del movimiento popular en Chile, cf. Maximiliano SALINAS, **Cristianismo popular en Chile 1880-1920**, en **Nueva Historia**, Londres, 12, 1984, 275-302.

La Virgen de la Candelaria y el Frente Popular, cf. Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, **Leyendas de Chile**, Santiago 1971, 67-75.

Versos de "alféreces" en los años 50, cf. Juan URIBE ECHEVARRIA, **Contrapunto de alféreces en la provincia de Valparaíso**, Santiago 1958.

Sobre el "Cristo de Maule", cf. **La Provincia**, Ovalle, 8.6.1939, y el folleto **El Cristo de Maule**, Quillota, s.f.

Sobre el "Cristo de Elqui", su autobiografía, **La promesa y la vida del Cristo de Elqui**, Santiago 1948.

Sus versos, **El grito del pastor en el desierto**, Iquique, 1935, entre otros folletos.

El clero contra el Niño Dios de Sotaquí, cf. **Primer centenario de la imagen del Niño Dios de Sotaquí 1873-1973**, Santiago 1973, 22.

Los "alféreces" contra el clero, J. URIBE ECHEVARRIA, **Contrapunto...**, Santiago 1958.

Clotario Blest y el grupo "Germen", cf. Maximiliano SALINAS, **Clotario Blest**, Santiago 1980, Maximiliano SALINAS, **Clotario Blest. El Evangelio de Cristo y los derechos del pueblo chileno**, Mensaje XXIX, 288, 1980.

Sobre la "Iglesia Joven", cf. **Documentos Movimiento Iglesia Joven, 1968-1969**.

Sobre "Cristianos por el Socialismo", y la cita empleada, cf. **El pueblo camina... ¿y los cristianos?**, Santiago 1972, 60.

Sobre don Enrique Alvear, cf. José Manuel DE FERARI, **El Señor me envió a evangelizar a los pobres. Monseñor Enrique Alvear Urrutia**, Santiago 1983, Esperanza CALABUIG, **Obispo Enrique Alvear**, Santiago 1985.

4. EL NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LAS IGLESIAS EVANGELICAS

¹ Entre los pioneros, se destaca la dramática historia de los Gardiner y sus infortunados esfuerzos por evangelizar la Patagonia y el sur de Chile en general. Cf. A. Canclini, **Hasta lo último de la Tierra, Allen Gardiner y las misiones en la Patagonia**. Buenos Aires, 1951,

y **Los últimos documentos del Capitán Allen F. Gardiner**. México, 1959; D. Monti. **Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX**. La Aurora, Buenos Aires 1969.

2 Cf. G. Báez Camargo, **Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica**. La Aurora, Buenos Aires, 1961.

3 Hasta hoy puede verse en la falda del Cerro Santa Lucía un monolito recordatorio construido por Benjamín Vicuña Mackenna, en septiembre de 1874: "A la memoria de los espatriados del cielo y de la tierra que en este sitio yacieron sepultados durante medio siglo. 1820-1872".

4 Cf. Domingo Amunátegui S., **El Sistema de Lancaster en Chile y en otros países sudamericanos**. Cervantes, Santiago 1895.

5 El texto de esta Ley Interpretativa decía: "Art. 1. Se permite a los que no profesan la Religión Católica... el culto que practiquen dentro de su recinto de propiedad particular. Art. 2. Es permitido a los disidentes fundar y sostener escuelas privadas para la enseñanza de sus propios hijos en las doctrinas de su religión". Citado por Ignacio Vergara en **El protestantismo en Chile**, Ed. del Pacífico, Santiago 1962, p. 39.

6 Cf. Donoso, **Las ideas políticas en Chile**, Ed. Universitaria, Santiago 1967, p. 173ss.

7 Cf. Juan Kessler y Wilton Nelson, "Panamá 1916 y su impacto sobre el protestantismo latinoamericano" en **Oaxtepec 1978: Unidad y Misión en América Latina**, CLAI, San José, 1980, pp. 11ss.

8 La estimación de un 12% es compartida por varios estudiosos del protestantismo chileno, pero no puede ser probada. Recordemos que el Censo de Población de 1982 no incluyó datos religiosos.

9 En cada "momento" agruparemos un conjunto de Iglesias con características afines. Queremos aclarar que no pretendemos proponer una tipología del protestantismo chileno, ya que éste es un problema bastante complejo. En general, compartimos la tipología propuesta por Lalive d'Épinay tomando en consideración el tipo sociológico de la Iglesia madre y la forma y ámbito de penetración, que llega a cinco tipos: a) la **eclesia** de inmigración protestante transplantada; b) la denominación establecida entre inmigrantes protestantes (o "Iglesia de inmigrantes inyectada"); c) la denominación misionera (o "protestantismo tradicional", tal como el término se utiliza en América Latina); d) la secta conversionista establecida ("protestantismo de santificación") y e) la secta conversio-

- nista. Cf. José Miquez Bonino, "Visión del cambio social y sus tareas desde las Iglesias cristianas no-católicas", en Instituto Fe y Secularidad, **Fe cristiana y cambio social en América Latina**. Sígueme, Salamanca 1973, p. 179ss.
- 10 La expresión "protestantismo histórico" no es muy rigurosa, por ser demasiado amplia y por otra parte, deja la impresión de que los otros grupos de Iglesias no son "históricos", lo cual es una falacia. No obstante, el uso del término es muy difundido, por lo cual hemos creído conveniente utilizarlo en este trabajo.
 - 11 El término "Iglesias del trasplante" fue introducido por el libro de W. Villalpando y Ch. Lalive, **Las Iglesias del trasplante**. Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires 1970.
 - 12 Cf. Tomás S. Goslin, **Los evangélicos en la América Latina**. Siglo XIX: Los Comienzos. La Aurora, Buenos Aires 1956, p. 45-53.
 - 13 Kessler y Nelson, **op. cit.**, p. 23ss.
 - 14 **Ibid.**, p. 24.
 - 15 Está pendiente un estudio profundo de las implicancias de esta alianza para el protestantismo. Es sabido, por ejemplo, que importantes líderes de Iglesias como la Bautista, Metodista y Presbiteriana (en sus diversas ramificaciones posteriores), son a la vez prominentes hombres de la masonería chilena. Nuestra impresión es que, la motivación fundamental de esta alianza ha sido la lucha contra el dominio de la Iglesia Católica, y no tanto algún proyecto común de sociedad. De allí, por ejemplo, que esa alianza en algunos casos se haya extendido también al socialismo en la medida que éste también era un movimiento laicista.
 - 16 Goslin, **op. cit.**, p. 48.
 - 17 Citado por C. Lalive d'Épinay, **El refugio de las masas**. Estudio sociológico del protestantismo chileno. Ed. del Pacífico, Santiago 1968, p. 36.
 - 18 Un relato detallado del proceso se encuentra en un librito escrito por su líder W.C. Hoover. **Historia del avivamiento pentecostal en Chile**, PRESOR 1984. El valor de este testimonio, junto a los datos que aporta, es dar una imagen del clima intenso y difícil con que se vivió este conflicto.
 - 19 **Op. cit.**, p. 41.
 - 20 W.C. Hoover, **op. cit.**, p. 57.

- 21 Cf. Lalive d'Épinay, *op. cit.*, pp. 47ss.
- 22 La Constitución de 1925, legalizó la existencia de las comunidades religiosas no católicas como corporaciones de derecho privado. Este "triunfo" del protestantismo y sus aliados, junto con facilitar el avance de la obra evangélica en Chile, sentó uno de los mecanismos que facilitó el divisionismo protestante. Desde entonces, bastará cumplir los requerimientos legales para la obtención de una personalidad jurídica para el establecimiento de una nueva Iglesia.
- 23 Hoover, citado por Lalive *op. cit.*, p. 46.
- 24 Lalive, *op. cit.*, p. 47.
- 25 Lalive, "Sociedad dependiente", "Clases populares" y "milenarismo", en varios, **Dependencia y Estructura de Clases en América Latina**. Megápolis, Buenos Aires, 1975, p. 278.
- 26 Resulta interesante confrontar esta síntesis con el párrafo 41 del Documento de Caxias do Sul, Brasil 1982, referido a todo el fenómeno cristiano popular: "El cristianismo popular, no sólo como conjunto de prácticas religiosas, sino como experiencia y visión religiosa del mundo, posee un carácter complejo y ambivalente. Por una parte, es expresión y, hasta cierto punto reflejo de la dominación que secularmente ha sufrido nuestro pueblo y de las alienaciones que es empujado por la dominación. En este sentido, ha contribuido a que el pueblo se refugie en una conciencia mítica y ahistórica. Vemos como un signo inquietante de esta negatividad de la religión popular, el hecho que ofrezca un campo para la manipulación por los regímenes autoritarios y que permite la proliferación de sectores pseudo-cristianos, que ahonden la alienación popular. Pero por otra parte, el cristianismo popular es un factor que muchas veces ha permitido a nuestro pueblo el sobrevivir en condiciones muy duras de opresión y explotación. Ha ayudado a que este pueblo mantenga actitudes y valores de solidaridad y fraternidad y ha sido celebración colectiva de alegrías y sufrimientos. Ha posibilitado que los hombres y mujeres del pueblo se sintieran personas y reivindicaran su dignidad humana al sentirse hijos de Dios, protegidos por El, por la Virgen o algún santo. Ha sido, en fin, un factor de resistencia religiosa y cultural ante una dominación que amenaza quebrar hasta las últimas raíces de la identidad del pueblo".
- Un análisis más sistemático de la función social del pentecostalismo, puede encontrarse en mi artículo "Pentecostalismo y democracia: Una interpretación de su relación", CTE. Serie Conferencia, 1984, Mimeo.
- 27 Existen además, algunas Iglesias que caben dentro del grupo que

denominamos "pentecostalismo criollo", pero que se ha desprendido directamente de la Iglesia Metodista y otras, aun antes del cisma de 1932. Un ejemplo de ello es la "Iglesia Wesleyana Nacional", desprendida de la Iglesia metodista en 1928. Sobre este tema, cf. Ignacio Vergara, **op. cit. passim.**

28 Cf. I. Vergara, **op. cit.**, p. 175ss.

29 Alrededor de 1947, comienza la historia de los diversos "Concilios Evangélicos", es decir, distintos intentos, en la mayoría de los casos fracasados, por generar instancias de unidad evangélica en Chile. No existe, sin embargo, ningún trabajo sobre este tema que constituya uno de los tantos desafíos para la reconstrucción de la historia protestante.

30 Es claro que este proceso de cambios que hemos señalado, no puede remontarse sólo a la década de los 60, ya que es un proceso que hunde sus raíces en el modelo de desarrollo que comienza a articularse como salida a la crisis del 29-30. Sin embargo, desde el punto de vista de los cambios sociales, los años 64 hasta el presente han sido particularmente densos, por cuanto han sido el escenario donde se han jugado proyectos más globales de sociedad, con las naturales consecuencias en la agudización del conflicto social: nos referimos a la "Revolución en libertad" de Frei y la Democracia Cristiana (1964-1970); a la "vía chilena hacia el socialismo" de Allende y la Unidad Popular (1970-1973); y al intento de refundación de la sociedad chilena de los militares, con Pinochet a la cabeza (1973-?).

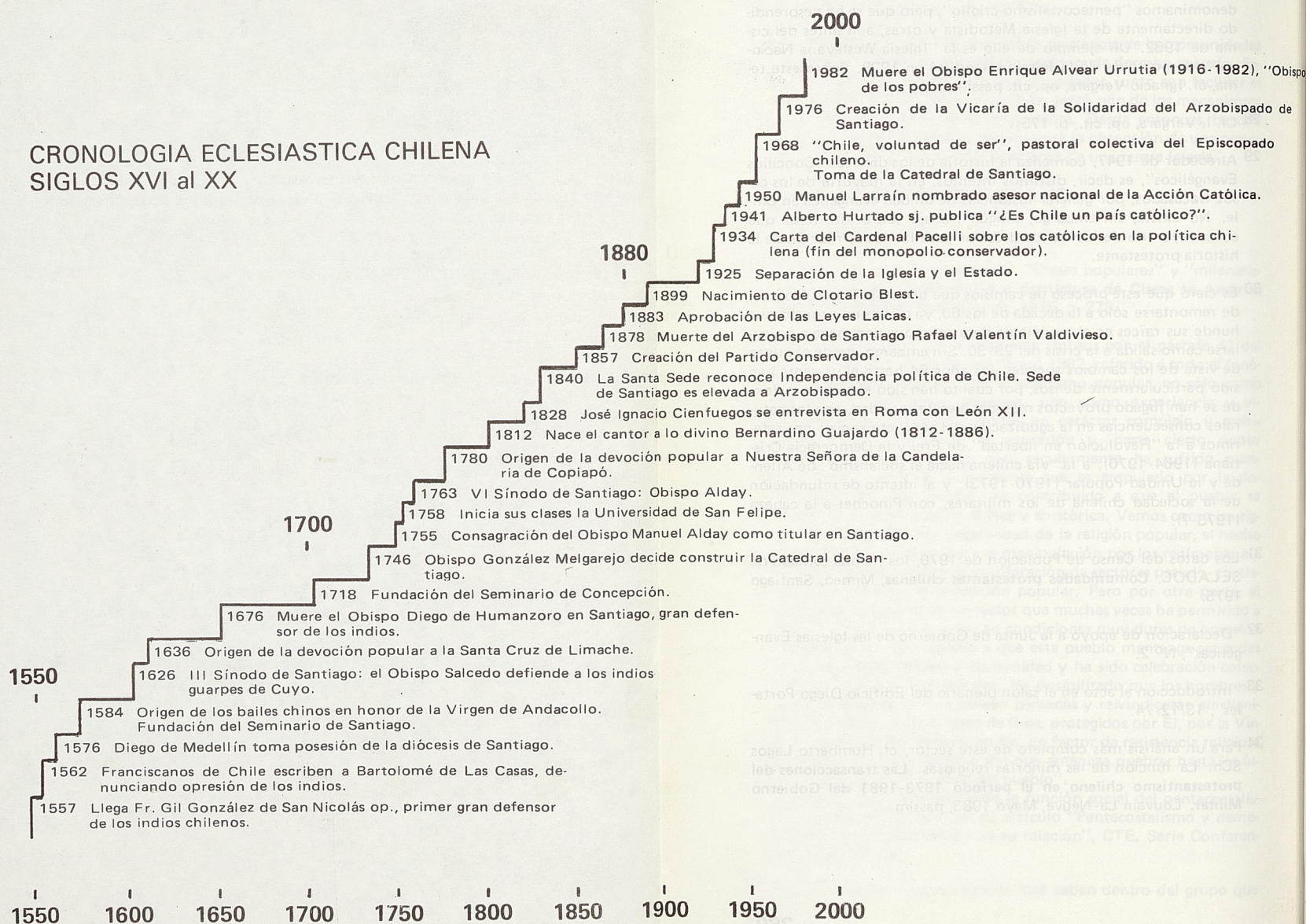
31 Los datos del Censo de Población de 1970, los hemos tomado de SELADOC, **Comunidades protestantes chilenas**, Mimeo, Santiago 1975.

32 "Declaración de apoyo a la Junta de Gobierno de las Iglesias Evangélicas", N° 2.

33 "Introducción al acto en el salón plenario del Edificio Diego Portales", 13/12/74.

34 Para un análisis más completo de este sector, cf. Humberto Lagos Sch. La función de las minorías religiosas: **Las transacciones del protestantismo chileno en el período 1973-1981 del Gobierno Militar**. Louvain La-Neuve, Mayo 1983, *passim*.

CRONOLOGIA ECLESIASTICA CHILENA SIGLOS XVI al XX



BIBLIOGRAFIA SOBRE LA HISTORIA DEL PUEBLO DE DIOS EN CHILE

1. Fernando ALIAGA, *El Povo de Dios en Chile. Reflexiones por los Obispos de Chile*, U. Católica, 1974.
2. Fernando ALIAGA, *La Iglesia en Chile. Contexto histórico*, Santiago 1985.
3. Fidel ARANEDA, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago 1986.
4. Fernando CASANUEVA, *La evangelización periférica en el Reino de Chile 1687-1786*, en *Nueva Historia*, Londres, 5, 1982.
5. Mario GONGORA, *Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena 1770-1814*, Santiago 1969.
6. Walter HANISCH, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Buenos Aires 1974.
7. Eugene KORTH, *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice 1535-1700*, Stanford 1968.
8. Ricardo KREBS y otros, *Catolicismo y laicismo. Las masas doctrinales del conflicto entre la Iglesia y el Estado*.

1. Principio ALBAS, Historia de la imagen y el santuario de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, Santiago 1943.
2. Fernando ALIAGA, Relaciones a la Santa Sede enviadas por los Obispos de Chile colonial, en Anales Facultad de Teología, U. Católica, 1974.
3. Fernando ALIAGA, La Iglesia en Chile. Contexto histórico, Santiago 1985.
4. Fidel ARANEDA, Historia de la Iglesia en Chile, Santiago 1986.
5. Fernando CASANUEVA, La evangelización periférica en el Reino de Chile 1667-1796, en Nueva Historia, Londres, 5, 1982.
6. Mario GONGORA, Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena 1770-1814, Santiago 1969.
7. Walter HANISCH, Historia de la Compañía de Jesús en Chile, Buenos Aires 1974.
8. Eugène KORTH, Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice 1535-1700, Standford 1968.
9. Ricardo KREBS y otros, Catolicismo y laicismo. Las masas doctrinales del conflicto entre la Iglesia y el Estado

en Chile 1875-1885, Santiago 1981.

10. Alejandro MAGNET, *El Padre Hurtado*, Santiago 1954.
11. José Toribio MEDINA, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago 1952.
12. Reinaldo MUÑOZ, *Historia de la diócesis de Concepción*, Santiago 1973.
13. Juan NOEMI y José ARTEAGA, coordinadores, *Pensamiento teológico en Chile, 1810-1880*, en *Anales Facultad de Teología, U. Católica*, 1976, 1980.
14. Luis OLIVARES, *La Provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la defensa que hizo de los indios*, Santiago 1961.
15. Carlos OVIEDO, *La Jerarquía eclesiástica y la separación de la Iglesia y del Estado en 1925*, en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 89, 1975-6.
16. Carlos OVIEDO, *Los Obispos de Chile 1561-1978*, Santiago 1979.
17. Maximiliano SALINAS, *Clotario Blest*, Santiago 1980.
18. Maximiliano SALINAS, *Cristianismo popular en Chile 1880-1920*, en *Nueva Historia*, Londres, 12, 1984.
19. Brian SMITH, *The Church and Politics in Chile. Challeges to Modern Catholicism 1920-1980*, Princeton 1982.

ABREVIATURAS

AFT	Anales de la Facultad de Teología (Universidad Católica de Chile).
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla).
AUCh	Anales de la Universidad de Chile.
BACHH	Boletín de la Academia Chilena de la Historia.
BAE	Biblioteca de Autores Españoles.
CDHAAS	Colección de Documentos Históricos del Archivo Arzobispal de Santiago (Lizana-Maulén).
CDICH	Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile.
CDICH ²	Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. Segunda Serie.
CHCH	Colección de Historiadores de Chile.
DHA	Colección de Documentos para la Historia Argentina.
RChHG	Revista Chilena de Historia y Geografía.

R. 81525

Inch

282.83

Stack

19

c.

AAD7895

BIBLIOTECA NACIONAL	
DEPTO. CENTRO NAC. DE PROCESOS TECNICOS	
DL <input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Ca <input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
16 AGO. 1988	
SECC. CHILENA	

Gráfica Nueva

COLECCION CULTURA Y RELIGION

Da lugar a la reflexión en torno a la experiencia religioso-cultural de los diversos sujetos que conforman nuestra realidad chilena

MAXIMILIANO SALINAS CAMPOS:

Nacido en Santiago de Chile en 1952, doctor en Teología en la U. de Salamanca (España) en 1985. Investigador en Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de la U. Católica de 1976 a 1982.

Trabaja junto a Ronaldo Muñoz en el Equipo de Servicios Teológicos para Pastoral Popular (ESTEPA).

Ha publicado, entre otros títulos, "Hacia una teología de los pobres" (Lima, CEP, 1980), y la biografía de Clotario Blest (Vicaría de Pastoral Obrera, Santiago, 1980).

Centro Ecu­ménico Diego de Medellín

