

Espacio Regional

Revista de Estudios Sociales



VOLUMEN 1, NÚMERO 19 / INERO - JUNIO 2022



UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

El estudio de la Historia de la Iglesia en Chile inició su proceso a fines del siglo XIX, en la búsqueda de dar a conocer los pasos de aquellos religiosos que fundaron instituciones en el territorio y que dejaron el mensaje de Cristo entre sus habitantes. Todos los trabajos y publicaciones generadas en este primer periodo respondieron principalmente a crónicas de familias religiosas que relataban el día a día para dejar una huella de sus vivencias. Sin embargo, estos primeros esfuerzos no fueron considerados dentro de la disciplina histórica por no contar con elementos apropiados según la disciplina desde una mirada más positivista, considerando además que pertenecía al área de la historia de salvación o pastoral vinculado totalmente con la teología.

En 1983 nació la Sociedad de Historia de la Iglesia, institución cuya misión fundacional fue rescatar los pasos de estos religiosos en estudios más sistemáticos como un aporte real a la Historia de Chile. Época en la que eran pocos los historiadores y más los cronistas y archiveros de las familias religiosas que contaban con la documentación para aportar en una historia con fuentes primarias, desde la llegada de los primeros españoles al territorio.

Será entre los años 2009 a 2017 que se realizó una investigación compuesto por 46 historiadores que trabajaron para dar a conocer en 5 volúmenes la Historia de la Iglesia en Chile bajo la invitación y dirección de Marcial Sánchez Gaete con el sello de la Editorial Universitaria, investigación que abrió nuevas colecciones como Historia de los templos parroquiales (por diócesis) y Los Obispos del '25, editadas estas últimas en el Centro de Estudios Bicentenario, bajo una nueva metodología adecuada para tratar históricamente temáticas religiosas, con el nombre de "Historia Cognitiva":

"Es el estudio del pasado desde lo que trasciende y lo que perece, desde los códigos del entendimiento racional y también los elementos que se escapan a este. Es la búsqueda en el pasado del hombre, de cosmovisiones que nacen del conjunto de intereses, culturales que adquieren vida bajo los símbolos éticos, de organización social, de narrativas de aprendizajes y componentes morales. Es la mirada de tiempos contruidos desde la dinámica de relaciones complejas en donde los hombres han cimentado su futuro en creencias de un Dios existente, como también en parámetros de búsquedas existenciales, objetivas y de la suspensión de lo supremo." "Asume al hombre y sus relaciones humanas como un todo, por una parte, colocando la creencia que nace de la integridad íntima del ser, como un factor que ayuda al entendimiento de la época y de sus vivencias cotidianas, que se manifiestan en la búsqueda de la vida eterna, como también del mejor tránsito al estado de la salvación del alma. Y, por otra parte, la conducta humana con su racionalidad, ante todo, buscando el poder terrenal en los elementos externos como son los aspectos sociales, económicos y políticos". De esta forma, la historia cognitiva "se hace cargo del cúmulo de conocimientos adquiridos por el ser humano como un ser íntegro, dotado de intereses que nacen de la facultad de procesar información a través de la experiencia de los elementos vividos y percibidos, desde el razonamiento, atención, memoria, sentimientos y todo aquello que de alguna forma ha sido parte de la existencia". "Por tanto, se parte desde lo racional, lo externo, como elemento base de aplicación que conducirá a una construcción histórica de cada uno de los componentes involucrados en las relaciones a estudiar, seguido por lo trascendente que no es más que lo que permanece siempre sin necesidad de códigos marginales de tiempo" (Sánchez, Marcial, *Historia de la iglesia en Chile*, Tomo V, Editorial Universitaria, Chile, 2017, p. 25).

La sección Dossier titulada "Diálogo histórico entre lo terrenal y lo trascendente" y la sección Artículos, en conjunto, nos presentan ocho trabajos. Los cuatro primeros (Dossier) hacen

referencia a la parroquia desde la construcción del propio templo, especialmente en la zona de la Diócesis de Melipilla (actual) y el rol del párroco, no solo en el ámbito de lo religioso, sino también, administrativo: María José Navasal con “Historia de la catedral de la Diócesis de Melipilla”, Sergio Peralta “Historia de una parroquia, San Francisco de Asís del Monte”, Marcial Sánchez “Historia de la parroquia rural de San Jerónimo de Alhué”, y Andrés Irrázaval “La función civil del párroco en los matrimonios de disidentes”. Le sigue la sección Artículos con un trabajo de Edgar Gomes referente a la realidad organizativa eclesial brasileña en la década de 1920, donde se da cuenta del caso específico del Estado de Santa Catarina. Luego, Alejandro San Francisco analiza la relevancia del año 1962 para la Iglesia Católica en Chile catalogando ese año como crucial en un periodo de transformaciones en la sociedad. Por su parte, Pilar Correa nos presenta los alcances de la misionalidad laical de una mujer desde la década de 1960 en el campesinado chileno de la Región del Maule. Y, por último, Matías Alvarado, presenta una lectura a la situación que atraviesa hoy la disciplina histórica.

Dr. Marcial Sánchez Gaete

<https://doi.org/10.32735/S2735-61752022000193144>

Historia de una parroquia, San Francisco De Asís, el monte (1579-2018) *¹

HISTORY OF A PARISH, SAN FRANCISCO DE ASÍS, EL MONTE (1578-2018)

Sergio Peralta Venegas²

sergioperaltav@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6541-1538>

Universidad Andrés Bello
Santiago, Chile

RESUMEN

Este texto trata sobre la experiencia religiosa que tuvieron las personas que se vincularon con la parroquia San Francisco de Asís de la comuna de El Monte. Desde la colonia los vecinos del Monte han experimentado su fe a través del contacto con los Frailes Franciscanos y los párrocos diocesanos. Lo que rescatamos de las diversas fuentes reflejan luces y sombras de la vida parroquial, también denotan los diversos aciertos e improvisaciones que el Arzobispado de Santiago y después el Obispado de Melipilla tuvo con la administración de su diócesis. Quinientos años de historia que reflejan los procesos eclesíásticos de Chile, no exento de crisis y esperanzas.

Palabras clave: Convento; franciscanos; párrocos; obispado; pastoral.

ABSTRACT

This text deals with the religious experience that the people who were linked to the San Francisco de Asís parish in the El Monte commune had. From the colony, the residents of Monte have experienced their faith through contact with the Franciscan Friars and the diocesan parish priests. What we rescued from the various sources reflect lights and shadows of parish life, they also denote the various successes and improvisations that the Archbishopric of Santiago and later the Bishopric of Melipilla had with the administration of their diocese. Five hundred years of history that reflect the ecclesiastical processes of Chile, not exempt from crisis and hope.

Keywords: Convent; franciscans; pastors; bishopric; pastoral.

* Artículo recibido el 5 de enero de 2021; aceptado el 17 de marzo de 2021.

¹ El texto es parte de la investigación Historia de los Templos Parroquiales, Diócesis San José de Melipilla.

² Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.



Figura 1. Fotografía del templo del Monte, julio de 2018. Fuente: archivo personal del autor.

El convento de los franciscanos en El Monte desde la colonia hasta la independencia

Los antecedentes de la parroquia del Monte se remontan al siglo XVI cuando el superior de Santiago el padre Juan de Torrealba encargó al fray Andrés Corso, proveniente del Perú, la fundación del convento de San Francisco del Monte en 1579:

En los términos de Santiago, junto al río llamado Talagante, mandó fundar una casa llamada San Francisco del Monte, el padre fray Juan Torrealva, siendo tercero ministro provincial de aquella Provincia. Es casa muy apacible por estar sobre un río de la mejor agua que hay en aquella tierra y de mucho y muy buen pescado. Tiene una huerta de mucha fruta y de allí se doctrinan gran cantidad de indios y repartimientos que están alrededor del dicho monasterio, a media legua y una lo más lejos (Real Audiencia, 1776, p. 180).

San Francisco del Monte fue el décimo convento franciscano erigido en Chile, en sus primeros años era vicaría del Socorro de Santiago y en 1584 se creó como guardianía. (Olivares, 1961, p.98) En 1585 los frailes servían a la doctrina de Talagante, Pelvín y Llopeo y el convento tenía un salario de ciento cincuenta pesos en oro y comida (Errázuriz, 1873, p. 363).

Cuando se establecieron los franciscanos la población aborigen era abundante, el cronista Vicente Carvallo Goyeneche en 1796 nos narraba que en 1579 había ocho mil indios en aquel

valle, cifra que estimamos un tanto abultada (Carvallo, 1875, p. 84). En 1584 se adoctrinaban más de 100 indios de tasa con mujeres e hijos (Gutiérrez, 1994, p. 14).

En un principio los franciscanos se ubicaron en el área rural de Talagante, hay referencias que nos relatan que el convento se ubicaba en el sector “Lo Aguirre” entre Talagante y Melipilla; sin embargo, en el Fondo Real Audiencia del Archivo Nacional existe un mapa sobre el litigio que tenía don Juan Bautista Dubourg Onfroy con los franciscanos por la propiedad de diez cuadras de terreno entre sus tierras y el convento. El mapa nos proporcionó la información que el convento se encontraba entre Talagante y el pueblo de indios Llopeo en la vertiente oriental del río Mapocho, hacia el poniente se observa la hacienda de San Miguel, cercano al sector de la Hacienda de Santa Ana de las Palmas de Talagante (Bustos, 2010, p.37) ³. Esta ubicación concuerda con la descripción que nos proporcionaba don Pedro de Torres quien había comprado la Hacienda San Miguel de don Francisco Lisperguer en el año 1693, indicando que su propiedad estaba ubicada “junto al convento de San Francisco del Monte, el río de esta ciudad por medio” (Amunátegui, 1901, p. 68).

En 1693 se instauró el Colegio de Misiones de Jesús, María y José en el lugar conventual,

el Definitorio de la Provincia, con el Comisario General, P. Basilio Pons, acordó su fundación, nombrándose en esa fecha el personal que debería ocuparse de la instrucción de los misioneros en las cátedras de Artes, Moral, Mística, Regla y Constituciones (Olivares, 1961, p. 169).

Dicho Colegio no prosperó más allá de 1697 debido a la lejanía de los centros indígenas de la Araucanía, sin embargo, en las tablas de los capítulos y Definitorios de la Provincia le dan el título de Colegio hasta 1797; desde esa fecha en adelante se le denominó simplemente “Convento de San Francisco del Monte” (Olivares, 1961, p. 169).

Desde sus inicios uno de sus principales problemas fue la escasez de religiosos, la provincia franciscana a fines del siglo XVI intentó despoblar el convento oponiéndose a ello las autoridades de los cabildos circundantes a él, para lo cual elaboraron cartas al comisario general del Perú el cual ordenó que no se llevase a cabo la resolución que habían tomado los franciscanos. Las crecidas del río Mapocho y el terremoto de 1730 motivaron a los frailes a abandonar el lugar, los indios del poblado de Llopeo, accedieron a donar tres cuadras de su territorio para que se pudiesen asentar en la ribera poniente del río, fue así como lograron trasladarse en 1732 a su actual ubicación, tarea que llevó a cabo el padre Fr. Antonio Gutiérrez quién recibiera esos terrenos en donación en febrero de ese año (Gutiérrez, 1994, p. 14).

En el pueblo de Llopeo, jurisdicción Corregimiento de Melipilla, en siete días del mes de febrero de mil setecientos treinta y dos años, el Cacique don Juan de León, Agustín

³ El periodista Hernán Bustos Valdivia en su obra *Historia de El Monte: 5 siglos en la tierra de los Carrera* (El Monte, 2010), p.37, infiere que el Convento estaba ubicado en lo que hoy en día se conoce como “La Hacienda Santa Ana de las Palmas”. Informaciones turísticas del lugar afirman que los orígenes de la Hacienda se relacionan con la donación de los terrenos que hizo doña Agüeda Flores a los Franciscanos en 1579; disponible en <http://paisajesydatosdechile.blogspot.com/2013/12/a-pomaire-melipilla-y-san-antonio-por.html> y en otros lugares web; sin embargo, no encontramos ningún documento ni artículo que pueda corroborar dicha información.

Vásquez, Ventura Saravia, Álvaro Saravia. Pascual Saravia. Tomás Saravia, Manuel Saravia, Santiago Saravia y Crespo, todos indios de dicho pueblo, comparecieron juntos y en nombre de todos los demás del pueblo, y dijeron que libre y espontáneamente daban, y dieron para fundar el convento N. P. S Francisco del Monte tres cuadras de tierras junto a la casa dicho cacique, que se midieron desde la acequia, mirando a los llanos de dicho pueblo, y de ahí se corrió la cuerda en presencia de los dichos a buscar el lindero de las tierras de San Miguel, y alcanzó dicho lindero con cuatro cuadras. Y dijeron que dichas cuadras así medidas daban, y dieron para la fundación de dicho convento y para los sirvientes o domésticos del convento y sus inquilinos; daban y dieron todas las tierras de la vega, cojiendo desde el lindero de San Miguel hasta la desera de la casa en que vive hoy dicho cacique, sirviendo de lindero el río que viene de Santiago (Real Audiencia, 1732) (Gutiérrez, 1994, p. 15).

El convento fue reconstruido en el nuevo lugar y mantuvo su nombre original: San Francisco del Monte, el poblado que se asentó en torno a él, en poco tiempo adoptó su nombre. Monumentos Nacionales en su página web principal nos entrega la información que al reconstruir el templo en 1796 le dieron un mayor volumen; arquitectónicamente responde al estilo barroco de las obras rurales de Chile central del siglo XVIII, su planta es rectangular cubierta a dos aguas, muros gruesos de adobe de más de un metro de espesor, de una sola nave angosta y profunda, tiene 44 metros de largo, 8mts. de ancho y 7 mts. de altura entre piso y cielo entablado. Se iluminaba por cinco ventanas altas y sus muros estaban blanqueados por cal ("Iglesia de El Monte," s.f.).

El dado de la única torre de la iglesia es un volumen saliente de planta cuadrada que aloja el baptisterio, y se encuentra adosado al cuerpo de la iglesia en su muro, en el mismo plano de la fachada principal. Sobre el dado se levanta un tambor octogonal de madera, forrado en hojalata estampada y rematado por un chapitel curvo de ocho mantos.

A ambos costados de la iglesia y en toda su longitud, un corredor porticado de pilares protege sus muros. La fachada principal, muy simple, tiene un recubrimiento de hojalata estampa, con un óculo abierto en la base del hastial, a eje del vano de ingreso y la moldura clásica del dintel de su portón. En los ingresos laterales, cuenta con gruesos dinteles de vano y sus canes de talla barroca. En su interior llaman la atención

dos juegos de vigas transversales de madera y sus canes, dispuestos en pares con una separación de 70 cms., a semejanza de los dos largueros de una viga mudéjar (“Iglesia de El Monte,” s.f.).

Tanto en el convento antiguo como en el nuevo tenía un lugar reservado para el entierro de los frailes difuntos, ambos fundadores fray Andrés Corso en el siglo XVI y Antonio Gutiérrez según el relato del provincial Fr. José Javier Guzmán fueron hombres beneméritos, ellos murieron en el convento y sus cuerpos permanecieron incorruptibles tras largos años de su deceso (Guzmán, 1835, p. 841-845).

El convento desde su fundación dependía de la parroquia del Niño Jesús de Tango, también conocida como la parroquia de Malloco; tenemos escasa información acerca de las entradas económicas del convento y del templo; según algunas fuentes los frailes recibían importantes sumas de dinero proveniente de la parroquia o el curato de Tango, en un informe de 1756 de don Fernando de Zuloaga respecto a las rentas de la parroquia estimaba que las primicias de su curato eran muy gratas y asignaba la totalidad de las primicias que recolectaban los padres franciscanos, porque concurrían a sacramentar a toda la feligresía de su comarca y ayudaban en las cuaresmas para el cumplimiento de la Iglesia de Tango (de Solano, 1994, p. 84).

La presencia de los Franciscanos desde el siglo XVIII en dicho lugar fue un foco de atracción para los indígenas, españoles y criollos quienes requerían de los servicios religiosos. La feligresía participaba activamente en el templo y se reconoce al menos dos cofradías: la del Patrocinio de San José, activa en 1742 y la del Espíritu Santo, activa en 1774 (Guarda, 2016, p. 261).

Junto al convento se constituyó la aldea de San Francisco del Monte. El Censo de 1813 nos entregó la información que en el convento habitaban diez religiosos; disponía de entradas anuales por censo y capellanía la cantidad de 183 pesos; también aparece en el Censo una escuela de primeras letras la cual no prosperó (Egaña, 1953, p. 243). Los terrenos colindantes a los que habitaban los franciscanos habían sido confiscados por el Estado a los indígenas de Llopeo; la población aborigen en el siglo XIX se había reducido y mestizado, la población del Monte reconocía en los frailes un poder espiritual y temporal, tanto así que los diversos guardianes del convento presionaron al Gobierno para que la población que vivía en las inmediaciones del convento fuera declarada villa. En febrero de 1814 el Ministerio fiscal de lo Civil y Hacienda accede a la petición de declarar a San Francisco del Monte como la “Villa deseada” y encomendaron a los padres franciscanos el arreglo, organización de las calles y el repartimiento de los solares:

[al] establecimiento se comisionan al Padre Ex-Provincial Dr. Frai Francisco Javier Guzmán, al actual Guardián Frai José Saavedra i a D. Manuel Valdez i Bravo; con la calidad que cuando la villa pueda pagar el terreno i edificios de la Recova pueda reasumirla para sus propios, concediéndole por ahora al Convento la gracia, de que pueda cobrar el derecho de sombra de dos reales diarios, en que se ha calculado, en compensativo del gasto que va a hacer en levantar dicha Recova (Valdéz, 1846, p. 54).

Durante el tiempo de la Independencia de Chile la localidad del Monte tuvo un protagonismo significativo en el período denominado Patria Vieja 1810-1814; por una parte la familia Carrera

desde 1750 era propietaria de la Hacienda San Miguel, los hermanos Carrera utilizaban la hacienda como un lugar estratégico, se plantea que fue en ese lugar don José Miguel elaboraba los proyectos gubernativos, doña Javiera Carrera bordó en la añosa pileta de la Hacienda la primera Bandera Nacional y los hermanos Carrera usaban las caballerizas para refugiarse de las huestes realistas durante las guerras de la Independencia, tras la batalla de Rancagua en 1814, la periodista Virginia Vidal nos recrea este relato:

Los Carrera y sus soldados lograron llegar sin contratiempos a El Monte. Sin darse reposo se guarecieron en la bodega semi subterránea y dieron orden a unos de demoler un tabique. Otros se aperaron de armas y vituallas, lo más indispensable para una larga jornada. Hombres de toda confianza los esperarían con las cabalgaduras en una quebrada. Otros se encargarían de tapiar el forado, cuando ya no estuvieran en la hacienda.

La bodega con horcones de patagua, que había sido el lugar favorito de sus juegos de infancia, ahora sería el paso a la gran fuga. Con el mayor sigilo, penetraron al túnel secreto que desde allí se prolongaba hasta la iglesia San Francisco de Asís. Lo que fue depósito de víveres y otros bienes, ahora los protegería hasta que pudieran huir de noche. Mientras avanzaban por el oscuro túnel que parecía medir más de tres mil varas, muchos se iban desprendiendo de medallas y objetos que no deseaban perder en la incierta travesía (Vidal, 2010, p. 118).

La creencia de la existencia de un túnel que unía la Hacienda de San Miguel con el templo de San Francisco del Monte durante mucho tiempo respondía a relatos míticos de los habitantes de la comuna. En el año 2009 se hicieron trabajos en el lugar y se evidenció la existencia de dicha obra, su construcción data del siglo XVIII, tiene un kilómetro de extensión desde el templo a la Hacienda, se calcula de una profundidad de cuatro metros y seis metros de ancho. El motivo de la existencia del túnel ha dado pie para muchas especulaciones tratando de responder ¿por qué se comunican estos lugares? ¿Qué vinculación tenían los dueños de la Hacienda con los frailes franciscanos? La respuesta más inmediata y posible a las preguntas que nos formulamos es que efectivamente los dueños de la Hacienda tuvieron estrechos vínculos con los franciscanos, en especial las fuentes eclesiásticas y las cartas de la familia Carrera indican que doña Javiera Carrera tuvo una especial cercanía con los frailes, el guardián del convento del Monte, era para ella una persona digna de confianza para poder depositar sus bienes de valor en el tiempo en que ella y sus hermanos estuvieron exiliados en Mendoza, en una de las cartas a su esposo don Pedro Díaz de Valdés en el año 1817 le pide lo siguiente:

Abraza a mis hijos por mí. Al Guardián del Monte del provincialato de Aranjuez le dejé a guardar un barquito muy lindo en una caja enfajada de cristales, que me regaló Porter

con tres cuadros y láminas de unas mozas, dos arbustos con flores y unos pájaros disecados muy particulares recógelos también (Matta, 1913, p. 431-432).

Otro encargo de un valor sentimental muy importante depositado por doña Javiera Carrera en la custodia del convento franciscano fue la calavera de don José Miguel Carrera repatriada desde Argentina por el Baqueano Toribio Rojas, hombre de confianza de la familia quién se contactó con el padre Lamas quien asistió a José Miguel Carrera en Mendoza antes de su muerte (Loch, s.f., p. 5).⁴ A petición de doña Javiera Rojas trajo de regreso a Chile la supuesta calavera y la entregó a los familiares que se encontraban en la Hacienda San Miguel en 1821. En el Monte estimaron que era más seguro dejar esta osamenta en custodia de los padres franciscanos porque el Gobierno de O'Higgins y los enemigos de la familia Carrera estaban persiguiendo a los partidarios de los Carreras y confiscando sus bienes, de hecho, todos los muebles de la Hacienda San Miguel habían sido expropiados. Los franciscanos tenían una capilla en el sector El Paico que dependía del convento, allí depositaron la supuesta calavera de don José Miguel; con el paso del tiempo y sin la presión gubernamental, la depositaron en una urna con paredes de vidrio, exponiéndola a los feligreses durante varias décadas; por seguridad, no llevaba una placa explicativa ni el nombre del difunto, a pesar de ello, los vecinos del Paico y del Monte sabían el origen de la "calavera anónima", las visitas a la urna fueron frecuentes, incluso llegó a ser venerada, muchas personas pedían favores a la osamenta y se le atribuyó fama de ser "milagrosa" y comenzó con ello la devoción de la calavera milagrosa del Paico o la "Calavera Santa" (Loch, s.f., p. 5).

Estos hechos acerca de la relación entre el convento de San Francisco del Monte y la familia Carrera Verdugo podrían ser interpretados como relatos populares o anécdotas; creemos, en cambio, que nos dan cuenta de la fidelidad entre el poder local y los religiosos, que llegó incluso a desafiar al Gobierno, pensamos también que tiene mucha carga de reciprocidad moral, sobre todo lo que representaba para la comunidad: los frailes y la figura de Javiera Carrera, ella era percibida por los franciscanos como una persona intachable, la cual podía dar fe ante las autoridades eclesiásticas de la probidad de los frailes. También podemos concluir que los vínculos con la familia Carrera fue uno de los motivos por los cuales los franciscanos del Monte habían abrazado la causa patriota, sobre todo en el periodo 1810-1817, no hemos tenido acceso a cartas o discursos de los frailes que puedan corroborar lo que estamos afirmando, pero podemos asociar a los frailes del Monte la proximidad y familiaridad que tuvo con el convento el provincial de la orden don José Javier Guzmán Lecaros, a quién se le encomendó en 1814 la tarea de la organización de la Villa y los repartimientos de solares. Cuando se produjo la "Reconquista Española" don José fue tomado prisionero y confinado por el Gobernador Marcó del Pont al convento franciscano de San Idelfonso de Chillán:

Bastaron estos dos poderosos motivos para que todos los religiosos europeos, aun mis mayores amigos y más beneficiados, se revelasen ingratos contra mí, acriminándome el ser uno de los mayores patriotas e insurgentes en la revolución. Tanto fue el empeño que tomaron para mi destierro que el abogado que movía los resortes para que se verificase mi castigo, llegó a presentar un escrito contra mi conducta política en que

⁴ El documento de Loch toma como fuente el artículo del periodista Ricardo Rojas en la Revista "Aquí Está", editada en Santiago en 1959, el periodista recoge la información del testimonio de la nieta del arriero Toribio Rojas, Adelaida Leiva.

decía que debía ser colgado en medio de la plaza por enemigo de la causa del rey y de los europeos, suponiéndome delitos que jamás había cometido (Guzmán, 1835, p. 387).

La afinidad de don José Javier Guzmán con los frailes del Monte la podemos inferir a través de gestos de enconada generosidad ya que se encargó personalmente del diseño y hermoejamento de los jardines del convento y de su propio peculio en 1819, asignó la no despreciable suma de 3.800 pesos para el beneficio del convento (Leal, 2010, p. 143).

A principios de la Colonia y durante el siglo XIX, los indígenas percibían que los franciscanos los trataban en forma diferente al resto de los españoles, por ello sentían un espacial apego a los frailes, estos se preocuparon de la formación tomando en cuenta las tradiciones y cultura de los aborígenes para poder desde allí cristianizarlos, eso se puede corroborar con la visita que realizó María Graham en 1822, al ver una ceremonia en base a bailes y disfraces que ejecutaban los indios en la plaza a fuera del templo:

Por su altura y conformación los danzantes parecían hombres, aunque semejaban a mujeres por sus trajes y aderezos. Se me ocurrió que podían ser mujeres patagonas, y pregunté a uno de los circunstantes de dónde venían. Obtuve de él la siguiente explicación: Cuando los franciscanos emprendieron la conversión de los indios de las comarcas centrales, instalaron su convento en Talagante, el pueblo de las palmeras arriba mencionado, contando entre sus primeros prosélitos a los caciques de Talagante, Llupeo y Chiñigüe. No tardaron los buenos padres en descubrir que era más fácil convertir a los indios a una nueva fe que alejarlos de ciertas prácticas supersticiosas de su antigua idolatría, y punto menos que imposible hacerlos renunciar a la danza que en honor de un poder tutelar ejecutaban anualmente bajo el follaje de los canelos. Les toleraron, pues, esta práctica, pero deberían ejecutar la danza dentro de los muros del convento y en honor de Nuestra Señora de la Merced (Graham, 1972, p. 188-189).

En 1818 el director supremo Bernardo O'Higgins elaboró un decreto que pretendía regular la vida de los religiosos, criticaba el estilo de vida que llevaban los clérigos del país porque se les veía por las calles "a todas horas de la noche", lo que más preocupaba al Gobierno era la relajación en la cual habían incurrido muchos clérigos, en parte se apelaba al relajo moral y también a la politización que habían incurrido una parte importante de religiosos que abrasaban la causa realista, si eran patriotas debían evidenciar obediencia y actuar de forma irreprochable, una de las medidas que adoptó O'Higgins fue que los jefes militares debían custodiar las calles de las villas y si encontraban a los religiosos fuera de su convento debían ser apresados y entregados a sus respectivos prelados para que ellos les aplicaran las sanciones necesarias (Valdéz, 1846, p. 135).

En 1824 el Gobierno liberal de don Ramón Freire quería acabar de raíz los problemas que suscitaban los religiosos a través de una reforma de los regulares y poner como máxima autoridad al obispo ordinario del lugar, conminó a los regulares a vivir en comunidad, facilitó la secularización de los religiosos y requisó para el estado los bienes del clero, en especial grandes extensiones de tierras que habían sido donadas por los fieles a los clérigos, en uno de los puntos se estableció que se debían cerrar los conventos que no contaran con más de ocho individuos profesos. Esta última medida afectó directamente a los religiosos del convento de San Francisco del Monte.

Si estos acontecimientos causaron una gran sensación en el pueblo de Santiago, mayor debió ser la que experimentaron el vecindario de San Francisco del Monte al ver cerrados sus templos i carecer de misa, i otros pueblos cortos en que sucedió lo mismo a consecuencia de los decretos del gobierno (Concha y Toro, 1862, p. 21).

Dicha medida no fue bien recibida por los vecinos del Monte, notamos que los religiosos franciscanos habían experimentado una gran demanda de parte del pueblo por los sacramentos y la devoción de los Santos, una estrategia interesante para aumentar la fe en la gente fue la que realizó en 1821 el ex custodio del templo don José Antonio de Alcázar, quien solicitó al arzobispo de Santiago don José Rodríguez Zorrilla indulgencias para los fieles que visitaran el lugar y rezaran a(l) : Sagrado Corazón de Jesús, San Antonio de Padua, San Francisco de Sales, San Justo y Pastor, Santa Coleta.

Señor Obispo de Santiago de Chile Dr. Dn. José Santiago Rodríguez Zorrilla, concede cuarenta días de Indulgencia al Sagrado Corazón de Jesús, por cada vez que se invoque su Santísimo Nombre, o se rece un Padrenuestro y Ave María, o se rece su Devocionario, y cuarenta días más por cada día de su novena para San Antonio de Padua, cuarenta días por cada uno de los de la Novena, y otros cuarenta por cada uno de los de la Novena, y otros cuarenta días por cada Padrenuestro y Ave María. Las mismas Indulgencias concede para San Francisco de Sales, San Justo, y Pastor, y Santa Coleta ("Indulgencias concedidas a la Iglesia de N.TRO. P.S. Francisco del Monte," 1821).

Fundación de la Parroquia San Francisco de Asís del Monte (S.XIX)

La creciente demanda de los fieles, provocó que al poco tiempo el convento se secularizó y se desmembraba así la vinculación administrativa del templo del Monte a la parroquia de Tango. En octubre de 1824, don José Ignacio Cienfuegos Dean de la Catedral de Santiago decretó la creación del nuevo curato de San Francisco del Monte, seccionando de la parroquia de Tango:

Declaramos que el Pueblo de Talagante inclusa la Hacienda de Aguirre hasta las Chacras de lo Seladas quedando estas inclusas también, son pertenecientes al nuevo

Curato de San Francisco del Monte, de suerte que los Linderos de este Curato deben ser, por el Oriente del Camino de Peñaflores; por el Sud Paico; por el Poniente la Asequia de los Ahorcados; y por el Norte la Zierra (Cienfuegos, 1824, p. 8).

La reducción de la parroquia de Tango y la creación de la parroquia de San Francisco de Asís del Monte, respondían a los requerimientos del Gobierno de don Ramón Freire en 1824. El director supremo hacía uso del Derecho de Patronato que era ejercido arbitrariamente a juicio de la Delegación Vaticana que estaba presente en Chile al momento de ejecutar estas medidas y otras reformas con respecto a los derechos y deberes de los religiosos. La misión Muzi compuesta por el Vicario Apostólico Mons. Giovanni Muzi y los presbíteros Giovanni María Mastai Ferretti (futuro Pío IX) y Guiseppo Sallusti, reprobaban la autoridad de Cienfuegos y del Gobierno respecto a las medidas administrativas, porque reconocían que el que debía con autoridad ejercer estos cambios era el Obispo titular de Santiago don José Rodríguez Zorrilla, quién había sido destituido por el Gobierno liberal ubicando en el gobierno del arzobispado a don José Ignacio Cienfuegos.

Al difundirse la voz de nuestra partida, muchos fueron a persuadir a Monseñor [Muzi] para que se quedase. También fue Cienfuegos y dijo que estaba cansado de su oficio y -cambiando enteramente de lo que había sido antes -desaprobó la conducta del Gobierno y agregó que quería salir de viaje a Roma; aunque en contradicción con esto hacía el examen de los párrocos, (los) cambiaba, aconsejaba, reducía las parroquias sin ninguna autoridad (Mastai, 1961, p. 259-260).

Tomando en cuenta las opiniones de Muzi y Mastai Ferretti, podemos concluir que la creación de la parroquia de San Francisco del Monte obedeció a la voluntad del Gobierno y no contaba con la aprobación oficial de la Iglesia. Este tema resulta altamente complejo de analizar porque los sucesivos Gobiernos que tuvo Chile hasta 1845 usaron el Derecho de Patronato sin el consentimiento del Vaticano. Desde la Independencia hasta el advenimiento del pontificado de Pío IX (1846) no hubo acuerdo con la Santa Sede, por lo tanto, las decisiones en materia eclesiástica dependían del juicio y las necesidades del Estado.

La parroquia San Francisco de El Monte en el siglo XIX

Nombre	Inicio	Término
Fr. José Antonio Alcázar	1824	1829
Fr. Pedro Borquez	1829	1830
Fr. Bartolomé Aguilar	1830	1831
Fr. José María Varas	1831	1836
Fr. José Dolores Gonzales	1836	1837
Fr. Bernardo Venegas	1837	1838
Fr. Luis Molina	1838	1843
Fr. José Antonio Benegas	1843	1846
Fr. Martín Brito – José A. Venegas	1846	1846
Fr. Buenaventura Valdivia	1846	1848
Fr. Manuel Reyes	1848	1851
Fr. Florentino Olivares	1851	1851
Fr. Valentín Duran – Fr. Manuel Ayala	1852	1852
Fr. José Bravo – Fr. José R. Arriagada	1853	1853
Fr. José Antonio Rojas	1854	1858
Fr. Joaquín Sepúlveda	1858	1859
Fr. Francisco Manzo	1859	1861
Fr. Agustín Ahumada	1861	1861
Fr. Luis Toro	1861	1862
Fr. Joaquín Sepúlveda	1862	1863
Fr. José Miguel Vásquez (Talagante)	1863	1864

Cuadro 1. Párrocos de San Francisco de Asís de El Monte entre 1824-1863. Fuente: elaboración propia.

Los primeros párrocos se sentían muy sobrepasados por la cantidad de feligreses del Monte que acudían a la parroquia a solicitar los sacramentos, sobre todo el de la confesión, porque en esos años solamente el párroco estaba habilitado para confesar; en tiempos de misiones, cuaresma y Semana Santa muchas veces no daba abasto y solicitaba al arzobispo un permiso especial para que otro fraile de la comunidad lo pudiera auxiliar en dicha labor:

Sr Don José Ignacio Víctor Eyzaguirre [...]

Muy Señor mío, después de saludarle digo, que estando algo cansado por el confesionario por el concurso de gente que ocurre, y estando yo solo, no puedo dar abasto; necesito me haga el favor de manifestarle la necesidad a S^{ta} Yltma. Para que me haga el favor de dármele licencia a Fr. Manuel Gallegos para que confiese hombres siquiera que es al que le concedió licencia para que confesara en días pasados en la

misión; pues lo tengo de conventual; Zúñiga no ha ido a presentar examen porque está enfermo. [...]

Fr. José Antonio Benegas (Benegas, 1845, p. 5).

A mediados del siglo XIX, se puede evidenciar que los párrocos no eran muy idóneos en la atención de los fieles y en más de una ocasión los vecinos reclamaron por la conducta escandalosa del señor cura. Don Francisco Chacón le escribió una carta a don Santos de Díaz de Valdés, acusando al párroco y guardián del convento don Buenaventura Valdivia que había agredido a Juan Rodríguez dando dos azotes con una zapatilla que usaba en las riendas de su caballo; este recriminaba al sacerdote y lo acusaba de ser inmoral por no atender a los pobres, ser prepotente y de ausentarse de la parroquia por más de 24 horas sin dejar a otro sacerdote para administrar los sacramentos:

...y me dicen que varios enfermos han muerto sin confesión por causa de su poca actitud a el desempeño de sus obligaciones amas de eso a atropellado a la autoridad civil porque si Rodríguez había faltado a él debía de haberlo demandado a la autoridad que corresponde: ahora espero su favor Ud. se sirva indicarme que providencia deben tomar en dicho asunto, el padre se ha ido a esa de Santiago adentar ejercicios si es de que Ud. pueda allá remediarlo todo me fuese mucho más conveniente y que fuera última despedida del Reverendo y que nos mandasen cualesquiera otro que podrá hacerlo mucho mejor... (Francisco Chacón, 1846, p. 9-10).

Junto con verse sobrepasados por la cantidad de sacramentos que debían administrar los curas párrocos, también se sentían agobiados porque a la vez debían encargarse de la administración del convento, podemos afirmar que los párrocos algunas veces optaban (como es el caso de Buenaventura Valdivia) por privilegiar los asuntos concernientes a la comunidad franciscana y atender sus propias necesidades, en la carta de Chacón se mencionaba que el padre en muchas ocasiones se encontraba enfermo y por ello no podía asistir diariamente a confesar a los fieles. El descuido de la parroquia por parte de algunos frailes franciscanos también se observa en las diversas cartas escritas por el párroco fray José Antonio Rojas. En 1854 se quejaba sobre falta de conocimiento que tenían sus antecesores respecto las demarcaciones de la parroquia; efectivamente estaban atendiendo poco menos de la mitad de los territorios asignados y que el párroco de Tango prestaba servicios en Hacienda de Aguirre y el pueblo de Talagante y el párroco de Melipilla atendía gran parte de la Hacienda de Chiñigue. Estos hechos demuestran la falta de rigurosidad en la administración parroquial por parte de los franciscanos y el desconocimiento de las ordenanzas del arzobispado de Santiago que experimentaban ellos y los párrocos de las villas aledañas. La solución a la dualidad que se les presentaba a los guardianes del convento a juicio del padre Rojas era trasladar la parroquia a otro lugar y poder secularizarse para atender exclusivamente a la parroquia, estimaba que era una molestia para las autoridades eclesiásticas estar nombrando curas párrocos cada tres años y tal vez contra su voluntad (Rojas, 1858, p. 24). La tesis de fray José Antonio Rojas era muy plausible, algunos párrocos no querían serlo y se sentían obligados, otros en cambio con gusto atendían las labores cotidianas dando cuenta que atendieron multitudes de fieles y que con pena no pudieron atender a más personas cómo lo expresaba en una carta al arzobispo Valdivieso fray Luis Toro: “[...] me es muy doloroso ver a

tantos infelices que vienen de lejos a buscar el remedio de sus almas y no puedan hallarlo por falta de confesores” (Toro, 1861, p. 30).

A pesar de las buenas intenciones de algunos párrocos, a través de los años, la parroquia fue descuidada por los franciscanos. El párroco Fray José Miguel Vásquez se propuso en 1863 construir una nueva parroquia en el poblado de Talagante, para ello trasladó la casa parroquial a ese lugar y comenzó a edificar un nuevo templo, en una carta al arzobispado de Santiago relataba el grado de descuido y negligencia de parte de la orden franciscana y los frailes que habitaban en el convento, comentaba que lo más grave era que el edificio estaba siendo violado por personas del mismo y contrario sexo que iban a tener encuentros carnales por la noche aprovechando el descuido reiterado de las autoridades conventuales (Vásquez, 1863, p. 34). Dichos sucesos fueron conocidos por el provincial de la orden el cual no dio instrucciones para revertir o enfrentar el problema, a juicio del padre Vásquez el guardián del templo tampoco tomó recaudos:

Al Guardián actual supliqué últimamente ordenar al sacristán se manejara por el caso y candenar a la puerta que tantas ocasiones ha sido una guarida de malvados y se negó absolutamente a hacerlo descansando en el cuidado con que se guarda la llave de dicha puerta. Allí se toca la campana desde la oración hasta las siete de la noche, en que se da principio al Rosario, y para cerciorarme del gran cuidado que el Guardián tenía, he ido dos veces, cuando ya era oscuro, y he observado que la campana era tocada por unos muchachos desde el último piso que tiene la torre quedando por consiguiente la puerta en el mismo estado que siempre. No he querido hacer observaciones posteriores hasta no dar cuenta a VS.Y y Roma afín de que me dicte lo que debo hacer, asegurando lo que el prelado actual no ha recibido de buen grado mis indicaciones (Vásquez, 1863, p. 36).

Otro reclamo que hizo fray José Miguel Vásquez al arzobispado fue que el anterior párroco fray Joaquín Sepúlveda cometió graves omisiones en los libros parroquiales en parte porque sus predecesores mutilaron los libros parroquiales cercenando las páginas que les correspondían a cada uno (Vásquez, 1863, p. 37).

El auto del 25 febrero de 1863, estableció que se trasladaba la parroquia San Francisco de Asís del Monte a la localidad de Talagante, dicho documento fue ratificado por el pro secretario Chavarría del arzobispado de Santiago el 9 de junio 1863, en este documento se expuso como principal argumento el bien espiritual de la feligresía, los vecinos del Monte se molestaron con el traslado de la parroquia y trataron de revertir dicha medida cuestionando las razones del traslado, señalando también que quedaban reducidos a muy pequeña cosa (Astorga, 1863, p. 208). El arzobispado incitaba a los vecinos del Monte a llevar a cabo la construcción de una nueva Iglesia en el sector el Pago, que con el tiempo podría llegar a ser una vice parroquia y si la población se incrementaba podría llegar a ser una nueva Iglesia parroquial, lo cual no ocurrió. Los argumentos de fondo para el traslado se explicaron en el punto 4° del decreto N° 258 del arzobispado de Santiago:

4º Que las dificultades para la asistencia espiritual de los vecinos del Monte, que se exageran o son de fácil remedio o raras i de corta duración, i lo serian de mucha más grave conveniencia para los numerosos habitantes de aquende el rio (Astorga, 1863, p. 208).

Se desprendía de este artículo que había severas dificultades para atender a los vecinos del Monte y que había más habitantes en el sector de la villa de Talagante, no se hace mención al problema de fondo que a nuestro juicio fue el descuido de los franciscanos y los constantes ilícitos que se llevaron en el interior del templo, a nuestro juicio el arzobispado prefería la construcción de un nuevo edificio a la posibilidad de reconciliar el antiguo debido a la negligencia de los franciscanos. Creemos también que ese hecho marca el declive de la presencia franciscana en la localidad del Monte, a fines del siglo XIX se había traspasado el convento y el templo a la administración del arzobispado de Santiago.

Este traslado a Talagante nos dio cuenta de un problema con la identidad de la parroquia sobre todo lo que respecta a la parroquia de la Inmaculada Concepción de Talagante, debido a que tras el año 1863 ya no se menciona en los documentos oficiales la existencia de la parroquia San Francisco del Monte de Talagante, sino como el curato de Talagante. En términos prácticos más que traslado fue un cierre de la parroquia en el Monte y la creación de una nueva en Talagante en 1863, las dinámicas del traslado de la parroquia provocaron un cambio sustancial ya que los franciscanos ya no serían los párrocos, los que estarían a cargo serían sacerdotes seculares del arzobispado de Santiago, el Santo Patrono San Francisco fue desplazado por la Inmaculada Concepción, desde nuestro punto de vista no hubo un auto de fundación de la parroquia Inmaculada Concepción de Talagante, ni hubo un documento de clausura de la parroquia San Francisco del Monte, por ello creemos que es un error considerar la fundación de la parroquia Inmaculada Concepción en 1824, porque lo que se fundó en esa fecha fue la parroquia San Francisco del Monte, estimamos que desde 1863 en adelante hubo un vacío legal que no supo resolver el arzobispado de Santiago.

El período en el cual estuvo clausurada la parroquia del Monte 1863-1926, es difícil poder recrear lo que sucedió con los feligreses del Monte. Los sacramentos de iniciación cristiana y la confirmación debían ser solicitados en Talagante, el convento de San Francisco del Monte siguió existiendo, pero con una escasa presencia de religiosos, las actividades parroquiales en el Monte se relacionaban con las misiones que emprendían los curas párrocos del curato Talagante, en una misión en 1868, el párroco de Talagante don José Luis Valenzuela, encontró una tablilla que estipulaba indulgencias para los habitantes del Monte y los religiosos que databa del año 1824 dada por don Giovanni Muzi al párroco don José Antonio Alcázar, los feligreses del Monte preguntaron al párroco de Talagante si dichas indulgencias estaban vigentes, tras consulta del párroco al arzobispado, se realizó una indagatoria con los franciscanos y expertos en el tema, ellos determinaron que era apócrifa; hoy en día tenemos serias dudas si dicho documento sea apócrifo, lo que podemos afirmar es que tras cuarenta y cuatro años de la devoción de los fieles del Monte que experimentaron la redención de sus pecados a partir de ritos y oraciones frente a los diversos Santos que había en el templo, declarar apócrifo los privilegios de la indulgencia pudo afectar la práctica de la fe de los feligreses que a juicio del párroco eran “muchos”:

Como no me consta su autenticidad y como hay muchos que tienen conocimiento de tales privilegios me he abstenido de decir palabra sobre el particular hasta saber de UD que debe creerse de ellas. Como actualmente estamos en misiones en el mismo

lugar interesa sobremanera saber si se deberán o no considerar auténticos los privilegios en cuestión, sobre todo por lo que hace a los privilegios de la Bula (Valdivieso, 1868, p. 4).

Otra conclusión respecto al tema se relaciona con el desconocimiento que hubo de parte del arzobispado de Santiago sobre la vida y proyectos de la parroquia del Monte, porque tras cuarenta años no hubo una visita oficial de las autoridades eclesíásticas al curato de San Francisco de El Monte.

Refundación de la Parroquia San Francisco de Asís de El Monte. Antecedentes

En 1874, el intendente de Santiago don Benjamín Vicuña Mackenna visitó el poblado del Monte y nos mostró una realidad de precariedad; los habitantes no sobrepasaban las ochocientas personas, en la Iglesia y en el convento de los franciscanos “viven un solo padre con su sacristán” (Vicuña Mackenna, 1874, p.72). Este panorama que observaba el intendente era muy distinto al cual nos presentó una crónica de la Revista Zig - Zag del año 1909, el redactor del artículo, nos presenta la vivencia de un viernes santo en la plaza del Monte frente al templo franciscano, en donde centenares de espectadores presenciaban un vía crucis:

Al costado, un púlpito provisional de madera blanca, cubierto con un paño de color oscuro, daba sitio á un predicador que con voz estentórea dominaba los ámbitos de aquella plaza de muy irregular conformación, pero apretada de gentío, hasta en los bordes de una ancha acequia, que podía llamarse arroyo, que á cauce abierto la atravesaba en toda su extensión.

Según los puntos que tocaba en su Sermón de las Tres Horas, así era estallido que provocaba en la muchedumbre, como que, de repente, ésta á sus voces se inclinaba á tierra, y un rumor de golpes de pecho, lloriqueos y ayes, poblaba la atmósfera de aquella tarde de poniente y medio otoñal (“En San Francisco del Monte,” 1909).

La crónica de la revista nos contaba sobre el fervor de la gente que vivenciaba el Sermón de las tres horas del predicador franciscano y la puesta en escena de tres cruces con las figuras de Jesús y los dos ladrones evidenciando una piedad popular muy enraizada en los vecinos del Monte, también nos permitió recrear el carácter teatral de las prédicas de los franciscanos que bordeaba la manipulación de los sentimientos de los fieles:

Este esforzaba más y más la voz, ponderaba los dolores y estremecimientos del trance supremo, y cuando llegaba al instante preciso de la muerte, una oleada de terror y compasión, de arrepentimiento y de piedad, comunicativa y sacudidora, recorría á toda la concurrencia, y la hacía prorrumpir en llantos histéricos, gritos convulsivos,

exclamaciones de perdón y alaridos extraños y ensordecedores (“En San Francisco del Monte,” 1909).

El cronista concluía que el pueblo de San Francisco del Monte conservaba las devociones tradicionales, también era uno de los que más contribuían a las celebraciones religiosas de su templo y sobre todo la celebración más significativa e importante era la de su Patrono, San Francisco (“En San Francisco del Monte,” 1909).

En 1917 los franciscanos cerraron definitivamente el convento, tanto el templo como el convento pasaron a la administración del arzobispado de Santiago, para llevar a efecto el traspaso de los bienes se comisionó al presbítero don Juan Capistrano Herrera, quien recibió bajo inventario las propiedades muebles e inmuebles (“Convento San Francisco del Monte,” 1917, p. 90).

El aumento de la población a principios del siglo XX provocó también el aumento de la de los vecinos del Monte para acceder a los sacramentos, esto último motivó al arzobispado de Santiago para nombrar al presbítero don Agustín Montaubán como vicario cooperador de la parroquia de Talagante, residiendo éste en San Francisco del Monte. Esta medida fue un paso importante para la reinstalación de la parroquia en el Monte; el arzobispo don Crescente Errázuriz decretó un auto de erección parroquial con fecha 14 de septiembre de 1927; esta segunda fundación se llevó a cabo conforme al derecho canónico a diferencia de lo ocurrido en 1824; don Crescente estimaba que en el pueblo de San Francisco del Monte había una numerosa población y urgía proveerles de una atención espiritual. En esta oportunidad la nueva parroquia se desmembraría de las parroquias de Melipilla, Talagante e Isla de Maipo.

Por tanto, invocando el Santo Nombre de Dios en uso de nuestra jurisdicción diocesana, y, en caso necesario, de la que Nos es delegada por el capítulo IX, sobre reforma, de la sesión XXI del Santo Concilio de Trento, separamos, dividimos y desmembramos de las mencionadas parroquias el territorio que más adelante indicaremos y en él instituímos, fundamos y erigimos una nueva parroquia, que se denominará San Francisco del Monte.

Los límites de la nueva parroquia serán los siguientes: Al Norte, el cordón de cerros de Chiñigue hasta los límites del Fundo “el Bosque” con del de Chiñigue, Susecion Subercaseux Vicuña, que la separa de Melipilla; al Sur el Cordón de cerros de Naltagua hasta los límites del fundo “San Vicente” con “Los Huertos de Naltagua; al Oriente, los límites del Fundo “San Vicente” con “Los Huertos de Naltagua”, que la separan de la parroquia de Isla de Maipo; Ríos Maipo y Mapocho; al Poniente, el “Cequion de los ahorcados” y una línea imaginaria desde este punto a los cerros de Chiñigue (Errázuriz, 1927, p. 5-5v).

Nos resulta paradójico que por decreto se instituyó a San Francisco de Asís como titular o el patrono de la parroquia y que a su vez se promoviera que el día 4 de octubre se celebrase con “religioso esplendor” la fiesta del Santo Patrón ya que dicha fiesta patronal se celebraba por décadas y tal vez por centurias. El auto de erección de la nueva parroquia del Monte nos motiva a reflexionar acerca del real conocimiento de las autoridades eclesiásticas de Santiago sobre las tradiciones y de la existencia previa de la parroquia en el Monte entre los años 1824 y 1863, ya que el documento nos indica que el arzobispo omite o desconoce la existencia de la anterior parroquia denominada San Francisco de Asís del Monte.

Los párrocos y la vida pastoral de la Parroquia de San Francisco de Asís de El Monte durante el siglo XX

Roberto Fuenzalida Mayol fue el primer párroco de este segundo periodo de la parroquia, durante su administración pudo ejecutar diversas obras de desarrollo social para la comunidad; en primer lugar fundó escuelas parroquiales, en 1933 fundó la escuela “Nuestra Señora del Carmen”, que funcionó en un principio en las dependencias de la casa parroquial y en 1936 fundó la escuela “Emelina Urrutia” que atendía a niños de enseñanza preparatoria en forma gratuita, en 1937 la comunidad Siervas Misioneras del Espíritu Santo asumen la administración de la escuela que se dedicó desde ese año a la educación preferencial de niñas de la comuna de El Monte.



Figura 2. Al centro aparece el sacerdote Roberto Fuenzalida junto a su curso del Colegio Nuestra Señora del Carmen en 1943. Fuente: archivo personal del autor.

El párroco también pudo contar con un asilo de ancianos y un hospital con cuatro camas para mujeres y cuatro para hombres. Estas obras las pudo realizar gracias al generoso aporte de doña Emelina Urrutia Y., quién donó su casa y dineros para poder llevar a cabo dichas obras, en el terreno de lo que fue su casa hoy en día funciona la Escuela Emelina Urrutia del Monte. Desconocemos más detalles de la vida de doña Emelina, en agradecimiento por su generosidad la única placa conmemorativa que hay en el templo cuya fecha es del año 1950, el párroco don Manuel Valderrama y los feligreses del Monte recuerdan sus virtudes y agradecen sus beneficios reconociéndola como insigne benefactora.

Del trabajo pastoral durante la administración del párroco don Carlos Crovetto no tenemos mucha información, sabemos que en el sector el Paico hubo una capilla que funcionaba como vice parroquia, en ella desde el siglo XIX había sido depositada la supuesta calavera de don José

Miguel Carrera, la capilla estaba en muy malas condiciones, el párroco había decidido demoler la capilla y trasladarla a otro sector en 1959:

La rudimentaria capilla donde se veneraba la “calavera milagrosa” fue demolida alrededor de la década del 50 y el cráneo fue atesorado por Lilian Pellegrini de Wormald, una argentina que admiraba a José Miguel Carrera y que realizó diversas contribuciones para mantener su legado.

Al morir, le legó la calavera al doctor Héctor Díaz de Valdés, quien se la había solicitado, dado su interés por el tema y en su carácter de descendiente de doña Javiera Carrera (“Misterios de una calavera,” 2000).

De esa forma acabó el culto de la feligresía del Paico hacia la “Calavera Santa” tradición que se había mantenido por unos 138 años aproximadamente.

Al recoger el testimonio de don Juan Araya, profesor encargado del Museo del Monte sobre sus vivencias siendo joven en la parroquia San Francisco del Monte, nos dio ciertas pistas sobre don Carlos Crovetto; de acuerdo con su relato a don Carlos se le podía encontrar en diversos puntos del pueblo y era muy llano para poder conversar cotidianamente con él, estaba muy dispuesto para atender y visitar a los enfermos; la gente se había encariñado mucho con su párroco. Especial cariño hacia el párroco también sentían los fieles de la parroquia de San José de Maipo que en caravana de micros llegó a la localidad del Monte a fines de 1959, para despedir a don Félix Berríos quien asumiría la parroquia de San Francisco hasta el año 1971, a don Juan Araya le impresionó que mucha gente de que venía de San José de Maipo lloraba al despedirse del señor cura, quién fue capellán de carabineros y la gente del Monte años más tarde se referían a él diciéndole “capellán”(J. Araya, comunicación personal, 25 de julio de 2018). En poco tiempo don Félix logró conquistar al pueblo del Monte, fundó grupos de Acción Católica Juvenil, tanto de hombres como de mujeres, no tenemos información sobre la existencia de la Acción Católica entre los años 1931 y 1959, pero creemos que debió existir y que en 1959 ya se había disuelto. La nueva Acción Católica en la parroquia del Monte fue el principal instrumento del padre Félix para animar grupos de niños de primera comunión, organizar misiones, procesiones, fiestas de Corpus Christi con Cuasimodos y la fiesta Patronal dedicada a San Francisco. Coincide con la administración de este párroco la celebración del Concilio Vaticano II y su puesta en práctica, los jóvenes de Acción Católica se turnaban para tocar guitarra y cantar en las diversas misas de sábado y domingo; una práctica de mucho agrado para algunos jóvenes era “dialogar la misa”, para don Juan Araya dialogar la misa era la tarea de un laico que en el ambón frente a un micrófono respondía las jaculatorias de la misa para que la gente se fuera familiarizando con el nuevo rito litúrgico (ahora en español); otra innovación que realizó don Félix Berríos fue la misa de niños que se efectuaba a las nueve de la mañana, en la cual se aterrizó la eucaristía al nivel de los niños con una prédica que fuera entendible para ellos, cosa que no era difícil porque el párroco era un orador virtuoso según nuestras fuentes.

...las misas se caracterizan digamos porque tenía una gran vocación para expresarse cada sermón que hacía la verdad que lo dejaba a uno sorprendido tenía una habilidad, digamos para hablar don Félix y para cantar como lo había dicho anteriormente,

también dije que las procesiones le colaborábamos y en las misas nos turnábamos para ayudar en la misa incluso el impuso una misa para los niños a las nueve la mañana... (J. Araya, comunicación personal, 25 de julio de 2018).

La personalidad de Félix Berríos era muy atrayente para los vecinos del Monte, se le podía ver caminando por la plaza, tomando un vaso de vino con trabajadores en el club social de don Aliste Moya, se le escuchaba durante una hora en el programa de radio que tenía en la radio Serrano de Melipilla, incluso se podía intuir que cuando los discursos del alcalde don Juan Luis Undurraga Aninat eran más claros y motivadores de lo habitual, se debía a que habían sido escritos por don Félix, que era muy amigo del alcalde.⁵ El párroco era muy cercano tanto con los ricos como con los pobres, también tenía una política de tener la parroquia abierta para quién quisiera visitar las dependencias y jardines del ex convento franciscano, las familias enteras podían estar toda la tarde de los sábados o domingo; los jóvenes después del colegio tomaban once que les preparaban la madre y hermana del párroco, jugaban pimpón y tocaban el autopiano de la casa parroquial.

Durante la administración de don Félix Berríos se edificó la capilla de Jesús Obrero, los terrenos fueron donados por don Samuel Marambio y don Juan Araya construyó el altar de madera por petición del párroco. En el año 1965 el templo de San Francisco del Monte fue reforzado por el ingeniero Sergio Silva Bascuñán.

Otro logro importante, según nuestra fuente, atribuido al párroco era la capacidad de convocatoria que tenía el sacerdote; las fiestas patronales eran multitudinarias, se recuerda la presencia de miles de personas volcadas en las calles un cuatro de Octubre para celebrar al patrono San Francisco haciendo un recorrido desde la plaza a la calle los Libertadores, desde ahí hasta la calle Santa María, luego llegaba la procesión hasta la plaza de los porotos y desde ese punto se dirigían por la avenida de los Carrera hasta la parroquia, en todo el trayecto iba el párroco en un carruaje y bajaba a dar la comunión a las casa donde había gente enferma esto duraba desde la mañana al atardecer y todo finalizaba con la eucaristía en el templo. Multitudinaria era también la fiesta de Corpus Christi, en la capilla del Paico, los cuasimodistas eran esperados por la gente de Acción Católica para atenderlos y entregarles un tazón de chocolate y un sándwich por encargo de don Félix Berríos (J. Araya, comunicación personal, 25 de julio de 2018). También hubo procesiones en la noche para el día 1° de noviembre, fiesta de todos los Santos y hubo procesiones para la fiesta de la Virgen del Carmen.

...había una procesión de la Virgen del Carmen que iba cualquier cantidad de gente, yo le digo el mes de María a veces había gente hasta fuera, hasta la puerta en el mes de María, y tal como le había indicado anteriormente un día nosotros cantábamos en el coro y al otro día les tocaba a las mujeres y así durante todo el mes de María, éramos como veintitantos ahí nosotros cantando en el coro; y esas procesiones a la virgen eran grandes también, se rezaba el mes de María acá y también en la gruta, hay una

⁵ Juan Luis Undurraga Aninat, era dueño de fundo en el sector La Puntilla y de la naciente industria Soprole, notamos que a mediados de los años 1970 el arzobispado de Santiago pudo crear la fundación benéfica *Isabel Aninat* con el generoso aporte testamentario de ex alcalde del Monte.

gruta de la virgen también se rezaba el mes y en las casas, acuérdesse le dije que en San José Obrero que es una capilla que posteriormente se hizo cuando estaba don Félix si, nosotros rezábamos el mes de María ahí con el dueño de casa y con otros amigos durante todo lo que duraba el mes de María lo hacíamos ahí, teníamos un altar, lo cambiamos, le poníamos flores, después les hacíamos catecismo a los niños, todas esas cosas hacíamos cuando estábamos en la Acción Católica... (J. Araya, comunicación personal, 25 de julio de 2018).

En 1971 el arzobispado decidió enviar al anciano párroco a la diócesis de Valparaíso, esto provocó un gran pesar en los feligreses y don Juan Araya nos comenta que en esos años estaba de moda las tomas de diversos establecimientos públicos en disconformidad por parte de los grupos organizados ya sea por movimientos sociales y políticos, en ese contexto los feligreses del Monte decidieron tomarse la parroquia para evitar el traslado del padre Félix, don Juan recuerda vagamente el tiempo que duró la infructuosa toma: "quizás una o dos semanas" (J. Araya, comunicación personal, 25 de julio de 2018).

No tenemos testimonios sobre los sacerdotes que asumieron la parroquia desde 1971 a 1976; en ese último año asumió como párroco don Patricio Espinosa SSCC., él se caracterizaba por ser muy deportista y amante del ciclismo, al igual que don Félix tenía abierta la parroquia para la comunidad del Monte; por todo el pueblo los fieles podían divisar a don Patricio pedaleando en su bicicleta. En las dependencias exteriores del viejo convento construyó una cancha de básquetbol para los jóvenes en lo que hoy en día está un salón que sirvió para realizar las liturgias después del terremoto de 2010. Bajo la administración de don Patricio Espinoza en el enero del año 1974 el Ministerio de Educación Pública del Gobierno Militar, decretó Monumento Histórico al templo de la Parroquia San Francisco del Monte, junto con las casas y el fundo San Miguel entre otros edificios, esta determinación gubernamental se tomó en base al mérito de sus valores arquitectónicos y antigüedad, "siendo estas últimas de mediados del siglo XVIII" (Retamal, 1974). El terremoto de 1985 destruyó la torre y el campanario del templo y en ese mismo año se reconstruyó ("Iglesia de El Monte," s.f.).

Don Patricio Espinosa, también era un cura carismático y de cercanía con la gente por ejemplo, era muy común verlo comprando en el supermercado, también fomentó y motivó a los vecinos para que formaran un club de ciclismo, de hecho, el club sesionó en la parroquia hasta que terminó el periodo de don Patricio como párroco del Monte; a don Juan Araya le cedió un salón de la parroquia para que se formara un taller de teatro por los años 1980, los jóvenes del taller del teatro presentaban obras de autores chilenos en la plaza del Monte, también se esforzaba por realizar representaciones de nacimientos de navidad y el vía crucis que servía de antesala de las celebraciones litúrgicas del padre Patricio:

Y el nacimiento habitualmente en esas cinco Pascuas en que presentamos el nacimiento yo llegaba como a la una a comer a la casa lleno de paja porque teníamos que guardar los fardos de paja... y me decía oye flaco a qué hora termina el nacimiento para comenzar la misa, ya va a terminar padre Espinosa, ya va a terminar... así que

nos esperaba y a veces terminábamos a las once u once y media y el comenzaba la misa lleno de gente ahí en la plaza durante cinco años que lo hicimos con los muchachos...(J. Araya, comunicación personal, 25 de julio de 2018).

A juicio de don Juan Araya todo esto cambió en 1986 con el nuevo párroco Ricardo Muñoz, él venía a vivir a la parroquia con un ayudante y una sobrina; el nuevo párroco cerró las dependencias de la parroquia y no permitió que los jóvenes siguieran ensayando en los salones de la parroquia. ... (J. Araya, comunicación personal, 25 de julio de 2018).

Reconstrucción del templo San Francisco de Asís y la vida parroquial en el siglo XXI

En el año 2009 hubo trabajos en el templo a petición del párroco Juan Carlos González, con el Financiamiento de los fondos de Emergencia del Consejo de Monumentos Nacionales, se reparó la puerta principal y se repuso los pilares del corredor exterior del templo parroquial, lo que permitió a los fieles y funcionarios acceder de una manera más segura y expedita al edificio, los trabajos fueron realizados por la empresa INGELAB; los trabajos consistieron en:

la reparación del sistema de apertura de la puerta de acceso y la reposición de los pilares del corredor exterior de la iglesia, debido a que ambos sectores presentaban severos daños estructurales, los que podían ocasionar un desmoronamiento accidental y lesionar tanto a los funcionarios de la iglesia como a los fieles que diariamente acuden al lugar.

Otro motivo para realizar la intervención fue que además del daño estructural existía un daño funcional, ya que en la práctica no se podía abrir la puerta principal de la iglesia y se corría mucho riesgo en el uso de las oficinas administrativas, catequesis y velatorio, ya que a todos estos recintos se accede por los corredores exteriores ("Concluyen obras de reparación en "Iglesia El Monte"", 2009).

Tanto por prensa como por redes sociales, en el año 2009 se pudo ver al párroco del Monte protagonizando el trabajo de rescate del patrimonio histórico de la parroquia y de un trabajo en conjunto con el Centro de Estudios Forenses de la PDI. Con la remodelación de la edificación se pudo descubrir el antiguo túnel que unía la Hacienda de los Carreras con el templo de San Francisco del Monte. La parroquia a través de un taller escolar incentivó el estudio del patrimonio y se realizaron visitas guiadas al túnel. En el mismo año se dio con el paradero de la calavera de José Miguel Carrera, tras peritajes de la PDI, acciones gubernamentales y el apoyo del párroco en marzo del año 2014 los restos de la supuesta calavera volvieron al templo del Monte tras una ceremonia solemne en la plaza y una misa en las dependencias de la parroquia. El cráneo de Carrera ahora se encuentra en custodia en el subterráneo de la parroquia San Francisco del Monte.



Figura 3. Cráneo de José Miguel Carrera. Fuente: archivo personal del autor.

El celo por el rescate de las tradiciones y el patrimonio del templo del monte y las vicisitudes de los restos de la calavera del prócer en donde don Juan Carlos Gonzales tuvo un papel muy mediático y protagónico, se vieron empañados con la denuncia en su contra de abuso “de índole sexual” en septiembre del año 2015, el día diez de ese mes el obispado de Melipilla emitió un comunicado sobre el tema y en la página Bishop Accountability.org pudimos encontrar la siguiente información:

...según un comunicado del Obispado. Se desconoce la naturaleza exacta del abuso, así como el sexo y la edad de la víctima o de las víctimas. La Iglesia inició una investigación y pidió a las personas denunciantes asistir a otra parroquia vecina para evitar cualquier encuentro con el sacerdote. Posteriormente fue suspendido del ejercicio del ministerio sacerdotal en El Monte. No se tiene constancia de que se le hubieran imputado cargos penales.

En una entrevista publicada en Internet en diciembre de 2015, el obispo de Melipilla, Cristián Contreras Villarroel, señaló que, después de un período de retiro espiritual, González había sido trasladado a Virgen Medianera de Cartagena, otra parroquia de la diócesis, donde ayudaba sacerdotalmente en la comunidad, asistiendo a los enfermos y celebrando la misa (“Sacerdotes, hermanos, hermanas y diáconos que han sido denunciados públicamente en Chile”, 2019).

En prensa no hay una información clara sobre el proceso civil de don Juan Carlos González, no se sabe si la policía o los fiscales realmente están investigando las acusaciones contra González, hasta junio del 2018 su nombre no aparece en los listados públicos de sacerdotes culpables de abusos a menores elaborado por los obispos chilenos (“Sacerdotes, hermanos, hermanas y diáconos que han sido denunciados públicamente en Chile”, 2019).

Las fiestas patronales del 2015 siguieron su curso sin el depuesto párroco y la fiesta fue presidida por el obispo don Cristián Contreras Villarroel, 540 huasos a caballo y 12 carrozas saludaron al Santo Patrono. En el año 2017 asumió un nuevo párroco don Juan Pablo Miranda, al igual que en tiempos de don Félix Berríos llegó acompañado por los fieles de su anterior parroquia de Curacaví, el obispo Contreras en su homilía hizo un especial énfasis en la vocación que deben tener los sacerdotes:

...lo propio de un sacerdote diocesano es ser párroco, y puedo decir que tiene toda la razón, ser el pastor de una comunidad es una de las tareas más hermosas, animarla, unirarla, proyectarla, predicar el Evangelio del Señor, presidir la Santa Misa, visitar a los enfermos, animar la catequesis, ir viendo como los niños se transforman en jóvenes, los jóvenes en adultos, como los jóvenes forman familia, tienen sus hijos, es decir ser testigos de la humanidad, ser testigos de la fe, ser testigos de todo aquello que va haciendo el Señor silenciosamente en el corazón de las personas... (Contreras, 2017).

Estas obras y actitudes se han evidenciado en el desarrollo de la historia de esta parroquia que se ha estudiado desde tiempos coloniales, los testimonios que hemos recogido de uno de los fieles y los informes de prensa de la revista de la diócesis *Iglesia en Salida*, se destaca lo mismo que plantea el obispo, la principal preocupación de un sacerdote es ser un párroco, debe visitar a los enfermos, presidir la Eucaristía, animar la catequesis, servir a la comunidad, los testimonios que dan cuenta de ello coinciden con periodos de esplendor de la parroquia, con la Iglesia abierta a la gente. Los mismos testimonios nos llevan a inferir que si estas tareas no se cumplen vitalmente la labor del párroco se desperfila.

En abril del 2018 en la revista de la diócesis el párroco del Monte realizó una reflexión sobre la reconstrucción del templo que se inició con posterioridad al terremoto de 2010, en donde el edificio sufrió daños estructurales que hicieron imposible la utilización de este para las ceremonias litúrgicas, en el año 2011 la Fundación Aninat, presentó un proyecto de reconstrucción al Consejo de Monumentos Nacionales, a través del Ministerio de Obras públicas (MOP) y la Secretaría de Desarrollo Regional, se liberaron recursos para la los trabajos que comenzaron en abril de 2017 y culminaron en agosto del 2018, se recuperó el cielo raso, hubo un estucado de las paredes con barro, se usó tejas antiguas para cubrir el techo, se puso un piso que emula al primero que se tuvo, se recuperaron los pasillos coloniales y se reforzó el edificio con vigas de acero ocultas en los muros, también se renovó el campanario y el entretecho con maderas nobles y se crearon nuevos muros de adobe donde fue necesario hacerlo (Miranda, 2018. p. 21).



Figura 4. Imagen de San Francisco restaurada en la entrada del templo (agosto, 2018). Fuente: archivo personal del autor.

De acuerdo con lo que hemos observado en lo que se refiere a una reconstrucción material del edificio, ésta última (2017-2018) ha sido la que más trabajo ha demandado al menos en los últimos doscientos años, el párroco intentó en su artículo proyectar la reconstrucción del templo a una reconstrucción espiritual y pastoral de la comunidad, asignando a la leyenda de la Porciúncula en donde el Cristo del crucifijo le pide a Francisco de Asís que reconstruya la Iglesia, tarea no menor si se plantea esta pregunta en el contexto de los tiempos que está viviendo la Iglesia mundial y en especial la Iglesia chilena; tomando los desafíos que se planteaba el párroco, podemos afirmar que la historia del templo de San Francisco del Monte ha sido fiel reflejo de la historia de la Iglesia en Chile.

El templo se encuentra ubicado en Independencia n.º 21, El Monte y las capillas que sirve son: San José – plaza los porotos; Santa Teresa – 11 de octubre el monte; Padre Hurtado – villa esperanza; Ntra. Sra. del Carmen (Lo Chacón); Ntra. Sra. del Rosario (El Paico); Buen Pastor, Av. Antonio Gallardo s/n.; El Cristo, Chiñigue Las Rosas; El Manzano, Chiñigue. C. El Manzano s/n.; Los Quilos, Chiñigue Paico Alto s/n.; La macarena, La Puntilla; Ntra. Sra. de la Misericordia, Ruta 78 s/n.; Ntra. Sra. del Carmen, Calle el Carmen esquina Ángel Ortega; El Rosario, los olmos; San Antonio Av. Antonio s/n lo Chacón; San José Obrero, Domingo Sta. María s/n.; Sta. Teresa de los Andes, 11 de octubre; Sta. Victoria, Fundo S Victoria, Chiñigue; y, La Asunción Lo Chacón.

Nombre	Inicio	Término
Roberto Fuenzalida	1926	1948
Manuel Rojas	1948	1948
Manuel Valderrama	1948	1952
Carlos Crovetto	1952	1959
Félix Berrios	1959	1971
Julio Torres	1971	1971
Patricio Infante	1971	1974
Julio Torres	1974	1975
René Vio Valdivieso	1975	1976
Patricio Espinosa	1976	1986
Ricardo Muñoz	1986	1991
Sergio Della Maggiora	1991	1994
Marco Moya	1994	2001
Rafael Vicuña	2001	2004
Juan Carlos González	2004	2015
Alejandro Núñez Vergara	2015	

Cuadro 2. Párrocos de San Francisco del Monte 1926-2018. Fuente: elaboración propia.

Referencias

- Amunátegui, D. (1901). *Mayorazgos y Títulos de Castilla*. Santiago de Chile: Imprenta Litográfica y Encuadernación Barcelona.
- Archivo del Arzobispado de Santiago, (1824) *Libro de Bautismos de la Parroquia San Francisco del Monte*.
- Archivo del Arzobispado de Santiago, (1824). *Libro de Defunciones de la Parroquia San Francisco del Monte*.
- Archivo Nacional Fondo Real Audiencia [ANFRA], 1776.
- Astorga, J. (1863). "Parroquia de Talagante". *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo III, n°258.
- Bustos, H. (2010). *Historia de El Monte: 5 siglos en la tierra de los Carrera*. El Monte:
- Carvalho, V. (1875). *Descripción histórica geográfica del Reino de Chile Tomo III*. Santiago: Imprenta Librería del Mercurio.
- Cienfuegos, I. (30 de noviembre de 1824). [Decreto de los límites de la parroquia San Francisco del Monte] *Libro de Defunciones de la Parroquia San Francisco del Monte*. Archivo del Arzobispado de Santiago.
- Benegas, J. (13 de marzo de 1845). [Carta a Don José Ignacio Víctor Eyzaguirre] Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 94, 1, Archivo del Arzobispado de Santiago. Chacón, F. (22 de octubre de 1846) [Carta a Don Santos Díaz de Valdés] Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 94, 1, Archivo del Arzobispado de Santiago.
- Concha y Toro, M. (1862). *Chile durante los años de 1824 a 1828*. Santiago: Imprenta Nacional.

- Consejo de Monumentos Nacionales de Chile. (s.f.), *Iglesia de El Monte*. Recuperado el 18 de enero de 2022 de <https://www.monumentos.gob.cl/monumentos/monumentos-historicos/iglesia-monte>
- Consejo de Monumentos Nacionales de Chile. (2009). *Concluyen obras de reparación en "Iglesia El Monte"*. Recuperado el 18 de enero de 2022 de <https://www.monumentos.gob.cl/prensa/noticias/concluyen-obras-reparacion-iglesia-monte>
- Contreras, C. (2017) Prédica de la toma de posesión parroquia San Francisco del Monte. Recuperado de página web *Pastoral Social Caritas Chile*, "Toma de posesión parroquia San Francisco de Asís de El Monte". <http://www.caritashile.org/detalle.php?id=33357> (Revisado enero 2022).
- Convento San Francisco del Monte. (2 de abril de 1917). *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XX, n°117.
- De Solano, F. (1994). *Relaciones Geográficas del Reino de Chile 1756*. Santiago: Ediciones Universidad Internacional SEK.
- Egaña, J. (1953). *Censo de 1813*. Santiago de Chile: Archivo Nacional - Imprenta Chile.
- En San Francisco del Monte. (17 de julio de 1909). *Revista Zig-Zag*.
- Errázuriz, C. (1873). *Los orígenes de la Iglesia Chilena 1540-1603*. Santiago de Chile: Imprenta del Correo.
- Errázuriz, C. (1927). "Auto de erección Parroquia San Francisco del Monte". Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 74, 22, Archivo del Arzobispado de Santiago.
- Graham, M. (1972). *Diario de mi residencia en Chile (1822)*. Santiago de Chile: Francisco de Aguirre.
- Guarda, G. (2016). *La Edad Media de Chile, 1541-1826*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Gutiérrez, B. (1994). *Catálogo de las casas de la provincia franciscana de la Santísima Trinidad (1553-1890)*. Santiago: Publicaciones del Archivo Franciscano.
- Guzmán, J. (1835). *El chileno instruido en la Historia Topográfica, Civil y Política de su país Tomo 2º*. Santiago de Chile: Imprenta Araucana.
- Leal, C. (2010). "Franciscanos en tiempos de revolución y organización de la república", en Sánchez, M. *Historia de la Iglesia en Chile* Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- Loch, G. (s.f.). Informe: "La calavera milagrosa atribuida a José Miguel Carrera", *Centro de Estudios Históricos Forenses*. Recuperado el 23 de julio de 2018 de <http://www.centrohistoricoforense.cl/?p=895> [documento independiente sin fecha].
- Mastai, J. (1961). "Diario de Viaje a Chile", en *Revista Historia* n°1, pp.205-284.
- Matta, E. (1913). "Papeles de doña Javiera Carrera", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Santiago, N°12. pp. 423-435.
- Miranda, J. (2018) "Francisco reconstruye mi Iglesia", *Iglesia en Salida*. N° 13.
- Misterios de una calavera. (6 de agosto de 2000). *El Mercurio*.
- Olivares, L. (1961). *La Provincia Franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la Defensa que hizo de los indios*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Católica.
- Retamal, M. (1974) *Decreto N° 11*. Ministerio de Educación Pública. Recuperado de https://www.monumentos.gob.cl/servicios/decretos/11_1974
- Rojas, J. (22 de abril de 1858) [Carta a Don Rafael Valentín Valdivieso] Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 94, 1, Archivo del Arzobispado de Santiago.
- Sacerdotes, hermanos, hermanas y diáconos que han sido denunciados públicamente en Chile. (2019) *Bishop Accountability*. Recuperado de <http://www.bishop-accountability.org/Chile/Banco-de-Datos/#JuanCarlosGonzalez>, consultada en julio 2019.
- Valdéz, C. (1846). *Colección de las Leyes i Decretos del Gobierno Desde 1810 hasta 1823*. Santiago de Chile: Imprenta Chilena.
- Valdivieso, R. (21 de marzo de 1868) [Carta al Provincial de los Franciscanos] Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 40, N°35, Archivo del Arzobispado de Santiago.

- Vidal, V. (2010). *Javiera Carrera Madre de la Patria*. Santiago: Ril Editores.
- Toro, L. (25 de 1861) [Carta a Don Rafael Valentín Valdivieso] Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 94, 1, Archivo del Arzobispado de Santiago.
- Vásquez, J. (19 de marzo de 1863) [Carta a Don Rafael Valentín Valdivieso] Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 94, 1, Archivo del Arzobispado de Santiago.
- Vásquez, J. (1863) [Carta a Don Rafael Valentín Valdivieso] Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 94, 1, Archivo del Arzobispado de Santiago.
- Vásquez, J. (22 de septiembre de 1863) [Carta a Don Rafael Valentín Valdivieso] Parroquia San Francisco del Monte. Leg. 94, 1, Archivo del Arzobispado de Santiago.
- Vicuña Mackenna, B. (1874). *La visita de la Provincia de Santiago*. Santiago de Chile: Imprenta de la librería del Mercurio.

<https://doi.org/10.32735/S2735-61752022000193145>

HISTORIA DE LA PARROQUIA RURAL DE SAN JERÓNIMO DE ALHUÉ (1764-2010)*¹

HISTORY OF THE RURAL PARISH OF SAN JERÓNIMO DE ALHUÉ (1764-2010)

Marcial Sánchez Gaete²

mesag2@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8283-2331>

Universidad Santo Tomás – Centro de Estudios Bicentenario
Santiago, Chile

RESUMEN

En el mundo virreinal de América Latina era habitual que al llegar una comunidad uno de los primeros edificios que se levantaba era una capilla, en donde los habitantes plasmaban sus anhelos y encumbraban sus oraciones para un mejor pasar en aquellas tierras. Varios de dichos templos al poco andar se convirtieron en parroquias, comenzando a registrar la vida de sus habitantes, especialmente en los libros sacramentales. El presente estudio es un acercamiento a una de las parroquias fundadas en el siglo XVIII, en la zona del secano costero y que rescata un espacio de historia regional.

Palabras clave: Iglesia Católica; Chile; Alhué; parroquia.

ABSTRACT

In the colonial world of Latin America, it was usual that when a community arrived, one of the first buildings that was erected was a chapel, where the inhabitants expressed their desires and raised their prayers for a better life in those lands. Several of these temples soon became parish churches, beginning to record the lives of their inhabitants, especially in the sacramental books. The present study is an approach to one of the parishes founded in the 18th century, in the dry coastal area and that rescues a space of regional history.

Keywords: Catholic Church; Chile; Alhué; parish.

Antecedentes históricos

La parroquia San Jerónimo de Alhué fue erigida por el obispo Manuel de Alday el 30 de septiembre de 1764, desmembrándola de San Pedro de Melipilla de la que fue vice-parroquia.

Como en muchos de los poblados que fueron naciendo en Chile, la iglesia era de lo primero que se construía, y este caso mantiene la constante. Como nos cuenta Francisco Solano Asta-Buruaga en su Diccionario Geográfico, escrito en 1867, donde plantea que el pueblo tiene su

* Artículo recibido el 5 de enero de 2021; aceptado el 25 de enero de 2021.

¹ El texto es parte de la investigación de los Templos Parroquiales Diócesis de San José de Melipilla

² Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Magister en Historia por la Universidad de Chile, Profesor de Historia y Geografía por Universidad Católica Silva Henríquez; Miembro de la Sociedad de Historia de la Iglesia en Chile; Asesor en Núcleo de Internacionalización de Ciencias Humanas de la Universidad Cruzeiro do Sul (Brasil).

origen a minas de oro descubiertas en 1739 en las laderas inmediatas, las que por su riqueza concentraron un caserío con una iglesia, varios trapiches para el beneficio de los minerales y un número de moradores suficientes para que, a instancias del juez de este asiento de minas, Ignacio Baeza y Valenzuela, le confiriese el presidente Ortiz de Rozas, en 19 de agosto 1755, el título de villa con el nombre de San Jerónimo de la Sierra de Alhué. Su aumento subsiguiente y lo estrecho del sitio en que se asentó hizo más tarde promover su traslación a otro punto cercano más conveniente; pero se desistió de la idea en 1776 por dificultades que surgieron entre los vecinos. Poco después se comenzó a retrasar por la decadencia de las minas. Se situó 34° 4' Lat. Y 0 29' Lon. O. Está ubicado a unos 40 a 45 kilómetros al N.O. de Rancagua. Yace en el declive suroeste de la sierra de su nombre sobre la base de una altura que se levanta vecina por el S., llamada cerro de Lincomávida, por cuyo pie corre el riachuelo principal de la misma sierra. Para mediados del siglo XIX, tenía solo unos 600 habitantes (Solano, 1867, p. 8).

Interesante para el estudio de la instalación del pueblo o villa de Alhué es seguir la publicación del historiador Santiago Lorenzo quien nos indica que, en vísperas de la fundación de esa villa, la estancia de Alhué estaba habitada por mineros que arrendaban tierras para mantener sus viviendas, trapiches y corrales de cabalgaduras que utilizaban en sus faenas. Tal como por entonces acontecía en otros asientos de minas y distritos del Reino, los habitantes de Alhué se informaron por el bando del auto de la Junta de Poblaciones de 20 de septiembre de 1752, que se les garantizaba convertirlos en propietarios siempre que se comprometieran a la fundación de un pueblo y se asentaran como vecinos. Tan categórico era el designio, que en el auto se ordenaba proceder a una fundación únicamente cuando hubiese la certidumbre de que se disponía para los vecinos del “terreno competente para sus chacarillas, a lo menos; y si el territorio lo permite, para estancias y potreros” (Archivo General de Indias, Fondo Chile, Real Audiencia, Auto de la Junta de Poblaciones. Santiago, 20 de septiembre de 1752, Vol. 2.200, pza. 1, f. 138).

En el caso de Alhué, que es el que interesa describir, los arrendatarios fueron alentados por el teniente de alcalde de minas Ignacio Baeza, para ocupar la estancia de Bartolomé de Valenzuela y erigir la villa. Decidido el asunto, se formaron los autos de fundación que incluían la matrícula de los pobladores, la solicitud de los vecinos para fundar y el informe del teniente de alcalde de minas, ratificado por el Corregidor del partido. Estos antecedentes fueron remitidos al Gobernador Domingo Ortiz de Rozas, junto con el dictamen del Fiscal de la Audiencia, a la vez miembro de la Junta de Poblaciones. A base de estos testimonios, el 26 de enero de 1753 el Gobernador decretó la fundación de Alhué. Por situarse la villa en tierras de un particular, el citado decreto también sirvió de licencia otorgada a los vecinos para ocupar las tierras de Valenzuela. El doble carácter que pasaba a tener el decreto, en cuanto acta de fundación y licencia para expropiar, explica que lo precediera un preámbulo en que se mencionaban los fundamentos legales que autorizaban al Gobernador para expropiar tierras ajenas en beneficio de un pueblo y de sus vecinos. Se hacía referencia a la R.C. de 5 de abril de 1744, que investió al Gobernador como ejecutor de la política de poblaciones, y al auto de la Junta de Poblaciones de 20 de septiembre de 1752, que autorizaba la expropiación de tierras de particulares, para efectos de permitir el establecimiento de nuevas ciudades. Hecha esta precisión, el decreto concedía licencia a los pobladores que figuraban en la matrícula para “avecindarse en la hacienda de Alhué en el paraje nombrado ‘Nuevo Reino’, y formar su asiento y pueblo”. En el mismo decreto se ordenó al teniente de alcalde de minas — que en la matrícula figura como poblador—, tomar posesión de las tierras expropiadas, medirlas y asignar solares a los vecinos. Por último, se previno la indemnización al propietario afectado, reservándole “su derecho a salvo, para que use del derecho que le convenga en orden a su compensación” (Decreto del Gobernador Domingo Ortiz de Rozas. Santiago, 26 de enero de 1753) y un solar frente a la plaza de la villa (Lorenzo, 1987, pp. 149-150).

Al asumir la sede episcopal de Santiago Manuel de Alday (1755 - 1788), eran pocas las parroquias existentes en Santiago, lo que significaba una dispersión sustancial de la feligresía, además, que un número significativo de fieles no accedían a la vida pastoral cotidiana, por lo que consideró

importante erigir varias parroquias en todo el territorio que le correspondía gobernar. Entre las que encontramos la de Alhué. La partida de bautismo más antigua a la que podemos acceder es del 26 de diciembre de 1764 (Archivo del Arzobispado de Santiago, LXXII, 343; Sociedad Bibliográfica de Santiago, 1895, p. 174).

Por los antecedentes recabados sabemos que será en 1753, cuando se da inicio a la construcción de la Parroquia de San Jerónimo de la Sierra de Alhué, con antelación solo había una pequeña capilla construida de adobe, madera, y techo de paja, edificación base de muchos de los primeros templos levantados.³ “La iglesia esta principiada, con los cimientos levantados y celebra en un rancho de paja cuando viene su párroco, que reside catorce leguas de aquí”, nos informaba las relaciones geográficas de Chile de 1756 (Solano, 1995, p. 123). Sin embargo, esta tuvo un carácter temporal y, en 1764, se terminó la construcción del actual templo. Fue edificado en cimientos de piedra bolón, con muros de adobe, techumbre de madera y tejas de arcilla,⁴ la construcción tuvo en inicio 12 varas de largo. Con posterioridad en 1776, fue reemplazada por una edificación más amplia de 24 varas de largo y 9 varas de ancho y fue creciendo de magnitud hasta su actual dimensión.

El 30 de mayo de 1768, el Obispo Manuel de Alday designó como cura de la villa a fray Mateo González, quien ejercerá poco más de veintitrés años esa función, ganándose el aprecio de los pobladores. Por eso, cuando el Padre Visitador, reverendo Tomás Torrico lo quiso remover del cargo, el vecindario del asiento y mineral de Alhué y de la Villa de San Gerónimo de la Sierra, protestaron ante el Gobernador de Chile, resaltando las virtudes del sacerdote y la efectiva labor cumplida: ‘ha desempeñado el referido p. fray Mateo exactamente su obligación en tan perfecto grado que han sido nuevos títulos para que se le continuase en el ministerio... es infatigable en la administración de los sacramentos y en la aplicación de la doctrina’, decían los vecinos. (Bustos, 1995, p. 91).

No cabe duda de que el levantamiento del templo fue un esfuerzo de los vecinos y del sacerdote responsable,

los más humildes aportaban sencillas limosnas y trabajo, los más pudientes entregaban crecidos aportes en dinero y materiales. De entre los últimos destaca la colaboración de don José Félix de Ureta, quien costó gran parte de la construcción del altar, donó los tablones, tablas, hizo las tres puertas, dio 20 pesos de limosnas para

³ Para un mejor acercamiento al estilo de construcciones eclesiásticas coloniales, véase (Castillo, 2018, pp. 182)

⁴ Disponible en <http://www.monumentos.cl/monumentos/monumentos-historicos/iglesia-alhue>, consultada en enero de 2018.

el dorado del altar y pagó de su bolsillo buena parte de los trabajos de construcción.

(Bustos, 1995, p. 92).

El templo se mantuvo en pie a pesar de los constantes movimientos telúricos que azotaron el territorio, los que provocaron daños de diversa consideración. Por ello, y según consta en las comunicaciones de 1835, el subdelegado de Alhué informaba que producto de los repetidos movimientos de tierra se había trizado la torre, provocándose en un foco de cuidado, temiendo que en el próximo temblor se callera al piso. Razón por la cual, toman la resolución de demolerla antes de su colapso total (Archivo Nacional, Fondo Intendencia de O'Higgins, volumen. 14, f. 15). El 2 de abril de 1851 se volvió a sacudir la tierra a las 06:45 de la mañana, cuyo epicentro se situó en Casablanca (Palacios 2016, p. 229). La correspondencia de la época nos señala que los mayores daños se concentraron en la Provincia de Valparaíso y Santiago. Conocemos de su horario exacto por el decreto de preces con motivo de un terremoto que expresa:

Santiago, abril 3 de 1851. Nuestro auxilio está en el Señor, i cuando las calamidades públicas nos aflijen, a él debemos con humilde confianza elevar fervientes súplicas para que nos dispense su protección. Cuando todos se hallan justamente consternados a la vista de los males que ha ocasionado el recio terremoto acontecido ayer a las seis y tres cuartos de la mañana, nuestro deber es excitar a los fieles a que se dirijan al padre de la Misericordia i Dios de todo consuelo, al mismo tiempo que emplear nuestro ministerio a fin de que el Señor aleje de nosotros este i todos los azotes que pudieran sobrevenirnos (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo I, n.º15, p. 423).

Con el paso de los años y la falta de reparaciones en el templo, para 1879 se constata que por al menos dos años el techo de la iglesia tenía innumerables goteras que habían ido dañando también el piso llevando por consiguiente a temer podredumbre de los entablados. Mismas características para la casa parroquial y sus corredores. Para lo que se encargó como primera medida cambiar todos los techos (Archivo Nacional, Fondo Intendencia de O'Higgins, volumen 14). La casa parroquial había sido mandada a construir cuando era cura párroco Juan Berardi, quien con la ayuda de los vecinos fue capaz de hacerlo.

En 1881, por decreto de 18 de marzo, se hizo necesario rectificar los límites entre la parroquia de San Pedro con la de Alhué, referente a la localidad de Loica, para ello se declaran deslindes:

partiendo del punto más alto del cerro de la Campana que se llama Piedra de la Campana i que el cura de San Pedro pretende ser demarcación designada en el auto de visita, como deslinde con la parroquia de Alhué, se desciende por la quebrada de los Cóbiles i de aquí se toma el estero que lleva a la pertenencia de doña Francisca Jerez. De la parte norte de esta cada se traza una línea recta hasta el portezuelo del

Caino.... Lo que se halla... de la parte sur [de la línea] de Alhué (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo VIII, n°63, p. 29).

Dentro de las obras de alhajamiento del templo parroquial, en 1890, el presbítero Félix de Sarria, recibe 300 pesos del tesorero del arzobispado, de propiedad de la misma parroquia, para la construcción de un altar dedicado a Nuestra Señora del Carmen (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XI, n°333, p. 292).

Durante 10 años los límites parroquiales se mantuvieron sin mayores variaciones, hasta que el 21 de julio de 1891 se realiza un nuevo cambio a raíz de la solicitud de los habitantes del Valle de Loica, quienes se quejaban de la distancia que había del templo parroquial a su localidad, ya que se hacían difícil que el cura acudiera a los auxilios espirituales de ellos. Por este motivo, se desprende la villa de Alhué y pasó a ser parte de San Pedro, "teniéndose por límite en esa parte, entre las dos parroquias, el deslinde que separa el valle de Loica de las haciendas de San Vicente, Quiyalles i Peumo que pertenecen a Alhué. Hecha así la segregación, queda toda la antigua hacienda de Loica bajo la jurisdicción del cura de San Pedro" (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XI, n°638, p. 508).

Para 1894, el cura i viario, presbítero Jermán Sandoval solicitaba directrices con respecto a quiénes eran las personas que podían exigir sesión de derechos de sepultura, por ello, la respuesta desde el Arzobispado estipuló:

Se le faculta para que pueda conceder en el cementerio parroquial derechos de sepultura a los feligreses que los soliciten, bajo las condiciones siguientes: 1°, que, además de los solicitantes, puedan gozar del derecho de sepultura sus descendientes hasta la cuarta jeneración; 2°, que no podrá jamás alegarse este título para la sepultación de cadáveres que, según las leyes de la Iglesia, no deben gozar de sepultura eclesiástica en lugar bendito; 3°, que se contribuya por esta concesión con la cantidad que, a juicio del cura, se juzgue equitativa, la cual deberá invertirse en los gastos de reparación i conservación del mismo cementerio; i 4°, que se celebre contrato por escrito ante testigos, si no fuera fácil celebrarlo por escritura pública, el cual deberá conservarse en el archivo parroquial, i se cuidará de insertar en él las condiciones puestas en la presente autorización. (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XII, n°1071, p. 748)

Siempre ha existido gente muy piadosa que, en los últimos momentos de su vida, antes que dejar sus bienes a parientes o sin destino definido, han preferido dejarlo a la Iglesia asegurando con eso un acompañamiento permanente de misas por su alma para que la estancia en el purgatorio fuere lo más corta posible, gracias a las dádivas y oraciones de los vivos. Si bien la forma de escribir estos legados se encuentra dentro de algunos parámetros que pueden ser cumplidos sin dificultad, también existes solicitudes que son imposibles de acceder o simplemente inviábiles. Así ocurrió con el legado dejado por la hermana de José Santos Jarpa, albacea y ejecutor

testamentario, quien debían cumplir el deber de edificar un cementerio parroquial en Alhué, por quinientos pesos y en la iglesia parroquial un altar dedicado a nuestro Señor Jesucristo. Por ello, el prelado explicó que:

es imposible dar cumplimiento a los piadosos deseos de la testadora, no solo por ser innecesario el altar proyectado por ella, sino imposible de dar cabida en la iglesia parroquial; 2º que además la cantidad legada sería insuficiente para edificar un altar y dotarlo convenientemente; 3º que es de gran necesidad y conveniencia para los moradores de Alhué la fundación de un cementerio parroquial; 4º que ayudar eficazmente a su construcción constituye una obra de misericordia que redundará en sufragios del alma de la testadora, y teniendo presente: que el Santo Concilio de Trento encarga a los Obispos velar por el fiel cumplimiento de las pías disposiciones testamentarias de sus feligreses, y que por derecho compete a los Obispos facultad de interpretar esas disposiciones siempre que, o sean innecesarias a la época de la muerte de los testadores, o sea imposible de darles debido cumplimiento, o concurran circunstancias tales que, a haber sido conocidas de ellos, les hubiera hecho mudar de voluntad; venimos a declarar que se ha hecho imposible cumplir con los piadosos deseos de la testadora en la forma dispuesta en su testamento, é interpretando su voluntad, declaramos que su albacea Don J. Santos Jarpa, puede lícitamente aplicar los quinientos pesos legados por ella a la construcción del cementerio parroquial de Alhué". (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XIV, nº953, p. 623-624)

El 21 de octubre de 1902, se autorizaba al cura párroco Simón Bulboa para adquirir el terreno donde se instalaría el nuevo cementerio de Alhué, donde ya se habían iniciado las obras de construcción (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XV, nº815, p. 466). Otorgando licencia el día 29 del mismo mes y año, para proceder a su bendición (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XV, nº821, p. 467).

Con este inicio del nuevo siglo y las obras generales que se habían podido desarrollar, el cura aprovechó también la oportunidad de construir la actual torre de madera como campanario del templo. Además, se erigió como iglesia pública vice-parroquial el templo que se había construido en el Fundo Santa Inés, dentro del espacio jurisdiccional de la parroquia de Alhué. Este templo fue el deseo de Silvia Hurtado en sus disposiciones testamentarias, asignándole por titular Nuestra Señora de las Mercedes, accediendo por dote todo lo que fuera necesario de las limosnas

de los fieles y de la fundación de la dicha señora Hurtado (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XVIII, n°1348, p. 863).

Sabemos que, terminando el segundo decenio del siglo XX, la congrua que recibía el cura de Alhué era de 100 pesos mensuales (*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XXI, n°391, p. 287).

Según el decreto n°11 de 1974,⁵ emitido el lunes 7 de enero de ese año, se declaró Monumento Nacional el templo y casas de la parroquia San Gerónimo de Alhué, edificación que “durante casi todo el siglo XX la iglesia se mantuvo resistente al paso del tiempo. Sin embargo, tras el terremoto de 1985 sufrió daños de importante consideración, cuyos primeros informes fueron emitidos por profesionales de la Dirección de Monumentos Nacionales informando graves estragos: “el pórtico y la torre se separaron del muro frontal de la nave y se inclinaron hacia la calle, el corredor recién construido se desplomó: el muro testero exhibía grandes grietas en ambas esquinas, separándose los muros laterales; presentaba grietas menores y desprendimiento de revoques, la cubierta de tejas se corrió en su totalidad. En síntesis, el templo era amargamente penoso” (Bustos, 1995, p. 93).

Recién diez años más tarde, en 1995, se llevó a cabo un proyecto de restauración que concluiría con un segundo proyecto realizado en 1999. Tras el terremoto de 2010, el edificio sufrió nuevamente importantes daños, siendo subsanados por un proyecto de recuperación a cargo de la Facultad de Arquitectura de la Universidad UNIACC (Bustos, 1995, p. 93) en 2015.

Una de las características de aprendizaje que utilizó la Facultad de Arquitectura de la Universidad UNIACC, fue el esfuerzo y constancia in situ de sus alumnos tanto diurnos como vespertinos, de entre los que trabajaron: Sandra Bravo, Camilo González, Sebastián Neumann, Pablo Moreno, Mauro Vercellino y Sergio Olmedo, ganando con esto una invaluable experiencia en restauración patrimonial. La planificación de estos trabajos se estipuló en “ocho etapas, con un costo de \$180.000.000 en total, en un periodo de un año y medio. Son trabajos lentos de restauración sistemática, como reforzar la estructura de tierra cruda, cielos de tela y yesería, pisos, torre principal, coro, altares, revoques, pinturas y otros”, con fondos de instituciones benéficas, privados de la zona y la comunidad local.⁶

⁵ Disponible en <http://www.monumentos.cl/monumentos/monumentos-historicos/iglesia-alhue>, consultada en enero de 2018.

⁶ Disponible en <http://www.uniacc.cl/en-marcha-la-restauracion-de-parroquia-de-alhue-por-alumnos-de-uniacc/>, consultada, en marzo de 2018.



Figura 1. Maqueta del templo de Alhué. Fuente: UNIACC, disponible en: <http://www.uniacc.cl/finalizo-la-primer-etapa-de-restauracion-de-parroquia-de-alhue-por-alumnos-de-uniac/>, consultada en marzo de 2018.

El templo, además de su riqueza arquitectónica patrimonial, también cuenta con reliquias de gran valor como “una vieja pila bautismal de fierro fundido que tenía una inscripción del año 1623” que había sido donada por Antonio Toro, traída de Europa. Un Cristo quiteño de 70 cm. aprox., en madera policromada con cabellera natural; dos urnas de mármol y una inmensa mesa en el altar que preside la imagen de San Gerónimo, patrono de Alhué; además, los confesionarios que también son antiguos.

La parroquia se encuentra ubicada en Calle 21 de Mayo n°374, Villa Alhué y presta servicios en las siguientes capillas: Virgen María Auxiliadora, El Asiento; San José, Talamí; San Francisco. de Asís, Hijuelas de Pichi; San Isidro Labrador, Carrera Pinto; Espíritu Santo, Hacienda Alhué. (La línea); Sede Vecinal Pincha; La Asunción, Quilamuta; Sagrada Familia, Valdebenito; Nuestra Señora de La Merced, Santa Inés; San José, Santa Clarisa; y, Santa María de Loncha.



Figura 2. Fachada del templo de Alhué. Fuente: Disponible en <https://municipalidadalhue.cl/portal/a-pasos-agigantados-avanza-restauracion-de-parroquia-san-jeronimo/>.

Párroco	Inicio	Término
Bernardo de Carreño y Cisternas	1735	1754
Fray Fernando Lasso de la Vega y Vásquez	1764	1765
Fray Mateo González	1768	1789
Pedro Nolasco Conraiza	1780	1791
Fray Manuel José de Garay	1791	1792
Fernando Ampuero	1791	1792
Pedro Pozo	1792	1793
Fray Ignacio Valles	1793	
Martín Pozo	1793	1799
Tomás Donoso y Alderete (interino)		1799
Fray Martín Toro	1794	1799
José Ramón Arístegui del Pozo y Silva	1799	1802
Fray José Mariano Sarandón	1800	1801
Fray Agustín Cabrera	1801	
Fray Félix de Aguilera	1801	1802
Juan José Hurtado de Mendoza y Fuenzalida	1802	1807
Fray José Mariano Sarandón	1804	1806
Fray Vicente Bartomeu	1805	
Francisco de Paula Godoy y Rojas	1808	1817
Pedro Cortinez B. y José María Saldívar U. (interino)	1817	
José María Saldivia	1817	
N. Jarpa	1818	1819
José Dionisio González Castillo	1821	1822
Francisco de Arredondo y Ojeda	1823	1824
Martín Cruz y Segovia	1824	
Eduardo Orellana Naranjo (coadjutor)	1825	1828
Madrid	1828	
José María Rocuant	1828	1855
Manuel Jesús Salas Valenzuela	1856	1869
Juan Berardi Asmandolo	1869	1870
Fray Gregorio Vargas, Recoleta ofm	1870	1873
León Recalte	1873	1879
Francisco Legnani (administrador)		1879
Juan Mena y Manzanares	1879	1888
Pedro Felix Sarriá Lira	1888	1892
Ricardo Ramírez Rojas	1892	1894
Germán Sandoval Pérez	1894	1902
Simón Bulboa Taiba	1902	1912
Tobías Carrillo Espinola	1912	1917
Gustavo Barros Valenzuela	1917	1918

Marcial Mendoza Morales (administrador y cura)	1918	1919
Leopoldo Manzor Vergara	1919	1921
Alcibíades Riquelme Mesa (administrador y cura)	1921	1925
Víctor Devoto Podestá	1925	1926
Carlos Escobar	1926	1928
Octavio Quezada	1928	1931
Alejandro Arias	1929	1931
Ramón Gutiérrez	1931	1935
Luis Rojas	1935	1939
Ernesto Alcayaga	1939	1944
¿Vacante?	1945	1946
Jorge Núñez C.	1947	
Domingo Nunes	1947	1953
Esteban Haeseryn	1953	1958
Luis Reyes V	1958	1960
Domingo Beix	1960	1961
Julio Balooj	1960	1961
Federico Lagos	1961	1963
Julio Morales	1963	1964
Miguel Jordán	1964	1969
Jesús Teixidor	1969	1980
José Plaja B.	1980	1982
Gerardo Alkemade	1982	1987
Luis Toda T.	1987	1994
Guillermo González	1994	¿?
Sin antecedentes	1995	2018

Cuadro 1. Párrocos. Fuente: elaboración propia.

Referencias

Fuentes

- Archivo General de Indias, Fondo Chile, Real Audiencia, Auto de la Junta de Poblaciones. Santiago, 20 de septiembre de 1752, Vol. 2.200, pza. 1, f. 138.
- Decreto del Gobernador Domingo Ortiz de Rozas. Santiago, 26 de enero de 1753.
- Archivo del Arzobispado de Santiago, LXXII
- Archivo Nacional, Fondo Intendencia de O'Higgins, Vol. 14.
- Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo I, n°15.
- Archivo Nacional, Fondo Intendencia de O'Higgins, Vol. 14.
- Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo VIII, n°63.
- Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XI, n°333.
- Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XI, n°638.
- Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XII, n°1071.
- Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XIV, n°953.
- Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago*, Tomo XV, n°815.

Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago, Tomo XV, n°821.
Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago, Tomo XVIII, n°1348.
Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Santiago, Tomo XXI, n°391.

Bibliografía

- Castillo, M. J. (2018). *Evolución de los sistemas constructivos de los templos religiosos en la zona central de Chile. Siglos XVI al XIX*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.
- Lorenzo, S. (1987). Intentos de redistribución de la propiedad de la tierra en Chile, en el siglo XVIII, *Revista Chilena de Historia del Derecho*, N°13, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Sociedad Bibliográfica de Santiago. (1895). *La provincia eclesiástica chilena: erección de sus obispados y división en parroquias*. Friburgo: Casa Editorial Pontificia de B. Herder.
- Solano, F. (1867). *Diccionario Geográfico de la República de Chile*. Nueva York: D. Appleton & Cia.

Referencias electrónicas

- <http://www.monumentos.cl/monumentos/monumentos-historicos/iglesia-alhue>
<http://www.monumentos.cl/monumentos/monumentos-historicos/iglesia-alhue>
<http://www.uniacc.cl/en-marcha-la-restauracion-de-parroquia-de-alhue-por-alumnos-de-uniacc/>
<http://www.uniacc.cl/finalizo-la-primera-etapa-de-restauracion-de-parroquia-de-alhue-por-alumnos-de-uniac/>

<https://doi.org/10.32735/S2735-61752022000193147>

LA FUNCIÓN CIVIL DEL PÁRROCO EN LOS MATRIMONIOS DE DISIDENTES (1844-1884)*¹

THE CIVIL ROLE OF THE PARISH IN DISSIDENT MARRIAGES (1844-1884)

Andrés Irrázaval Gomien²

airarrazaval@miuandes.cl

Universidad de Los Andes

Santiago, Chile

RESUMEN

Al promulgarse la ley de matrimonio de disidentes el 6 de septiembre de 1844 los párrocos fueron encargados de presidir los matrimonios entre no católicos y llevar sus registros de nacimiento y matrimonio. Esta función civil de los sacerdotes fue aceptada por los obispos y Monseñor Rafael Valentín Valdivieso dictó una normativa en 1862 para regular su ejercicio responsable y evitar prácticas abusivas de las autoridades civiles. Pero las dificultades generadas por algunos católicos no practicantes que querían sujetarse a esta regulación tensionaron la figura legal, que finalmente fue reemplazada por la ley de matrimonio civil de 1884. Durante cuatro décadas la Iglesia católica prestó un valioso servicio a quienes profesaban otra religión y al Estado chileno, de modo eficiente y gratuito.

Palabras clave: matrimonio de disidentes, oficial civil, registros parroquiales, ley de matrimonio civil, registro civil.

ABSTRACT

With the promulgation of the Dissenting Marriage Act on September 6, 1844, parish priests were entrusted with presiding over marriages between non-Catholics and keeping their birth and marriage records. This civil function of the priests was accepted by the bishops. In 1862, Bishop Rafael Valentín Valdivieso issued a norm to regulate its responsible exercise and to avoid abusive practices by the civil authorities. However, the difficulties generated by some non-practicing Catholics, who wanted to be under this regulation, strained the legal figure, which was finally replaced by the Law of Civil Marriage of 1884. Over four decades the Catholic Church provided a valuable service to those who professed another religion and to the Chilean State, efficiently and free of charge.

Keywords: dissenting marriage, civil officer, parish records, civil marriage law, civil registry.

* Artículo recibido el 5 de enero de 2021; aceptado el 19 de marzo de 2021.

¹ El presente artículo es parte del proyecto doctoral del autor.

² Candidato a Doctor en Historia por la Universidad de los Andes, Chile, y Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad de Concepción. Profesor de Historia del Derecho y de Historia de las Instituciones de Chile en la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Chile, y miembro de la Sociedad de Historia de la Iglesia en Chile.

Introducción

Desde tiempos antiguos los registros parroquiales de los sacramentos del bautismo y del matrimonio, y los pases para las inhumaciones en los cementerios administrados por las parroquias, tenían además valor probatorio para declarar el estado civil de los ciudadanos. En razón a estas normas, los párrocos cumplían junto con sus tareas pastorales la función civil de registrar los principales actos vitales de la población, lo que en la práctica no les significaba un trabajo extra, ya que se identificaba con su obligación canónica de llevar los registros sacramentales (cfr. Guarda, 2016, pp. 288-290)³.

En Chile los registros parroquiales se remontan a los inicios de la conquista y fueron organizados a través de Sínodos diocesanos, como los convocados por fray Bernardo de Carrasco y Saavedra en 1688 y por don Manuel de Alday en 1763. Luego, en el proceso de la independencia, los primeros gobiernos republicanos declararon la confesionalidad católica del Estado y mantuvieron una serie de normas eclesiásticas recogidas por la legislación indiana, entre ellas las referentes al valor civil de las partidas parroquiales⁴.

La primera ley republicana que innovó la regulación del matrimonio y de los registros fue la dictada en el año 1844 sobre el matrimonio de disidentes, término con el que se denominaba en la época a los que profesaban una religión diferente de la católica⁵. Esta norma no reformó el matrimonio católico ni su registro parroquial, sino que creó una figura nueva paralela al matrimonio sacramental⁶. Buscaba solucionar una problemática real, esta era, el reconocimiento civil de las uniones matrimoniales entre personas no católicas que vivían en el país. Ellas solían solemnizar sus enlaces frente a una autoridad religiosa propia o ante el capitán de un buque extranjero, con las dificultades que acarrea no tener ningún reconocimiento frente al Estado chileno para efectos patrimoniales y de filiación.

La ley, promulgada el 6 de septiembre de 1844, estableció que las personas que no fueran católicas se podrían casar ante el sacerdote correspondiente a la parroquia de su domicilio sin realizar el rito religioso católico: bastaría en estos casos que los contrayentes declararan, ante el párroco y dos testigos, que “su ánimo es contraer matrimonio, o que se reconocen el uno al otro como marido i mujer”⁷. La ley exigía eso sí que estos matrimonios se sujetaran a las normas generales de impedimentos, proclamas, permisos de padres o tutores, etc., reguladas entonces de acuerdo con el derecho canónico. Y también que quedaran registrados estos matrimonios en

³ Para una mirada general sobre las relaciones civiles entre la Iglesia y la sociedad cfr. Woods, 2007, pp. 229-260.

⁴ Para más datos sobre el régimen de patronato indiano y su evolución en los inicios de la república cfr. Dougnac, 1998, pp. 201-226; Bravo, 1986, pp. 121-122; Enríquez, 2013, pp. 709-776. Para una visión más específica sobre los registros parroquiales, ver Irarrázaval, 2014, pp. 319-320.

⁵ Ley de 6 de septiembre de 1844. Visible en <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1022942> (fecha de consulta: 05-09-2020).

⁶ El matrimonio canónico estaba regulado por las normas del derecho canónico, que en esos años todavía no se encontraba codificado. Por esa razón, para facilitar su estudio y aplicación, se publicaban manuales que sistematizaban las diversas materias. En Chile e Hispanoamérica destacaron las obras del obispo electo de Ancud, Justo Donoso, “Instituciones de Derecho Canónico Americano” y el “Manual del Párroco Americano”, publicadas a mediados del siglo XIX.

⁷ Ley de 6 de septiembre de 1844, art. 2º: “En lugar del rito nupcial católico, bastará para contraer matrimonio, en el caso de la presente lei, la presencia que a pedimento de las partes deberá prestar el párroco u otro sacerdote competente autorizado para hacer sus veces, hallándose además presentes dos testigos; i declarando los contrayentes, ante el dicho párroco i testigos, que su ánimo es contraer matrimonio, o que se reconocen el uno al otro como marido i mujer”.

los libros parroquiales. Cumpliendo estas características el matrimonio de disidentes tendría plenos efectos legales ante el derecho nacional y el Estado chileno.

A partir de este momento el párroco católico asumió una nueva ocupación en el ámbito civil, ya que su misión canónica no abarcaba el deber de ser testigo calificado en los matrimonios de los que profesaban otra religión ni registrar sus enlaces. Esta función, ajena a su quehacer pastoral propio, fue autorizada por los obispos y estuvo vigente durante 40 años, hasta que se promulgó en 1884 la ley de matrimonio civil. Durante estas cuatro décadas, la Iglesia cumplió con las exigencias de esta ley y prestó así un valioso servicio al Estado y a los no católicos.

Al estudiar la vigencia de la ley de matrimonio de disidentes y la función civil que desempeñó en ella el sacerdote se pueden distinguir dos etapas, una que abarcó los primeros 18 años, caracterizada por la organización pacífica y gradual del nuevo sistema, y otra que comprendió los siguientes 22 años, marcada por la presión paulatina de algunos legisladores liberales y radicales por modificar el régimen general del matrimonio en Chile, lo que finalmente ocurrió en 1884.

El análisis de ambas etapas aporta datos de interés sobre el modo en que los obispos de la época, y en especial Monseñor Rafael Valentín Valdivieso, valoraban este aporte que hacía la Iglesia a la sociedad secular.

Desde la promulgación de la ley de matrimonio de disidentes hasta su regulación eclesiástica en 1862.

Cuando se promulgó la ley de matrimonio de disidentes en 1844, las autoridades eclesiásticas nacionales no cuestionaron su contenido ni las nuevas obligaciones que significaban para los párrocos: "La Iglesia aplicó esta norma sin mayores problemas" (Camus, 2019, p. 265). La razón de esta aparente pasividad debió ser que su número era escaso y circunscrito a algunas localidades con más presencia extranjera como Valparaíso, y que distinguía con claridad la formalización del matrimonio de no católicos del sacramento católico del matrimonio. Por el contrario, la preocupación de los obispos fue que algunos católicos aprovecharan esta norma para burlar las exigencias canónicas al contraer matrimonio, como se deduce de dos decretos dictados en esos meses por el arzobispo electo de Santiago, Monseñor José Alejo Eyzaguirre.

Un primer decreto fue emitido algunas semanas antes de la promulgación de la ley, el 9 de agosto de 1844, y en él solicitó que los párrocos averiguaran bien si los extranjeros que quieren contraer matrimonio eran católicos o no, para que en el caso de serlos se les examinara de las verdades de fe y de la práctica sacramental, y se les exigiera que presentaran la declaración de soltería como cualquier católico nacional (*Boletín Eclesiástico, tomo 1*, 1861, pp. 156-157)⁸. El segundo decreto de fecha 4 de noviembre fue posterior a la promulgación de la ley y declaró que no era válido el matrimonio de un católico con un disidente sin las formalidades correspondientes - presentarse ante el párroco, llevar declaración de soltería, hacer las proclamas dispuestas, etc.- o celebrado en un buque extranjero ante un ministro de otro culto (*Boletín Eclesiástico, tomo 1*, 1861, pp. 160-162).

⁸ Monseñor Rafael Valentín Valdivieso dictó un decreto similar el 16 de agosto de 1858, en el que señaló que si un extranjero se declara católico y practica de tal, salvo razones poderosas, no se le debía negar el sacramento del matrimonio; aunque a este criterio general especificó que en el caso que le relató el párroco de Talca, se debió actuar con cautela, "por el hecho de haberse allanado don Luis B. Lommers a recibir bajo condición el bautismo, cosa que el verdadero católico rehusaría". Y agregó que "se extraña que la información de soltería se haya ido a rendir al juzgado de primera instancia i no ante el propio párroco". Cfr. *Boletín Eclesiástico tomo 2*, 1861, pp. 321.

Casi una década después, Monseñor Rafael Valentín Valdivieso publicó una ordenanza para regular los libros parroquiales, el 17 de junio de 1853 (*Boletín Eclesiástico*, tomo 2, 1861, pp. 15-31)⁹. En ella explicó los orígenes de estos libros y la importancia de llevarlos con precisión, y se refirió al exceso de trabajo que significaban para los curas, razón por la cual los simplificó reduciendo a uno solo los dos libros de bautismos que existían hasta entonces¹⁰. Pero en ella nada dijo de las normas sobre los registros de disidentes, lo que era coherente –y refleja la mentalidad jurídica del arzobispo de Santiago– ya que esa misión estaba encomendada a los párrocos y regulada por el Estado, y por tanto no competía a los obispos referirse a ella.

Y en 1856, con ocasión del proyecto de nuevo Código Civil, los obispos presentaron al Senado una serie de dudas en las materias que el texto podría afectar a las normas canónicas. Y no se refirieron en ese escrito al matrimonio de disidentes (Valdivieso, 1902, pp. 27-58), cuya normativa se integraría al nuevo código, en su art. 118: “Los que profesando una religión diferente de la católica quisieren contraer matrimonio en territorio chileno, podrán hacerlo, con tal que se sujeten a lo prevenido en las leyes civiles i canónicas sobre impedimentos dirimentes, permisos de ascendientes o curadores, i demás requisitos; i que declaren ante el competente sacerdote católicos i dos testigos, que su ánimo es contraer matrimonio, o que se reconocen el uno al otro como marido i mujer; i haciéndolo así, no estarán obligados a ninguna otra solemnidad o rito” (*Código Civil de Chile*, 1857, art. 118). Esta omisión no fue un error, sino que reflejaba que consideraban esa ley adecuada y compatible con las normas canónicas.

Pero lo anterior no impidió a los obispos velar para que no se sobrecargaran a los párrocos con otras obligaciones que no eran exigidas por el derecho canónico ni por la legislación civil en materia de registros parroquiales. Por ejemplo, en el mismo año 1856 se informó a los párrocos que se había acordado con el gobierno que no se incluyesen datos innecesarios en las informaciones que se entregaban a los gobernadores para la estadística general, aunque las solicitasen estas mismas autoridades civiles, para evitar recargar su trabajo (*Boletín Eclesiástico*, tomo 2, 1861, pp. 206-207). Y en 1862 se acordó con el gobierno que se entregaría a los párrocos un formulario único con los datos que debían llenar para la oficina de estadísticas y que esa información pasaría a ser recogida un día fijo al mes por un funcionario estatal a la parroquia. Así lo informó a los párrocos Monseñor Rafael Valentín Valdivieso, explicando además que:

Como es de absoluta necesidad que se suministren con puntualidad los datos sobre el movimiento de la población a la Oficina de Estadística, nos empeñamos en recomendar al celo de V. la exacta formación i entrega mensual del estado de ese movimiento, correspondiente a la parroquia de su cargo (Valdivieso, 1902, p. 662).

En esta línea, es claro que el arzobispo distinguía entre las competencias civiles que tenía el párroco en virtud de la ley, que debía cumplir por respeto a las normativas nacionales como cualquier otro ciudadano que estaba impelido legalmente a ejercer ciertas funciones, de sus

⁹ Entre las páginas 31 y 42 se incluyen los formularios que los párrocos debían seguir como modelos.

¹⁰ Hasta esa fecha había un libro de bautismos general y otro especial para personas de origen indígena, personas de color y de otras razas. Además de la dificultad misma de llevar dos registros, su correcto uso exigía a los párrocos averiguar antecedentes sobre el origen familiar de los bautizados, lo que no siempre era fácil.

obligaciones canónicas como sacerdote. Monseñor Valdivieso también sabía que estas competencias civiles no constituían a los párrocos en funcionarios estatales en relación al resto de sus deberes canónicos, y que no quedaban sujetos a la dependencia de las autoridades de gobierno para su ministerio pastoral. Así lo señaló expresamente, por ejemplo, en una carta de 3 de noviembre de 1862 a Miguel María Güemes, ministro de Justicia, Instrucción y Culto (Valencia, 1986, tomo I, p. 489), en la que hacía ver la intrusión del poder civil en su gobierno eclesiástico cuando el intendente de Colchagua ordenó que los párrocos dieran aviso al gobernador cada vez que salieran del curato; en la misiva señaló con justa razón que: “el párroco no es empleado público, desde que no recibe el cargo de los poderes públicos ni vive a expensas del Estado” (Valdivieso, 1904, p. 598).

Seguramente la suma de estas circunstancias, así como la mayor frecuencia de matrimonios de disidentes o confusiones por parte de católicos que querían acogerse a esa normativa, llevó al arzobispo Rafael Valentín Valdivieso a regular con más detalle esta institución civil desde la perspectiva eclesiástica, y escribió una carta circular a los párrocos sobre el matrimonio de disidentes el 22 de diciembre de 1862. La misiva comenzó por aclarar nuevamente que esta función ha sido encargada por el Estado a los sacerdotes y no forma parte de su ministerio pastoral:

Como pudiera suceder que ocurriesen en esa Parroquia de su cargo matrimonios de disidentes, hemos querido instruirle de la conducta que deberá observar. Para las informaciones debe el contrayente pedir a Ud. que, como oficial civil deputado por la lei para presenciar su matrimonio, reciba la información de testigos que ofrece para comprobar su libertad, anunciándole que profesa tal religión i que quiere casarse con tal persona, que profesa igualmente la misma u otra religión (*Boletín Eclesiástico*, tomo 3, 1868, p. 154, y *La Revista Católica*, n. 757 de 13-01-1863, p. 14).

Monseñor Valdivieso dio una serie de orientaciones prácticas a los párrocos, que buscaban evitar posibles confusiones entre el acto civil de presenciar el consentimiento matrimonial de los disidentes respecto de la celebración sacramental de un matrimonio católico:

Se procederá entonces a recibir la información, cuidando siempre de titularse oficial civil encargado para certificar el matrimonio; i cuando tenga lugar la celebración de dicho matrimonio, citará el Cura a los contrayentes para un lugar que no sea la iglesia, ni la casa de los novios, a fin de que el pueblo no confunda la intervención puramente civil del sacerdote en el matrimonio de los heterodojos, con la administración del sacramento entre católicos. Menos usará el Párroco de vestiduras sacerdotales, ritual u otro signo relijioso; i teniendo presentes a los contrayentes i testigos, hará que

aquellos espresen claramente ante él que se reconocen por marido i mujer, rogándole que reciba su declaración i la haga constar en el registro competente, como oficial civil deputado para ello por la lei. Con esto quedará el acto terminado (*Boletín Eclesiástico, tomo 3, 1868, p. 154*).

Tras recordar que se debían respetar las normas canónicas de impedimentos, como lo establecía el Código Civil en su artículo 118, que transcribió completo al inicio de la circular, se refirió a la inscripción de estos matrimonios: “Verificado el matrimonio se sentará la partida en un libro especial que se llevará con este fin i según el formulario que se acompaña, sin nombrar en la fecha la Parroquia, sino el paraje en que ella está situada” (*Boletín Eclesiástico, tomo 3, 1868, p. 155*)¹¹.

Claramente la preocupación del arzobispo era cuidar la distinción entre el sacramento del matrimonio católico y el contrato matrimonial civil que celebraban las personas que profesaban otra fe, sin cuestionar esta normativa y las cargas que podrían suponer para los párrocos. Naturalmente, detrás de esta preocupación estaba el reconocimiento civil del matrimonio católico, negado o cuestionado en otros países de raíz católica como Francia desde la revolución de 1789. A modo de conclusión de este apartado, se puede señalar que durante estos años existió un acuerdo pacífico entre las autoridades civiles y eclesiásticas para que las celebraciones de los matrimonios de no católicos se formalizaran ante la presencia de un párroco y fueran registradas en sus libros. Y, podemos añadir, que los obispos valoraron que se usasen los datos de los registros parroquiales para la confección de la estadística nacional del Estado, y que todo esto fuese así a pesar de que los gobiernos no contribuyeran económicamente a financiar los gastos derivados de estas obligaciones, como veremos más adelante.

Desde la regulación canónica del matrimonio de disidentes en 1862 hasta su derogación civil en 1884

Monseñor Valdivieso se dio cuenta de que para evitar cuestionamientos al reconocimiento civil del matrimonio religioso era necesario que el sistema de registros parroquiales, que comprendía los matrimonios católicos y los de disidentes en diferentes libros, se llevase con profesionalidad y no diera lugar a quejas de la autoridad.

Se entiende así que las siguientes normativas dictadas por el arzobispo de Santiago tuvieron por objeto cuidar la exactitud de la información recogida en los registros parroquiales, su fiabilidad y pronta disponibilidad para los fines que requiriera el Estado. Por ejemplo, respondieron a estos fines la ordenanza sobre sellos parroquiales de 10 de octubre de 1864, que buscó reforzar la autenticidad de los documentos parroquiales, incluidas las copias de los registros de matrimonios, con el uso de un sello (*Boletín Eclesiástico, tomo 3, 1868, pp. 440-442*), y la respuesta que envió el 5 de diciembre de 1868 al párroco de Limache, llamándole la atención por dificultar la entrega de la copia de una partida solicitada legítimamente por un juez. En ella se detuvo a explicar al párroco en cuestión la importancia que tenía cumplir bien la función encomendada por el Estado:

¹¹ Se acompañaban los textos de los formularios que se debían utilizar, en los que quedaba patente que el sacerdote actuaba como “oficial civil deputado por la lei”, cfr. *Boletín Eclesiástico, tomo 3, 1868, pp. 155 a 157*.

Hai otra razón que convenien la tenga V. presente: el rejistro parroquial es por fortuna entre nosotros también rejistro civil. Los jueces civiles para negocios temporales admiten como documentos las partidas de nuestros libros parroquiales. Así pues, los jueces pueden mandar que se les den copia i certificados de los libros parroquiales, siempre que lo necesiten para los negocios de que conocen (Valdivieso, 1902, p. 642).

Ese año de 1868 fue decisivo en la materia, ya que se presentó en la Cámara de Diputados un proyecto de Registro Civil que entregaba la confección de los registros de los actos vitales a funcionarios públicos, y en el caso de los disidentes la celebración completa del matrimonio (cfr. *Actas de las Sesiones de la Cámara de Diputados de Chile*, sesión del 8 de junio de 1868). Aunque el proyecto no avanzó en los años siguientes, el arzobispo de Santiago era consciente de esta posibilidad, que naturalmente debilitaría a futuro la conservación del carácter civil del matrimonio religioso católico. Así lo señalaba también al párroco de Limache en la misiva recién citada:

I digo que afortunadamente el rejistro parroquial es al mismo tiempo rejistro civil, porque nuestro ministerio reporta conocidas ventajas de que los fieles dependan de sus párrocos i Obispos, en lo concerniente a la conservación de los títulos de donde derivan su estado civil i muchos de sus derechos temporales. Esto bien lo conocen los enemigos de la religión i uno de sus temas es arrebatat a la Iglesia esa ventaja, estableciendo por separado registros civiles (Valdivieso, 1902, pp. 642-643).

Monseñor Valdivieso no estaba equivocado al exigir estos cuidados a los párrocos, ya que en los años siguientes varios diputados intentaron que el proyecto de registro civil y de matrimonio civil para disidentes presentado en 1868 se reactivara en la Cámara. Y, tampoco lo estaba más de fondo, porque en los inicios de la década de 1870 la discusión se centró en si la regulación del matrimonio de disidentes podía ser aplicable a los católicos que habían dejado de practicar su fe y que por esa razón no querían cumplir con los requisitos religiosos que exigía la celebración católica¹². Esta postura, que implicaba una novedad respecto de las exigencias liberales de las décadas anteriores, comenzó a ser promovida por algunos parlamentarios, por ejemplo, Vicente Reyes en agosto de 1871:

No hace mucho tiempo que la Curia de Concepción pronunció una sentencia de divorcio perpetuo contra un señor Diputado alegando como único fundamento las opiniones vertidas por éste en un proyecto de lei que presentó para establecer el matrimonio civil; i ahora últimamente es notorio qué la Curia de Santiago se ha creído

¹² Hay numerosos estudios sobre la paulatina secularización de algunos segmentos de la clase dirigente de la época y la pérdida de influencia de las autoridades eclesiásticas en materias ciudadanas. Dos textos que se podrían considerar ya clásicos al respecto son Vial, 1981, en especial pp. 38-67; y Donoso, 1946, pp. 174-326.

autorizada para negar a uno de nuestros colegas, por ciertas opiniones expresadas aquí, el estado civil del matrimonio (*Actas de las Sesiones de la Cámara de Diputados de Chile*, sesión del 8 de agosto de 1871).

Aunque en esta ocasión el proyecto volvió a archiversse, su mención en la Cámara fue un preludio de las dificultades que habría en los siguientes meses. Y esto, a pesar de que el 18 de septiembre de 1871 asumió la presidencia del país Federico Errázuriz Zañartu, sobrino del arzobispo Valdivieso (era hermano de la tercera esposa de su padre Francisco Javier Errázuriz), y apoyado por una coalición liberal-conservadora. Esta alianza política y el cercano parentesco hacía augurar una tranquila relación entre la Iglesia y el Estado, pero no fue tal, ya que rápidamente se trizó la relación política entre liberales y conservadores a raíz, precisamente, de cuestiones que afectaban el diverso modo que tenían unos y otros de valorar las creencias personales y las relaciones institucionales entre el Estado y la Iglesia. Temas como la regulación del fuero eclesiástico y los recursos de fuerza, las inhumaciones en cementerios benditos, los matrimonios de católicos que habían dejado de practicar su fe y la libertad de enseñanza marcaron los debates políticos durante un año y medio, hasta que se rompió la alianza y los conservadores abandonaron el gobierno en abril de 1873¹³.

Al debate sobre el matrimonio se agregó con nueva fuerza la polémica en torno a las inhumaciones en los cementerios católicos de personas que no cumplían con las exigencias canónicas para ser enterradas en sagrado, a raíz de la muerte del Coronel Manuel Zañartu el 5 de octubre en Concepción. Esa situación se resolvió gracias a las gestiones de Abdón Cifuentes –el primer ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública de Errázuriz, reconocido católico y prohombre del partido conservador–, que permitieron llegar a un acuerdo a las autoridades civiles y eclesiásticas. La solución se concretó en el decreto del gobierno de 21 de diciembre de 1871, que ordenaba separar en los cementerios parroquiales una zona no consagrada canónicamente para la inhumación de las personas que no cumplieran con los requisitos para usar la general¹⁴.

Però la publicación del decreto no puso fin a las discrepancias: con ocasión de esta normativa algunas autoridades civiles exigieron a los sacerdotes incluir algunos datos extras en las partidas de defunción, relacionadas con el grado de instrucción y profesión de los fallecidos. Dadas las dificultades que implicaba esta exigencia, ya que los párrocos no estaban en condiciones de comprobar ese tipo de informaciones, el arzobispo Valdivieso escribió una carta sobre los pases parroquiales a Cifuentes el 19 de marzo de 1872. En ella, siguiendo la misma lógica con que explicaba la función civil del sacerdote en los matrimonios de disidentes, se oponía con claros argumentos jurídicos a que los sacerdotes asumieran estas nuevas obligaciones:

Si alguna vez la lei civil establece un oficio o cargo puramente civil, i ella quiere que lo ejerzan los párrocos, su desempeño no correspondería al cargo parroquial, i para su

¹³ Federico Errázuriz apoyó en 1874 una serie de reformas liberales para atraer al gobierno a los radicales, que le permitió formar una nueva coalición gubernativa en 1875, la Alianza Liberal, que se mantuvo firme en el poder hasta la guerra civil de 1891. Para más antecedentes sobre el período se puede consultar Edwards, 1932, pp. 103-267; Edwards, 1949, pp. 61-82; y Campos, 1999, pp. 229-240, 368-371 y 398-404. Un análisis más reciente sobre el gobierno de Errázuriz y el desarrollo de los problemas religiosos es el realizado por el destacado historiador Fernando Silva en Silva, 2019, pp. 537-570.

¹⁴ Para más información ver León, 1997, pp. 38-52; Silva, 2019, pp. 547-551; e Irarrázaval, 2018, pp. 40-44.

aceptación debería consultarse la voluntad del párroco. Tampoco podría imponerse esa carga sin recompensa, pues como ciudadanos, los párrocos son iguales ante la ley a todos los demás, i no pueden recaer sobre ellos obligaciones que no ligen a los demás ciudadanos (Valdivieso, 1902, p. 413).

Aunque estas peticiones en relación a los registros de difuntos se frenaron, la polémica continuó respecto de los registros parroquiales y de la celebración de los matrimonios de los católicos no practicantes. El Ministro Cifuentes quiso lograr también una solución en estos temas, como lo había logrado con la cuestión los cementerios, para descomprimir las crecientes tensiones que podrían terminar afectando la regulación del matrimonio en general: para estos fines envió el 22 de abril de 1872 una circular a todos obispos del país, a la sazón de La Serena, Santiago, Concepción y Ancud, consultando por la exactitud con la que se llevaban los libros de nacimientos, matrimonios y defunciones de los disidentes, y sobre el modo de interpretar el inicio del artículo 118 del Código Civil; en concreto, si al referirse a “Los que profesando una religión diferente de la católica quisieren contraer matrimonio...”, quiere señalar simplemente los que no profesan la fe católica, independiente de haber sido bautizados como católicos y sin exigirles que hayan sido admitidos en otra confesión religiosa. Cifuentes señalaba en la Circular n. 6 del Ministerio de Justicia de 22 de abril de 1872 a los obispos de Chile, que “los que por una lamentable indiferencia religiosa u otro motivo propio del fuero interno de los individuos no profesasen una religión positiva, quedarían condenados al celibato perpetuo, a no poder constituir una familia reconocida a los ojos de la ley” (cfr. *La Revista Católica*, n. 1203 de 24 de junio de 1872, p. 603) y solicitaba una solución a la cuestión.

La lectura de la Revista Católica, que transcribió la circular junto con las respuestas de los obispos y la respuesta personal que hizo a su vez el ministro a cada obispo (cfr. *La Revista Católica*, n. 1203 de 24 de junio de 1872, pp. 603-605, y n. 1213 de 31 de agosto de 1872, pp. 720-724), permite concluir que los obispos no se negaron a esta petición, y que previa consulta a la Santa Sede –realizada a fines de 1871, claramente previendo esta situación– señalaron en una “Circular a los párrocos sobre la intervención del párroco en matrimonios de disidentes”, de 27 de abril de 1872, que era posible al cura acudir al obispo en estos casos, quien podría “permitir que el párroco pasivamente presencie el matrimonio, como testigo autorizado, con tal que se tomen todas las cautelas para asegurar la educación católica de la prole, con las condiciones de costumbre” (Valdivieso, 1902, p. 687). Esta interpretación permitió llegar a un consenso en 1872 con las autoridades civiles como se logró también en los cementerios el año anterior.

Por otra parte, las respuestas de los obispos a la circular del ministro Cifuentes –recogidas como se ha señalado en los números de la Revista Católica ya citados– mostraron la poca frecuencia con la que los disidentes solicitaban inscripciones a los párrocos, especialmente de nacimientos o defunciones, lo que en la práctica se traducía en que muchas parroquias de las diócesis de La Serena, Santiago y Concepción no tuvieran los libros de registros especiales para disidentes. Pero todos los obispos respondieron señalando que no había inconvenientes para solicitar a los párrocos llevar dichos libros en adelante. El obispo de Ancud señaló que en su diócesis sí se tenían estos libros, dada la frecuencia de viajeros que llegan a sus costas, y que su uso fue regulado por su antecesor en 1859 a través de un reglamento que envió para tal efecto a los párrocos.

A pesar de este acuerdo y las facilidades dadas por las autoridades eclesiásticas para solucionar la situación de los católicos no practicantes y asegurar el correcto uso de los libros de registros, el senador Alejandro Reyes presentó un proyecto de ley de matrimonio civil de disidentes para evitar que los no católicos se sujetaran a la autoridad religiosa en sus matrimonios¹⁵. El proyecto constaba de 13 artículos y buscaba subsanar la contradicción que se producía, a juicio de su autor, entre los requisitos exigidos por la ley chilena para contraer matrimonio a un no católico en el territorio nacional –los propios del derecho canónico sobre impedimentos y publicidad– y el reconocimiento que se hacía sin exigirlos a los matrimonios celebrados válidamente en el extranjero. Proponía para esto un matrimonio civil, que celebraría ante un juez y del que se dejaría constancia en una escritura pública, respetando “lo prevenido en el Código Civil en materia de contratos, i en especial, en lo relativo al matrimonio” (*Actas de las sesiones del Senado de Chile*, sesión del 3 de junio de 1872).

Naturalmente, este proyecto levantó airadas quejas entre los católicos. Por ejemplo, la Revista Católica publicó algunos días después un artículo que pone las siguientes palabras en boca del senador “no temáis, señores, yo no vengo a proponer a vuestra deliberación el matrimonio justamente condenado con el anatema de la Iglesia, el matrimonio civil de los católicos, el concubinaje legal; no, lo que yo vengo ahora a proponeros es un proyecto saludable e inocente, el “matrimonio civil de los que no profesan la religión católica” (*La Revista Católica*, n. 1203 de 24 de junio de 1872, p. 588). Y a continuación daba numerosas razones, tanto técnicas como de fondo, de porque no era adecuada esta fórmula para los disidentes ni para los católicos.

Respecto de los disidentes la revista explicaba con razón que no todos reconocían al Estado la facultad de regular el matrimonio ni la indisolubilidad que establecía (y que por otra parte podría ser modificada por otra ley a futuro), y que en caso de que uno de los contrayentes se convirtiera posteriormente al catolicismo, no habría modo de evitar que contrajera nuevas nupcias (*La Revista Católica*, n. 1203 de 24 de junio de 1872, pp. 593-594). Por su parte, el artículo señalaba que para los católicos tampoco era un buen proyecto, porque acentuaba la separación entre el sacramento y el contrato del matrimonio, que el art. 118 del Código Civil vigente salvaguardaba de alguna manera, ya que establecía como testigo del consentimiento nupcial de los disidentes al párroco que correspondía al domicilio de los contrayentes. El 20 de agosto de 1872 se presentó un informe en el Senado para desechar la moción de Alejandro Reyes –que recoge la argumentación dada en la Revista Católica– y reemplazarla por un proyecto de ley para fijase esta interpretación para el art. 118 del Código Civil.

Tras la ruptura de la alianza Liberal-Conservadora por la cuestión de los exámenes y la libertad de enseñanza, las relaciones entre las autoridades eclesiásticas y civiles se tensionaron al máximo con ocasión de la discusión de la ley orgánica de tribunales y del Código Penal, que regulaban los recursos de fuerza y buscaban eliminar el fuero eclesiástico. El 17 de noviembre de 1874 los obispos de Chile publicaron una nueva Pastoral circular sobre la libertad de enseñanza, el matrimonio civil y la separación de la Iglesia y el Estado, para los católicos del país, en la que junto con referirse a las diferentes iniciativas legales en curso defendieron las prerrogativas de la Iglesia Católica. En ella se refirieron también a los intentos de legislar nuevamente sobre el matrimonio civil –que calificaron de “amancebamiento legal” (Valdivieso,

¹⁵ “El 3 de junio de 1872, don Alejandro Reyes había presentado al Senado otro proyecto de ley de matrimonio de disidentes” (cfr. Pretch, 2006, p. 105, nota n. 5). El senador Reyes fue un reconocido jurisconsulto nacional, ministro de la Corte Suprema y miembro de la comisión redactora del proyecto de Código Penal (cfr. Memoria del Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública presentada al Congreso de 1873, 1873, p. 6 y anexo 1; y Figueroa, 1931, pp. 621-622).

1899, p. 614)– y a la situación de los disidentes, explicando la diferencia entre tolerar la existencia de otros cultos y separar institucionalmente la Iglesia y el Estado, como proponían algunas voces. Pero a estas alturas, lo que discutían los liberales en los debates públicos y en el Congreso ya no era la regulación del matrimonio de disidentes, sino derechamente la del matrimonio en cuanto tal. Esta situación se vio interrumpida por la Guerra del Pacífico, pero una vez finalizada se volvió a reflotar rápidamente. Finalmente, el 10 de enero de 1884 fue aprobado el matrimonio civil y partir del primero de enero de 1885 los funcionarios del Registro Civil fueron los únicos testigos calificados legalmente para recibir el consentimiento matrimonial. Por tanto, los párrocos dejaron de cumplir esta función civil en servicio del Estado: en lo que respecta a los no católicos o no creyentes ya no tuvieron ninguna participación, y en cuanto a los católicos continuaron siendo el testigo calificado canónicamente en la celebración del sacramento del matrimonio, ceremonia que ya no tendría ningún tipo de reconocimiento civil hasta la reforma del año 2004¹⁶.

Monseñor Valdivieso realizó una última mención al oficio civil de los sacerdotes en materia de registros parroquiales en una carta del 13 de marzo de 1878 al ministro de Justicia e Instrucción Pública, en ese entonces, Miguel Luis Amunátegui (Valencia, tomo 1, 1986, p. 496), en la que retomó la petición de ayuda económica realizada en 1862 para los párrocos que asumían esta función:

También el Supremo Gobierno en la precipitada comunicación del señor Ministro de Justicia, fecha 27 de septiembre de 1862, prometió acordar alguna medida para proporcionar a los párrocos auxilios pecuniarios que les hicieran más llevadera la carga de pasar mensualmente estados del movimiento de la población; pero esto aún no se ha cumplido, i es de rigorosa justicia cumplirlo. La formación de esos estados debería ser uno de los trabajos de la oficina de estadística, cuyos empleados todos son dotados por el Estado. Si, pues, por comodidad se quiere que los párrocos mismos formen los estados, nada más justo que retribuirles este trabajo, pues ni como curas, ni como tenedores del archivo parroquial, están obligados a formarlos (Valdivieso, 1902, p. 665).

De estas letras se deduce que entre esos años de 1862 y 1878 esta función civil de los sacerdotes continuó sin ninguna retribución pecuniaria, como lo había sido desde la promulgación de la ley de 1844 hasta 1862, y como seguramente lo fue hasta 1884, dadas las dificultades económicas que enfrentaría el gobierno de Aníbal Pinto con los inicios de la guerra del Pacífico al año siguiente. Por otra parte, Monseñor Valdivieso falleció tres meses después de escribir esta carta al ministro Amunátegui, y su cargo quedó vacante hasta después de promulgada la ley de matrimonio civil de 1884.

¹⁶ Para mayores datos sobre la regulación del matrimonio en Chile y su valor civil, ver Salinas, 2010, pp. 59-78. Hay que tener presente que el profesor Salinas considera que la actual legislación no permite hablar de un reconocimiento civil del matrimonio religioso propiamente tal.

Conclusiones

Del análisis de la vigencia de la ley de matrimonio de disidentes de 1844, se pueden extraer varias conclusiones en relación con el Estado, a los no católicos y no creyentes y a la misma institución eclesiástica. Con respecto al Estado, se puede señalar que Iglesia prestó una ayuda eficaz y valiosa durante sus 40 años de vigencia, permitiendo que los sacerdotes asumieran una función civil en beneficio de las personas que no profesaban la religión católica. No se debe desconocer, además, que este servicio fue gratuito y que en algunas ocasiones sufrió de presiones de algunas autoridades gubernamentales para que se ejerciera de modos o con alcances diferentes a los que establecía la ley. Tampoco se debe dejar de tener presente que, junto a este aporte cuantitativamente menor, ya que la cantidad de no católicos y no creyentes era pequeña en proporción a la población de esos años, los certificados de los registros parroquiales servían de documento probatorio del estado civil a todos los habitantes de Chile.

Con respecto a los llamados en esos años disidentes, la vigencia de la ley les permitió tener un sistema legal para contraer matrimonio y certificar su estado civil. Aunque naturalmente no era una solución ideal, al menos fue un paso importante en el reconocimiento de la libertad religiosa en Chile, más aún si se tiene presente que existía en aquellos años un régimen de confesionalidad estatal. En este sentido, también se puede concluir la buena disponibilidad de las autoridades eclesiásticas, que supieron asumir la función civil que les solicitó el Estado sin críticas ni excusas para evitar su cumplimiento, y extenderla a los católicos que dejaban de practicar cuando se hizo necesario.

Por último, es destacable la claridad jurídica con la que Mons. Rafael Valentín Valdivieso siguió el tema, cuidando de hacer cumplir a los párrocos sus funciones civiles en beneficio del país y evitando abusos por parte del poder gubernamental. Como se señaló, detrás de esta postura no solo estaba en juego la vocación de servicio de la Iglesia, sino también la defensa del reconocimiento civil del matrimonio religioso católico, como quedó demostrado al promulgarse una ley de matrimonio civil general en 1884 sin que hubiera una dificultad real para que los disidentes y los no creyentes contrajesen matrimonio en esos años.

Referencias

- Actas de las Sesiones de la Cámara de Diputados de Chile*, sesión del 8 de junio de 1868.
- Actas de las Sesiones de la Cámara de Diputados de Chile*, sesión del 8 de agosto de 1871.
- Actas de las sesiones del Senado de Chile*, sesión del 3 de junio de 1872.
- Boletín Eclesiástico tomo 2, 1853-1860* (1861). Astorga, J. R. (ed.). Santiago de Chile: Imprenta de la Opinión.
- Boletín Eclesiástico, tomo 1, 1830-1852* (1861). Astorga, J. R. (ed.). Santiago de Chile: Imprenta de la Opinión.
- Boletín Eclesiástico, tomo 3, 1861-1866* (1868). Astorga, J. R. (ed.). Santiago de Chile: Imprenta del Correo.
- Bravo, B. (1986). *Historia de las instituciones políticas de Chile e Hispanoamérica*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile-Andrés Bello.
- Campos, F. (1999). *Historia Constitucional de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 7ª edición.
- Camus, M. (2019). La reorganización de la Iglesia Católica en Chile: 1828-1878. En Silva, F. y Vargas, J. E. (eds.), *Historia de la República de Chile. La búsqueda de un orden republicano. 1826-1881. Volumen 2, primera parte* (pp. 225-273). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Código Civil de Chile, 1857*.
- Donoso, R. (1946). *Las ideas políticas en Chile*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dougnac, A. (1998). *Manual de historia del derecho indiano*. México: McGraw-Hill, 2ª edición.
- Edwards, A. (1932). *Cuatro Presidentes de Chile. 1841-1876. Tomo 2. José Joaquín Pérez y Federico Errázuriz*. Valparaíso: Sociedad imprenta y litografía "Universo".
- Edwards, A. (1949). Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos. En *Historia de los partidos políticos chilenos*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 9-111.
- Enríquez, L. (2013). Un proyecto de Iglesia Nacional. En Silva, F. y Vargas, J. E. (eds.), *Historia de la República de Chile. 1808-1826* (pp. 709-776). Santiago de Chile: Zig-Zag.
- Figueroa, V. (1931). *Diccionario histórico y biográfico de Chile. 1800-1931, tomo IV y V*. Santiago de Chile: Balcells y cía.
- Guarda, G. (2016). *La Edad Media de Chile. Historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé: 1541-1826*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Irarrázaval, A. (2014). Los inicios del registro civil de Chile: ¿Ruptura o continuidad con las antiguas partidas eclesíásticas? *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos XXXVI*, 315-341.
- Irarrázaval, A. (2018). Hacia un nuevo consenso en la regulación de los cementerios: la evolución de las normas civiles y canónicas a lo largo del siglo XX. *Revista chilena de derecho*, 45 (1), 33-56.
- La Revista Católica*, n.º 1203 de 24 de junio de 1872.
- La Revista Católica*, n.º 1213 de 31 de agosto de 1872.
- La Revista Católica*, n.º 757 de 13 de enero de 1863.
- León, M. A. (1997). *Sepultura sagrada, tumba profana: Los espacios de la muerte en Santiago de Chile. 1883-1932*. Santiago de Chile: Dibam.
- Ley de 6 de septiembre de 1844*. Disponible en: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1022942> (fecha de consulta: 05-09-2020).
- Memoria del Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública presentada al Congreso de 1873* (1873). Santiago de Chile: Imprenta Nacional.
- Pretch, J. (2006). Disidentes y nuevos disidentes: El matrimonio civil y el matrimonio canónico en Chile republicano. *Revista de Derecho*, 13 (1), 103-114.

- Salinas, C. (2010). El reconocimiento del matrimonio religioso en el derecho positivo chileno: un viejo tema aún pendiente. *Revista de Derecho (Universidad Austral de Chile) XXIII* (1), 59-78.
- Silva, F. (2019). El Gobierno de Federico Errázuriz Zañartu. Capítulo I a IV: Un político de la modernidad; Reaparición de los problemas religiosos; Las reformas constitucionales y Avances en la codificación. En Silva, F. y Vargas, J. E. (eds.), *Historia de la República de Chile. La búsqueda de un orden republicano. 1826-1881. Volumen 2, segunda parte* (pp. 537-570). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Valdivieso, R. V. (1899). *Obras científicas i literarias del Ilmo. I Rmo. Sr. Don Rafael Valentín Valdivieso tomo 1*. Astorga, J. R. (ed.). Santiago de Chile: Imprenta "San Buenaventura".
- Valdivieso, R. V. (1902). *Obras científicas i literarias del Ilmo. I Rmo. Sr. Don Rafael Valentín Valdivieso tomo 2*. Astorga, J. R. (ed.). Santiago de Chile: Imprenta de Nuestra Señora de Lourdes.
- Valdivieso, R. V. (1904). *Obras científicas i literarias del Ilmo. I Rmo. Sr. Don Rafael Valentín Valdivieso tomo 3*. Astorga, J. R. (ed.). Santiago de Chile: Imprenta de Nuestra Señora de Lourdes.
- Valencia, L. (1986). *Anales de la república*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 2ª edición.
- Vial, G. (1981). *Historia de Chile (1891-1973), volumen I, tomo I, primera parte "La ruptura del consenso doctrinario"*. Santiago de Chile: Editorial Santillana.
- Woods, T. E. jr. (2007). *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*. Madrid: Ciudadela.

<https://doi.org/10.32735/S2735-61752022000193151>

EL ESTADO DE SANTA CATARINA (BRASIL): ESTUDIO DE CASO SOBRE LA REORGANIZACIÓN ECLESIASTICA BRASILEÑA EN LA DÉCADA DE 1920*¹

THE STATE OF SANTA CATARINA (BRAZIL): A CASE STUDY ON THE BRAZILIAN ECCLESIASTICAL REORGANIZATION IN THE 1920s

Edgar da Silva Gomes²

edgar.gomes@cruzeirosul.edu.br
<https://orcid.org/0000-0003-4230-2085>
Universidad Cruzeiro do Sul
São Paulo, Brasil

RESUMEN

El hilo conductor de mis investigaciones es analizar las estrategias adoptadas por las élites locales y la élite eclesiástica para erigir nuevas diócesis por el territorio brasileño durante la Primera República. En mi etapa de posdoctorado realizado en el Instituto Histórico y Geográfico de Santa Catarina el objeto de análisis recayó sobre las articulaciones que resultaron en la división de la diócesis de Santa Catarina, erigida en 1908 como resultado del desmembramiento de la diócesis de Curitiba, creando las diócesis de Lages y Joinville en la década de 1920. Estas divisiones obedecieron a una orden rígida de expansión político-institucional dictada por la Iglesia Católica después de su separación del Estado por el decreto 119-A del 7 de enero de 1890 y ratificada por el artículo 7 de la Primera Constitución Republicana (1891). La división administrativa realizada en territorio catarinense, siguió la lógica de otras divisiones diocesanas, pues fue muy bien articulada entre las élites locales (política y económica) y la élite eclesiástica. El Estado de Santa Catarina consiguió también su elevación a estatus de Provincia Eclesiástica, con un arzobispo en la sede episcopal de Florianópolis además de crear los obispados de Lages y Joinville. De acuerdo con los documentos investigados hubo sincronía de interés entre las élites citadas, por lo tanto, el suceso de la empresa fue indiscutible.

Palabras claves: División diocesana; Santa Catarina; élites; catolicismo; política.

ABSTRACT

The main thread of my research is to analyze the strategies adopted by the local elites and the ecclesiastical elite to build new dioceses throughout the Brazilian territory during the First Republic. In my post-doctoral internship at the Historical and Geographical Institute of Santa Catarina, the object of analysis fell on the articulations that resulted in the division of the diocese of Santa Catarina, erected in 1908 as a result of the dismemberment of the diocese of Curitiba, creating the dioceses de Lages and Joinville in the 1920s. These divisions obeyed a strict order of political-

* Artículo recibido el 5 de enero de 2021; aceptado el 2 de abril de 2021.

¹ El texto base para esta publicación es un trabajo postdoctoral final en IHGSC titulado: Las articulaciones políticas en la reorganización eclesiástica en el Estado de Santa Catarina en la década de 1920.

² Historiador y Teólogo, Postdoctorado en Historia por el Instituto Histórico y Geográfico de Santa Catarina (IHGSC), Doctor en Historia Social por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo PUC-SP; Docente do Curso de Historia de la Universidad Cruzeiro do Sul, Coordinador del Curso de Teología Licenciatura EaD; Coordinador del Curso de Especialización en Historia de las Religiones y del Curso de Enseñanza Religiosa Lato Sensu EaD de Cruzeiro do Sul Virtual; Miembro del Consejo Asesor de ANPUH-SP; Editor de Revista Electrónica PLURI da Cruzeiro do Sul Virtual y de la Revista Electrónica Cordis de la PUC-SP, Investigador del Núcleo de Historia Social de la Ciudad NEHSC de la PUC-SP, Coordinador del Núcleo de Internacionalización de la Junta de Educación a Distancia de la Cruzeiro do Sul Virtual.

institutional expansion dictated by the Catholic Church, after its separation from the State by decree 119-A of January 7th, 1890 and ratified by article 7 of the First Republican Constitution (1891). The administrative division carried out in Santa Catarina, followed the logic of other diocesan divisions, as it was very well articulated between the local elites (political and economic) and the ecclesiastical elite. The State of Santa Catarina also achieved its elevation to the status of Ecclesiastical Province, with an archbishop at the episcopal headquarters of Florianópolis in addition to creating the bishoprics of Lages and Joinville. According to the researched documents, there was a synchrony of interests among the aforementioned elites, so the success of the undertaking was indisputable.

Key words: Diocesan Division; Santa Catarina; elites; catholicism; politics.

Consideraciones iniciales

(...) il mutamento radicale sommariamente delineato investe in modo nuovo uno dei nodi fondamentali che le religioni tradizionali incontrano nel loro piú o meno lungo cammino storico: quello dei rapporti con la sfera della política o, per la precisione, dei rapporti tra sacro e potere (...) nel loro rapporto con le differenti forme di Stato hanno elaborato una serie di risposte all'annosa questione di come i credenti devono comportarsi nei confronti delle autorità politiche che li governano. Questo hanno fatto ricorrendo ad adattamenti e compromessi estremamente vari. (Filoramo, 2009, p. 9-11)³

Las alianzas entre lo sagrado y lo profano en el proceso de la larga duración histórica entre el cristianismo y los Estados cristianos en el Occidente, conceptualizadas como *cristiandad*, siempre han estado llenas de *buenas intenciones*, y quién podría negar tales *buenas intenciones*, después de todo los fieles deben permanecer fieles y en el recto camino de la *Verdad* que la religión y el Estado han trazado para ordenar la *vida* en sociedad! En algunos momentos de la historia la infidelidad de los súbditos/fieles -de la Iglesia y del Estado- provocó violentas represiones de los gobernantes sobre sus gobernados: la literatura sobre este tema nos ofrece documentos como el *Adendo: Contra las Hordas Salteadoras y Asesinas de los Campesinos (1525)*, de Lutero donde el (ex) monje "desarrolla y racionaliza (justifica) la tesis de que es necesario eliminar (aunque sea por la fuerza) a los campesinos rebelados contra las autoridades (príncipes y nobles) en la Alemania del siglo XVI". (DITTRICH, 2012, p. 112). Este es solo un ejemplo, entre cientos de otros, donde un intelectual justifica la política y el poder de sus aliados.

Lo que podemos concluir es que esta *danza de poderes* entre *sagrado* y *profano* las instituciones religiosas del cristianismo instrumentalizan y se permiten instrumentalizar para permanecer atadas al poder, por lo que el uso de la violencia de guerras, inquisiciones, torturas físicas o simbólicas sobre los súbditos se justifica con la justificación de que estas violencias se utilizan para mantener la *pax* en *el orbe cristiano*. La justificación de la violencia no siempre es explícita, no siempre se dice, pero se practica, pero los ataques al poder son milimétricamente planificados, como podemos leer en la Pastoral Colectiva del Episcopado Brasileño al Mariscal Deodoro, documento con retórica inaccesible para la mayoría de los fieles *brasileños*, pero que

³ Algunas citas no se traducirán, porque son transcripciones de documentos en portugués o italiano arcaico.

son llamados al centro de la disputa como una forma de demostrar poder sobre la sociedad brasileña para devolver el lugar que creía ser el derecho de la Iglesia Católica,

Melindrosa, cheia de perigos, de immensas consequencias para o futuro, dignos Cooperadores e filhos muito amados, é a crise, que, n'este revolto período de sua história, vai atravessando nossa patria. Crise para a vida ou para a morte. Para a vida, se todo o nosso progresso social fôr baseado na religião; para a morte, se não o fôr. (...) Desappareceu o throno... E o altar? O altar está em pé, amparado pela fé do povo e pelo poder de Deus. O altar está em pé, todo embalsamado como o odor do Sacrificio, sustentando a cruz (...) queremos que a sociedade brasileira toda inteira, comprehendida sua parte dirigente, respeite a Religião, ame a Religião, não se separe da Religião, antes em seus actos publicos ou privados, se inspire nos dictames sagrados que ella impõe a consciencia. Queremos os individuos, as famílias, a sociedade observando fielmente o decálogo(sic)⁴ (ACMSP, 1890, p. 3 – 4)

Este fue el recurso al que recurrió por primera vez la *élite eclesiástica brasileña*, la larga y *fructífera historia* que unió y sostuvo el poder civil durante casi cuatro siglos, siendo (la iglesia) un brazo de la administración colonial y luego el estado brasileño en formación, pero que en el curso de los ochocientos entró en desavenencia y la principal de ellas fue la *Cuestión Religiosa* en la década de 1870 que involucró disputas políticas entre algunos obispos que se enfrentaron a políticos y eclesiásticos adherentes de la masonería en Brasil, desde este contexto en el que los religiosos brasileños buscaron fortalecer sus relaciones, más con la Santa Sede que con el gobierno brasileño, la relación secular entre la Iglesia y el Estado Imperial en Brasil nunca fue la misma que en el pasado, por esta razón la carta pastoral, antes mencionada, rescata esta parte de la relación con *el trono* alegando que este (el trono) sucumbió ante el altar que permanecía *inquebrantable* y que si la *República* deseaba tener éxito en su trabajo debía conectarse con la Iglesia, porque para el poder republicano sería importante mantener la buena relación con quien detiene delante de sí ¡la *gran mayoría* de los brasileños que son católicos!

La élite eclesiástica se mueve en varios frentes para ocupar territorios y extender su poder. Ella (la iglesia) puede instalar a través de las Órdenes Religiosas Masculinas y Femeninas redes de instituciones educativas, desde la educación primaria hasta la universitaria, ser asistencial o actuar en salud a través de hospitales y Santas Casas, pero el propósito de este trabajo no es analizar las estrategias de la Iglesia Católica para implementar el proyecto de romanización en el territorio brasileño, dado que este proyecto ya se estaba llevando a cabo en el país y, incluso en el Estado de Santa Catarina desde finales del siglo XIX con la llegada de inmigrantes alemanes e italianos acompañados de sacerdotes y religiosos, este análisis se puede encontrar en obras de *territorialidad religiosa* como las de Cardoso (2007), que privilegia este importante tipo de análisis, señalando que,

⁴ O episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brazil. São Paulo: Typ Salesiana a vapor do Lyceu do Sagrado Coração.

los sacerdotes franciscanos que acudían a esta localidad se comprometieron, de gran manera, con la catequesis de los indios y tuvieron que enfrentar muchos embates, porque se oponían a las prácticas religiosas de los Caboclos. Poco a poco, se establecieron en Lages y buscaron expandirse a otros lugares tomando la dirección de parroquias, como en Curitiba, Palmas, Canoinhas, Porto União y São Francisco do Sul. (Cardoso, 2007, p. 21)

Cardoso analiza en su investigación las *territorialidades de los religiosos* para demostrar cómo el catolicismo al ocupar un espacio trata de homogeneizar las acciones del clero y la religiosidad de los fieles ante un proyecto de iglesia universalista asfixiando otras expresiones de la catolicidad de los pueblos de la región en la que interviene. Y con esto dice que "en el proceso de romanización emprendido, los sacerdotes alemanes se dirigieron a satisfacer las necesidades religiosas de los inmigrantes (...) para suplir la falta de sacerdotes en el territorio de Santa Catarina y, en consecuencia, imponer una acción más presente por parte de la Iglesia" (Cardoso, 2007, p. 18). Al mantener en Brasil el modelo de cristianismo adoptado en Occidente, la religión permanece fiel a su alianza incluso en las acciones del estado violento,

El estallido de movimientos sociales, políticos y económicos como la Revolución Federalista de 1893 y la Guerra del Contestado, de 1912 a 1916, alentó la participación de las masas populares, que finalmente sufrieron una intensa represión policial, con el apoyo de obispos y franciscanos, para no comprometer la propagación del catolicismo romanizado (...) La situación presentada corrobora una vez más la asociación entre el poder político y el poder religioso. (Cardoso, 2007, p. 20)

Los trucos de la relación entre la Iglesia y el Estado para imponer un modelo ideal de vida para la sociedad bajo su mando no difieren mucho si el análisis es sobre la territorialidad religiosa o si es para el mantenimiento del *estatus quo* cuatro veces secular de esta relación en Brasil, que a pesar de los conflictos y disputas siempre ha encontrado la manera de aliarse para dominar a sus *súbditos y fieles*.

Nuestro principal hilo conductor en esta investigación fue analizar las estrategias para erigir nuevas diócesis en todo el territorio brasileño con un enfoque en el movimiento de división de la diócesis de Santa Catarina creada en 1908, desmembrada de la diócesis de Curitiba, con la creación de las diócesis de Lages y Joinville durante la Primera República que obedeció a una rígida orden de expansión político-institucional iniciada con la separación de la Iglesia Católica del Estado por decreto 119-A del 7 de enero de 1890 y ratificado en el artículo 7 de la primera constitución republicana de 1891, es decir, expansión administrativa con sus tramas entre las élites políticas y eclesiásticas brasileñas.

En el territorio brasileño nuestra investigación apunta a una diversidad de prácticas políticas de las autoridades eclesiásticas en relación con los gobiernos locales, durante la Primera República, tuvimos los presidentes (gobernadores) de los Estados, para Micelli (1988) hubo una división diocesana con características *de estadización* con perfiles distintos en el Norte y Sur del

país. Gomes (2012) al profundizar en este tema establece el *concepto de plasticidad política* del catolicismo en relación con los poderes establecidos en cada provincia, porque la política eclesiástica se fue adaptando a la “mandación” local, es decir, al coronelismo brasileño, la iglesia sin renunciar a sus intereses, que era la instalación de al menos una diócesis en cada provincia en el menor tiempo posible.

Todo el clero debía estar alineado con las demandas de su tiempo y así fue, hubo una estrategia a seguir por el catolicismo como lo describió el arzobispo de São Paulo, D. Duarte sobre este cambio de estrategia adoptado para permanecer activo en la República como una salida durante el Imperio,

Tem-se dicto que o clero de hoje já não vibra, como o de hontem, nos estos do patriotismo, abandonando, sem compensações, o posto de honra que elle tanto soube dignificar e que a elle mesmo tanto o dignificou. Tem-se dicto que, recolhido – e ainda bem – ao piedoso remanso da sacristia, já não ouve o clero brasileiro o entrechocar das luctas em que se resolvem os problemas nacionaes. E assim se contrapõem as chamadas *batinas liberaes* ao zelo do pastor vigilante que, sobraçando a cruz de um ministério pesado e obscuro, vai affirmando o seu patriotismo no trabalho ingente da formação da consciência e do character nacional. Não é verdade. Mudados os tempos e as circunstancias, amenizados os costumes, disseminadas as luzes da instrução pública até então escassa e deficiente, o clero brasileiro mudou apenas de tática, sem desertar do seu posto de honra e de sacrificio. (sic) (Silva, 1923, p. 201-206).

En el campo de la reorganización territorial, se formó una comisión para evaluar la posibilidad de erigir nuevas diócesis. Este comité estaba compuesto por los obispos de Pará, monseñor Macedo Costa, de Olinda D. José Pereira da Silva Barros, y por el obispo de Goiás y futuro cardenal D. Arcoverde, esta comisión deliberó sobre la necesidad de la expansión diocesana de manera urgente y con la creación de una diócesis en cada provincia.

Después de la opinión emitida por el comité de obispos, Spolverini escribió al cardenal Rampolla, secretario de Estado del Vaticano, indicando el número (mínimo) de diócesis que consideraba apropiado en ese momento,

N. 735 - 10 7bre Segret. di Stato.

Aumento delle Diocesi. Sul vapore che porta la presente si reca in Roma l'Arc° di Bahia circa la sua venuta io ho gia scritto all'E.V.R. in generale, e l'Arcv° stesso rimetterà la mia lettera. Il suo dei principali scopi del suo viaggio a Roma è ottenere

dalla S.Sede, in via eccezionale e con dispensa dalle formalità e prescrizione canoniche, la creazione di altre diocesi per gli altri stati del Brasile, in modo che ciascuno stato abbia il suo vescovo. Così si avrebbero 21 vescovi per i 20 stati (lo stato di Minas ne ha già due) più un vescovo nel Municipio Neutro di Rio de Janeiro, In tutto 22 diocesi. L'art. 1 X della memoria per le conferenze trattava di questo oggetto, e la Commissione dei Vei. incaricato di studiarlo, emise il seguente parere (sic) (ASV. LIBRI 61, 1889-90, p. 38v.)

Los obispos brasileños creyeron en la solución propuesta por ellos al Secretario de Estado del Vaticano, la situación política, según ellos (obispos), no dejaba espacio para ninguna otra acción que actuar rápidamente debido a la situación política inestable que podría surgir con la redacción de la Constitución brasileña,

I Vesi. diedero all'Arciv°. commissione di trattare questo assunto coll'Internunzio che poi ne sarebbe riferito alla S.Sede. Per i motivi che l'Arciv° dirà e che io appoggio, quando più posto per la mia conoscenza del vecchio elemento vescovile e della situazione politico religiosa, l'E.V. si persuaderà della necessità, se si vuol salvare questa chiesa, le nuove diocesi secondo i limiti esistenti dei vari stati, di dispensare per i primi anni dalle prescrizioni del Tridentino e di nominare subito i Vesi. È chiaro, che se questo affare si dovesse trattare per via di corrispondenza si andrebbe troppo per la lunghe, mentre il tempo urge per provvedervi. D'Altronde esso è serio per ragione che non è bene porre in iscritto, ma che il Arch°, animato da vivo zelo per il risorgimento di questa chiesa esporrà alla S.Sede meglio a voce. Voglia l'E.V. prestare all'Arciv° la confidenza e fiducia la maggiore possibile (sic) (ASV. LIBRI 61, 1889-1890, 39r.)

Las instrucciones de la comisión fueron aceptadas y enviadas a la Santa Sede, ahora el tema era más complejo, ¿cómo diseñar la reorganización administrativa! Es importante mencionar que hasta 1890 solo había doce diócesis en todo el territorio brasileño, y nueve capitales eran sedes episcopales, después de la Proclamación de la República las otras capitales de la federación se convirtieron en sedes episcopales, es decir, once capitales más en ese período se convirtieron en diócesis que suman veinte sedes episcopales. Entre 1890 y 1930, se crearon cincuenta y seis diócesis, dieciocho prelaturas y tres subprefecturas apostólicas, para las cuales se nombraron aproximadamente cien obispos en el mismo período; los porcentajes más altos de circunscripciones y preladados son respectivamente el número de estados del noreste, São Paulo y Minas Gerais (Miceli, 1988, p. 59). Varios documentos enviados por los preladados a la Santa

Sede en este contexto daban cuenta de la comisión formada para preparar un plan de acción sobre la eliminación de nuevas diócesis después de la caída del Imperio.

En el Estado de Santa Catarina la primera diócesis en ser creada fue la Diócesis de Florianópolis en 1908, esta circunscripción eclesiástica fue desmembrada de la Diócesis de Curitiba⁵ (Archidioecesis Curitibensis) en el mismo año. Después de casi dos décadas de la creación de la primera diócesis en el Estado de Santa Catarina, las élites locales comenzaron a articularse para aumentar las circunscripciones eclesiásticas en el Estado, más precisamente en 1926. La relación entre las élites locales señala diferentes estrategias para articular los intereses de cada uno de estos grupos involucrados en el juego de poder para tener el privilegio de levantar una diócesis para su región, sí se consideraba un privilegio recibir una diócesis en ese contexto, hubo feroces disputas entre las élites locales (en todo el país) para lograr este objetivo y asociar a su nombre el proyecto del catolicismo para propagar en la sociedad las costumbres y la moral cristiana. El objetivo específico de este trabajo es analizar cómo se produjo la división diocesana y la creación de las diócesis de Lages y Joinville en 1927 en el Estado de Santa Catarina después de que su *estadificación* ocurriera con la creación de la diócesis de Florianópolis en 1908, en general la primera diócesis fue erigida en la capital del estado en un contexto inicial de expansión diocesana después de la separación de la Iglesia del Estado en Brasil.

Acción política de las élites civiles y religiosas

El juego de acercamiento político de la Iglesia estaba en línea con los intereses de las élites locales y tenía lugar en una calle de doble sentido, porque las tácticas utilizadas por la élite eclesiástica brasileña para conectarse con los grupos de poder en cada estado se habían convertido a pesar de la política de romanización, porque para expandir y ocupar cada Estado de la Federación había una cierta plasticidad política por parte de la élite *eclesiástica*, porque el catolicismo empleado en cada región (norte-sur), y en cada Estado en una política de favores actuando pragmáticamente para lograr sus fines sin importarle los medios que necesitaba para cumplir sus objetivos.

Jacqueline Hermann (Hermann in, Ferreira & Delgado, 2003, p. 121-160), abordó el tema religión y política en los albores de la República dirigiéndose a los movimientos católico-sociales de Canudos, Contestado y Juazeiro, Hermann dice que la Iglesia jugó un papel clave en la legitimación del poder del estado al dar su lugar, ayudando a sofocar algunos movimientos populares.

El catolicismo es considerado hasta el día de hoy como responsable de la formación de la sociedad brasileña y ejerció una fuerte influencia en la sociedad, por lo tanto, al legitimar la acción del Estado recuperó su importancia como actor político. Según Miceli, no hay dudas sobre los principios y alineamientos político-institucionales que condicionaron los procesos históricos de ocupación territorial por parte del catolicismo, la élite eclesiástica brasileña alteró gradualmente su política de aproximación. Boris Fausto asiente, pero no profundiza el sentido de poder político de este enfoque: "en la mayoría del clero y en toda la Iglesia Católica en Brasil, hay un acercamiento progresivo con el régimen y su ideología liberal. Pronto las marcas externas de prestigio y respeto se restauran a la jerarquía". (Fausto, [org.], 2006, p. 355-356). Y la élite de Santa Catarina se movilizó para ampliar sus circunscripciones eclesiásticas que durante la Primera República conquistando tres diócesis para el estado.

⁵ La Diócesis de Curitiba fue creada en 1892 por el Papa León XIII por la Bula *Ad Universas Orbis Ecclesias* y fue elevada a Arquidiócesis en 1926 por el Papa Pío XI.

Inicialmente hubo interés por parte del episcopado brasileño en ampliar las circunscripciones eclesiásticas de manera acelerada, instalando, preferiblemente, una diócesis en cada Estado de la Federación, que se ensayó laica y liberal y en cierta medida hostil a la intervención de instituciones extranjeras en la vida nacional, porque se probaba formar una identidad nacional. Para el catolicismo, a finales de los ochocientos, era inviable descentralizar a la misma velocidad que el poder civil. Una de las causas alegadas era la situación económica, sin embargo, sería necesario monitorear los eventos porque debido a la autonomía de los Estados, cuanto más se pospusiese tal medida, mayor el riesgo de encontrar resistencia del poder local en un futuro cercano para instalar una diócesis.

En la última década de la Primera República todos los Estados de la Federación tenían al menos una diócesis, este fue el caso de Santa Catarina con la diócesis de Florianópolis, que ahora abrió la posibilidad de crecer con la ayuda de empresarios y políticos del Estado, la élite eclesiástica adaptada a las peculiaridades sociales y las complejidades del poder de cada estado o región. La cuestión económica estaba presente y representaba una parte importante en la decisión de dónde se erigiría una diócesis y la carga de la creación siempre recaía sobre los hombros de los solicitantes que formaban comisiones para recaudar los fondos necesarios para la construcción de una diócesis.

Veamos, en junio de 1905, el secretario de Estado del Vaticano, cardenal Merry del Val, escribió al nuncio brasileño dando su opinión sobre la solicitud de creación de nuevas diócesis y sobre la elevación de São Paulo a la Provincia Eclesiástica. Según Merry del Val, después de consultar a los obispos brasileños en una visita a Roma concluyó que la situación se resolvería de manera pragmática,

Nell'occasione recente della venuta a Roma di vari Vescovi brasiliani non ho mancato d'interrogarli sia in generale circa elevazione dello Stato di S.Paolo in Provincia Ecclesiastica, sia in particolare sulla erezione di Campinas in Diocesi; e tutti hanno manifestato il loro parere favorevole all'una e all'altra cosa. E non posso mancare di soggiungere, che alla Santa Sede reca non poca meraviglia, come, mentre dappertutto altrove si cerca di facilitare l'erezione di nuove diocesi, nel Brasile solamente, dove le popolazioni così spontaneamente offrono i mezzi per la creazione e sussistenza di nuove diocesi, nascono sempre difficoltà e si creano ostacoli da chi meno sarebbe da aspettarvelo. (sic) (ASV. Fasc. 615, p. 9 r/v.)

Era la política de favorecimiento entre en todas las nuevas diócesis, creadas en las primeras décadas del siglo XX, en general, presentaba un plano detallado del mapa del territorio donde se instalaría. Asimismo, se adjuntaba, a la documentación, la declaración de la capacidad de apropiación patrimonial ofrecida para la compra de un inmueble donde se instalaría el palacio episcopal así como el apoyo del obispo, un *comité de ilustres* se encargaba del elemento patrimonial, recaudando la cantidad necesaria para la instalación del obispado; es decir, para obtener la autorización de la Santa Sede para emitir la documentación necesaria para la creación de la diócesis era necesario demostrar que el solicitante tenía condiciones para disponer del patrimonio al menos para el palacio episcopal, para la preparación de las *bullas* de

la construcción de la diócesis y el apoyo del nuevo prelado, porque en la documentación consultada en la ASV en su totalidad⁶, no se encontró ningún tipo de exención o donación hecha por la Santa Sede para que el patrimonio de una nueva diócesis en Brasil pudiera constituirse con asistencia financiera directa del Vaticano.

Aunque el interés es (también) de la institución, la impresión que uno tiene, al analizar estos documentos, es que el poder civil de alguna manera insistió mucho en tener una diócesis en su región. Cuando una diócesis tenía cierta antigüedad, las élites locales generalmente abogaban por su división y/o la elevación del estatus de esta diócesis, como Paraná, que, a partir de 1924, se comprometió, a través del entonces presidente del Estado, a tener nuevas diócesis y hacer del Estado una provincia eclesiástica, como podemos ver en parte del documento transcrito a continuación,

(...) disse-me no trem o Presidente que havia recebido do Ministro do Exterior comunicação particular de que viria aqui um Visitador Apostolico... e que elle, presidente, se lembrara em Ponta Grossa de auscultar personagens influentes a respeito da criação de um bispado alli, e que estes personagens se haviam mostrado dispostos a contribuir, etc, etc... e que isso traria de certo comsigo, vir a ser Corytiba arcebispado e o Paraná província independente de S.Paulo. (...) já por lhe parecer que o grau de importância do Parana não bem se coadunaria com a idea de simples prelazias em seu território, já porque o território de Guarapuava deveria precisamente fazer parte da nova diocese de Ponta Grossa. Sorri, sim, o Sr. Presidente a idéia da 2ª nova diocese, no norte do Paraná (...) melhormente confrontar o plano PRELAZIA e o plano TRES DIOCESES (Corytiba, Ponta Grossa, Jacarezinho). (sic) (ASV. Fasc. 1017, p. 24-27)

Hubo varias disputas entre ciudades y estados para erigir una diócesis o elevar su estatus político, como entre las ciudades de Pouso Alegre y Campanha en el sur de Minas Gerais donde el enfrentamiento fue bastante feroz. En el eje Sur más rico, el patrimonio para la creación de nuevas diócesis, o para cualquier otro gasto importante, como la adquisición del Palacio Episcopal, o incluso la reforma del antiguo, casi siempre contaba con el apoyo de las oligarquías o del propio poder civil. Para la creación de la diócesis de Pouso Alegre, el discurso se centró en el progreso de la región con la construcción del ferrocarril y una ferviente campaña de la ciudad y la región⁷, principalmente a través de la prensa local⁸. En el caso de Santa Catarina la cuestión era separarse de la diócesis de Curitiba, pero la institución eclesiástica tenía una gran plasticidad política y buscaba no entrar en estas disputas evitando así un choque con las élites políticas republicanas de cada localidad.

⁶ Consulté al menos 1165 p. de documentos digitalizados y/o digitados, aparte de los leídos y no usados.

⁷ Concejal Capivary, Cambuhy, Estiva, Jaguary, Anna de Sá, São José dos Ouros, São José do Congonhal, Santo Antônio de Jacutinga. ASV. Sr. Fasc. 389, págs. 2 y 3; 5-6; 9-11; 17-24.

⁸ ASV. Fasc. 389, 471, 615.

(...) los líderes eclesiásticos vieron sus esfuerzos condicionados bien por la necesidad de asentar fórmulas de acomodación con las élites oligárquicas, bien por las directrices impuestas por la política pontificia de romanización (...) La mayoría de los obispos que trabajaron durante este período se encontraron involucrados en serios conflictos con hermandades laicas y en procedimientos pendientes con las autoridades públicas en torno a cuestiones de propiedad (...) por regla general, el primer paso de los prelados fue entablar negociaciones con los líderes, buscando compartir las principales posiciones en el sistema interno de poder (Miceli, 1998, p. 123-124).

Nainôra de Freitas nos presenta en su tesis⁹ el caso de los coroneles Quinzinho Junqueira y Francisco Schmidt, en la región de Ribeirão Preto, que estuvieron involucrados en las disputas por la creación de las diócesis de Batatais y Ribeirão Preto, cualquiera que fuera el veredicto, Junqueira y Schmidt, ya habían sellado para sí mismos los dividendos políticos resultantes de este importante evento para la ciudad ganadora, porque patrocinaron ambas solicitudes a la sede episcopal.

En el Estado de Santa Catarina en la década de 1920, se requería la división de la diócesis y los poderes temporales y espirituales entendían que seguían teniendo afinidades. Entre ellos, vale la pena mencionar la comprensión autoritaria de la realidad social, porque entendieron que podían ser mutuamente útiles. El Estado y las oligarquías se beneficiarían del gran poder legitimador del catolicismo en un intento de controlar a sus ciudadanos/fieles, y esto, a su vez, utilizaría los recursos y estructuras que ofrece el poder temporal para llevar a cabo proyectos eclesiásticos.

Mientras se articulaban las divisiones de las diócesis, los estados de Paraná y Santa Catarina pedían la elevación de una categoría administrativa eclesiástica y, para ello, no hacían ningún esfuerzo por verlas elevadas a la categoría de Provincia Eclesiástica. El Estado de Santa Catarina también contó con la ayuda política del presidente del Estado, además de obtener fondos de empresarios para financiar su campaña, como el empresario Carlos Wendhausen que escribió al nuncio, tratando de nombrar a su amigo Fray Evaristo Schuermann para ocupar una de las diócesis que se estaban erigiendo, en este caso, la diócesis de Lages-SC. Pero con diplomacia, el Nuncio esquivó la indicación de la siguiente manera: "Ho ricevuto con meraviglia la sua lettera (...) Mi è d'uopo ricordarLe che non spetta ai Signori laici fare tale presentazioni" (ASV. Fasc. 1164, p. 27r.).

Es bien sabido que en el curso de una diócesis era necesario dotarla de patrimonio suficiente para "sostener el culto". El palacio episcopal siempre estuvo en la agenda. Cuando se diseñó la nueva diócesis, este fue el primer tema de la agenda. Incluso antes de decidir el nombre del obispo para hacerse cargo de la diócesis era necesario pensar en empoderarlo y garantizarle un ingreso mínimo para las primeras necesidades.

⁹ FREITAS, Nainôra M.B. de. La creación de la diócesis de Ribeirão preto y el gobierno de su primer obispo: D. Alberto José Gonçalves. Tesis Doctoral en Historia, UNESP-Franca, 2006, pp. 17-25.

Algunas correspondencias entre la nunciatura y los representantes eclesiásticos de Santa Catarina circularon en este contexto de discusión sobre la creación de las diócesis de Joinville y Lages. Podemos ver un primer documento que trata de la división diocesana fechado en octubre de 1924 cuando el nuncio enumera las condiciones para la instalación de la nueva diócesis de Santa Catarina al obispo de Florianópolis, "una residencia episcopal, edificio para la instalación de un seminario y una póliza de 100 contos de réis en pólizas" (- ASV. Sr. Fasc. 987, p. 03r)¹⁰. En agosto de 1925, con todo el proceso ya muy avanzado, se inició el nombramiento de nombres para hacerse cargo de las nuevas diócesis. En un documento intercambiado entre las partes, el administrador de la diócesis de Florianópolis, en ausencia de su obispo, escribió a la nunciatura reforzando el nombre del candidato del Wendhausen, fray Evaristo Schuermann. (ASV. Fasc. 987, p.13r e 7B - ASV. Fasc. 1164, p. 16v)¹¹, pero a pesar de esta insistencia el nombre indicado no fue aceptado por la nunciatura apostólica.

La élite eclesiástica responsable de articular la reputación de la nueva diócesis pudo involucrar a los fieles y líderes locales en la captura de los recursos materiales necesarios. La élite política de Santa Catarina logró crear lagunas en las leyes para la apropiación material de las nuevas diócesis que se estaban creando en su territorio, a pesar de que estas leyes eran inconstitucionales según la constitución de 1891. Un caso muy característico de este período, otros gobiernos actuaron de la misma manera cuando había interés en hacer una alianza con la Iglesia. En octubre de 1925 el presidente del Estado de Santa Catarina obtuvo la aprobación de un decreto a favor de la instalación de las nuevas diócesis en el estado. El obispo comunicó esto al nuncio. El estado había aprobado cien contos de reis para cada una de las diócesis diseñadas (un hecho que se encuentra en el documento de AAV. Sr. Fasc. 1164, p. 16r). Como estamos viendo, la expansión organizativa de la Iglesia se basó en la colaboración del poder civil y las élites locales. Las razones son obvias:

En la incapacidad, de asumir, las responsabilidades hacia sus ciudadanos, el Estado, apela al viejo aliado, el catolicismo. Para la Iglesia, era necesario seguir el ritmo de la descentralización del poder civil. Creía que, con ello, podía retener el avance de sus enemigos, reales o imaginarios, y, en consecuencia, mantener la influencia religiosa en las esferas pública y privada de la vida nacional. La Santa Sede fue bastante pragmática al respecto. Era necesario presentar un plan bien estructurado para erigir una nueva diócesis, de la que no se rindió y obtuvo lo que quería. (...) El poder civil, con sus intereses, ayudó a permitir, en gran parte, la "estadidad" del catolicismo. Las leyes fueron forjadas por el gobierno, para financiar y favorecer la instalación o división de circunscripciones eclesiásticas. La jerarquía eclesiástica, para lograr el intento de declararse, cedió a los ataques del poder civil. (Gomes, 2012, p. 178).

¹⁰ SILVA, Wellington Teodoro da. Catolicismo militante en la primera mitad del siglo 20 en Brasil. *História Revista*, Goiânia, v. 13, n. 2, pp. 541-563, Jul/Dic, 2008

¹¹ Nuncio al Obispo de Florianópolis sobre las necesidades de erigir las nuevas diócesis.

A continuación, tenemos una correspondencia del año 1894 en la que el presidente del Estado de Río de Janeiro envió a la nunciatura una correspondencia dando cuenta de la situación económica del Estado. Esto demuestra la buena relación entre los poderes civil y eclesiástico en algunos casos. El objetivo del episcopado para ampliar la administración eclesiástica era mantener esta buena relación, y como veremos este objetivo también se cumplió en relación con el gobierno de Santa Catarina. ¡Pero no todos los gobernantes de este contexto cedieron fácilmente a los ataques del episcopado!

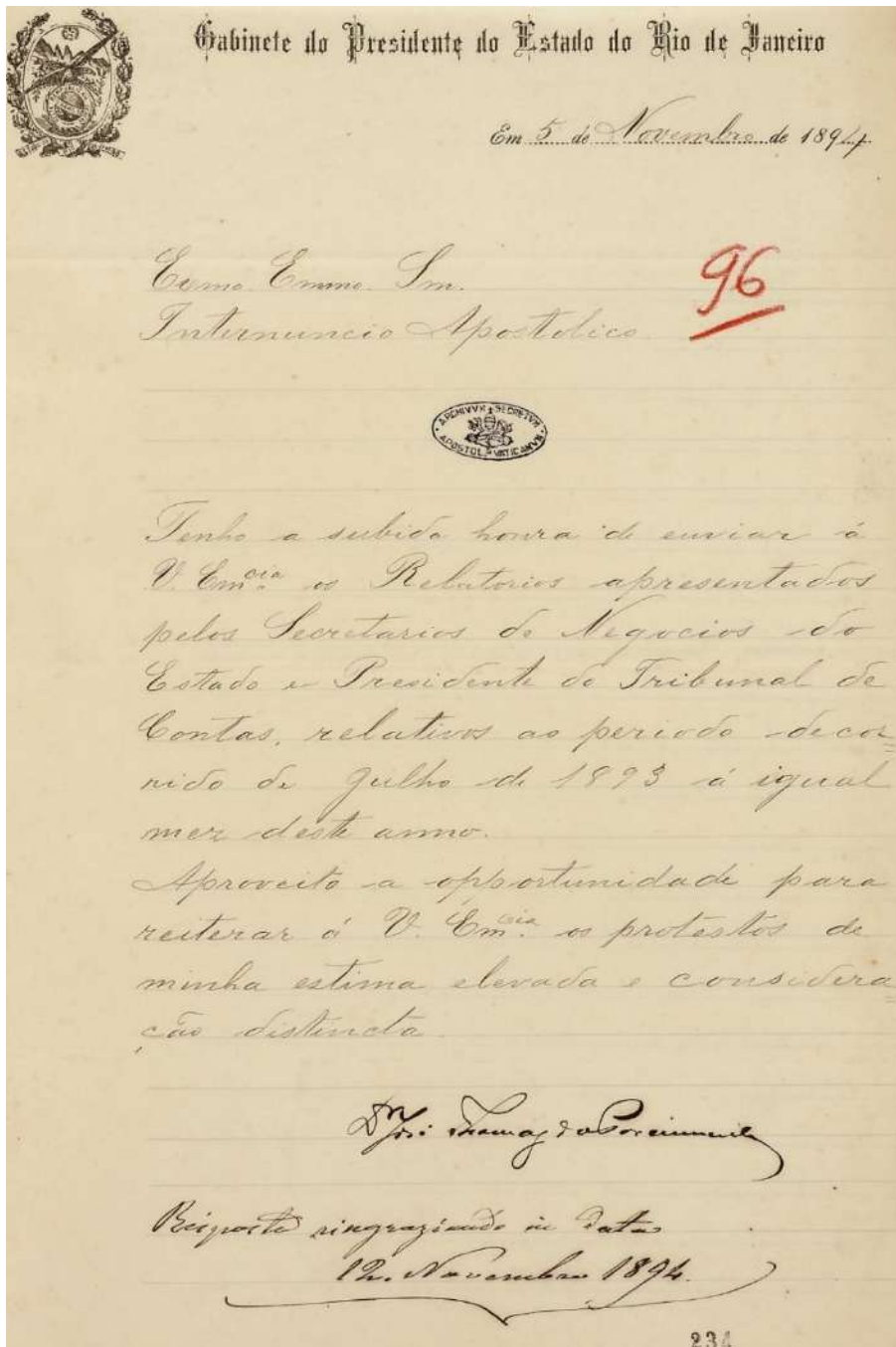


Figura 1. Carta del presidente del Estado de Río de Janeiro al Internuncio, Monseñor Gotti, 1894. Fuente: información del doc. ASV. Fasc. 357, p. 234r.

Con esto, la estricta política de la Santa Sede tuvo que adaptarse a las condiciones impuestas por el contexto brasileño y para ello pudo desarrollar una plasticidad política como nunca en Brasil. Con esto el episcopado contó con la buena voluntad política del poder civil y de los empresarios que dieron el impulso necesario para la reestructuración administrativa del catolicismo, que hoy cuenta con un alto número de circunscripciones en todo el país.

¡Crecimiento económico e importancia de hacerse presente!

Según el economista Goularti Filho, en Santa Catarina, "los años 1880 a 1945 se caracterizaron por el origen y crecimiento del capital industrial (...) A principios del siglo XX, los sectores que comandarían la economía de Santa Catarina hasta principios de la década de 1960 comenzaron a consolidarse: textil, madera y alimentos" (s/d, p. 6). Los valores de exportación también crecieron mucho desde la década de 1910 hasta finales de la década de 1930. A pesar del crecimiento del capital industrial, la economía aún giró en la fuerza de la extracción y exportación de madera y carbón; y productos agrícolas como frijoles y yerba mate, y productos agroindustriales como espolvoreos y queso. La economía que era una característica de subsistencia se estaba convirtiendo en parte de la fortaleza económica del estado con el aumento de la demanda de provincias como São Paulo y Minas Gerais y la capital federal (Río de Janeiro).

Este crecimiento se debe a que, con el inicio de la inmigración en el Estado, llegaron italianos, polacos y luego alemanes, entre otros grupos más pequeños, haciendo que su geografía humana se diversificara y con esto la economía de subsistencia y manufactura ganó aires de modernización, "Durante el período de 1880 a 1945, podemos decir que las industrias madereras se originan y crecen en Santa Catarina, alimentos, carbón y textiles. La metalmecánica y mueblería también nacen en este período" (s/d, p. 3-4).

Las exportaciones llegaron a otros países como Sudamérica Argentina y Uruguay. En resumen, lo que Goularti Filho nos presenta es la importancia de la diversidad en las actividades económicas del Estado desde la década de 1880 hasta mediados de la década de 1960, pero con un énfasis significativo en el gran desarrollo económico de Santa Catarina entre 1915 y 1929, "(...) desde la segunda mitad de los años 10 hasta finales de la década de 1920, el valor de las exportaciones de Santa Catarina aumentó seis veces (...) Si tomamos como referencia los años 1915 y 1929 y seguimos la evolución del valor exportado de algunos de los principales productos (...)" (s/d, p. 6).

A partir de estos datos podemos suponer que la élite eclesiástica brasileña era consciente de la importancia y la transformación económica y humana por la que atravesaba el Estado de Santa Catarina, porque en general, los informes del clero e incluso algunos comunicados e informes de presidentes estatales llegaron a manos de las autoridades eclesiásticas en Brasil dando conocimiento de cómo eran las condiciones económicas de su Estado como, por ejemplo, el 5 de noviembre de 1894, con membrete de la "Oficina del Presidente del Estado de Río de Janeiro", el gobernador José Porciúncula escribió al internuncio en Brasil D. Jeronymo Card. Maria Gotty en este sentido. (Véase el documento N° 8).

Si ya hemos visto que para obtener la autorización de la Santa Sede que estaba solicitando la remoción de una diócesis debía asumir preferentemente todos los costos derivados de la emisión de documentos e instalaciones *dignas* para la instalación de las autoridades eclesiásticas en el lugar solicitante, en este momento de los acontecimientos, década de 1920, el Estado de Santa Catarina ya estaba constituido por importantes grupos de empresarios y políticos que podían como buenos *católicos* solicitar y soportar gastos para esto.

Y hablando de buenos *católicos* una de las familias de posesiones que se destacaron en las articulaciones encontradas en la documentación del *Archivo Segreto Vaticano* sobre la división diocesana en el Estado de Santa Catarina en la década de 1920 son los Wendhausen, esta importante familia de inmigrantes articula con el clero de Santa Catarina para erigir las nuevas diócesis de Lages y Joinville, al parecer la cuestión económica no sería un problema para los políticos ni para los Wendhausen, según Karina Martins da Cruz entre las actividades que desempeñaban estaba la de agente comercial que "a partir de enero de 1920, y la firma André Wendhausen & Cia era el agente nacional, entre los puertos de Londres, Hamburgo, Antuerpia, Paranaguá, Florianópolis y Porto Alegre" (Cruz, p. 82), el comercio del café significó modernidad para los empresarios de Santa Catarina y la familia tuvo su marca de café para la exportación "Otto fue fundado en 1927 por dos hijos de un Wendhausen, introduciendo el embalaje estándar de comercialización" (p. 62), además de que la familia tenía a Carlos Víctor Wendhausen, como vicecónsul de Argentina, en Santa Catarina, este cargo, en palabras de Cruz, tenía más importancia para las relaciones económicas que las relaciones diplomáticas,

Varios consulados se concentraron en la Capital y otras ciudades, como Brusque, Blumenau, Joinville e Itajaí, siendo cónsules los miembros más destacados de origen alemán de la burguesía mercantil como líderes regionales del comercio, que ejercía subsidiariamente las funciones de agentes de inmigración y relatores de la situación económica a los países de su competencia, pero dando un mayor peso a las cuestiones financieras que a las diplomáticas (...) El nombramiento del cargo fue tan importante para determinadas firmas que el paso del mismo llegó a producirse dentro de la propia familia. (Cruz, 2008, p. 69-70)

A pesar de su posición en la política, Carlos Wendhausen, escribiendo para la nunciatura con el fin de nominar a su amigo, Fray Evaristo Schuermann, utiliza el membrete de la empresa de su familia (Documento N. 4), André Wendhausen & Cia, en esta lectura podemos interpretar que su familia estuvo involucrada en los negocios económicos para erigir las diócesis de Joinville y Lages, por lo que en lugar de usar el membrete de la oficina diplomática que ejercía, Carlos Wendhausen trató de sensibilizar al nuncio a través del tema financiero involucrado, no es un veredicto, pero una posibilidad plausible debido a las tramas políticas y económicas que formaban parte de este juego, pero su embestida fue refutada por el cardenal Enrico Gasparri que ocupaba el cargo de nuncio de Brasil, la máxima autoridad de la Santa Sede en un país, alegando que había *recibido con complacencia* la carta de Carlos Wendhausen, como en el dicho popular *pero, sin embargo, ...* Me gustaría recordar al solicitante que el derecho a asentar a los cargos eclesiásticos no estaba reservado a los laicos.

Según la documentación investigada en la ASV en 2011, la futura diócesis de Lages despertó un mayor interés y articulación de D. Joaquim, obispo de Florianópolis y miembros de la comisión formada para erigir las nuevas diócesis de Santa Catarina. En un documento de 1925, D. Joaquim informó al nuncio sobre los avances para la creación de esta diócesis (ASV. Sr. Fasc. 987, pág. 19r)¹²

¹² Correspondencia de D. Joaquim, obispo de Florianópolis al Nuncio, sobre el dinero que vendrá del Estado para dotación del patrimonio de las nuevas diócesis.

Ya hemos abordado aquí en estas páginas que fue constante las articulaciones de los poderes civiles, las élites locales y la Iglesia Católica sobre el tema de la financiación de las diócesis que estaban surgiendo después de la Proclamación de la República en Brasil, vimos al Secretario de Estado del Vaticano hablando sobre la *exención* de la Institución en la organización de los gastos para la eliminación de las diócesis y podemos decir que esta era una Tradición de la Iglesia desde la época medieval vinculada el *Derecho Patronato* concedido a los reyes y fieles católicos y que está codificado en el Código de Derecho Canónico desde 1917 en su artículo,

n. 222 § 1. Los fieles tienen la obligación de ayudar a las necesidades de iglesia, para que pueda tener lo necesario para el culto divino, para las obras de apostolado y caridad y para el apoyo honesto de los ministros. § 2. También tienen la obligación de promover la justicia social y, recordando el precepto del Señor, de ayudar a los pobres con sus propios ingresos. (Código de Derecho Canónico, 2001, p. 80).

Esta fue la primera codificación sistematizada y válida para toda la *Iglesia Universal* instituida en el pontificado del Papa Pío X. El primer código de derecho canónico fue promulgado en 1917. Después del Vaticano II, estos códigos fueron revisados y promulgados en 1983. Como el catolicismo es también una religión guiada por la tradición, este canon sistematiza la ayuda de los fieles a la Iglesia, pero que ya existía en la práctica siempre existió. Lo que uno puede cuestionar es la acción de los políticos ante sus Cámaras Estatales aprobando leyes para ayudar a la Iglesia Católica, una actitud que fue sellada por la constitución de 1891. Este tema, por supuesto, era conocido por el Vaticano como podemos ver en este recorte donde, a pesar de la ley de no subsidio a las religiones en territorio brasileño, lo mismo no se aplicaba a las relaciones diplomáticas:

ENMIENDA Nº 5. El artículo 72 de la Constitución se sustituirá por el texto siguiente:

7º Ningún culto o iglesia gozará de subvención oficial, ni tendrá relaciones de dependencia o alianza con el Gobierno de la Unión, o de los Estados. *La representación diplomática de Brasil ante la Santa Sede no implica la violación de este principio.* (ASV. Sr. Fasc. 1058, p. 148)

Esta acción/actitud de financiación fue recurrente e implicó alianzas entre los políticos y las élites civiles y eclesiásticas durante toda la *fase de estadización* del catolicismo en la Primera República. La cuestión de la representación diplomática fue cuestionada repetidamente, lo que causó cierta aprensión en los medios eclesiásticos. Un ejemplo de esta preocupación de la Santa Sede fue que, constantemente, se enviaron propuestas hostiles a la permanencia de la representación brasileña ante la Santa Sede y, con cada victoria del catolicismo en el Congreso o en la Cámara de Diputados, hubo un intercambio de mensajes telegráficos entre la nunciatura brasileña y la Santa Sede, conmemorando el logro político logrado con los aliados del catolicismo. En el Vaticano se pensaba que en los medios políticos se contestaba su estatus legal y sus gastos para mantener una representación brasileña, debido a la presión de pocos *jacobinos* que cuestionaron el mantenimiento de la representación brasileña ante la Santa Sede. Pero la relación fue tratada cortésmente y el mantenimiento de un representante con la Santa Sede continuó manteniéndose.

Con el documento N° 489/1918, la representación diplomática brasileña ante la Santa Sede fue elevada a la categoría de Embajada, el comité de finanzas dio su consentimiento a la creación en la Cámara de Representantes. En su mensaje el presidente de la República, Wenceslau Brás, justificó este acto político en un comunicado,

A Nunciatura precedeu em muito a criação das actuaes embaixadas no Brasil e agora, que o Poder Legislativo trata de elevar a representação diplomática em alguns paizes, seria o momento não só de ser retribuído aquelle acto, como ainda, o de offerecer uma prova de reconhecimento à Santa Sé por ter escolhido, como primeiro cardeal da America Latina, um sacerdote brasileiro, acto sem significação política, mas do mais alto valor moral para o povo brasileiro, catholico na sua quase totalidade. De quanto se contem nas razões acima é evidente que se trata de um assumpto de maior relevância para a Nação Brasileira, por ser inter-pretativo do querer e sentir de seu povo (...) Na separação dos dous poderes (...) como no nosso regimen político, nenhuma relação de dependência existe entre ambos, é verdade também em um paiz cuja civilização attingiu ao grão a que chegamos sem a menor inferioridade aos que mais o são, devemos em grande parte a benéfica influencia do catholicismo do próprio povo. Um dever moral, portanto, tem sido a manutenção de nossa representação diplomatica na Corte do Soberano Pontifice, desde a proclamação da Republica, cujo reconhecimento foi feito pela Santa Sé em 23 de outubro de 1890, logo nos primeiros tempos de sua adopção (...) A soberania papal é uma verdade incontestável. Tendo sua Corte representante de todas as nações e fazendo-se representar em todas ellas. A própria Italia, no decreto de 9 de outubro de 1870, declarou que o Santo padre conservava a dignidade, a inviolabilidade e todas as prerrogativas pessoaes de Soberano e neste caracter, universalmente reconhecido, foi S.S. convidado pelos sobera-nos da Europa a tomar parte nos congressos internacionaes de 1890 – sobre o estudo dos problemas econômicos-sociaes e de 1900 – sobre a proteção aos operários (...) Ainda sobre a paz diversos

foram os apellidos de S.S. o Papa Bento XV, para que Ella se fizesse o quanto antes (sic), (ASV. Fasc. 826, pp. 08-11 r/v).

Sin embargo, sí el acto fue político, las disputas fueron feroces, la disputa por tener el primer cardenal latinoamericano involucró feroces disputas entre las naciones del cono sur del continente. Tener el primer cardenal en América Latina fue considerado un *beneficio* otorgado a Brasil por la Santa Sede. Otros países sudamericanos trataron de obtener el honor para su país, tener el primer cardenal significaba tener para el país a alguien con tránsito facilitado en la diplomacia internacional. Para la iglesia en Brasil, la obtención del cardenalato fue un logro importante. El Estado también lo sabía y se articuló políticamente con los Círculos de Poder del Vaticano, según Alceste Pinheiro, se plantaron noticias falsas para despistar la competencia de otras naciones latinoamericanas por el honor de contar con los cardenales opositores. Todos estos movimientos tenían un propósito en ese contexto, todas las articulaciones para erigir una nueva diócesis conocían el peso del acto político que esto representaría para la región y para las élites locales.

Las palabras del Cardenal Arco Verde dieron lastre para que la instalación de una diócesis cumpliera no solo la *función* de sede religiosa, sino que tomara su postura política y su peso para influir en sus fieles en un contexto donde la población brasileña se declaraba casi en su totalidad, es decir, más del 90% practicante del catolicismo,

Prestigiar a autoridade constituída, dar-lhe apoio e sympathia no desempenho da sua missão, é um preceito sagrado e a licção do Evangelho (...) se não requer a ingerência do clero nos perigosos e ingratos meandros da politica (...) porém é incontestavel a influencia da palavra sacerdotale não hesitamos em colloca-la ao serviço da pátria, agora, mais do que nunca (...) No púlpito, nas escolas, onde seja conveniente e compatível com o caráter sagrado, dentro dos moldes tradicionaes da disciplina ecclesiastica, sem desafogos imprudentes, mas com a correção e dignidade que nos é própria, fortaleçamos entre o povo a consciencia do dever nacional, alimentemos o seu patriotismo com sábios e avisados conselhos, preguemos a obediência e docilidade ás autoridades constituídas. Não seria bastante propellir a mocidade para as fileiras do Exército, ao chamamento da Pátria (...) Nos campos de cultura, como nos campos de batalha, se ferem verdadeiros combates; em ambos se decidem os destinos de uma nação (...) Por Deus e pela Pátria, permaneçamos firmes na consciência do nosso dever, aceitemos varonilmente o quinhão de sacrificios que nos for reservado (...) Oremos pelo chefe da nação, pelos

nossos legisladores (...) Prohibamos a pregação em língua allemã (...) declaramos que serão substituidos todos os sacerdotes allemães. (sic)¹³

Y así, la élite de Santa Catarina fue consciente de sus apuestas cuando solicitaron la creación de las nuevas diócesis en el estado. El proyecto de crear las diócesis de Lages y Joinville salió victorioso gracias a la articulación entre los políticos y la élite local, como podemos ver en el acto a continuación,

ACTOS DO PODER EXECUTIVO MEZ DE MARÇO DIA 10

DECRETO N. 1950 – O Cel. Antonio Pereira da Silva e Oliveira, Vice-Governador, no exercício do cargo de Governador do Estado de Santa Catharina, usando da autorização contida na lei 1500, de 18 de setembro do anno próximo findo.

DECRETA: Artigo único. Fica aberto o credito especial da importância de duzentos contos de reis – (200.000\$) em apólices inalienáveis emitidas de accordo com a lei n. 268, de 27 de setembro 1897, como contribuição para a fundação de duas novas dioceses neste Estado, sendo – 100:000\$ para cada uma.

Palacio do Governo em Florianopolis, 10 de março de 1926. (sic)

Antonio Pereira da Silva e Oliveira.

Ulysses Gerson Alves da Costa. (sic) (ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p.18)

Y el apoyo del recién nombrado arzobispo de Florianópolis, D. Joaquim Domingues de Oliveira, N. 3632

Rio de Janeiro 31 diciembre 1926.

Eccellenza Reverendissima,

Mi do premura di comunicare (...) il Santo Padre, benignamente accogliendo la supplica e le ragioni presentate gli dalle Autorità Ecclesiastica e Civili dello Stato di Santa Caterina e dei catolici ivi residenti, in seguito al voto favorevole di questa Nunziatura (...) ha definitivamente approvato la dismembrazione della diocesi di Florianopolis e l'erezione della stessa Florianopolis a Metropolitana avente a

¹³ Cavalcanti, Joaquim Arcoverde de Albuquerque. frente al estado actual de la nación brasileña. Río de Janeiro: Tipografía S. Joaquim, 1917. págs. 4-9. En ACMRJ, CP, Caja 809, Calificación 111.

suffraganee le suddette nuove dicoesi e promovendo in pari tempo ad Arcivescovo di Florianopolis la medesima Eccellenza Vostra (...) A sua Eccellenza Reverendissima Monseñor Gioacchino Domingues de Oliveira Eletto Arcivescovo di Florianopolis. (sic) (ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p.46)

Ahora pasamos a una síntesis de la instalación de las diócesis de Lages y Joinville a finales de la década de 1920. Sin embargo, como nota informativa para la declaración que hacemos de que los políticos y las élites brasileñas hicieron alianzas explícitas con el catolicismo, aunque está claro en la constitución de 1891, el veto de los subsidios a cualquier religión, esto se convirtió más en letra muerta cuando los intereses de las élites convergieron. Aunque la élite eclesiástica se contradijo sobre la relación política de la Iglesia Católica con los poderes de la República y sus ciudadanos ricos, sigue una correspondencia del presidente de Paraná agradeciendo la confirmación de la división diocesana en su Estado y la elevación de Paraná a la categoría de Provincia Eclesiástica, estatus que dio mayor autonomía a las autoridades eclesiásticas en este tipo de jurisdicción para juzgar cuestiones relativas a su organización interna y culto divino,

GABINETE DO PRESIDENTE DO ESTADO DO PARANA N. 224

Curityba, 22 de Setembro de 1926

Exmo^o Revm^o Nuncio Apostolico

Tenho a honra de accusar o recebimento do seu officio n. 2388 datado de 16 do corrente, em que V.Excia. Revma. se dignou me participar a criação da Provincia Ecclesiastica de Curityba, de haver sido promovido o Metropolitano S.Excia Revma. D. João Francisco Braga, bem assim da recção das novas dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho neste Estado. Tenho o prazer de agradecer a V.Excia. Revma. a gentileza dessa participação e de retribuir as congratulações que pelo mesmo officio me enviou, a propósito do auspicioso acontecimento que veio satisfazer aspirações da família catholica paranaense. Queira V.Excia. Revma. acceitar os protestos da minha elevada estima e distincta consideração

+ass. Presidente do Estado

A Sua Excia Revma. D. Egidio Lari,

D.D.Encarregado dos Negocios da Santa Sé junto ao Governo do Brasil.

- Rio de Janeiro. – (sic) (ASV. Archivo della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1165, p.7)

Diócesis de Joinville

Las negociaciones para la división de la Diócesis de Florianópolis en el estado de Santa Catarina comenzaron a articularse a principios de 1925 y estuvieron involucrados el obispo de Florianópolis, Don Joaquim, el Presidente del Estado y el Secretario del Interior y Justicia de donde salió un primer borrador para la división deseada como podemos ver en el documento a continuación, todavía no había una definición de cuáles o qué ciudades serían del obispado, pero un hecho importante citado en el documento es que la región disponía de acceso facilitado gracias a los *ferrocarriles*,

DESMEMBRAMENTO DA DIOCESE DE FLORIANOPOLIS

DOCESE DE FLORIANOPOLIS

Paço Episcopal, 16 de bril de 1925.

Exmo. E Revmo Senhor:

Accusando recepção da carta de V.Excia. de 30 de Março ultimo, devo informar a V.Excia. que, desejamos ouvir de novo, os Senhores Cel Governador do Estado e dr. Secretario do Interior e Justiça, solicitei-lhes audiência, os quaes se dignaram vir pessoalmente a palácio, declarando-me, o Sr. Governador, que a dotação para ambos os Bispados seria feita em Congresso, que se reunira em Julho, mas que S. Excia. fará seu projecto, que, de certo, não terá oppositores, julgando o Secretario do Interior que a votação ser unanime, o que eu supponho, apesar da situação que atravessa o estado [...] Si a Santa Sé fizer questão da dotação immediata, V.Excia saberá como há de resolver. Eu sinto que a minha projectada visita ad Liminia me obrigue a longa ausência, precisando neste momento, tendo necessidade de deixar procurador que haja de interessar-se pelo caso [...] uma das novas dioceses abrangeria os municípios de Paraty, S. Francisco, Joinville, Campo Alegre, S. Bento, Mafra, Ouro Verde (Canoinhas) e Porto Uniao, com os respectivos limites. É talvez a parte melhor. E toda servida de estradas de ferro. A divisão é natural e agradou aos Srs. Governador e Secretario [...] uma segunda abrangeria os municípios de S. Joaquim, Lages, Curitybanos, Campos Novos, Cruzeiro e Chapeco. É uma área de

maior população, mas é mais dispersa e menos densa a população [...] restante seria Florianópolis [...]

Ínfimo servido em J Xto.,

+Joaqm Bispo de Florianópolis. (sic). (ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 987, p. 11)

En la correspondencia de octubre de 1925 ya tiene la indicación de que la cuestión económica para erigir las nuevas diócesis ya estaba siendo abordada por la Comisión formada para este fin,

Florianópolis, 22 de outubro de 1925.

Exmo. Revmo. Senhor Nuncio:

Estara, V.Excia. informado, certamente, de que foi a seu tempo votada e sancionada, sem opposição o grande lustre para este Estado, a dotação de cem contos em apólices para cda uma das projectadas dioceses. De Lages informaram-me que a commissao tem se esforçado para a acquisição do palácio Episcopal, tendo já, adquirido o terreno que servira para futuro Seminario. Visto como o futuro prelado de Lages, para a pastoreação da parochia de S. Joaquim, que lhe pertencera, terá que passar pelo município de Bom Retiro, na parochia de Lages, proponho que este ultimo passe inteiramente para a nova diocese lageana, a conste definitivamente do decreto de eração. Enfim, esperando quaesquer instrucções ou suggestoes de V.Excia, tenho a hinra de reafirmar-me

De V.Excia Revma

Servo humilde que lhe beija as mãos

+ Joaqm. Bispo de Florianópolis. (sic) (ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 987, p. 19)

En 1927 ya hemos definido y creado las Diócesis,

Santa Catarina passou a ter como sufragâneas as Dioceses de Joinville e Lajes, criada em 1927. Joinville foi instalada em 1929 e teve como seu primeiro Bispo a figura inesquecível de Dom Pio de Freitas Silveira, alma repleta de bondade, de

humildade e mansidão. Nascido em Minas Gerais, no ano de 1885, ordenou-se em 1908, ingressando na Congregação das Missões (Lazaristas). Foi professor no Seminário de Fortaleza, no Ceará, durante muitos anos, e mais tarde, Reitor do Seminário de Diamantina. Eleito Bispo de Joinville, a 25 de janeiro de 1929, foi sagrado a 9 de junho e tomou posse da Diocese a 18 de agosto. Homem de extrema simplicidade, figura paternal e digna, elevou-se pela sua cordura e bondade. Iniciou a construção da Catedral do seu Bispado e patrocinou inúmeras obras de alcance social. Depois de vinte anos de pastoreio, solicitou, por enfêrmo, um Coadjutor, tendo-o recebido na pessoa de D. Frei Inácio João Dal Monte de Ribeirão Preto, da Ordem dos Capuchinhos. (sic) - (Cabral, s/d, p. 454)

La diócesis de Joinville tuvo su primer obispo, D. Pío de Freitas Silveira, un Lazarista perteneciente a la llamada Congregación de las Misiones, muy activo en el sur del país desde finales de los ochocientos cuando llegó a la región acompañando a los inmigrantes europeos que se trasladaron a esta localidad. Los misioneros lazaristas trabajan en misiones populares, educación y actualmente en los medios de comunicación. Según el sitio web de la diócesis de Joinville, "Don Pío llegó a bordo de un barco en San Francisco do Sul. Algunos representantes de la Comisión que se había formado dieron la bienvenida al obispo que fue recibido por la multitud que acompañó el momento histórico". Aun así, según nuestra fuente¹⁴, el obispo llegó poco más de dos años después de la creación de la diócesis, su entrada *triumfal* en la ciudad fue el 17 de agosto de 1929 y su nombramiento está fechado el 25 de enero del mismo año, "La Diócesis de Joinville fue creada el 17 de enero de 1927, por el Papa Pío XI, por la Bula "Inter Praecipuas (...) Cuando se creó la Arquidiócesis de Florianópolis, se fundaron las Diócesis de Joinville y Lages". La diócesis está formada por:

18 municípios pertencem à Diocese de Joinville: Joinville, Garuva, Itapoá, Itaiópolis, Mafra, Campo Alegre, Rio Negrinho, São Bento do Sul, Corupá, Guaramirim, Jaraguá do Sul, Massaranduba, Schroeder, Araquari, Balneário Barra do Sul, Barra Velha, São Francisco do Sul e São João do Itaperiú. Na Diocese de Joinville são 65 paróquias e 490 comunidades, 79 diáconos e 148 padres entre diocesanos, religiosos, residentes e aposentados.

Para cerrar este tema insertamos debajo el mapa de la diócesis y reforzamos la importancia de la comisión citada anteriormente, trayendo un párrafo del "Boletín Eclesiástico: Anno III Julio 1907 – Núm. 1, SECCIÓN DE NOTICIAS (p. 14-18) citada cuando se crearon algunas diócesis en el Estado de São Paulo,

¹⁴ Disponible en: <https://www.diocesejoinville.com.br/pagina/historia>. 2021.

No curto espaço de um mez o Exmo. E Revmo. Snr. Bispo Diocesano, acompanhado de vários sacerdotes visitou as cidades que vão ser sedes de novos Bispados [...] Organizou S. Excia. em todas ellas a comissão encarregada do patrimônio, alcançando ao mesmo tempo a promessa de que tudo se faria para a mais breve realização da vontade do Santo Padre Pio X, quanto às Novas Dioceses. (sic)



Figura 2. Mapa Diocese de Joinville. Fuente: <https://cnbbsul4.org.br/>.

Diócesis de Lages

(...) La otra diócesis creada en la misma ocasión fue la de Lages, para cuyo trono episcopal fue elegido primer obispo fray Daniel Hostin, de la Orden de los Menores Franciscanos, cuyos datos biográficos aparecen en el apéndice (...) Don Daniel Hostin. Nació en Gaspar, entonces municipio de Blumenau, el 12 de abril de 1890, hijo de la pareja João y Catarina Hostin. En el siglo fue llamado de Henrique Paulo, habiendo estudiado en el Colegio de San Antonio de Blumenau. Se unió a la Orden de los Franciscanos en Rodeio el 16 de enero de 1910, recibiendo el nombre de Daniel. Fue ordenado el 30 de noviembre de 1917, en Niterói. Fue párroco de Blumenau y guardián en Curitiba y Petrópolis. Elegido el 29 de julio de 1929 primer obispo de Lages, fue consagrado el 29 de septiembre y asumió el cargo en su diócesis el 18 de octubre del mismo año. (Cabral, s/d, p. 455; 459)

En las obras, Subvenciones para la historia eclesiástica de Santa Catarina: la diócesis de Florianópolis, su creación, sus prelados; y Blumenau en Cadernos, Tomo XVIII, n. 8, agosto de 1977, tenemos informaciones importantes sobre su primer obispo, D. Daniel Hostin, un hombre descendiente de colonos belgas que habitaron la isla de Blumenau. Con una mirada sin pretensiones podríamos ver sólo datos biográficos del obispo Hostin en la primera obra y en la segunda información sobre sus familiares. Sin embargo, estos prospectores nos revelan más que eso!

Volvamos al caso del empresario Carlos Wendhausen que escribió al nuncio, con la intención de nombrar a fray Evaristo Schuermann para ocupar la futura diócesis de Lages, esta acción indica que los Wendhausen probablemente participaron en las comisiones que se formaron para promover la creación de diócesis en este período estudiado, Primera República. La cuestión es que no era ajena a la actitud de los *buenos hombres católicos* y forzar una aproximación con la élite eclesiástica para nombrar a un amigo o familiar para ocupar el cargo de obispo en una diócesis en la que fueran del grupo de *benefactores de religión*, pero en este caso, con los documentos que tenemos para el análisis es posible deducir que el rico cuñado del primer obispo de Lages, Nicolau Miguel Hostin, tuvo un peso relevante para su nominación al episcopado, dada su activa participación en la vida comunitaria de la iglesia en su región como vemos a continuación,

(...) El homenajeado Nicolau Miguel Schmitt (...) se casó el 21.02.1906 con Cecilia Hostin (...) Cecilia era hermana del obispo Daniel Hostin de Lages (...) Nicolás tenía sus tierras en la zona rural de Gaspar, donde fue uno de los colonos fuertes con molinos de azúcar y harina, así como creaciones y plantaciones. Era un hombre profundamente religioso que ayudaba a la iglesia en todo momento como parte del partido u otros comités cada vez que lo llamaban. *Nunca rechazó su ayuda, ya sea material, ya sea de su propia persona*"(sic). (Blumenau en Cadernos, Tomo XVIII, n. 8, agosto de 1977, p. 240).

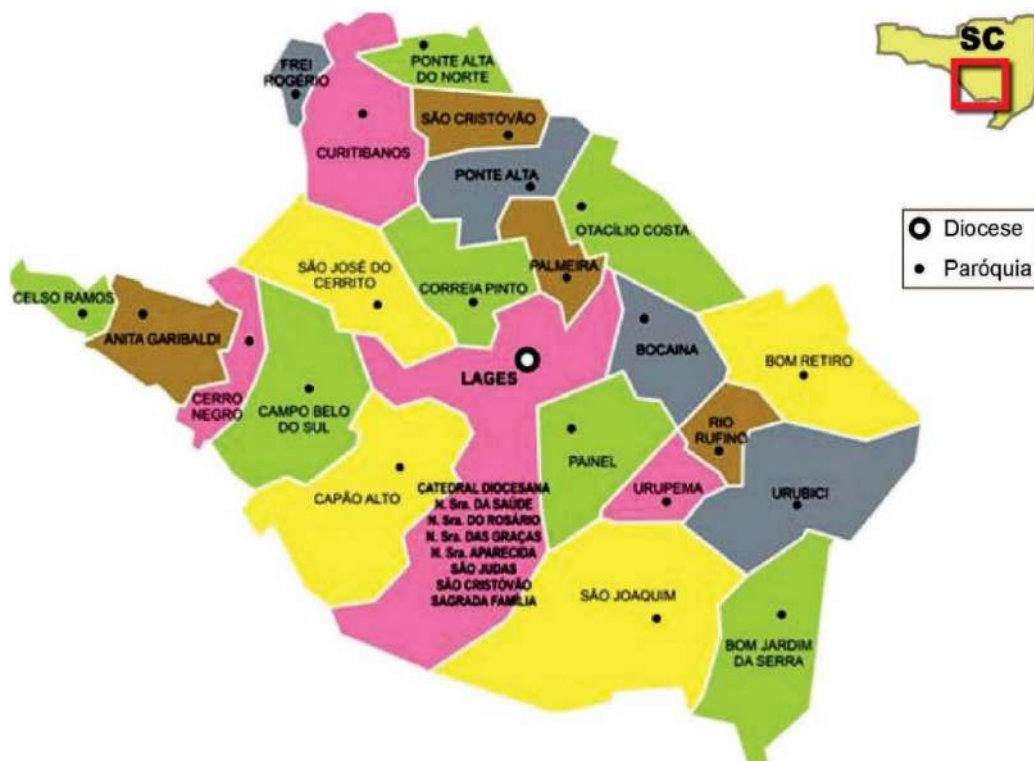


Figura 3. Mapa Diócesis de Lages. Fuente: <https://cnbbsul4.org.br/>.

Consideraciones Finales

La maniobra del Estado por parte de la Iglesia Católica durante la Primera República no contó con la inocencia de nuestras élites, la política no es inocente, los intereses estaban bien alineados para satisfacer a ambos lados de este juego, de esta danza entre institución religiosa e institución política. Los dueños del poder político en Brasil son los mismos que dominaron la economía, las oligarquías que construyeron el país de norte a sur ostentaban ambos poderes y la Iglesia, desde la llegada de los primeros pobladores estaba ligada a la vida política, formaba parte del aparato ideológico-administrativo. El miedo al episcopado a perder espacio en la sociedad durante la transición imperio-república no se confirmó, por el contrario, cobró impulso y se estadió con la ayuda que siempre tuvieron: de las élites.

Este trabajo no pretende ser una conclusión, de la(s) investigación(es) que elegí para ser la principal fuente de inspiración para mi vida académica, es otra posibilidad de leer las relaciones entre las instituciones religiosas y la política en Brasil, con esto, señalé elementos que corroboraron mis hipótesis y apoyaron mi tesis sobre *esta relación* que fue y sigue siendo impartible para el tipo de sociedad que construimos, si es bueno o malo no sabemos por qué esta cuestión es compleja y depende del momento histórico y de la sociedad que estamos *viviendo/vivenciando* y que en un momento favorece a la religión, y en otro favorece a las élites políticas, y aquí no estamos hablando de fe, sino de juego en el poder, en los intereses de manipular lo sagrado y la sociedad para aprovechar este juego, donde la instrumentalización se lleva a cabo por un lado u otro, *los lazos y alianzas que unen la relación de la Iglesia Católica con los poderes y poderosos del Estado brasileño*, que incluye a las élites del mundo eclesiástico, político y económico durante la Primera República es lo que mueve mi mirada

sobre este tema y que es otro aporte para entender los genes del fracaso del Estado laico y la expansión de la *bancada de la Biblia*, compuesta por varias denominaciones cristianas en la política actual, incluidos los católicos conservadores, el fortalecimiento de los seguidores cristianos en la política ocurre con la fragilidad de la implementación de la laicidad en Brasil, porque los cambios culturales no están dados por *decretos*, pero esta es otra historia, aquí los decretos favorecerán la expansión de la administración eclesiástica en el territorio brasileño.

El catolicismo llegó al final de la Primera República, con gran credibilidad dentro de la política y la sociedad en general, o como ellos desean, recuperó el prestigio, que creía haber perdido, con la caída de la Monarquía; porque trabajó de manera muy eficiente, tanto administrativa como políticamente. El plan de expansión y la organización articulada en 1890 se implementaron con éxito durante la Primera República. La elección del *obispo adecuado para el lugar correcto* condujo a la visión general de la capacidad política y el procedimiento familiar del candidato y, en muchos casos, al alto nivel económico de la familia del candidato, hubo algunas excepciones como el nombramiento del Obispo de Joinville, Don Pio de Freitas Silveira, un religioso que no pertenecía a las élites locales, sin embargo, esta indicación cuando ocurre tiene en cuenta la capacidad política que se espera del candidato para articular las fuerzas políticas de la región y favorecer el catolicismo, la influencia política y económica fue más bien un factor que pesó en la elección del candidato a obispo, pero el candidato hábil era preferible a un *bien nacido* sin capacidad para llevar adelante la misión de la Iglesia.

Podemos decir que las articulaciones para elevar el Estado de Santa Catarina a la Provincia Eclesiástica, con un arzobispo en la sede episcopal de Florianópolis y la división administrativa de la iglesia *ganando* los obispados de Lages y Joinville, por los documentos investigados, nos dan la certeza de que ¡había sincronización de intereses y mucha voluntad de las élites locales para patrocinar tal emprendimiento!

Dejamos como conclusión cuatro interesantes documentos encontrados en el Archivo de la Curia Metropolitana de São Paulo dos del año 1907 y dos más de 1926, que apuntan a la conexión de dependencia que se produjo en tiempos más remotos de los territorios de Paraná y Santa Catarina en relación con São Paulo después de los de la década de 1920 que demuestran cómo la élite de Santa Catarina articuló su elevación de categoría y su división diocesana inicial. El primero ya bajo el mando del influyente Don Duarte Leopoldo e Silva en la eminencia de asumir el cargo de arzobispo y con ello tener mayor autonomía para administrar su territorio,

Boletim ecclesiastico: Anno III Julho de 1907 – Num. 1 SECÇÃO NOTICIOSA (p. 14-18)

Os Exmos. Sr. Presidente do Estado, Secretarios do governo e outras autoridades civis tomaram parte em todas as manifestações de regosijo pela posse do Sr. Bispo. Trocaram-se visitas de cumprimento ora pessoalmente, ora por meio de representantes officiaes. [Viagens ao Rio] Já foi duas vezes ao rio de Janeiro (...) na segunda vez S. Excia foi combinar com o Exmo. Cardeal Arcebispo sobre as nossas dioceses. [Viagens às Novas Dioceses] No curto espaço de um mez o Exmo. E Revmo. Snr. Bispo Diocesano, acompanhado de vários sacerdotes visitou as cidades

que vão ser sedes de novos Bispados (...) *Organizou S. Excia. em todas ellas a comissão encarregada do patrimônio, alcançando ao mesmo tempo a promessa de que tudo se faria para a mais breve realização da vontade do Santo Padre Pio X, quanto ás Novas Dioceses.* As cidades que brevemente serão sedes de Dioceses são: Taubaté, com patrimônio já constituído; Campinas, com patrimônio quase constituído; Ribeirão Preto, com patrimônio a constituir-se; Botucatu, com patrimônio constituído. Ultimamente foi resolvido a formação de mais uma diocese que terá por sede a cidade de S. Carlos do Pinhal. Esta cidade ainda não recebeu a visita do exmo Snr. Bispo Diocesano; mas, ao que se sabe, já muito tem feito para a formação do respectivo patrimônio. [Exmo. Sr. Nuncio Apostólicos] Com destino a cidade de Itú (...) passou por esta Capital (...) Exmo. E Revmo. Snr. D. Alexandre Bavona, DD. Nuncio Apostolico junto ao Governo Brasileiro. Na estação do Norte foi S. Exa. Recebido pelo Exmo.Snr. Bispo Diocesano, pelo Snr. Ajudante de ordens do Presidente do Estado, por muitos membros do Clero Secular e Regular e por muitos cavalheiros e famílias. S. Exa. hospedou-se no Mosteiro de S. Bento (...) recebendo visitas de todas as auctoridades ecclesiasticas e civis do Estado. No dia 29 seguiu S. Exa. para o Rio, de volta de sua ligeira excursão por este Estado. (sic)

El siguiente documento cita el antiguo vínculo entre la diócesis de São Paulo y las diócesis de Curitiba y Santa Catarina. Esta dependencia dejó de existir con la creación de las diócesis locales y como en São Paulo buscaron alcanzar la categoría de Provincias Eclesiásticas lo que sucedió aún en la Primera República gracias a las articulaciones políticas entre las autoridades religiosas y civiles y las élites locales.

Boletim ecclesiastico: Anno III Julho de 1907 – Num. 1 p. 3-10

Actos Diocesanos Carta Pastoral de Saudação

D. Duarte Leopoldo e Silva

Ao Venerando Cabido, ao Rvdm. Clero e todos os fieis desta Nossa Diocese de S.Paulo

(...) Desapertando os laços que nos prendiam á Diocese de Curityba, onde apenas pudemos iniciar uma administração, aliás, pouco fecunda (...) não podemos, não

queremos ficar extranho a quantas obras de zelo que vão por ahi desabrochando e crescendo (...) Mas por que deslumbrar-vos com a ostentação de um brilhante programma de execução, problemática sinão impossível? Não Veneráveis Irmãos e Filhos dilectissimos, programmas não se traçam as pressas nos estreitos limites de um gabinete, mas estudam-se demoradamente no campo de acção. É ahi que se conhecem as difficuldades e os meios de as remediar, é ahi que se patenteiam as feridas e se lhes mede toda a extensão e profundidade, é ahi que, desfeitos os falsos europeus da vaidade, se ostenta, em todo o brilho dos seus quilates, o ouro puríssimo do zelo apostólico e da dedicação christã (...) sondaremos todas as chagas, ouviremos todas as queixas, examinaremos as linhas avançadas e todos os postos de combate, e depois... pediremos as luzes e as inspirações de Deus, da Nossa consciência e dos homens de boa vontade. Ficae Tranquillos. Posto, não pelos homens sinão por Deus, para reger e governar a sua Igreja dir-Nos-á o Espirito de Deus, à hora e o tempo, o que havemos de fazer, e como haveremos de fazer. *Tibi dicetur quid te oporteat facere.* (...) e aos trabalhos do Snr. D. José (...) *Percorrendo os vastos sertões do Paraná e S.Catharina, quantas vezes em solo ingrato, quantas vezes em terrenos de todo inculto (...)* Aqui e acolá se lhe defrontaram obstáculos por vezes insuperáveis, é certo, pois o mal resiste a Deus mais do que o nada; quase todos, porém, cederam, á influencia da sua caridade (...) sua actividade prodigiosa, dessa clarividencia extraordinária com que em dous annos apenas transformou, por completo, toda esta Diocese de S.Paulo (...) Saudando com toda a effusão da Nossa alma ao nobre povo paulista, sem distincção de classes ou condições sociaes, protestamos que queremos ser para todos os nossos diocesanos um Pae e um Amigo (...) Entretanto, é de justiça que particularisemos os que, pelos serviços prestados á Diocese e mesmo ao Estado, se impõem especialmente ao Nosso affecto (...) entre todos tenha o primeiro logar o venerando Monseñor Dr. Francisco de Paula Rodrigues, já como vigário capitular, já como Presidente do Cabido

Diocesano (...) *Ao illustre Snr. Dr. Presidente do Estado asseguramos toda a Nossa sympathia e o saudamos cordialmente. Nos Estados do Paraná e Sta. Catharina, como Nosso Antecessor, como todo o Episcopado brasileiro, mantivemos sempre com as Autoridades civis as mais cordiaes relações de franca e sincera amizade. Não quebraremos, da Nossa parte, essa tradição de respeito mutuo que é um direito para a Igreja e uma garantia para o Estado.* Nesta hora de angustia para a Igreja de Deus, na Italia, na Inglaterra, na Allemanha, na própria França convulsionada por um grupo de sectários, em todo o mundo civilizado voltam-se as vistas para o Brasil, onde á sombra das liberdades da Igreja prospera uma nação riquíssima e pujante. É que si nos desligaram os laços officiaes, prendem-nos ainda e hão de sempre aproximar-nos, para honra nossa, o amor da Patria, as tradições communs, a nossa índole pacifica, generosa e cavalheiresca. Saudamos aos Snrs. Secretarios do Estado, aos Snrs. Senadores e deputados, ao Snr. Chefe da Policia, aos Snrs. Magistrados, a todos os representantes do Governos Estadual e Municipal, da força publica, do ensino publico, do commercio e da imprensa seria e honesta. Saudamos finalmente a todas as famílias catholicas, a todos os Nossos queridos diocesanos em geral. (sic)

A continuación, tenemos un documento del Obispo de Florianópolis que demuestra el compromiso de la Familia Wendhausen articulando a favor de su Estado, Carlos André Wendhausen ocupaba el importante cargo político de vicecónsul de Argentina en Santa Catarina,

N. 1623 5 giugno 1926

Eccellenza Reverendissima,

In risposta all stimato lettere di Vostra Eccellenza Ver.ma in data dell'8 e del 27 aprile pp., mi do premura di comunicarLe che sono stati a questa Nunziatura Apostolica I signori Andre e Carlos V. Wendhausen, chiedendo se la S. Sede volesse degnarsi di elevare ad archidiocesi cotesta sede e rendere sue suffraganee le due nuove diocesi di Joinville e Lages, che saranno erette tra breve conforme al progetto in corso. Io

non ho difficoltà a raccomandare al Santo Padre questo nuovo progetto. Sarebbe bene che anche Vostra Eccellenza mi mandasse il suo parere in proposito. I Signori Wedhausen mi hanno promesso di inviarmi una domanda della autorità, che non ho ancora ricevuta. È necessario inviarmi questi documenti al più presto possibile. In attesa, sono lieto di confermare a Vostra Eccellenza i sensi del mio profondo ossequio, con cui mi rassegno di vostra Eccellenza Reverendissima devotissimo servo e amico. Mgr. Egidio Lari, MD Encarregado de Negocios da Santa Sé.

A Sua Eccellenza Ver.ma

Mgr. Vescovo di Florianopolis. (sic) (ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 20.)

El penúltimo documento, pero no menos importante que los anteriores, trae otra correspondencia de D. Joaquim, obispo de Florianópolis instruyendo la nunciatura sobre cómo proceder para recibir las pólizas del Gobierno de Santa Catarina para el *auxilio* en la creación de las Diócesis de Lages y Joinville.

Diocese de Florianopolis

Florianopolis, 20 de fevereiro de 1926.

Exmo. e Revmo. Sr.

Acabo de saber por via particular que, para que sejam entregues as apólices doadas pelo Governador como auxilio das já aprovadas dioceses de JOINVILLE e LAGES, se faz mister uma procuração dessa Nunciatura. Cabe-me, sollicitar a V.Excia. aquelle instrumento, possivelmente em publica forma, passado a mim, ou pessoa de confiança de V.Excia.. Sirvo-me do grato ensejo para confirmar-me Servidor e muito atto. e obbr.do + Joaquim Bispo de Florianopolis

Exmo. e Revmo Sr.

Mgr. Egidio Lari,

M.D. Encarregado de Negocios das Santa Sé – Rio. (sic) (ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 7)

Sólo para reforzar la importancia de la capacidad política de los preladados, en el mismo contexto de la división diocesana del Estado de Santa Catarina con la creación de las diócesis

estudiadas en esta investigación (Lages y Joinville), se subió el estatus de la diócesis de Florianópolis a arquidiócesis y, en consecuencia, el cargo desempeñado por el ex obispo, Don Joaquim Domingues de Oliveira (1914-1927), también tendrá un nuevo estatus, el de arzobispo, pero las cosas no salieron muy bien en la comunidad pastoreada por Don Joaquim, pues como señalamos anteriormente, era necesario tener habilidad política, mantener una buena relación con la élite, pero los obispos no deberían descuidar sus *ovejas perdidas* después de todo uno de los acuerdos implícitos entre las élites era el control de los fieles¹⁵. En este caso con la *llamada de atención* las cosas se enderezaron y no fue necesario nombrar un arzobispo coadjutor para asistir a Don Joaquim Domingues,

Sub Secreto S. Officii. N. 3633

Rio de Janeiro, 31 diciembre 1926

Eccellenza Reverendissima,

Corrispondendo al desiderio di Vostra Eccellenza Rev.ma, mi do premura di comunicarLe per iscritto i punti principali del nostro colloqui di oggi. La Santa Sede, cioè, tutto considerato, nomina Vostra Eccellenza Arcivescovo della nuova Metropolitana di Florianopolis, ma, in vista dei continui lamenti, che da parte do parrochi del clero e del laicato si sono sollevati contro la medesima Eccellenza Vostra per talune parzialità, la stessa Santa Sede La prega di ben considerare la própria posizione, e vedere se non sai da adottare un nuovo sistema de governo piu uguale per tutti, ed anche, se a tale effetto non fosse espediente chiedere un ausiliare, che coadiuvasse l'eccellenza Vostra nello sciogliere le varie difficolta, che può incontrare nel governo diocesano. AugurandoLe ogni bene dal Signore, mi è caro rassegnarmi con profondo ossequio. di Vostra Eccellenza Reverendissima.

+ Egidio Lari

A Sua Eccellenza Ver.ma

Mgr. Giacchino Domingues de Oliveir

Eletto Arcivescovo di Florianopolis. (sic) (ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 45)

¹⁵ Para saber más sobre los intereses que fortalecieron los lazos entre las élites locales, los políticos y el clero ver: Gomes, E. da Silva. (2012). El catolicismo en las tramas del poder: Estadidad diocesana en la Primera República (1889-1930). Tesis Doctoral, PPGH de la PUC-SP, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, São Paulo.

Referencias

Fuentes primarias

- ACMSP. (1890). O episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil. São Paulo: Typ Salesiana a vapor do Lyceu do Sagrado Coração, p. 3-4.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 344, p. 38r.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 344, p. 58v.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 357, p. 234r.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 389; 471; 615.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 389, p. 2-3; 5-6; 9-11; 17-24.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 452, 47r
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 615, p. 9 r/v.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 826, p. 08-11 r/v.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 987, p. 03r
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 987, p. 11.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 987, p.13r.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 987, p. 19r.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1017, p. 24-27.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1058, p.148.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 7.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 16r-v.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p.18.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 20.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 26r.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 27r.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p. 45.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1164, p.46.
- ASV. Archivio della Nunziatura Apostolica in Brasile, Fasc. 1165, p.7.
- ASV. Libri 61, 1889-1890, 39r.
- ASV. Libri 61, 1889-90, p. 38v.
- Boletim Ecclesiastico: Anno III Julho de 1907, Num. 1, Actos Diocesanos, p. 3-10.
- Boletim ecclesiastico: Anno III Julho de 1907, Num. 1, Secção Noticiosa, p. 14-18.
- Cavalcanti, Joaquim Arcoverde de Albuquerque. (1917). Em face do estado actual da nação brasileira. Rio de Janeiro: Typografia S. Joaquim. pp. 4-9. In ACMRJ, CP, Caixa 809, Notação 111.
- Silva, D. Duarte Leopoldo (1907). Carta Pastoral Saudando aos seus diocesanos. Curitiba: Typografia da Livraria Economica.
- Silva. (1923). O Clero e a Independência: Conferências Patrióticas. Rio de Janeiro, Editores: Centro D. Vital - Álvaro Pinto. Anuario do Brasil.
- Silva. (1925). Nem Política nem Revolução: circular do arcebispo de São Paulo. São Paulo. São Paulo: Typ. Siqueira.
- Código de Direito Canônico. (2001). São Paulo: Loyola, p. 80.

Bibliografía

- Araujo, J. C. Souza. (1986). Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas.
- Azzi, R. (2008). A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira. Aparecida (SP): Santuário.
- Bonavides, P.; Andrade, P. (1991). História Constitucional do Brasil. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Braudel, F. (2007). Escritos sobre a história. 2. ed. São Paulo: Perspectiva.

- Caes, A. L. (2002). As portas do inferno não prevalecerão: a espiritualidade católica como estratégia política. Tese de Doutorado. IFCH/UNICAMP.
- Cardoso, K. V. (2007). A Igreja Católica no Estado de Santa Catarina e suas Territorialidades. ESPAÇO E CULTURA, UERJ, RJ, N. 21, Janeiro, p. 18-30.
- Casamasso, M. A. Lagreca. (2006). Política e Religião: O Estado laico e a liberdade religiosa à luz do constitucionalismo brasileiro. Tese de Doutorado em Direito, PUCSP.
- Certeau, M. de. (2008). A Escrita da História. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Certeau, M. de. (2008). A invenção do cotidiano: artes de fazer. 15 ed. Petrópolis: Vozes.
- Cruz, K. Martins da. (2008). A contribuição de alemães e descendentes para a formação sócio-espacial catarinense: o caso da região metropolitana de Florianópolis (SC). Dissertação de Mestrado, PPGG da UFSC Centro de Filosofia e Ciências Humana, Florianópolis.
- Deschner, K. (2009). La Política dei Papi nel XX Secolo. Tomo I: Da Leone XIII 1878 fino a Pio XI 1939. Milano: Ariele.
- Deschner, K. (2011). La Política dei Papi nel XX Secolo. Tomo II: Da Pio XII 1939 a Giovanni Paolo II 1991. Milano: Ariele.
- Dias, R. (1996). Imagens da ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: Ed. UNESP.
- Dittrich, I. J. (2012). O discurso de Lutero contra os camponeses: retórica da ação. ANTARES, vol.4, nº8, jul./dez., p. 111-124.
- Fausto, B. (Dir.). (2006). O Brasil Republicano: estrutura de poder e economia (1889-1930). v.8, 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Fausto, B. (Dir.). (2006). O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889-1930). v.9, 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Filoramo, G. (2009). Il sacro e il potere: il caso cristiano. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Freitas, Nainô M. B. de. (2006). A Criação da Diocese de Ribeirão Preto e o Governo de seu Primeiro Bispo: D. Alberto José Gonçalves. Tese de Doutorado em História, UNESP-Franca.
- García Canclini, N. (2015). Culturas híbridas. 4 ed. São Paulo, Edusp.
- Gomes, E. da Silva. (2009). A dança dos poderes: uma história da separação Estado-Igreja no Brasil. São Paulo, D'Escrever.
- Gomes, E. da Silva. (2012). O Catolicismo nas Tramas do Poder: A Estadualização Diocesana na Primeira República (1889-1930). Tese Doutorado, PPGH da PUC-SP, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Gomes, E. da Silva. (2017). A plasticidade política do catolicismo em tempos de crise (1890-1930). In: GOMES, Edgar da Silva, AVELINO, Yvone Dias e MONTEIRO, Arlete Assumpção (Orgs.). Tecituras das cidades: história, memória e religião. Jundiá, Paco, p. 83-103.
- Gomes, E. da Silva. (2008). A Estadualização da Hierarquia Eclesiástica no Brasil: política e poder na relação Estado/Igreja durante a República Velha (1889-1930). Projeto História. São Paulo, n. 37, pp. 295-303, dez.
- Gomes, E. da Silva. (2019). A Reorganização da Igreja Católica na Transição Império-República no Brasil. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina. 3ª Fase, n. 37/38, 2018/2019, 277-303.
- Gonçalves, M. (2009). As tentações integristas: um estudo sobre as relações entre catolicismo e política no Brasil (1908-1937). Tese de Doutorado em História, UFPR.
- Lill, R. (2010). Il potere dei papi: dall'età moderna a oggi. Bari: Laterza.
- Knopp, G. (2005). Vaticano e Pontifici. la política e le azioni dei vertici ecclesiastici dalla Seconda Guerra Mondiale a oggi. Milano: Hobbywork.
- Mainwaring, S. (2004) Igreja Católica e Política no Brasil 1916-1985. São Paulo: Brasiliense.
- Marchi, E. (1989). A igreja e a questão social: o discurso e a práxis do catolicismo no Brasil (1850-1915). Tese de Doutorado em História, FFLCH-USP.
- Martina, G. (1995). Storia della Chiesa - Da Lutero ai nostri giorni 3: L'età del liberalismo. Brescia: Morcelliana.

- Miceli, S. (2009). *A Elite Eclesiástica Brasileira (1890-1930)*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Neves, L. M. Bastos P.; Morel, M.; Ferreira, T. M. Bessone da C. (2006); *História e Imprensa: representações culturais e práticas de poder*. Rio de Janeiro: DP&A – Faperj.
- Parissinoto, R. M. (1994). *Classes dominantes e hegemonia na República Velha*. Campinas: Ed. UNICAMP.
- Pinheiro, A. (2003). *O Cardeal Arcoverde e a reorganização eclesiástica*. Tese de Doutorado em História Social, FFLCH-USP.
- Piva, E. D. (1989). *Transição Republicana: desafio e chance para a Igreja (I)*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 49, n. 195, p. 620-639, [jul./set.].
- Piva, E. D. (1990). *Transição Republicana: desafios e chances para a Igreja (II)*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 50, n. 198, p. 415-432, [abr./jun.].
- Romano, S. (2007). *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*. Milano: TEA Storica.
- Silva, A. S. (2008). *Os poderes temporal e espiritual no Espírito Santo (1905-1912)*. Dimensões, Espírito Santo, v. 21, pp. 159-186.
- Silva, W. T. da. (2008). *Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro*. História Revista, Goiânia, v. 13, n. 2, jul/dez, p. 541-563.
- Traniello, F. (2007). *Religione cattolica e Stato nazionale: dal risorgimento al secondo dopoguerra*. Bologna: il Mulino.
- Weber, M. (2004). *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Weber, M. (2003). *Obras Selectas*. Buenos Aires: Distal.
- Weber, M. (1992). *Três tipos puros de poder legítimo: um estudo sociológico*. Preubischen Jahrbücher, v. CLXXX-VII, pp. 1-12. Trad. Artur Morão.

Fuentes electrónicas

- Blumenau em Cadernos, Tomo XVIII, n. 8, agosto 1977, in,
<http://hemeroteca.ciasc.sc.gov.br/blumenau%20em%20cadernos/1977/BLU1977008.pdf>,
acessado em 02.fev.2021 0h30.
- CABRAL, Oswaldo R. Subsídios para a história eclesiástica de Santa Catarina: a Diocese de Florianópolis, sua criação, seus prelados, in,
https://www.researchgate.net/publication/322607622_Subsidios_para_a_historia_eclesiastica_d_e_Santa_Catarina_a_diocese_de_Florianopolis_sua_criacao_seus_prelados acessado em 01.fev.2021 22h.
- GOULARTI FILHO, Alcides. Formação Econômica de Santa Catarina. In,
http://www.abphe.org.br/arquivos/2003_alcides_goularti_filho_formacao-economica-de-santa-catarina.pdf acesso em 04.Jan.2021 às 15h30, p. 1-25.
<https://arquivfn.org.br/historia/> acesso em 02.jan.2021 às 13:50.
<https://cnbbsul4.org.br/> acesso em 02.fev.2021 às 17:45.
<https://www.diocesejoinville.com.br/pagina/historia> acesso em 02.fev.2021 às 23:56.
- Diocese de Joinville: <https://www.diocesejoinville.com.br/>
- Diocese de Lages: <https://www.diocesedelages.com.br/index.php>

<https://doi.org/10.32735/S2735-61752022000193152>

LA IGLESIA CATÓLICA EN UN AÑO DECISIVO. CHILE, 1962*

THE CATHOLIC CHURCH IN A DECISIVE YEAR. CHILE 1962

Alejandro San Francisco¹

asanfran@gmail.com

Universidad San Sebastián

Santiago, Chile

RESUMEN

El artículo analiza la relevancia del año 1962 para la Iglesia Católica en Chile, en un momento de transformaciones en la sociedad y en la propia institución. Procura revisar documentos oficiales de los obispos, así como estudios de opinión pública y los cambios en el concepto de revolución entre los católicos; asimismo incorpora voces alternativas al espíritu de la época. El objetivo era comprender la visión de los católicos en un año crucial, que se puede apreciar en la documentación, y como resultado fue posible encontrar contradicciones al espíritu de la década de 1960, que tendrían su propia expresión y proyección.

Palabras claves: Iglesia Católica; obispos; reforma; revolución; Silva Henríquez.

ABSTRACT

The article analyzes the relevance of the year 1962 for the Catholic Church in Chile, as it was a moment of transformation throughout the society and within the institution itself. It seeks to review official documents of the bishops, as well as studies of public opinion and the changes in the concept of revolution among Catholics; it also incorporates alternative voices to the spirit of the time. The objective was to understand the vision of Catholics in a crucial year, which can be seen in the documentation, and as a result it was possible to find contradictions to the spirit of the 1960's, which would have their own expression and projection.

Key words: Catholic Church; bishops; reform; revolution; Silva Henríquez.

* Artículo recibido el 5 de enero de 2021; aceptado el 26 de marzo de 2021.

¹ Doctor en Historia Moderna, Universidad de Oxford, Inglaterra.

Introducción

La Iglesia Católica ha sido una institución de gran importancia en Chile. Mantuvo su relevancia incluso en periodos muy complejos de la república y también después que la Constitución de 1925 consagrara su separación con el Estado, al declarar la libertad de culto.²

Su relevancia en la sociedad chilena se expresaba de diversas maneras, en áreas tales como la educación y la prensa, pero también tenía una gran trascendencia en el mundo social y político del país. Las leyes laicistas de 1883 y 1884 habían marcado un momento decisivo en las llamadas luchas teológicas, aunque en realidad respondían más a una consecuencia del proceso de secularización y a la reivindicación por parte del Estado del derecho a controlar el registro civil de las personas, con los nacimientos, matrimonios y defunciones (Krebs, Correa, Riquelme, Serrano, Arancibia y Pinto, 1981; Serrano, 2008). En cualquier caso, significó una pérdida de influencia de parte de la Iglesia.

En las primeras décadas del siglo XX el Partido Conservador representó en buena medida el pensamiento de la Iglesia Católica en materias políticas y sociales. La situación comenzó a cambiar en los años 30, cuando el Vaticano definió la libertad de los católicos para decidir si deseaban pertenecer a un partido político determinado o a ninguno, en pleno ejercicio de su libertad (Pacelli, 1/6/1934. En Retamal, 2005). En esos mismos años surgió la Falange Nacional –nacida de la Juventud Conservadora y escindido después de su tronco original– que con el tiempo pasaría a formar la Democracia Cristiana. Para entonces la propia Iglesia había ido experimentando una evolución y los católicos reconocían posiciones políticas plurales: una visión propiamente conservadora, otra socialcristiana e incluso una corporativista, en una clara muestra de los cambios sociales que vivía el país.

A mediados del siglo XX la situación era distinta en Chile y en la Iglesia Católica. Por una parte, existía una gran vitalidad cultural, presente en interesantes publicaciones periódicas como las revistas *Estudios* y *Finis Terrae*, dirigidas por Jaime Eyzaguirre; *Política y Espíritu*, inspirada por líderes de la Falange; y *Mensaje*, fundada por el padre Alberto Hurtado. En el plano de las ideas, la tendencia socialcristiana tendió a consolidarse por sobre las visiones más conservadoras, crecientemente entre los laicos, pero también dentro del clero.

Gonzalo Larios (2017, pp. 46-47) resumió muy bien los “nuevos vientos” que soplaban en la Iglesia entre 1958 y 1964, en los cuales se mezclaban asuntos mundiales y nacionales, así como políticos y religiosos. Entre ellos destaca la creación de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en 1955; la consolidación de la Democracia Cristiana como opción política importante en Europa y América Latina; el desarrollo de nuevas tendencias teológicas –“de las realidades terrenas”– y pastorales al interior de la Iglesia; el espíritu del *aggiornamento* iniciado por Juan XXIII y continuado por Pablo VI; el impacto de la Revolución Cubana y del marxismo, que se expresó de manera creciente dentro de los católicos; la relevancia que cobra el análisis sociológico y las ciencias sociales en general; así como la creación y el impacto de la Alianza para el Progreso.

De esa manera terminó la década de 1950 y comenzó la de 1960, momento de cambios políticos y sociales decisivos para la historia de la Iglesia y de los católicos en Chile.³ Lo resumió muy bien monseñor Bernardino Piñera –obispo de Temuco desde 1961– cuando se refirió a la década de 1960 como “tiempos muy confusos, una Iglesia convulsionada en un país convulsionado” (Góngora y Aguilar, 2011, p. 57).

² Para una visión general de la Iglesia en Chile republicano se puede revisar el completo trabajo dirigido por Sánchez (2011, 2014, 2017).

³ Para el desarrollo y cambios de la Iglesia en Chile entre 1958 y 1964 ver Alejandro San Francisco (2016, 347-407).

Tiempo de cambios y la Iglesia en un año decisivo

Si bien la Iglesia Católica experimentó un periodo de cambios bastante intenso y que se extendió por años, podemos considerar que 1962 fue un año distinto, decisivo, “un año excepcional”, en palabras de Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago (Cavallo, 1991, p. 228).

A juicio de Luis Pacheco (1985, p. 28), fue a partir de entonces que la Iglesia comenzó a precisar ciertos conceptos sobre la realidad chilena: no es que antes no hubiera existido preocupación social, sino que el interés comienza a aparecer manera distinta, por la situación de cambios al interior del país y en América Latina. El estudio de Andrea Botto (2018) sobre el catolicismo en Chile durante el segundo tercio del siglo XX culmina precisamente en 1962, cuando quedó de manifiesto “el impulso renovador” del episcopado y la difusión de la idea de “revolución cristiana”, que habría permitido a la Iglesia recuperar espacios en la esfera pública (Botto, 2018, pp. 406-407).

Como se puede apreciar en el cuadro, muchos de los obispos habían sido designados en los últimos años –a fines de la década de 1950 y comienzos de los años 60– lo que también mostraba un cambio en el liderazgo al interior de la Iglesia Católica.

Nombre	Fecha de nacimiento	Cargo	Año de nombramiento
Raúl Silva Henríquez	27 de septiembre de 1907	Cardenal arzobispo de Santiago	1961
Alfredo Silva Santiago	8 de septiembre de 1894	Arzobispo de Concepción, presidente de la Conferencia Episcopal	1939
Alfredo Cifuentes Gómez	8 de febrero de 1890	Arzobispo de La Serena	1943
Emilio Tagle	19 de agosto de 1907	Arzobispo-Obispo de Valparaíso	1961
Ramón Munita	18 de agosto de 1901	Obispo de San Felipe	1958
Manuel Larraín	17 de diciembre de 1900	Obispo de Talca	1939
Eduardo Larraín	7 de mayo de 1890	Obispo de Rancagua	1938
Augusto Salinas	11 de septiembre de 1899	Obispo de Linares	1958
Pedro Aguilera	24 de agosto de 1910	Obispo de Iquique	1942
Vladimiro Boric	23 de abril de 1905	Obispo de Punta Arenas	1949
Eladio Vicuña	2 de junio de 1911	Obispo de Chillán	1955
José Manuel Santos	2 de abril de 1916	Obispo de Valdivia	1955
Francisco de Borja Valenzuela	10 de octubre de 1917	Obispo de Antofagasta	1957
Francisco Valdes	23 de septiembre de 1908	Obispo de Osorno	1956
Guillermo Hartl	10 de mayo de 1904	Obispo tit. De Estratonicea de Caria, Vicario Apostólico de Araucanía	1956
Bernardino Piñera	22 de septiembre de 1915	Obispo de Temuco	1960
Alberto Rencoret	12 de noviembre de 1907	Obispo de Puerto Montt	1958
Juan Francisco Fresno	26 de julio de 1914	Obispo de Copiapó	1958
Manuel Sánchez	23 de junio de 1907	Obispo de Los Ángeles	1959
César Gerardo M. Vielmo	15 de enero de 1914	Obispo tit. De Ariaso, Vicario de Aisén	1959/1960
Miguel Squella	10 de enero de 1919	Administrador Apostólico de Arica	1959

Polidoro Van Vlierberghe	6 de marzo de 1909	Administrador Apostólico de Illapel	1960
Francisco J. Gilmore	9 de enero de 1903	Vicario General Castrense	1959

Cuadro 1. Obispos chilenos en 1962. Fuente: Elaboración propia con base en el Centro de Investigaciones Sociológico-Religiosas (1962). *Anuario de la Iglesia en Chile. 1962-1963. Año del Concilio Vaticano II*. Santiago: Talleres Gráficos de la Universidad Católica de Chile; Conferencia Episcopal Chilena, Carta Pastoral (1962), *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*; Conferencia Episcopal Chilena, Carta Pastoral (1962), *El deber social y político en la hora presente*; Obispos de Chile (1962). *El cristiano en el mundo actual*. Santiago: Secretariado General del Episcopado de Chile.

En cualquier caso, se trataba de un año de cambios, que no eran exclusivos de la Iglesia Católica, sino que afectaban a América Latina y también a la sociedad chilena. Por ejemplo, ese año se aprobó la Ley N° 15.020, de Reforma Agraria, bajo el gobierno de Jorge Alessandri. Si bien no se trataba de una norma expropiatoria, en la práctica cambiaba la noción de propiedad tradicional. En otro plano, ese año se desarrolló el Mundial de Fútbol en Chile, un hecho inédito y un acontecimiento popular de primer orden. En el plano estrictamente religioso, esta vez a nivel mundial, fue el año del comienzo del Concilio Vaticano II, en el cual la milenaria institución cifraba muchas esperanzas.

Desde el punto de vista estrictamente eclesial, y en especial en la vinculación del catolicismo con los asuntos sociales, también fue un año de interés múltiple, en el cual se combinaban aspectos tradicionales con otros propios del momento de reformas que vivía la Iglesia. En mayo de 1962, una circular recordaba a los párrocos y sacerdotes las disposiciones del Concilio Plenario Chileno sobre inscripciones electorales y deberes cívicos. Junto con recordar “la grave obligación de depositar el voto”, aseguraba que una de las normas era la siguiente:

no dar su voto a los inaceptables, p. ej. a los pertenecientes a sectas o sociedades condenadas por la Iglesia, a los partidarios de doctrinas de destrucción social o del laicismo o de la secularización de la Nación; a aquellos que proponen leyes antirreligiosas, v. gr. indiferentismo escolar, o la disolución del vínculo matrimonial y cosas semejantes (Huneeus, 5/1962).

En la misma línea, Rafael Escala escribió un artículo en el cual terminaba llamando a los lectores a impedir que hubiera una segunda Iglesia del silencio en América Latina, además de orar de veras y ejercitar la fe. El impacto de la Cuba comunista había llevado, en la práctica, a una reducción al mínimo del clero y los religiosos, así como había significado que numerosas personas tuvieran que dejar la isla (La Revista Católica, 5/8 1962, pp. 3553-3555).

Como se puede apreciar, una declaración como esta exponía las posiciones que la Iglesia había sostenido durante mucho tiempo. Sin embargo, la novedad de 1962 fue que, en buena medida, las autoridades institucionales —especialmente los obispos— comenzaron a manifestar de manera cada vez más clara y pública ciertas iniciativas y documentos favorables al cambio social. Y eso fue, precisamente, lo que definió a ese “año excepcional”.

El Cardenal Silva Henríquez

Uno de los cambios más importantes que experimentó la Iglesia Católica en Chile se produjo en la conformación del Episcopado. Y, específicamente en 1962, la novedad fue que Raúl Silva Henríquez fue creado cardenal por el Papa Juan XXIII.

En 1958 falleció el cardenal José María Caro, arzobispo de Santiago. De inmediato surgieron rumores y opiniones sobre quién debería ocupar su lugar, considerando que se trataba del territorio más grande e influyente del país. Sectores políticos y eclesiásticos tenían sus posturas, en lo que muchos veían una pugna entre los católicos conservadores y demócratacristianos por ampliar su influencia en el país. Entre los posibles sucesores de Caro destacaban el obispo de Talca, Manuel Larraín, influyente figura; otros mencionaban a Alfredo Silva Santiago, arzobispo de Concepción y rector de la Universidad Católica de Chile; también aparecía mencionado monseñor Emilio Tagle, administrador apostólico de Santiago (San Francisco, 2016).

Sin embargo, en 1961 Raúl Silva Henríquez fue designado finalmente como arzobispo de Santiago, tras servir como obispo de Valparaíso (Larios, 2016). Extendió su labor hasta 1983 y, aunque muchos no lo hubieran previsto al momento de ser nombrado, se convirtió en una de las figuras más relevantes de la Iglesia en Chile en todo el siglo XX, tanto por la labor que desarrolló como por el contexto político que vivió el país durante su arzobispado.

En su primer mensaje en su nueva arquidiócesis, Silva Henríquez (1961) señaló: “la hora en que vivimos es una hora extremadamente grave”, asegurando que “nuestra patria no está exenta de este malestar general; a cada instante se puede decir que estamos percibiendo la agonía de una época que termina”, en lo que también llamó la “dolorosa realidad de la hora presente” o “el borrascoso mar de la hora presente”. El remedio a los grandes males debía ser “la caridad, la unión, el trabajo apostólico y el sacrificio”, así como cristianizar y santificar esa “hora crucial de la humanidad” (Silva Henríquez, 1982, pp. 23-26).

Además de sus funciones propiamente pastorales, desde muy pronto asumió algunos encargos políticos y desarrolló un pensamiento propio, que se orientaba a los cambios sociales que consideraba urgentes para Chile. A mediados de 1961 la Conferencia Episcopal le encomendó contactar “a los dirigentes de los partidos católicos”, de cara a los procesos electorales que se acercaban:

Casi tres meses después pude evacuar un informe, tras conversar con el presidente del Partido Conservador, Héctor Correa Letelier, y algunos de sus diputados y dirigentes juveniles; y con Eduardo Frei y Radomiro Tomic, las figuras más prominentes del PDC, además de los líderes de la Juventud y del Congreso...

Los demócratacristianos aseguraron que no habría alianzas con el PC, aunque parecían mirar con más simpatías al PS... A su vez los conservadores prometían que no buscarían la marginación del PDC, para no empujarlos hacia la izquierda; pero hacían ver que estos rehuían la búsqueda de acuerdos con ellos e insistían en lanzarles duras acusaciones (Cavallo, 1991, pp. 222-223).

Aunque el proceso político marchó por un camino muy diferente, es interesante apreciar las preocupaciones que mantenía el episcopado de entonces, así como las responsabilidades prácticas que asumía el arzobispo de Santiago. La década siguiente estaría marcada, precisamente, por el cruce de la Iglesia y sus pastores con los problemas políticos y sociales que definieron la era de las revoluciones en Chile. Por otra parte, el propio Silva Henríquez comenzaría el año siguiente con una importante novedad, que definiría su trabajo y la percepción que tenía en la sociedad chilena.

En febrero el Papa Juan XXIII comunicó al arzobispo de Santiago que sería agregado al Sagrado Colegio de Cardenales. “Nunca pensé que iba a ser cardenal”, señaló a los periodistas tras conocerse las noticias (*El Diario Ilustrado*, “Chile tiene un nuevo príncipe de la Iglesia”, 18 de febrero de 1962). En una Pastoral del nuevo Cardenal, Silva Henríquez comunicaba que el nombramiento se debía no a sus méritos, sino al de tantos obispos y arzobispos ilustres que lo habían precedido. Personalmente, pedía ser en verdad artífice “de la Fe y de la Paz” (La Revista Católica N° 992, enero-abril de 1962, pp. 3315-3316).

Después de asistir a Roma, ya de regreso a Chile, el nuevo Cardenal expresó ante el pueblo que lo aplaudía: “Si no tenemos justicia no puede haber unión entre los cristianos. Por eso mi primer mensaje es este: Tenemos que luchar todos para que en Chile cada uno tenga lo que le corresponde. Solo con la justicia y la verdad existe la grandeza de los pueblos” (La Revista Católica N° 992, enero-abril de 1962, p. 3386) nuevo cardenal había señalado a revista *Ercilla* tiempo atrás que nadie podía estar conforme con la situación: “nuestro pueblo, con razón, exige cambios”, asegurando además que las reformas debían hacerse en forma gradual y pacíficamente, pero con rapidez (*Ercilla*, 21/2/1962).

En relación con la Jornada Pastoral del Clero, el cardenal sostuvo que estudiarían las fuerzas “perennes del Evangelio” con una mirada teológica de la Iglesia, en tanto las “necesidades de nuestro tiempo” serían observadas con una “serena reflexión sociológica” (La Revista Católica, 993, mayo-agosto de 1962, 3547). Esto último también era una señal de los tiempos, que habían evolucionado hacia miradas en las cuales la sociología había adquirido un valor importante, como disciplina científica y que podía aportar para una mejor comprensión de la sociedad.

El tema de fondo, para la historia de la Iglesia en Chile, es que Silva Henríquez pasó a tener un liderazgo prácticamente incontrarrestable al interior del episcopado, y se transformó en una voz escuchada a nivel nacional, más allá de los ambientes católicos.

El problema del campesinado chileno

La posibilidad de realizar una reforma agraria fue uno de los temas más polémicos durante la década de 1960, por las implicancias políticas y sociales que tenía. En este plano, la Iglesia Católica —a través de muchos obispos y pastores— manifestó su voluntad favorable a un cambio de las estructuras en el campo, tanto en la propiedad como en otros aspectos (Quiroga, 2017, pp. 129-148).

Los obispos ya se habían pronunciado sobre la necesidad de cambios estructurales con ocasión de la aparición de la encíclica *Mater et Magistra*, del papa Juan XXIII, y otra que llamaba a una auténtica renovación de la vida cristiana, en el plano individual y social (En Obispos de Chile, 1962). Sin embargo, al año siguiente el episcopado profundizó sus análisis y propuestas, que comenzaron con una pastoral titulada *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*, aparecida en la cuaresma de 1962 (Episcopado de Chile, 1962). El documento analizaba la preocupación de Cristo y la Iglesia por los problemas del ser humano; la autoridad que tenía la Iglesia y los deberes de los fieles; las dificultades que afectaban al sector agrícola en el mundo

moderno; las condiciones de vida del campesinado y las bases para una solución del problema campesino.

El texto del episcopado advertía la existencia de una “sed de reformas”, incluso con fines de agitación, frente a la cual debían establecerse los principios “para una reforma de inspiración cristiana” (n. 1). En concreto, había numerosos problemas que afectaban al mundo rural y que generaban malestar, como las tensiones entre los sectores campesinos, los problemas de eficiencia productiva o la depresión de los hombres “desplazados del mundo moderno” (nn. 17-18). Esto coincidía con un deber de la acción social de los cristianos: “la liberación del hombre de la miseria” (n. 21).

A juicio de los obispos, los problemas eran diversos en Chile. En primer lugar, destacaba “esa especie de desprecio y abandono” en el cual vivían quienes trabajaban la tierra (n. 23); luego la discriminación entre los patrones y los obreros (n. 25); los altos grados de desocupación existentes en el campo (n. 26); el incumplimiento de las leyes sociales (n. 27), así como las altas tasas de mortalidad infantil (n. 28).

Entre las causas del problema del campo y del malestar existente, los obispos aseguraban que “no puede dejar de influir notoriamente la hiriente desproporción que existe en la distribución de la tierra cultivable de nuestro país” (n. 32). De esta comprensión se derivarán algunas de las propuestas de solución planteadas por el episcopado, que apuntaban a “una profunda transformación de la estructura rural” (n. 34). Por otra parte, es necesario considerar el temor ante la “amenaza de rupturas violentas” (n. 24) que parecía acechar al campo y que hacía más necesario buscar soluciones.

Las bases para una respuesta cristiana exigían el respeto a la propiedad privada (n. 35). Adicionalmente, denunciaban a los “extremismos políticos apasionados” que solo buscaban popularidad y el “avance de ideas subversivas” (n. 39). Sin perjuicio de ello, todos los postulados avanzaban dentro del mismo campo de análisis: el de la Reforma Agraria, uno de los conceptos fundamentales de la década de 1960.

De hecho, los obispos se refirieron a “los males provenientes del latifundismo”, que influían en “la depresión del campesinado”. Mientras más grande era una propiedad menos se parecía a una comunidad laboral y de vida, pero además los propietarios de esos grandes campos generalmente estaban ausentes (n. 33). En el plano de sus postulados planteaba que una reforma agraria eficaz debía tender a “la mejor utilización de la tierra para la comunidad y una mayor participación de la familia campesina en la propiedad y rentabilidad de la misma (n. 38, idea que se repite en n. 59).

Correspondía al Estado realizar las reformas que condujeran a “una mejor estructuración del agro” (n. 37). En la parte final incluso iba más allá, al declarar: “Es deber del Estado proveer, por todos los medios que estén a su disposición, de propiedad rural a cuantos lo soliciten”, lo que debía realizarse respetando criterios de capacidad, vocación por el campo y trabajo, entre otros (n. 55). Para ello debía distribuir las tierras que correspondían a su propiedad, pero luego existía una segunda alternativa: considerando que los problemas rurales eran de una gran magnitud, por lo que “parece que ha llegado a hacer legítima la expropiación de aquellas propiedades agrícolas que presentan características definidas en orden a un mayor rendimiento y son susceptibles de parcelación” (n. 56)

En el sugerente subtítulo “Colaboración en la Reforma Agraria”, el documento episcopal reflexiona:

Desearíamos, como pastores espirituales de la grey chilena, que en esta cruzada de elevación del campesinado colaborasen con su preparación técnica, con su aporte de experiencia, con su voz en el Parlamento, con su opinión autorizada en los órganos de difusión, todas aquellas personas de buena voluntad que, teniendo interés y capacidad en la materia, puedan preparar el ambiente y disponer el camino al buen éxito (n. 42).

El tema había sido una preocupación constante de la Iglesia, especialmente a través de la voz de figuras como monseñor Manuel Larraín, que fue nombrado obispo de Talca en 1939. Él era, como lo llamó revista *Ercilla*, “el obispo de la Reforma” (*Ercilla*, 4/7/1962). Hombre inteligente, con grandes conocimientos, era también muy influyente al interior del episcopado. Adicionalmente, fue uno de los precursores de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), organismo del cual llegó a ser su presidente (Larios, 2009, pp. 13-40).

En 1961 Larraín expresó que América Latina vivía una “gran encrucijada de su historia”, con numerosos problemas entre los que destacaban los del agro y el campesinado. Una de sus convicciones era que debía ampliarse la propiedad privada, y que “una mejor y mayor distribución de la propiedad rural entre propietarios individuales” era una exigencia de la sociedad: una reforma agraria debía hacer realidad estos principios. En el problema agrario, las soluciones debían ser “justas, prontas y efectivas” (Larraín, 1988, pp. 222-227).

Incluso más: al poco tiempo, precisamente en 1962, monseñor Larraín encabezó el comienzo de la reforma agraria al interior de la Iglesia, cuando el fundo Los Silos –ubicado en la capital– fue subdividido entre sus trabajadores. En esa ocasión proclamó una vez más que la tierra no estaba bien repartida en Chile y en América Latina, y eso era “una llaga abierta en las entrañas de este Continente”. Con la decisión, y la transformación del fundo en cooperativa, los trabajadores pasaban a ser sus propios patrones, y recibirían posteriormente parcelas o unidades familiares. Esto era una manifestación de la confianza en Dios y en los propios obreros, a pesar de las críticas recibidas, y permitía realizar las enseñanzas de Cristo y de la doctrina social de la Iglesia. Emocionado, Larraín incluso habló de “la nueva edad histórica que comienza” (Larraín, 1962, pp. 228-231).

Silva Henríquez llegó a llamar “reforma de la esperanza” a las transformaciones estructurales del campo, por el significado que tuvo en la década de 1960. Reconocía el liderazgo de Manuel Larraín en los temas de la agricultura y su “papel de vanguardia en la pastoral colectiva” sobre el campesinado. La iniciativa de entregar tierras a los trabajadores fue conversada entre ambos, que promovieron esa acción en sus respectivas sedes (Cavallo, 1991, pp. 243-251). No era solo una realidad al interior de la Iglesia, sino a nivel nacional, como reconoció la prensa:

en la tarde lluviosa del 26 de junio comenzó, a poco más de 20 kilómetros de Santiago, en el precordillerano fundo ‘Los Silos’, de Pirque, la Reforma Agraria en Chile. Contrariamente a lo que pudiera creerse, el pitazo de partida no lo dieron los políticos, el Gobierno o los técnicos agrícolas. Fue un obispo: Monseñor Manuel Larraín, de la diócesis de Talca (*Ercilla*, 4/7/1962).

En la práctica, los obispos chilenos habían cruzado el Rubicón, abriendo un surco que tendría muchas otras consecuencias durante la década siguiente.

La pastoral sobre el deber social y político de los católicos

Poco antes de la elección presidencial de 1964 la dinámica de crítica social se consolidaba desde distintos frentes. Un análisis similar, aunque con un objetivo distinto, aparece en el documento de los Obispos de Chile titulado *El deber social y político de los católicos en la hora presente*, del 18 de septiembre de 1962 (La Revista Católica N° 994, septiembre-diciembre de 1962, pp. 3618-3629). El texto estaba firmado por todos los obispos de Chile y daba cuenta de los cambios que experimentaba la propia Iglesia Católica. Monseñor Raúl Silva Henríquez recordaría que a él mismo le correspondió pasar “el texto definitivo a máquina”, suponiendo que levantaría polémica, pero que no era posible eludir los temas allí tratados (Cavallo, 1991, p. 254).

Antes y después de estos documentos hubo otros tantos que realizaban análisis en la misma dirección de las transformaciones estructurales y por lo mismo fueron parte de la discusión pública y del debate sobre la acción política de la Iglesia Católica (Fernández, 2017, pp. 11-47). Sin embargo, fue este documento publicado durante las fiestas patrias el que generó más reacciones y polémicas.

“Todos los países de la América Latina –afirmaba el documento al comenzar– están pasando por un período de grandes dificultades que afectan especialmente al orden económico, político y social. Ellas son índices de una peligrosa tensión y de situaciones que no responden al orden querido por Dios” (n. 1). El texto manifestaba una serie de afirmaciones muy duras respecto de la situación del país: había “repetidos hechos que nos revelan el malestar general” (n. 2); señalaba que “aún no se han encendido las pasiones políticas en toda su violencia” (n. 5); en un contexto en que “la miseria que nos rodea y se perpetúa entre nosotros” (n. 5).

En cuanto a la situación social de Chile, describía una serie de hechos que tenían al país en pésimas condiciones socioeconómicas: la situación del campo, donde el pueblo vive oprimido por la miseria y en condiciones indignas; las familias sin una casa digna; la miseria repartida en las ciudades, a lo que se sumaba la falta de trabajo; los estudios estadísticos mostraban una gran desigualdad; había una escolaridad deficiente, con apenas un tercio de alumnos primarios que continuaban sus estudios; y la grave subalimentación del pueblo. El problema adicional era que “con el ritmo actual de crecimiento de las rentas se necesitarían muchos años para duplicar el ingreso por habitante” (n. 8).

La Iglesia no podía callar en esas circunstancias porque, como señalaba Pío XI, la Doctrina Social enseñaba que “sin el ejercicio de la justicia social y colectiva, no hay orden posible y por consiguiente no puede existir la paz, que es precisamente la tranquilidad del orden”. Y en Chile, “la miseria, la ignorancia, el desamparo y la desesperación están ante los ojos de todos” (n. 9).

El problema capital de Chile, a juicio de los Obispos, era “la miseria material, proveniente de la insatisfacción de las necesidades básicas” (n. 10). Enfrentar esa situación exigía tres aspectos relevantes: el asistencial, el económico-social y el político.

En el aspecto socioeconómico, el documento expresaba dos dimensiones principales: por una parte, la necesidad de mejorar la distribución del ingreso nacional, y por otra, procurar el desarrollo de la economía, un aumento del producto total del país. En ambos casos llama la atención la opción por el cambio estructural de la sociedad, que debía ser asumido como una obligación por los fieles: “El cristiano, para serlo verdaderamente, tiene que, tomar posición con respecto a estas reformas, a fin de obtener que las estructuras sociales sean tales que permitan

a las capas de menores ingresos una mayor participación en los frutos del proceso productivo". Por esto, los católicos –de acuerdo con lo señalado por los obispos– deberían aprobar algunos cambios institucionales que se discutían por entonces, como la reforma agraria, la reforma de la empresa, la reforma tributaria, la administrativa y otras análogas. En síntesis, según proclamaba el documento episcopal, “no se puede pretender ser cristiano y marginarse de los esfuerzos por reformar las estructuras sociales según la doctrina de la Iglesia” (n. 13). Por lo mismo, más adelante establecía la necesidad de “promover por medio del voto una verdadera reforma de las estructuras del país para que, en la medida de lo posible, su fisonomía sea más conforme a los principios cristianos” (n. 26).

Un aspecto que causó polémica en su momento era la referida a la dimensión política de la acción del cristiano, específicamente lo que se refería a la propaganda política y los deberes electorales. En alguna medida se interpretó como una intervención en la discusión pública del momento histórico que se vivía, así como también una insinuación hacia las elecciones presidenciales que habría en 1964. Más todavía cuando *El deber social y político en la hora presente* dedicaba algunas reflexiones específicas al comunismo, que prometía “la solución definitiva de los problemas de la sociedad actual” (n. 19). Por una parte, analiza los errores del materialismo marxista y la concepción que el comunismo tiene sobre la religión, como “institución puramente humana, burguesa y retrógrada, opio del pueblo, que debe ser perseguida y aniquilada por oponerse a sus planes”. Por otro lado, en los regímenes comunistas no se respetan los derechos de los trabajadores, ni información imparcial, en un contexto en el cual existe un “endiosamiento del Estado” (n. 20).

Pese a ello, los obispos advertían el avance comunista en distintos lugares del mundo, que se debía a que ocultaba su verdadero rostro en los países democráticos; a esto se sumaban los abusos reales de la economía liberal; influía la inoperancia de los gobiernos democráticos para solucionar los problemas; la existencia de una “propaganda realmente diabólica” y con grandes medios; la falta de unidad y las “luchas intestinas” de quienes no participan de las ideas de los comunistas; adicionalmente, si bien es un error, el comunismo contiene parte de verdad (n. 21). En consecuencia, no era posible la colaboración con el comunismo y querer servirse de él “para escalar el poder” sin intención de seguir sus programas o para oponerse a su acción constituía “una inmoralidad” injustificable (nn. 22-23). Por otra parte, el documento del episcopado también criticaba al liberalismo, aunque de manera más breve. Reivindicaba la condena al “liberalismo capitalista” y, para el caso de Chile, enfatizaba que la Iglesia no podía aceptar “una situación que viola los derechos de la persona humana y, por ende, la moral cristiana” (n. 25).

En conclusión, sostenían los obispos, era necesario cristianizar a la sociedad, convencidos de que con “el cumplimiento de la ley del amor y de la justicia”, así como la mejor distribución de los bienes traerían como consecuencia un gran bienestar y una verdadera paz se construiría “sobre el granítico cimiento de la justicia”. Para ello era preciso “abrir los ojos y ver”, así como era necesario ponerse a trabajar. El compromiso era claro, como sostenía *El deber social y político en la hora presente* en una exhortación final:

Tenemos contraída con Cristo la obligación de cambiar con la mayor rapidez posible la realidad nacional, para que Chile sea Patria de todos los chilenos por igual. No queremos actitudes violentas y superficiales que dejen intacta la miseria. No queremos tampoco contentarnos, dejando las cosas como están, con vagas promesas de un cambio que nunca llega (n. 39).

Entre los firmantes había figuras reconocidas de la Iglesia en Chile, como Raúl Silva Henríquez; Alfredo Cifuentes, arzobispo de La Serena; Alfredo Silva Santiago, Rector de la Universidad Católica y arzobispo de Concepción; y el obispo de Talca, Manuel Larrain, entre otros.

El texto generó reacciones y polémicas de inmediato, especialmente en el mundo político. El cardenal Silva Henríquez realizó una conferencia de prensa, destinada a aclarar dudas y a explicar el “carácter doctrinario” del documento episcopal, que obligaba “en conciencia a todos los cristianos sin excepción alguna”, asegurando que no permitía “una interpretación política partidista”. El deber social y político en la hora presente debía interpretarse no de manera histórica, sino en referencia “a la realidad actual del país”. El arzobispo de Santiago advertía sobre las “interpretaciones trucas o tendenciosas” y animaba a los católicos a no buscar justificaciones sobre las acciones pasadas, sino “a cambiar el estado de cosas anticristianas”, poniendo en práctica las directivas contenidas en el documento de los obispos (La Revista Católica, 994, septiembre-diciembre de 1962, p. 3668). El periódico oficialista *La Nación* señaló que muchas de las reformas ya las había comenzado a realizar el gobierno de Jorge Alessandri, destacando que un aspecto del documento que causaría gran impacto era el de la prevención a los sectores cristianos en una posible colaboración con el comunismo, por la incompatibilidad existente entre ambos (“La Carta Pastoral”, diario La Nación, 25 de septiembre de 1962).

Como los documentos del Episcopado tenían un claro sentido político contingente, generaron reacción en los partidos y líderes de los distintos sectores. Francisco Bulnes, presidente del Partido Conservador, enfatizó la condena al comunismo –en la línea con los documentos pontificios– y la existencia de una “antinomía entre cristianismo y comunismo”. Reivindicó que, en el orden práctico, por ejemplo, en la economía los católicos podían tener posiciones diversas; lo mismo ocurría sobre las posibilidades de la Reforma Agraria, ya que los conservadores sostenían la fórmula aprobada por el gobierno y consideraba legítimo que otros privilegiaran una forma diferente. En una interpretación quizá forzada –porque contradecía la letra y el espíritu del documento del episcopado–, sostenía que el pronunciamiento de los obispos venía “a reforzar nuestra convicción de que hay que luchar denodadamente por perfeccionar el régimen en que vivimos, por desplazar la ignorancia y la miseria y por asentar en Chile el más alto grado posible de justicia social” (Ercilla, 3/10/1962). El diputado del Partido Liberal Fernando Maturana sostuvo que el documento episcopal dañaba a su agrupación, donde había militantes que eran católicos: en las elecciones podía usarse ese texto contra los liberales, que muchas veces habían votado los temas que interesaban a la Iglesia Católica en su misma línea, pese a tener la convicción de que religión y política se encontraban en carriles separados y que debía respetarse la libertad de conciencia (Ercilla, 3/10/1962). El senador Pedro Ibáñez, también liberal, señaló que los inspiraban algunos criterios similares –el Estado al servicio de las personas y no al revés, por ejemplo–, y que condenaban los abusos del liberalismo del *laissez-faire*, que era “un recuerdo de museos”. Aseguraba que su partido había contribuido a muchos de los avances de Chile en su historia (Ercilla, 3/10/1962).

El diputado de la Democracia Cristiana, Rafael Agustín Gumucio también reflexionó sobre el tema, enfatizando que el texto pastoral analizaba la realidad social y económica de Chile con claridad, a diferencia de lo que había ocurrido en el pasado. Destacó “la injusticia y miseria en que viven la gran mayoría de los chilenos”, producto de un “régimen capitalista” que “mantiene la separación de las clases antagónicas”. Gumucio concluía que “la fe cristiana es inconciliable con la protección de regímenes económicos y sociales donde la injusticia y la explotación son la regla”. Estimó, finalmente, que el documento serviría para la renovación de las instituciones y de las estructuras del país (Ercilla, 3/10/1962).

La respuesta más dura provino de parte del Partido Comunista (PC), afectado por la declaración eclesiástica. En acto celebrado en el teatro Caupolicán, el poeta Pablo Neruda respondió a los obispos situando el problema en un contexto internacional, valorando los avances de la Unión

Soviética y criticando a los Estados Unidos. Sin embargo, el centro del discurso era la Pastoral, para lo cual destacaba que los problemas de las sociedades no eran entre católicos y no católicos, sino entre explotadores y explotados. El documento episcopal, al denunciar la “miseria económica y fisiológica” del pueblo, confirmaba argumentos permanentes del PC. En una interpretación *sui generis*, el poeta aseguraba que “el origen del cristianismo fue una lucha de clases entre explotadores y explotados”. Además, planteaba que los obispos caían en errores o mentiras al atacar al comunismo, e incluso invitó al cardenal a ir juntos a la URSS a ver lo que hacía un régimen donde “nadie tiene temor al abandono, a la miseria, al hambre, al frío”. Finalmente, Neruda (1962, pp. 19-38) declaraba haberse sentido ofendido, y sostenía que le había parecido “inaceptable su violencia política, su incursión en un mundo de combate”, de una “guerra religiosa que los comunistas por ningún motivo aceptaremos”. El último número de 1962 de la revista *Principios* –revista del Comité Central del PCCh– analizó la posición de los comunistas sobre la religión y la Iglesia Católica, y acusaba que la Pastoral de los obispos denunciaba el drama del pueblo, pero ocultaba a los culpables (José González, 1962, en *Principios* N° 92, pp. 10-24).

Finalmente, la Acción Católica –que agrupaba a numerosos laicos en la difusión de la fe– denunció los “injustos ataques a la Iglesia, acusándola de inmiscuirse en los campos de la política y la técnica”. Asimismo, rechazaba que “la posición antimarxista” significara el compromiso con determinados intereses o con el “imperialismo económico”. Por otro lado, le preocupaba saber que se habían producido en los sectores universitarios un clima vehemente y de recriminaciones producto del documento de los obispos. Por lo mismo, estimaba necesario aclarar algunos aspectos que consideraba relevantes: los temas socioeconómicos y políticos formaban parte de las realizaciones humanas y tenían relación con la moral y el plan de Dios, por lo cual la Iglesia tenía el derecho y el deber de enseñar al respecto; la condena del marxismo no significaba defender “las injusticias socioeconómicas existentes en el mundo occidental no comunista”. A su vez, sostenía que frente al comunismo había dos posiciones: atacarlos con medidas represivas y de fuerza o bien suprimiendo las injusticias sociales que son el caldo de cultivo para el marxismo, lamentando que ambas estuvieran en contradicción en Chile. Finalmente, llamaba a trabajar para construir un mundo cristiano (La Revista Católica, N° 994, septiembre-diciembre de 1962, pp. 3671-3672).

Parecía que nadie podía quedar fuera de la discusión sobre el documento episcopal, y que los temas políticos se tomaban la agenda de la Iglesia Católica en Chile.

Cambio, revolución y comunismo. Una encuesta ilustrativa

En 1962 se publicó un interesante y completo estudio, titulado *Cambio social en Chile*, que correspondía a una investigación liderada por Joseph H. Fichter (1962).

La obra corresponde a una encuesta llevada a cabo por el Centro de Investigaciones Sociales de la Escuela de Sociología de la Universidad Católica, que había fundado y dirigía Roger Vekemans, el influyente jesuita belga. El estudio se basaba en un cuestionario de siete páginas, realizado a sacerdotes y laicos sobre el tema genérico del cambio social en Chile, país con una democracia relativamente estable y de larga duración, pero donde existían enormes problemas sociales y grandes niveles de miseria (Fichter, 1962, pp. 11-25).

En un comienzo, el cuestionario se dirigió a 782 sacerdotes de la diócesis de Santiago, así como a 1.500 personas más, todos católicos laicos, adultos y relativamente bien formados. De ellos contestaron el 41,9% y el 45,1%, respectivamente, con lo cual se pudo hacer el análisis sobre las percepciones de la realidad chilena y latinoamericana de entonces, así como las perspectivas futuras y actitudes personales hacia nociones como la revolución, el cambio social y otros temas. No es necesario entrar en detalle sobre cada una de las preguntas, aunque sí se

pueden analizar algunos de los temas contestados por los 328 clérigos, 488 laicos y 188 mujeres, como señala el informe, aunque no siempre se hace la distinción de hombres y mujeres entre los laicos (Fichter, 1962, pp. 27 y 91-108). Al respecto destacan tres temas, en el contexto de 1962: la velocidad de los cambios que están ocurriendo en la sociedad, las expectativas de una posible revolución en Chile y algunas medidas específicas de transformación social (Fernández, 2017).

Sobre el primer tema, es interesante constatar que es muy pequeño el grupo que considera que el cambio es demasiado rápido: 18,3% del clero y 12,4% de los laicos. Por el contrario, quienes sostenían que el cambio era demasiado lento, el resultado era de 59,3% y 59,8% respectivamente, lo que ilustra poco compromiso con el *statu quo*. Al tratarse de un estudio sobre dicho tema, esta consulta tiene la particularidad de fijar una posición de los encuestados en relación al conjunto de la materia (Fichter, 1962, p. 46).

En relación con el segundo tema, en la pregunta sobre las “expectativas de revolución en los próximos cinco años”, los resultados incluyen tres posibilidades: “no habrá revolución”, respuesta del 39,9% del clero y el 35,1% de los laicos; “revolución pacífica”, 34,2% y 43,9%, respectivamente, en tanto “revolución violenta” recibió el 23,5% del clero y el 20,4% de los laicos. Las expectativas de la revolución son mayores entre los más jóvenes que entre los mayores; por otra parte, los más educados creen que la revolución será pacífica, en tanto los con menos educación estimaban que sería violenta (Fichter, 1962, p. 46).⁴ El estudio también preguntó sobre la Revolución Cubana, y el resultado llama la atención por la evaluación positiva sobre el proceso castrista: el 2,4% del clero contestó que la Revolución Cubana “será muy beneficiosa” (2,2% entre los laicos), y el 20,4% del clero señaló que “será más beneficiosa que perjudicial” (30,5% de los laicos). El resto estimaba que “será más perjudicial que beneficiosa” (46,7% y 43,5%) o que “será perjudicial” (25,9% y 23,4%, respectivamente) (Fichter, 1962, p. 47).

En el tercer plano, destacan lo que el estudio considera “dos de los medios obvios de distribuir riqueza”, como “condición necesaria de la prosperidad económica”. Uno era “que los salarios de los obreros sean incrementados”, lo que logró el 77,4% de respuestas positivas del clero y el 87,3% de los laicos. Más interesante resulta la respuesta a “que la propiedad agraria sea redistribuida”, que obtuvo 56,7% y 62,4% respuestas “de acuerdo” entre el clero y los laicos; 16,8% y 10,1% “neutral”; y 26,5% y 27,5% “en desacuerdo”, respectivamente (Fichter, 1962, pp. 56-57). El resultado de este último tema muestra la amplia adhesión que concitaba la reforma agraria entre los católicos a comienzos de la década de 1960, así como ayuda a comprender la relevancia que asignó el episcopado al problema campesino durante el decisivo año 1962. En su momento incluso el periódico conservador *El Diario Ilustrado* había manifestado su respaldo al documento de los obispos sobre el problema del campesinado, en una mezcla de docilidad, convicción y certeza de que había llegado la hora de un cambio en el mundo agrícola (“La Iglesia y el campo”, *El Diario Ilustrado*, 18 de marzo de 1962).

En cualquier caso, parece claro que la percepción de los católicos más formados –como laicos o dentro del clero– había avanzado hacia posiciones consideradas “progresistas” o que se alejaban de las tendencias más tradicionales o conservadoras.

⁴ El 2,4% del clero y el 0,6% de los laicos no contestaron. Los datos sobre las edades y el carácter de la revolución en pp. 115 y 167.

Mensaje y la hora de la revolución

El año 1962 fue intenso y, se podría decir, de un ambiente que se fue calentando progresivamente. Quizá por lo mismo terminó de una manera álgida e intensa, a través de las páginas de revista *Mensaje*.

El caso tenía un doble interés. En primer lugar, porque era una revista muy influyente, de las más leídas dentro del clero y los laicos –al menos en la capital, donde hay registro–, lo que permite deducir que muchos se informaban y formaban a través de *Mensaje*, revista que podía influir en los temas que planteaba, así como por su orientación editorial.⁵ En segundo lugar, porque durante el año la publicación jesuita había tratado en numerosas oportunidades los temas centrales de la discusión pública, las orientaciones de los obispos y los problemas sociales de Chile. De esta manera, aparecía la propuesta de reforma agraria (*Mensaje*, 8/1962, 348-353; *Mensaje*, 9/1962, 428-430); la posible colaboración con los comunistas o la distinción entre cristianos y comunistas en la sociedad (*Mensaje*, 8/1962, 367-370);⁶ y las condiciones de miseria que afectaban a los chilenos (*Mensaje*, 10/1962, 478-483 y 484-490). Como era esperable, dedicó varias páginas a la carta pastoral de los obispos sobre el deber social y político de los católicos (*Mensaje*, 11/1962, 520-521, 525-528, 529-533 y 534-538). Sin embargo, el último número del año representó un cambio de fondo y una verdadera revolución en la revista y en el pensamiento de numerosos católicos en Chile.⁷

El número especial de diciembre se titula Revolución en América Latina, con un breve subtítulo: Visión cristiana (*Mensaje*, 12/1962). La publicación tenía como objetivo –según señalaba el editorial– analizar el tema de la revolución en el continente, ya que soplaban esos aires en una región donde cada año aumentaban por millones los “hombres desnutridos, analfabetos, [y] hacinados”. Por ello, entre la tensión y la esperanza que se respiraba, *Mensaje* creía tener el deber de orientar a los cristianos de Chile. Para la revista lo esencial de la revolución era el cambio en las estructuras, una “reforma integral y radical”. ¿Qué debían hacer los cristianos frente a la revolución? Ante la imposibilidad de permanecer neutrales, solo cabía combatirla “abierta o encubiertamente” o bien tener una actitud favorable a ella (*Mensaje* N° 12, 1962, pp. 589-592). La conclusión de la revista era clara:

No vemos cómo pueda conciliarse una actitud auténticamente cristiana con una actitud cerradamente anti-revolucionaria, opuesta al cambio radical y urgente de estructuras. Inmensamente más cristiana nos parece la actitud que enfrenta el hecho de la revolución en marcha y se esfuerza en dirigirla por canales cristianos... Se requiere un cambio profundo e integral de estructuras, y un cambio urgente que dé la respuesta al jadeante y rabioso anhelo de las masas. No por miedo sino por convicción (*Mensaje*, 12/1962, p. 592).

⁵ Un estudio de 1961 estableció que el 81,7% de los clérigos y el 61,7% de los laicos encuestados declaraba leer *Mensaje* (Fichter, 1962, 45).

⁶ Este último incluye un Informe preparado por el Secretariado de la Comisión Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (CLASC), que distingue a los delegados a los congresos de la CUT entre marxistas, cristianos y otros grupos.

⁷ Para este tema se puede revisar Adolfo Ibáñez Santa María (2012) y Brahm (2020).

Por ello, el cristiano debía “esforzarse por ‘cristianizar’ la venidera revolución, de canalizarla por canales humanos, de despojarla de venganza, de resentimiento, de ambición, de lucro, de violencia, de injusticia”. “La revolución está en marcha”, aseguraba *Mensaje*, y había que asumir los riesgos que implicaba propiciarla, pero el cristianismo no era una religión de “seguridades muelles, sino de generosas locuras”. La editorial culminaba con una afirmación decidida y comprometida: “No olvidemos que sólo unidos a Cristo podemos “cristianizar” la revolución en marcha” (*Mensaje* N° 12, 1962, p. 592).

Otros artículos del número especial de *Mensaje* iban en la misma dirección. Un texto de Roger Vekemans analizaba la situación prerrevolucionaria que vivía América Latina, para lo cual distinguía cuatro fases de toma de conciencia: la miseria, la frustración, el fracaso y la irritación frente al otro. Ante ese escenario se abrían dos posibilidades de revolución, y el ambiente, la estructura de clases y otros factores, llevarían a una “revolución revanchista y destructiva”, que sería necesariamente política, cambiaría las estructuras de poder, sería incluso “total”, en vez de exclusivamente económica. El hombre latinoamericano tendría una incapacidad “para tomar el camino más racional” (*Mensaje* N° 12, 1962, pp. 647-645). José Aldunate, profesor de Teología Moral en la Universidad Católica, explica que la revolución es el cambio de las estructuras, que implica una “ruptura radical e integral del orden existente, jurídico, político, social, económico”. El problema se plantea cuando las estructuras vigentes no se adecuan al bien común, y cuando es grave los cambios deben hacerse lo más pronto posible: el deber del cristiano es “reformular, o en último caso, revolucionar estas estructuras”, acción que será moralmente buena o mala según contribuya al bien o al mal (*Mensaje* N° 12, 1962, pp. 667-675).⁸ Un tercer caso lo plantea Gerardo Claps, quien constata la miseria y una conciencia exacerbada ante la injusta distribución de los recursos, incluso hasta el deseo de derribar el régimen vigente: “El cristiano, dentro de este orden —mejor sería llamarlo desorden— de cosas, se siente inconfortable y se transforma en un revolucionario, esto es, en un agente activo y promotor de un cambio rápido y radical de estructuras viciadas por estructuras sanas”. Claps plantea que la revolución debe ser auténtica, transitoria y justa en sus procedimientos (*Mensaje* N° 12, 1962, pp. 718-725).

La publicación contiene otros artículos de interés sobre el mismo tema. La cuestión de fondo es que *Mensaje* logró instalar una posición favorable a la revolución que se consolidó en los años siguientes. De hecho, en 1963 apareció otro número especial de la revista, titulado Reformas revolucionarias en América Latina, con el tradicional subtítulo: Visión cristiana. El largo documento integraba análisis sobre reformas de carácter político, social y económico, estudio sobre los agentes de cambio y análisis de algunas revoluciones históricas específicas (*Mensaje*, 10/1963). Adicionalmente, ese mismo año el Centro para el Desarrollo Económico-Social de América Latina (DESAL) —que se había instalado poco antes en Chile, y que tendría participación católica jesuita— organizó el seminario “Alianza para el Progreso” en la Universidad Técnica Federico Santa María, que concluyó que las masas latinoamericanas estaban despertando por dos razones: el espectacular bienestar de los países desarrollados y la prédica del marxismo, que favorecía la irritación social al exacerbar las diferencias extremas que existían en la sociedad. Ante ese escenario, DESAL propuso “apropiarse de la idea de revolución social, impulsando un cambio rápido y radical de las estructuras culturales, políticas, sociales y económicas”, que permitieran un desarrollo integral en la región (Beigel, 2011, pp. 93-98). La hora de la revolución había llegado en América Latina: así terminaba 1962.

Visiones alternativas a las tendencias dominantes

⁸ Aldunate menciona un caso histórico de colaboración entre cristianos y el Partido Comunista en Francia, en la lucha de liberación contra Hitler.

La tendencia dominante en la Conferencia Episcopal, así como en gran parte del clero y de los laicos, era hacia el cambio social, la reforma o incluso la revolución, la transformación de las estructuras y una visión más colectivista y menos individualista del orden social. Así lo mostraban los documentos oficiales, las encuestas y la prensa.

Sin embargo, como suele ocurrir en este tipo de procesos históricos, la correlación de fuerzas, la evolución del pensamiento y las percepciones sobre la realidad social eran bastante más complejas, y lo que parecía una unanimidad “progresista” en realidad tenía otra cara dentro del mismo episcopado, donde existía una visión que podríamos considerar tradicional dentro de la doctrina católica. Adicionalmente, existían planteamientos de laicos católicos que mostraban otra visión de la política y la sociedad, que tuvieron cierta relevancia en su momento histórico y que tendrían proyección hacia el futuro.

En un lúcido y bien documentado artículo en revista *Finis Terrae*, Jorge Siles (1962) estudió el significado y sentido de las revoluciones. El texto podría ser calificado perfectamente de contrarrevolucionario, tanto en su visión teológica como histórica. De igual manera, se opone a la posibilidad presente y futura del riesgo que encarnaban los cambios radicales en la sociedad, con sus secuelas de violencia y destrucción. Sostenía que el culto del progreso del pasado había sido reemplazado por el culto de la revolución; denunciaba los males de las revoluciones de Francia y de Rusia; proclamaba –citando a Juan XXIII– que las sociedades debían transformarse gradualmente, por evolución y no por revolución; que esta se movilizaba por el odio.

“La revolución es un mal”, sostenía Siles, que respondía a dos posturas extremas: la divinización o la negación de la historia. A diferencia de lo que pensaban muchos católicos en esos años, consideraba que existía “una incompatibilidad entre el cristianismo y la revolución”, y citando a Danielu expresaba que el verdadero opio del pueblo era “el mito del paraíso terrestre”. Al finalizar su texto, el autor concluía: “El gran peligro actual para nuestros pueblos hispano-americanos estriba en la tentación revolucionaria. En la hora presente no le queda a Hispanoamérica, sin duda, sino la posibilidad de escoger entre un orden social cristiano y la sangrienta aventura de una Revolución social” (Siles, 1962, p. 42). No está de más recordar que el texto apareció publicado en la revista *Finis Terrae*, dirigida por Jaime Eyzaguirre, uno de los principales intelectuales del mundo católico de entonces. Como un signo de la época que vivía, la revista cerró antes de que terminara la década debido a una triste polémica y el propio Eyzaguirre dejó la Universidad Católica donde enseñaba.⁹

También parece necesario analizar la figura de Jaime Guzmán Errázuriz. Nacido el 26 de junio de 1946, en el decisivo año de 1962 cursaba sexto año de Humanidades, el último de la enseñanza escolar, y era uno de los presidentes de la Academia Literaria. Sin embargo, para entonces ya había mostrado una singular precocidad, que le había permitido destacarse en su colegio –los Sagrados Corazones, de la capital–, así como desarrollar un temprano pensamiento católico, tanto en los temas doctrinales y culturales, como en su relación con la doctrina social de la Iglesia y el mundo político.¹⁰ Adicionalmente, el cardenal Raúl Silva Henríquez visitó el colegio el 30 de mayo: en la ocasión realizó una misa a la que asistieron todos los alumnos y se reunió con la Academia Literaria. En la oportunidad el cardenal expresó a los jóvenes la necesidad de solucionar los grandes problemas de Chile: “la pobreza moral y material y la juventud errante”. Era necesario actuar con rapidez y sin descanso, con “hombres capaces para hacer las reformas que aliviarán la situación”. En cuanto a los jóvenes, el mayor problema se presentaba por aquellos que seguían el camino del “ateísmo materialista”, pues lo

⁹ Sobre el historiador ver Álvaro Góngora, Alexandrine de la Taille y Gonzalo Vial (2002).

¹⁰ El trabajo más completo sobre la niñez y juventud de Guzmán es el de José Manuel Castro (1962).

que pierde a los jóvenes son las rutas que conducen a fines diferentes a los predicados por Jesús (Revista Escolar, 1º trimestre 1962, p. 7).

En 1962 hay una serie de artículos y discursos que nos permiten adentrarnos en su pensamiento temprano, textos que son complementarios a una serie de cartas de escribió desde Europa a su mamá y hermanas, la mayoría de ellas de comienzos de ese mismo año. En la *Revista Escolar* reproducía una visión tradicional sobre la guerra civil española, tal como la entendían y difundían mayoritariamente los sectores católicos. Por lo mismo, entendía la Segunda República como “laica y antirreligiosa”, que había impedido la enseñanza a las órdenes religiosas, expulsó a los jesuitas y tomó otras decisiones que afectaban a la Iglesia. De ahí que los patriotas hubieran estado “dispuestos a morir por Dios y por España”, en tanto “la Iglesia Católica, con la valentía que nunca le ha faltado, no permaneció indiferente: apoyó sin reservas el Movimiento Nacional”, e incluso el Papa Pío XI había denunciado “las atrocidades que los republicanos estaban cometiendo”. Esta visión fue ratificada en la encíclica *Divini Redemptoris*, de 1937. “La Providencia salvó a España”, concluía Guzmán, quien también se manifiesta favorable a la organización corporativa de la sociedad, “de la cual habla muy favorablemente la reciente encíclica *Mater et Magistra*” (Revista Escolar, primer trimestre de 1962, pp. 15-18).

A Guzmán le correspondió dar el discurso en la ceremonia de despedida del colegio. Resulta relevante descubrir algunos aspectos claves del mensaje que expresó en esa oportunidad, al menos en tres aspectos. El primero es su comprensión de “la gravedad del momento” histórico que vivía Chile, que lo mostraba como un joven informado: “La reciente palabra de nuestros Obispos, nos ha reiterado el llamado a una acción rápida y profunda. Es hora ya más que sobrada para que terminemos de aplicarle a los demás, las palabras de nuestros Pastores, en lugar de hacérselos a nosotros mismos”. El segundo tema es una profunda vocación apostólica o misionera, que expresa asegurando que “debemos llevar el mensaje cristiano a todos los rincones de nuestro Chile, y abrirle esperanzas a nuestro pueblo con unas palabras de amor. Debemos predicar la verdad, como decía el Apóstol, con oportunidad o sin ella”. El tercer aspecto era la comprensión de estar viviendo una hora de batalla, al darse cuenta de que “la reacción que se ha producido frente a la palabra de la Jerarquía Eclesiástica nos viene a advertir que estamos en pie de guerra, y para esa guerra, nos basta un arma: la cruz”. (Guzmán, 2021, Tomo III, pp. 48-49).

Otros textos de Guzmán (1991) en ese año tienen la misma matriz conceptual: destacan especialmente las cartas desde Europa.¹¹ Quizá lo más interesante no está solo en los planteamientos, sino en la proyección histórica y política del joven: pronto ingresó a estudiar Derecho en la Universidad Católica, donde fundó el Movimiento Gremial, encabezando una alternativa al movimiento de la reforma universitaria. Con el paso de los años sería uno de los más influyentes autores de la Constitución de 1980 y fundador de la Unión Demócrata Independiente (UDI). En todo lo anterior reconocía tener la inspiración cristiana que lo había definido en sus años de juventud.

Finalmente, es necesario mencionar un caso específico vinculado al episcopado chileno, en planteamientos diferentes a los señalados en los documentos sobre el campesinado y los deberes sociales y políticos de los católicos. En julio de 1962, los obispos de Chile publicaron una pastoral titulada “El cristiano de hoy, el mundo actual y los medios de difusión” (Obispos de Chile, 1962). Se trata de un texto largo, que sitúa a los seres humanos en su contexto histórico.

Los obispos recordaban que ser cristiano “significa dar testimonio de Cristo”, y que el mundo actual sufría el peligro del relativismo. Asimismo, denuncia lo que considera algunos males

¹¹ Las cartas se encuentran reproducidas en Rosario Guzmán Errázuriz (1991).

presentes en la sociedad: la secularización, la disociación entre la razón y la fe, la falta de sentido y el utilitarismo (nn. 5-10). Por otra parte, la democracia moderna “incubó el peligroso y moderno virus del individualismo”, así como la masificación (n. 11). En consecuencia, las sociedades y las personas se ven afectadas por la angustia, la soledad, el absurdo y el sinsentido, la evasión, la violencia, la destrucción de los hogares y el abandono de la juventud (nn. 12-19). Esto no significa que el cristiano deba huir del mundo, sino que debe vivir la verdad y enseñar a amar, con un sentido comunitario que permita desarrollar las potencialidades (nn. 20, 24 y 28). El documento reivindicaba un adecuado sentido de la libertad, valoraba la ley natural y la ley divina, así como la necesidad de formar adecuadamente la conciencia (nn. 43, 46-47 y 54-55).

En la parte final, el documento de los obispos planteaba las potencialidades y peligros de la prensa, la radiofonía y el cine, muy relevantes gracias a la técnica, pero que pueden conducir a desviaciones (n. 56). Por lo mismo, insistía en la necesidad de cristianizar esos medios, así como de prevenir sus males, tener “conciencia de los peligros” y apoyar las buenas causas. Todos tenían el deber de publicar “los principios de la fe cristiana”, especialmente necesario en un mundo secularizado (nn. 132-134).

Conclusiones

Se puede decir que en 1962 quedaron fijados los liderazgos pastorales y las posiciones fundamentales que adoptarían los católicos durante toda la década e incluso hasta 1973. En buena medida, fue un año decisivo, que explicitó las tendencias que se venían desarrollando desde hacía años al interior del clero y de los laicos.

Quizá lo más notorio de todo el proceso fue la postura que expresó el episcopado chileno a través de diferentes cartas pastorales, que tenían la particularidad de referirse a temas de gran actualidad en el país y que resultaban polémicos: la situación del campesinado y una eventual reforma agraria; los deberes políticos y sociales de los católicos y la crisis moral que enfrentaba la sociedad y la relevancia de los medios de comunicación.

Un análisis global del año, así como una mirada al pensamiento y acción política de los católicos, nos lleva a confirmar que Chile vivía una época de cambios. Esto se daba no solo en el ámbito político y social, sino que también en el plano religioso, tanto al interior de la jerarquía –cuyas autoridades cambiaron mayoritariamente entre 1955 y 1960– así como en las ideas y sobre problemas sociales u otros temas de interés.

En este sentido, cobra especial importancia la tendencia dominante y transversal en favor de la reforma agraria, como una forma de cambiar radicalmente los problemas estructurales que sufría el campo chileno. En general, también es evidente una visión general favorable a los cambios sociales y políticos, que se aprecia especialmente en El deber social y político de los católicos. Todo esto coexistía con la persistencia del anticomunismo y el antiliberalismo, la reivindicación de la doctrina social de la Iglesia y la necesidad de involucrarse en los problemas actuales del mundo.

Por otra parte, cobra especial importancia la percepción sobre la revolución, especialmente la adhesión manifestada por la revista *Mensaje*, que expresó la necesidad de aceptar que la hora de la revolución había llegado en América Latina, y que era necesario no oponerse, sino sumarse para cristianizarla. A esto se sumaba la percepción –presente en clérigos y laicos– de que la revolución efectivamente se produciría dentro de los próximos años, provocando cambios estructurales en un continente que, por diversas razones, se veía desafiado y con un futuro incierto.

Como contrapartida, en los análisis sobre el tema no siempre aparece un factor que resulta original y de gran valor: contra la posición dominante al interior de la Iglesia, también se veían posturas que podrían ser consideradas como tradicionalistas o conservadoras. Esto es relevante no solo por plantear una visión minoritaria o marginal, sino porque muestra posiciones de larga duración, que habían existido durante gran parte de los siglos XIX y XX y que tendrían relevancia en las décadas posteriores a 1962.

En definitiva, estudiar la historia de la Iglesia –del pensamiento y de la acción de los católicos en la vida pública– tiene especial importancia, porque permite comprender las transformaciones de largo plazo (como la evolución experimentada en el segundo tercio del siglo), aquellas en que se imbrican los cambios sociales con aquellos que se producen al interior de la Iglesia (como la Revolución Cubana, que coincide temporalmente con el nombramiento de los nuevos obispos) y la enorme relevancia de los liderazgos personales hacia el futuro (como ilustraban los casos de Raúl Silva Henríquez y de Jaime Guzmán, cada uno en sus respectivas áreas).

En cualquier caso, 1962 era un año de definiciones, pero también de dudas y contradicciones. Así queda expresado de manera literaria y dramática en un libro breve e ilustrativo: *Don Jorge y el dragón*, de José Manuel Vergara (1962). No es el momento de narrar su contenido ni de resumir su argumentación. Sin embargo, sí se puede adelantar la contradicción vigente –generacional y práctica– entre dos sacerdotes que discuten y observan la dura realidad de manera diferente: “para nosotros no puede haber ricos o pobres... no podemos tomar partido”, en tanto el otro advertía que nunca más podría enfrentar al pobre solo con pan o solo con amor. “No sé qué voy a hacer”, terminaba diciendo este último, esperando que la Iglesia le encontrara cauce a la fuerza que lo impulsaba. Era otra de las contradicciones de 1962.

Referencias

Fuentes

Periódicos

El Diario Ilustrado (1962), Santiago.

La Nación (1962), Santiago.

Revistas

Ercilla (1962), Santiago.

La Revista Católica (1961, 1962), Santiago.

Mensaje (1962, 1963), Santiago.

Principios (1962), Santiago.

Revista Escolar (1962), Santiago.

Documentos

Huneeus, A. (1962). *Circular sobre las inscripciones electorales y deberes cívicos*. Santiago de Chile.

Obispos de Chile (1961). *Pastoral Colectiva del Episcopado chileno*.

Obispos de Chile (1962). *El cristiano en el mundo actual*. Santiago de Chile: Secretariado General del Episcopado de Chile.

Conferencia Episcopal Chilena, Carta Pastoral (1962). *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*.

Conferencia Episcopal Chilena, Carta Pastoral (1962). *El deber social y político en la hora presente*.

Pastora Colectiva del Episcopado de Chile al término de la Sesión Plenaria celebrada en julio de este año: *Mientras el mundo marcha, la cruz permanece* (1961).

- Conferencia de Prensa de S. E. el Cardenal Raúl Silva Henríquez sobre la Pastora 'El deber social y político en la hora presente' (1962).
- Texto de la Carta del Santo Padre en que comunica a S. E. R. Monseñor Raúl Silva Henríquez su elevación al Cardenalato (1962).
- Pastoral de Su Eminencia Reverendísima el Sr. Cardenal Dr. Raúl Silva Henríquez, en que comunica su elevación cardenalicia (1962).
- Circular de S. E. R. el Sr. Cardenal Dr. Silva Henríquez sobre la Jornada Pastoral del Clero (1993).
- Declaración de la Acción Católica sobre la Pastoral Colectiva acerca del Deber Social y Político de los Católicos (1962).

Correspondencia

- Pacelli, E. (1934, junio, 1). Respuesta de la Santa Sede. Carta del Cardenal Eugenio Pacelli, Secretario de Estado, al Episcopado de Chile, Vaticano.

Bibliografía

- Beigel, F. (2011). *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago de Chile: LOM.
- Berrios, F. (2009). Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor. *Teología y Vida*, 50 (1-2), 13-40.
- Botto, A. (2018). *Catolicismo chileno: controversias y divisiones (1930-1962)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae).
- Brahm, E. (2020). En la estela de Cuba: la ilusión revolucionaria de revista *Mensaje*, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XLII, 737-759.
- Castro, J. M. (2016). *Jaime Guzmán. Ideas y política 1946-1973. Corporativismo, gremialismo, anticomunismo*, Volumen 1. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.
- Cavallo, A. (1991). *Memorias cardenal Raúl Silva Henríquez*. Tomo I. Santiago de Chile: Editorial Copygraph.
- Centro de Investigaciones Sociológico-Religiosas (1962). *Anuario de la Iglesia en Chile. 1962-1963. Año del Concilio Vaticano II*. Santiago de Chile: Talleres Gráficos de la Universidad Católica de Chile.
- Episcopado de Chile (1962). *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*. Santiago de Chile: Secretariado General del Episcopado de Chile.
- Fernández, M. (2017). 'La tierra no es el cielo, pero el cielo comienza aquí en la tierra'. La cuestión del clericalismo en el campo político y el pensamiento católico chileno, 1960-1964. *Historia*, 50 (I), 11-47.
- Fernández, M. (2017). La reconceptualización católica de la revolución: el pensamiento cristiano frente al cambio histórico, Chile (1960-1964). *Hispania Sacra*, 69 (140), 735-753.
- Fichter, J. H. (1962). *Cambio social en Chile*. Santiago: Editorial Universidad Católica.
- Góngora, A., De la Taille, A. y Vial, G. (2002). *Jaime Eyzaguirre en su tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag.
- Góngora, A. y Aguilar, M. (2011). *Un obispo en tiempos de cambio. Conversaciones con monseñor Bernardino Piñera*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Guzmán, R. (1991). *Mi hermano Jaime*. Santiago de Chile: Editorial Ver.
- Guzmán, J. (2020). *Obras Completas*, Tomo III. Santiago de Chile: Fundación Jaime Guzmán E.
- Ibáñez Santa María, A. (2012). Los cristianos y la revolución en 1962, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 121, 23-36.
- Krebs, R., Correa, S., Riquelme, A., Serrano, S., Arancibia, P. y Pinto, M. E. (1981). *Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinales del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885. Seis estudios*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- Larios, G. (2016). Renovación y temporalismo en la Iglesia. El ascenso de Raúl Silva Henríquez. 1958-1963. *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, 15 (2), 5-33.

- Larios, G. (2017). El padre Hurtado y monseñor Manuel Larraín. En Sánchez, M. (Dir.), *Historia de la Iglesia en Chile*. Tomo V, 46-47.
- Larraín, M. (1988). El problema del agro y del campesinado en América Latina (septiembre de 1961). En Larraín, M. *Escritos completos*. Tomo 5. Santiago de Chile: Imprenta San José.
- Neruda, P. (1962) *Con los católicos hacia la paz*. Santiago: Impresora Horizonte.
- Ortega, M. (Sel. y Notas) (1982). *El cardenal nos ha dicho 1961-1982*. Santiago de Chile: Editorial Salesiana, 1982.
- Pacheco, L. (1985) *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos 1962-1973. Perspectiva histórica*. Santiago de Chile: Editorial Salesiana.
- Quiroga, R. (2017). ¿Propiedad para todos? La Iglesia Católica y el proceso de reforma agraria en Chile, 1960-1973. En Sánchez, M. (Dir.), *Historia de la Iglesia en Chile*, Tomo V, 129-148.
- Retamal, F. (2005). *Chilensia Pontificia. Segunda parte -de León XIII a Pío XII- (1878-1958)*. Volumen II, Tomo IV. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica.
- Sánchez, M. (Dir.) (2011). *Historia de la Iglesia en Chile*. Tomo III. *Los nuevos caminos de la Iglesia y el Estado*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Sánchez, M. (Dir.) (2014). *Historia de la Iglesia en Chile*. Tomo IV. *Una sociedad en cambio*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Sánchez, M. (Dir.) (2017). *Historia de la Iglesia en Chile*. Tomo V. *Conflictos y esperanzas. Remando mar adentro*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- San Francisco, A. (2016). (Dir.). *Historia de Chile 1960-2010*. Tomo 2. El prelude de las revoluciones. El gobierno de Jorge Alessandri (1958-1964).
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Siles, J. (1962). Las dos fuentes de la revolución contemporánea. *Finis Terrae*, IX (35).
- Vergara, J. M. (1962). *Don Jorge y el dragón*. Santiago de Chile: Nuevo Extremo.

<https://doi.org/10.32735/S2735-61752022000193154>

**“SIN PAPELES”: EVANGELIO, POBREZA Y LIBERTAD.
EL TESTIMONIO MISIONAL DE MARÍA CRISTINA CORREA EN
EL CAMPESINADO MAULINO (1960-2021)*¹**

**"WITHOUT PAPERS": GOSPEL, POVERTY AND FREEDOM.
THE MISSIONARY TESTIMONY OF MARÍA CRISTINA CORREA IN
THE MAULINO PEASANTRY (1960-2021)**

Pilar Correa Villarroel²

pi.correa@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-5568-8584>

Universidad Alberto Hurtado

Santiago, Chile

RESUMEN

El proceso de evangelización en América Latina desde el siglo XVI al siglo XIX, dejó un amplio abanico de fuentes, temáticas y grupos sociales que permiten reconstruir históricamente la acción misionera de sacerdotes, órdenes, congregaciones y sociedades laicales. Sin embargo, queda por analizar la acción misionera de mediados del siglo XX hasta la actualidad y sus transformaciones e implicancias en la sociedad chilena. De este proceso cabe destacar dos grupos invisibilizados o sobreexpuestos historiográficamente que han sido estudiados de manera aislada: las misioneras – particularmente laicas- y el campesinado. Sin embargo, la interacción de ambos quedó plasmada en la acción misionera rural, donde convergieron y se dieron espacios de convivencia cotidiana por largo tiempo. Es por ello, que este estudio, mediante la historia social, local y contemporánea de la Historia de la Iglesia, buscará comprender el alcance de la misionalidad laical de María Cristina Correa, mujer que en la década de 1960 decidió vivir en medio de la pobreza del campesinado de la Región del Maule. Su testimonio de vida será analizado a partir de fuentes orales contenidas en entrevistas a campesinos, sacerdotes y la misma María Cristina. En este sentido, se buscará aportar al estudio de la misionalidad femenina contemporánea.

Palabras claves: Misionera; laica; María Cristina Correa; campesinado; Región del Maule.

ABSTRACT

The process of evangelization in Latin America from the 16th to the 19th century left a wide range of sources, themes and social groups that allow us to historically reconstruct the missionary action of priests, orders, congregations and lay societies. However, it remains to analyse missionary action from the mid-twentieth century to the present day and its transformations and implications for Chilean society. Two historiographically invisible or over-exposed groups that have been studied in isolation from this process are worth highlighting: women missionaries - particularly lay women - and the peasantry. However, their interaction was reflected in rural missionary action, where they converged and lived together for a long time. For this reason, this study, through the social, local and contemporary history of Church History, will seek to understand the scope of the lay missionary work

* Artículo recibido el 5 de enero de 2021; aceptado el 31 de marzo de 2021.

¹ Investigación que forma parte del estudio de tesis para el grado de Magister en Chile Contemporáneo de la Universidad Alberto Hurtado, Chile.

² Licenciada en Historia, Universidad Alberto Hurtado, Magister (c) en Chile Contemporáneo, Universidad Alberto Hurtado, Miembro de la Sociedad de Historia de la Iglesia en Chile.

of María Cristina Correa, a woman who in the 1960s decided to live in the midst of the poverty of the peasantry of the Maule Region. Her life testimony will be analysed on the basis of oral sources contained in interviews with peasants, priests and María Cristina herself. In this sense, the aim is to contribute to the study of contemporary female missionary work.

Key words: Missionary; lay; María Cristina Correa; peasantry; Maule Region.

Introducción

Evangelización y acción misionera femenina (ss. XVI-XIX)

Los misioneros de mediados del siglo XX de la mano con las nuevas formas de vida religiosa ya no evangelizaron desde un énfasis antiherético y/o principios civilizatorios propios del proceso colonial, independista y republicano de los siglos anteriores, sino que se centraron más radicalmente en el valor del testimonio personal y comunitario; se dedicaron vivamente al testimonio basado en la convivencia en medio de las comunidades más pobres de la sociedad. Además, se configuró la distribución sexual de roles respecto a la acción misionera, ya que, desde el siglo XVI durante la evangelización de América la labor misionera descansó principalmente en la vida consagrada masculina hispánica, por su parte la vida consagrada femenina se concentraba en los beaterios y conventos de clausura de las órdenes mendicantes. Sin embargo, desde mediados del siglo XIX en la época de la *restauración* postnapoleónica aumentó el número de congregaciones religiosas e iniciativas laicales dedicadas a la acción misionera; en su mayoría eran congregaciones femeninas no hispánicas -francesas, belgas, italianas, inglesas, etc.- dedicadas a la educación y servicios de cuidados, las cuales también llegarían al territorio chileno.

La mayoría de las congregaciones religiosa femeninas decimonónicas, surgieron de las transformaciones socioeconómicas emanadas de la revolución industrial, urbanización, cambios en las circunstancias políticas y religiosas europeas, donde se enfrentaban la Iglesia con los nacientes Estados liberales (Bidegain, 2020, p. 24). En consecuencia, surgió una red de trabajo social católico enfocado a la educación, la salud y la prensa, así, las congregaciones femeninas cobraron un importante espacio no solo por ser un grupo más numeroso sino también por su dedicación focalizada y completa a la sociedad. Su injerencia pastoral significó que “por primera vez en la historia de la iglesia moderna las mujeres fueron llamadas a participar en la tarea apostólica. La Santa Sede rápidamente reconoció que el trabajo que estas mujeres podían hacer en los campos sociales y religiosos era importante.” (Bidegain, 2020, p. 26). Así surgió una vitalidad, expansión y feminización del catolicismo que dinamizó y desplazó la disminuida vida conventual contemplativa por un apostolado femenino comprometido en el servicio social gracias al periodo de restauración que impulsó una política romana sobre el auge de las misiones.

Cabe destacar importantes estudios respecto al espíritu misionero tanto de monjas como religiosas misioneras de fines del siglo XIX, tales como: *“Letras de la guerra. Escritura de mujeres desde la frontera mapuche (1818-1853)”* de Tomás Catepillán Tessi; *“Educar a la francesa. Anna du Rousier y el impacto del Sagrado Corazón en la mujer chilena (1806-1880)”* de Alexandrine De la Taille; *“Virgenes Viajeras. Diarios de Religiosas Francesas en su ruta a Chile 1837-1874”*. De Sol Serrano y *“Órdenes y Congregaciones llegadas al país entre 1925-1960”* de Marcial Sánchez, obras que dan cuenta de la presencia e ímpetu misionero de mujeres consagradas capaces de llevar un apostolado plenamente activo en Chile desde el siglo XIX. En síntesis, la vida religiosa en conceptos de Elizabeth Dufourcq se alineó en el cambio de un “catolicismo de referencia”, única expresión tradicional de la vida religiosa femenina en América, a un “catolicismo en movimiento” de amplia acción pastoral. (Monreal, 2020, p. 62).

A mediados del siglo XX -especialmente en América Latina- se identifica un nuevo cambio gracias al Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación, hito ecuménico e interpretación evangélica acordes a la renovación eclesial que se gestaba. El *aggiornamento*, que implicó el “retorno a las fuentes” y la “opción por los pobres” para los misioneros y las misioneras se tradujo en una convivencia diaria en sectores y grupos sociales marginados por la sociedad; en el caso de las ciudades los campamentos y poblaciones segregadas, y en el caso de las zonas rurales, los campesinos. Este último grupo se encontraba en un particular estado de abandono estatal a causa de las sucesivas transformaciones socioeconómicas que afectaron a la distribución de las tierras, el trabajo agrícola, las relaciones de dominio, la conformación de las familias y el flujo migratorio. Al mismo tiempo, en las localidades campesinas se albergaba una gran tradición religiosa y pensamiento conservador, distante del proceso de modernización e industrialización acelerado de las ciudades.

Iglesia chilena: Diócesis de Talca y campesinado (1960-1990)

En la Diócesis de Talca -Región del Maule- durante la década de 1960, se había iniciado la Reforma Agraria por iniciativa eclesial, encabezada por el Cardenal Raúl Silva Henríquez y el Obispo de Talca Manuel Larraín Errázuriz, materializado en 1962 cuando Mons. Manuel Larraín anunció la entrega del Fundo Los Silos de Pirque, que finalizaría con la entrega de los títulos el año siguiente. La entrega de tierras de la Iglesia a la sociedad campesina fue inspirada por la carta pastoral del episcopado chileno *La Iglesia y el problema del campesinado en Chile* publicada en 1962. La entrega había permitido la autonomía y subsistencia parcial de los campesinos, empero, escaseaba la tecnología, una formación sólida en la organización y nuevas técnicas de cultivo suficiente para una mayor producción y administración de los terrenos. Respecto a las motivaciones de la creciente Reforma Agraria, Roberto Quiroga Salazar, establece que la iniciativa de entrega de terrenos de las diócesis a los campesinos respondió a dos motivaciones de la Iglesia. En primer lugar, las razones pastorales, ya que los obispos denunciaron la injusticia social debido al desequilibrio entre el avance en las ciudades y las condiciones del mundo rural. En segundo lugar, la motivación política, pues se temía el avance del comunismo y la vía armada a raíz de la Revolución cubana (Quiroga, 2017, Tomo V, p. 147).

Durante la década de 1970 el país vivió el Gobierno de la Unidad Popular, el posterior Golpe Militar y la Dictadura que en la década de los 80 conllevó junto con la violación a los Derechos Humanos, una importante crisis económica que afectó significativamente al campesinado, debido a la escasez de trabajo y pérdida de tierras durante el proceso de contrarreforma agraria. En la década de 1990 el sistema económico neoliberal favoreció un mayor y rápido acceso a bienes de consumo, lo cual afectó nuevamente a la sociedad campesina mermando tres aspectos: la vida comunitaria, la religiosidad y el número de jóvenes.

Por su parte la presencia de la Iglesia en el mundo rural hacia 1950, era afectada por la escasez de sacerdotes diocesanos en proporción al amplio territorio. Los párrocos estaban dedicados a la administración parroquial y la asistencia sacramental de las localidades, y pronto requirieron la colaboración. Es así como por solicitud del obispo de Talca y algunos párrocos, llegaron a la región misioneros y misioneras que convivieron en las localidades. Los misioneros en su mayoría eran también sacerdotes, por ende, se distribuyeron en distintas parroquias y se dedicaron al cuidado parroquial y atención a las comunidades de feligreses. En el caso de las misioneras, a diferencia de los sacerdotes, su asistencia y convivencia con las personas fue más estrecha en el espacio privado y vida cotidiana campesina. La acción misionera femenina tuvo como consecuencia la generación de vínculos con la sociedad campesina mediante la cotidianeidad en el trabajo, la religiosidad, los eventos familiares, la educación, rehabilitación, acompañamiento, etc. Estos vínculos afectaron en especial medida a las mujeres campesinas,

quienes estaban relegadas al espacio doméstico y a su vez desempeñaban diversos roles en las comunidades -trabajadoras, educadoras, dueñas de casa, catequistas, cuidadoras, parteras, sanadoras, madres, costureras, lavanderas, etc.- Así, durante todas esas décadas las misioneras fueron testigos de todo el proceso de configuración del campesinado y sostuvieron en la medida de lo posible la situación de los campesinos.

Laicos: agentes de evangelización

Junto con la transformación de la vida religiosa femenina es importante también analizar el auge del rol de los laicos quienes trabajaron juntamente con las religiosas y párrocos en la vida misionera. A este respecto a historiadora María José Castillo hace un recorrido histórico contemporáneo en su texto "*El rol de los laicos en una Iglesia en cambio post Concilio Vaticano II: Movimientos laicales*". La autora no solo define el concepto "laico" sino también subraya la relevancia que tomaron: "Esta condición tomará relevancia a partir del Concilio Vaticano II, donde se le entrega el reconocimiento oficial, por la curia, a la vocación religiosa del laico desde la santificación de sus obligaciones como cristiano" (Castillo, 2017, Tomo V, p. 448).

La participación laical recalcada en el concilio no era una novedad, ya que en siglos anteriores los laicos eran parte visible y cotidiana de la Iglesia, así que se retomó un espacio postergado. De acuerdo con la misma autora, ya en el siglo XVI dentro de los movimientos de reforma de la Iglesia post Concilio de Trento, se observaba realidades laicales como las cofradías, oratorios, congregaciones marianas, etc.(Castillo, 2017, p.448) Pero con el Concilio Vaticano II se "*reconocerá la importancia de la labor y vivencia de fe que realizan los laicos*" (Castillo, 2017, p. 449) estas responsabilidades no solo será a nivel de cooperación estructural u organizativa de la Iglesia sino, al igual que los religiosos mediante el testimonio en el espacio laboral y vida cotidiana.(Castillo, 2017, p. 449) Así los laicos también desempeñaron un apostolado de carácter individual y/o comunitario (Castillo, 2017, p. 452).

En Chile la acción misionera laical tuvo un espacio potente en la llamada *Acción Católica* de gran auge en las décadas de 1950 y 1960. La Acción Católica tuvo sus antecedentes desde fines del siglo XIX con el catolicismo social europeo y las experiencias filantrópicas del catolicismo ilustrado francés; el llamado a la participación laical ya se evidenciaba en las encíclicas *Rerum Novarum* de 1891 y *Il Fermo Propósito* de 1905. En la sociedad chilena se tradujo en agrupaciones de caridad dentro de la elite y con una iniciativa principalmente femenina.

En el texto del historiador Fernando Aliaga Rojas, *La acción católica en Chile*, el autor describe un tercer periodo de la Acción Católica que abarca los años 1952-1962 cuando se da inicio al Concilio Vaticano II. Durante este periodo:

La Acción Católica nacional establece en sus nuevos Estatutos que su estructura comprende tres movimientos especializados: Acción Católica Independiente o General, Acción Católica Obrera y Acción Católica Agraria. Mons. Manuel Larraín declara que ello es necesario para hacerse cargo de esta forma, en hacer frente el laicismo reinante.

(Aliaga, 2014, Tomo IV, p. 273)

Otras organizaciones independientes importadas fueron la Asociación de Mujeres de la Acción Católica -AMAC- y otra relevante para el mundo campesino fue la Juventud Agraria Católica -JAC- en 1951, *“la cual tendrá fuertes dificultades, ya que su acción apostólica debía estar inserta en los fundos, donde los patronos se oponían a la formación de una conciencia social y ha todo intento de sindicalización, acusándolos de ser células comunistas”* (Aliaga, 2014, Tomo IV, p. 273) ; de todas formas su apostolado llevó a la creación de Centros Campesinos atendidos por los mismos campesinos y la fundación del Instituto de Educación Rural en 1954. Esta “incomodidad patronal” o aceptación respecto a la presencia de la acción católica en el mundo rural ya se daba con anterioridad. El historiador José Bengoa describió la presencia de los “josefinos” en el valle central. Los “Josefinos” eran una sociedad eclesiástica que agrupaba obreros, llamada “Sociedad de San José” la cual fue un impulso de la Encíclica *Rerum Novarum*, *“los patronos católicos aceptaban en sus predios la existencia de esta sociedad, las que generalmente eran organizadas por los párrocos y curas del lugar”* (Bengoa, 1990, p.36) esta organización era extraña a las haciendas *“impartían charlas y algún tipo de educación; abogaban por un mejor sistema de vida para el inquilino, mejoramiento de sus casas y transformación en el nivel y estilo de vida.”* (Bengoa, 1990, p. 36) también se dedicaron a la promoción del abandono del alcoholismo y centraron las bases de las cooperativas campesinas. Así, la acción social de la Iglesia en el espacio rural tuvo como principio la organización y la educación campesina y sus principales agentes fueron laicos.

Promoción de la mujer: misioneras y campesinas

A partir de la separación de la Iglesia y el Estado en 1925, el episcopado chileno, como señala el historiador Rodrigo Moreno, decidió dar una señal de unidad publicando la “Carta Pastoral Colectiva” en la cual los obispos afirmaron que si bien el Estado se alejaba de la Iglesia esta no lo haría, procurando vivir en servicio y buscar el orden social. Pronto llegó la autorización papal para la fundación de nuevos obispados: *“Pío XI rápidamente decidió concretar un viejo anhelo de la Iglesia chilena, la fundación de los obispados de San Felipe, Valparaíso, Rancagua, Talca, Linares, Chillán y Temuco”* (Moreno, 2014, p.28) La fundación de la Diócesis de Talca, favoreció el enfoque misional y auge de la iglesia local, lo cual se vería reflejado en las décadas de los 50, 60 y 70 con la iniciativa de la Reforma Agraria, la denuncia sobre la injusticia social y las defensas de los Derechos Humanos. A su vez en la década de 1970 y 1980:

La Iglesia chilena empieza a promover la participación de la mujer, como agente de evangelización, como factor de cambio social [...] entiende que la mujer ya no es un objeto digno de caridad y asistencia, es un sujeto en cuanto marginado del ámbito público (Cossio, 2017, p. 240).

Es por ello que la Iglesia potenció las agrupaciones de mujeres especialmente en las zonas rurales, localidades consideradas empobrecidas, abandonadas y estratificadas. La promoción de las mujeres fue una labor muy amplia y compleja para el clero local, pues, debido al escaso número de sacerdotes y la amplia extensión de territorio, no les permitía cubrir plenamente la asistencia a los feligreses, el cuidado parroquial y asistencia sacramental. Las extensas distancias entre una localidad y otra dificultaba el apoyo pastoral del párroco, lo que llevó a solicitar la ayuda tanto de laicas como religiosas las cuales tuvieron una buena acogida en las comunidades, por ello, la promoción de las mujeres como agentes de evangelización fue crucial. Y es en este contexto de misionalidad, renovación, cambios socioeconómicos y ruralidad donde se desarrolla la vida y obra de María Cristina Correa.

Investigación

Esta investigación se inscribe en la historia social, local y contemporánea de la Iglesia Católica chilena, en este marco histórico incluye una perspectiva de género que identifica un vacío historiográfico respecto a los estudios de misioneras -religiosas y laicas- de mediados del siglo XX y su aporte en el mundo campesino. A partir del caso de María Cristina Correa nos encaminaremos en el riel de la microhistoria, el cual como sabemos, no pretende contar “pequeñas historias” sino que a través del método inductivo permite analizar una situación específica que permiten llegar a interrogantes generales. Junto con Grendi podemos decir que, para la microhistoria su preocupación son las relaciones e interacciones que se dan entre los individuos y su propuesta es reconstruir las relaciones sociales dadas en un espacio comunitario determinado (Grendi, 2009, p. 19).

En este sentido, el presente artículo no pretende relatar una biografía integral y cronológica de la vida de Cristina Correa, sino que busca responder la pregunta ¿qué relevancia ha tenido para el campesinado y el clero local la acción misionera de María Cristina Correa? Así, el objetivo principal de esta investigación es comprender el alcance de la misionalidad laical de Cristina Correa en la sociedad rural. Respecto a la espacialidad, nos delimitaremos a su espacio pastoral directo por tantos años: la costa curicana de la Región del Maule. Especialmente en la localidad donde ha vivido por 36 años, La Orilla de Valdés a las faldas del Cerro Chiripilco. El marco temporal se extiende entre las décadas de 1980 periodo en que se establece en la localidad, hasta la actualidad marcada por la imposibilidad de desplazamiento debido a la resiente pandemia por covid19. Esta delimitación temporal como siempre es flexible, pues, la investigación contempla una metodología entretrejida por fuentes orales, las cuales han sido plasmadas en entrevistas a vecinos, sacerdotes, feligreses y la misma Cristina e imágenes fotográficas que permiten visualizar y fortalecer el estudio de los vínculos sociales forjados entre ella y la comunidad.

Cabe señalar que esta breve investigación busca ser un aporte a la continuidad de estudios sobre la acción misionera femenina en el territorio chileno. Finalmente, es pertinente advertir mi cercanía y amistad con María Cristina, que, si bien no impidió la construcción de una investigación disciplinada, sí favoreció un relato histórico que coquetea en lo distendido.

“Sea la que es Cristina”: búsqueda, pobreza y campesinos

En la costa curicana de la Región del Maule, a lo largo del recorrido de sus diversas localidades y pueblos, se extiende el río Mataquito en paralelo a la carretera que va desde la ciudad de Curicó hasta la caleta de Duao. Poco antes de la localidad de “La Huerta” existe un breve tramo llamado “La Orilla de Valdés”, zona donde se alza el histórico Cerro Chiripilco, que, de acuerdo con la tradición mapuche, sería el lugar donde murió Lautaro. En sus faldas, en medio de espinos, caballos y ovejas emerge como un oasis el “ruco”, construcción de dos por dos metros de diámetros con piso de tierra, sin luz eléctrica, ni agua potable, y este ha sido el hogar por casi cuatro décadas de María Cristina Correa Álvarez, mujer misionera de 91 años oriunda de Santa Cruz, criada en una numerosa familia latifundista que decidió en su juventud vivir radicalmente el evangelio y la “opción por los pobres”. Sin duda, esta decisión no fue con premura, implicó un proceso de búsqueda vocacional que Cristina definió en tres momentos importantes: a) la muerte de su novio, b) la decisión de llevar una vida dedicada a Dios, y c) la decisión de vivir en un ruco en medio de los campesinos.

Su identificación con el mundo campesino lo recuerda desde su niñez y ella lo ejemplificó con su falta de educación formal en medio de numerosos hermanos:

Éramos 9 hermanos, yo era la séptima, quedaba entre puros hombres porque mis tres hermanas mujeres eran las mayores y se educaron en Santiago, yo no me eduqué en ninguna parte en la casa no más. En ese tiempo los hijos de patrones [se burla] “no íbamos a la escuela rural porque era una escuela de rotos”, la escuela rural era de rotos, [se ríe] nos educábamos en casa. [...] yo siempre me quedé con mi papá en el campo sacando la leche y haciendo quesos. Cuando yo ya tenía 15 años, mi mamá le dijo a mi hermana Alicia ‘enséñale a escribir a la cristiana’ así me decía y mi hermana Alicia me enseñó a leer y escribir y todo lo necesario.³

Crecer en un mundo rural le permitió a María Cristina comprender de mejor manera la dinámica estratificada y carencias del mundo rural, si bien ella no fue parte de una familia campesina pobre, sí reconoció las desigualdades que comprendía la tradición de la hacienda y el sistema de inquilinaje propio de la zona maulina. Junto con ello, ella reconoce el ejemplo de vida cristiana de sus padres y especialmente de su recordado hermano Enrique Correa, conocido sacerdote de la costa y apodado por todos los feligreses y la curia como “el huaso Correa” o “el cura huaso”. El vínculo y profunda amistad con su hermano le permitió encaminar una búsqueda comprometida con la Acción Católica. Así lo recuerda:

Mira, cuando murió mi novio, la vida me quedo vacía, entonces mi hermano me puso en contacto con el padre Santiago que trabajaba en el Instituto de Educación Rural. Ahí hice un curso de educación rural y de ahí nos mandaban como delegados a formar comunidades de los campos, en aquellos años no había comunidades en los campos. [...]Estuve en la Misión General de la Diócesis, en distintas comunidades. No había comunidades de base en aquel tiempo [...] Trabajé en el Instituto de Educación Rural y en la acción católica Rural en promoción del campesino [...] Visitando a las comunidades, viviendo con los campesinos.

Si bien, la formación y acción misionera “institucionalizada” en medio del campesinado juntos a otros sacerdotes fue importante para Cristina, no fue suficiente para el ideal de conformación de una Iglesia pobre y testimonial que ella dimensionaba. Ya en 1966, participando en misiones en San Felipe y habló con el obispo Enrique Alvear, quien la animó a seguir en medio del mundo rural y así lo hizo. Pero fue en la década de los 80 cuando definió su misión concreta. En abril de 1980, en un escrito personal titulado “La Iglesia que yo sueño: la Iglesia de Jesús”, como parte de un retiro dado por el obispo de Talca Carlos González Cruchaga, María Cristina escribió: “*Sueño una Iglesia pobre, como la de Jesús: Él no tenía donde reposar su cabeza, y sus discípulos iban con Él. Él los llamaba y lo seguían sabiendo que no tenía nada.*”⁴ Inició

³ Fuente: Entrevista a María Cristina Correa, dada el martes 10 de junio del 2021. Región del Maule.

⁴ Fuente: notas de un cuaderno “algo que quiera expresar” fechado en abril de 1980. Obtenido de María

entonces la búsqueda de dónde poder concretar este ideario que debía reconciliar el testimonio, pobreza, acción misionera bajo la dimensión espiritual de la responsabilidad con Cristo propio - pero no únicamente- de la tradición de la vida consagrada femenina. Respecto a esto Cristina relata:

yo quise conocer comunidades, pero ninguna calzó con lo que el Señor me pedía
'compartir con los campesinos, correr la misma suerte' eso es muy importante
'compartir con los campesinos, correr la misma suerte' [...] Porque yo quería vivir con
las mismas necesidades que la gente vivía, no quería tener más comodidades.⁵

Guiada por esta determinación decidió hablar con el Obispo: "Le conté lo que yo sentía a Don Carlos González. Como él era bien parco para hablar, hablaba poco, pero decía mucho, me escuchó y me dijo, 'sea la que es Cristina' nada más, 'busque el lugar'. Y de ahí entregué mi vida al Señor sin papeles". Iniciaba entonces una nueva etapa, que implicaría una nueva forma de concebir la misionalidad laical.

'Unas tablitas no ma': guitarra, exilio y ruco

El itinerario misionero de María Cristina inició en la Diócesis de San Felipe, luego Argentina, de nuevo en Chile siguió en Vilches y hacia el sector cordillerano de Molina, finalmente en La Orilla de Valdés de la costa curicana. Su determinación para vivir acorde a la vida campesina empobrecida significó un abandono material, monetario y recomenzar en cada lugar que se establecía. Tal carencia e inseguridad es recordada por la señora María, habitante de la Orilla, quien describió la llegada de María Cristina a la zona en 1984:

La conocí cuando llegó a este cerro, hace 36 años, llegó con unas tablitas no ma' un
ruquito, después nos hicimos amigas, nos fuimos conociendo, pasaba pa' mi casa,
tomábamos tecito juntas (...) ella llegó con su espíritu de vida no más, no traía nada,
nada que trajera que valiera 500 pesos en eso años, todos ayudábamos, venía
pobre.⁶

Esa radicalidad material no era ajena a la realidad campesina acaecida desde los inicios de la Reforma Agraria y agravadas en los 80. El obispo auxiliar de Talca Alejandro Goic (1991-1994) recuerda:

Cuando yo entré al seminario en el año 1959 en Concepción nos mandaban en
vacaciones de invierno a hacer misiones a los campos, iba con otro compañero
seminarista [...] una familia nos acogió con mucho cariño, vivíamos en la casa
patronal y tenían un templo muy hermoso donde se celebraba la eucaristía; pero

Cristina Correa.

⁵ Entrevista a María Cristina Correa. Dada el martes 10 de junio del 2021, La Orilla.

⁶ Fuente: Entrevista a María Angélica González Rojas, dada el miércoles 20 de octubre, del 2021.

recorriendo las casas yo descubrí una realidad que para mí fue absolutamente nueva [...] lo que más me impresionó fueron las casas, casi ninguna casa tenía piso, eran pura tierra, y habían de estos fogones antiguos del cual colgaban las hoyas. Y me impresionó mucho porque en la entrada de la capilla había una frase ‘quién como Dios’, en latín *cuius deus*, y ahí con mi compañero reflexionábamos ‘¿dónde está Dios?’, ¿está en el templo? o ¿está en el corazón de estos campesinos?⁷

No es de extrañar entonces que María Cristina dimensionara la realidad campesina como un estado de pobreza, más aún de abandono e inseguridad, sujeto a la caridad comunitaria, al aislamiento y constante esfuerzo diario por subsistir: “yo quería tener la misma inseguridad de los campesinos. Por lo tanto, me vine a vivir sin ningún sueldo, sin ningún trabajo fijo, sin ninguna seguridad económica para vivir la misma inseguridad de los campesinos”.⁸Tal situación prevaleció por décadas, con adelantos y retrocesos según los vaivenes políticos y económicos. Las sucesivas transformaciones fueron insuficientes para la estabilidad campesina, aislada o disgregada según las necesidades de las ciudades y su industrialización que removió las bases laborales y la distribución de roles dentro de las familias campesinas. El obispo Alejandro Goic fue testigo del proceso:

Cuando yo llegué a Talca, ya algo de la Reforma Agraria del presidente Frei Montalva se había realizado y también algo del gobierno de la Unidad Popular, pero mucho de lo que se había conquistado, con el régimen militar se perdió mucho de eso, entonces uno veía un campesinado muy poco promovido, las políticas del gobierno militar no hubo una acción que pudiera ser significativa a mi juicio.⁹

A la situación socio económica, se sumaba la escasa presencia de clérigos en la zona, pese a los esfuerzos por la promoción de los campesinos mediante organizaciones como el Instituto de Educación Rural o CRATE, era preciso un actor capaz de concretizar un acompañamiento integral del campesinado. Si bien se describe un escenario hostil y de abandono tanto estatal como eclesiástico, la presencia de Cristina Correa posibilitó espacios de sociabilidad mediante el trabajo, la asistencia y la recreación:

Vendía hilito, agujas, crochet, traía ropita, los calcetines, calzón, era bonito. Así la fueron conociendo [...] Ella visitó mucho a los enfermos, lo vecinos del sector, nos sirvió para poner las inyecciones, ella sabía, no podíamos ir al consultorio o no había quien, también trabajaba en el campo, ella sabe mucho de remedios, sabe para qué

⁷ Fuente: Entrevista a Alejandro Goic. Dada el martes 21 de diciembre del 2021, Rancagua

⁸Entrevista a María Cristina Correa. Dada el martes 10 de junio del 2021, La Orilla.

⁹ Fuente: Entrevista a Alejandro Goic. Dada el martes 21 de diciembre del 2021, Rancagua

sirve cada uno. Ella parece que tuvo unos cursos, en el instituto rural, ahí aprendió.

Todos íbamos donde la Cristi.¹⁰

Junto con la asistencia material y de salud, un elemento recordado por los vecinos en las entrevistas era su guitarra y su canto. La señora Rosa, otra vecina y habitante de la Orilla al recordar su primer encuentro con ella, señala: *yo la conocía de antes cuando yo iba Vilches con mi papá la veía cantar con la guitarra, ella era una persona muy alegre*¹¹. También algunos religiosos como el hno. Juan Nish misionero Maryknoll y el sacerdote Sergio Díaz, la describen con su guitarra: *“a todo terreno, sacaba la guitarra y nos impresionaba esta mujer tan alegre”*.¹²

La diversidad de roles y mecanismos de sociabilidad no respondían a una dinámica estructurada o sujeta a las directrices pastorales y temporales de un estado de misión pasajero, sino a un espacio de convivencia e identificación con la sociedad rural. Mucho menos dada a una pretensión de “civilidad” y formación institucionalizada. María Cristina era una campesina inspirada por un ideal evangélico, incapaz de delimitarse en una acción filantrópica ajena al mundo rural o basada en un principio caritativo momentáneo. Si bien la subjetividad no es parte de un análisis histórico, los hechos sí. En este sentido es clave destacar su decisión de retornar al campesinado chileno luego de autoexiliarse en Argentina junto con el equipo pastoral al cual pertenecía, como consecuencia del Golpe Militar de 1973. Esto debido a que el vínculo de religiosos y sacerdotes con el mundo campesino se asociaba a una militancia de corte marxista, por tanto, para el régimen militar el ejercicio pastoral era otro mecanismo del “enemigo interno” para fomentar ideales comunistas en los trabajadores. Lo cual tuvo como consecuencia la persecución e incluso ejecución de religiosos, clérigos y laicos comprometidos. Así lo recuerda María Cristina:

Me quedé en san Felipe 8 años en el campo con don Enrique Alvear, después vino el Golpe Militar y ahí quedó ‘la cresta’, tuvimos que salir. Don Enrique había formado un equipo de pastoral rural [...] después con el golpe se deshizo el equipo, el 73. O sea, no se deshizo, sino que terminó su acción, pero el equipo continuo, como no podíamos a actuar en Chile don Enrique se puso en contacto con un obispo de Argentina y nos fuimos a la Argentina, a la diócesis de Rafaela con don Antonio Brasca, el obispo. Ahí estuve dos años, pero no era lo que... o sea allá teníamos una actividad diferente del campo de Chile, y yo quise volver a Chile y con gran dolor de mi corazón me separé del equipo y me vine a Chile.¹³

La realidad de la Diócesis argentina no se correspondía con la pobreza del campesinado chileno, en Rafaela se destacaba la inmigración de italianos, mecanismos agrícolas más modernos y solvencia económica sólida. Por su parte el campesinado chileno permanecía en condiciones paupérrimas y habían retrocedido las políticas de integración y organización

¹⁰ Fuente: Entrevista a María Angélica González Rojas, dada el miércoles 20 de octubre, del 2021.

¹¹ Fuente: entrevista a Rosa Díaz Canales, dada el miércoles 20 de octubre del 2021. La Orilla.

¹² Fuente: entrevista al sacerdote Sergio Díaz. Miércoles 1 de noviembre de 2021.

¹³ Entrevista a María Cristina Correa. Dada el martes 10 de junio del 2021, La Orilla.

campesina. El sentido de independencia y pertenencia a un espacio rural, y a los campesinos definieron el actuar misionero de Cristina Correa.

Un objeto concreto y simbólico que integró su sentido de pertenencia e ideal evangélico fue *el ruco*. A su llegada a Chile en 1975 Cristina recordó su itinerario y la significancia del ruco:

Me fui a vivir a la precordillera de Molina, donde el párroco era don Mario Molina. No me recuerdo cuanto estuve, como tres años, y me vine a vivir a Río Claro, de ahí me hermano cura, Enrique Correa, me pidió que me viniera a la Costa desde entonces estoy aquí. En ese tiempo acompañando a los jóvenes que trabajaban en el campo, en la iglesia y viviendo aquí en el ruco como centro de encuentro con el Señor.¹⁴

El ruco no es posible asociarlo a una casa con las dimensiones y exigencias actuales. En la década de los 80 reflejaba las construcciones campesinas: habitación pequeña, sin luz, ni agua, ventanas sin vidrios, piso de tierra, sin televisión, ni radio, etc.; sin duda con el tiempo, las condiciones económicas campesinas se transformaron y el ruco se convirtió en una fuente arquitectónica, un vestigio del avance de la urbanización y la adquisición de bienes de consumo. El ruco era conocido por todos, se convirtió en un lugar de encuentro y asistencia. María Cristina ya no solo era una misionera campesina sino también una “madre del desierto”, una contemplativa.



Figura 1. De derecha a izquierda: padre Carmelo y María Cristina Correa. Diócesis de San Rafael, 1975. Fuente: archivo personal de la autora.

“Vive en independencia con calle libertad”: laica, misión y clero

Los testimonios sobre la presencia de María Cristina Correa han estado marcados por una palabra “libertad”. Partamos de la base de la autonomía y ausencia de estructura jerárquica en su forma de vida, es por ello que no ha sido posible encontrar una definición canónica de su

¹⁴ Entrevista a María Cristina Correa. Dada el martes 10 de junio del 2021, La Orilla.

estado. No es monja, ni religiosa, el estado más cercano es la antiquísima *Ordo Virginum* regulada bajo una celebración litúrgica establecida denominada *consecratio virginum* en el cual se explicita la voluntad y sentido de la vocación de virgen consagrada:

Durante el rito las consagradas expresan el *sanctum propositum*, es decir, la firme y definitiva voluntad de perseverar por toda la vida en la castidad perfecta y en el servicio de Dios y de la Iglesia [...] El *propositum* de las que se consagran es acogido y confirmado por la Iglesia mediante la solemne plegaria del Obispo, quien invoca y obtiene para ellas la unción espiritual que establece el vínculo esponsal con Cristo y las consagra a Dios con un nuevo título.¹⁵

Si bien María Cristina, reúne y profundiza las características de una consagrada, se mantuvo desde el principio al margen de las fórmulas de la institucionalidad eclesial. Vale decir, no profesó bajo las exigencias canónicas. Sin embargo, aquel estado respondía a la radicalidad sintetizada por ella misma “vivir la misma inseguridad que los campesinos”, lo cual implicaba abandonar la seguridad institucional que sostiene a los consagrados, aunque sea mínima. Tal opción conllevó una radicalidad latente que no pasó inadvertida y tuvo dos formas de acogida entre quienes la conocieron: la admiración y la incompreensión.

La admiración inmediata vino de parte de su familia, vecinos y del clero. Sus familiares más cercanos como el sacerdote Enrique Correa y su sobrina Silvia Squella Correa respetaron y admiraron su determinación, así lo describe Silvia:

Ella cuando perdió a su novio, se dedicó a esta vida, a vivir con la gente, cuando yo esta chica, nos invitó a San Felipe, y vivía con gente sencilla, me dio testimonio de lo bella que era esa vida. Eso hace 55 años [...] es una misionera del mundo, persona que da testimonio de que lo más importante son las personas, que lo material esta después que todo, primero están las personas. Ella respeta mucho a otras congregaciones, pero ella es distinta. Yo no he visto otra persona así. Me desesperaba que no tuviera agua, sacaba de la acequia, no tenía luz.¹⁶

Otro grupo particular fue el de las mujeres campesinas, quienes no solo destacaron su estado de pobreza sino el acompañamiento y consejo de María Cristina en sus vidas. Desde el periodo del inquilinaje el rol de las mujeres campesinas era determinado por el patrón o el esposo, ellas cumplían diversas funciones y más tarde ocurrirá la feminización del trabajo y progresiva proletarización mediante labores como temporeras o servicios domésticos en las ciudades (Valdés, 2017, p. y su grado de sociabilidad estaba delimitado por el espacio doméstico. Estos límites se fueron ampliando mediante organizaciones como los Centros de Madres y

¹⁵ Instrucción “*Ecclesiae Sponsae Imago*” sobre el “*Ordo virginum*”, en Bollettino. Sala stampa della Santa Sede, pp. 8-9 <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/07/04/ecl.html>

¹⁶ Fuente: Entrevista Silvia Squella Correa, dada el lunes 18 de octubre de 2021, Romeral

grupos parroquiales. No obstante, en el sector de la Orilla de Valdés para la década de 1980 no estaba presente ningún organismo capaz de reunirlos. Con la llegada de María Cristina en la zona, se abrieron los canales de socialización y acompañamiento espiritual:

[...] Ella fue aquí una gran misionera nos enseñó mucho a nosotros. Trabajamos en bordado, greda, muchas cosas en la comunidad. Ella trabajó, trabajó igual que nosotros, cortando uva, con los canastos en la cabeza. Esas cosas uno las agradece que otra persona de ajuera' [sic] venga a levantarle el ánimo al campesino, que tire pa' arriba, nosotras hacíamos cositas, hacíamos pan y lo vendíamos, nos unía, nos juntábamos todas, compartíamos y lo vendíamos. ¿ahora quien hace eso? Ahora, yo creo que hay cosas que dividen, es el dinero, el dinero divide a las personas, cuando están teniendo sus cosas, teniendo dinero, crecen los hijos, a los enfermos no los visitan.¹⁷

Junto con abrir espacios de sociabilidad entre las mujeres campesinas, otro elemento fue la maternidad ejercida por María Cristina mediante el consejo en las relaciones familiares, donde las mujeres ejercían un rol fundamental. Todas las vecinas coinciden en la capacidad maternal de Cristina, al momento de preguntarles como la definirían o qué ha sido ella para sus vidas, reiteran “una madre”. Así la describe Rosa Díaz:

La Cristina, una mamá para mí. Yo tenía a mis hijos chicos, y mi compañero [marido] era bueno pa' el vino, pucha una vida muy mala, pasó muchos años, con todos mis achaques llegaba yo allá, ella me escuchaba. Fue una mamá. Ella siempre una mujer humilde, sencilla, preocupada, podría decir muchas cosas de ella.¹⁸

Junto con el “ver crecer a sus hijos”, el alcoholismo entre los hombres campesinos era habitual en el lugar, lo cual afectaba en el núcleo familiar y la crianza de los hijos. Por ello la Sra. María recuerda:

Ella [Cristina Correa] los vio crecer. El Felipe [su hijo menor] se fue a Santiago a los 14 años, ella me decía 'señora María mándelo no más, acá se va a poner a tomar y se pierde, allá va estar con su hermana' por ella el Felipe es hoy en día lo que es. Mis hijos cuando vienen no la dejan de ir a ver, ella los vio guaguas.¹⁹

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Fuente: entrevista a Rosa Díaz Canales.

¹⁹ Fuente: Entrevista a María Angélica González Rojas.

Para estas mujeres campesinas María Cristina Correa no solo ejerció el rol de madre y consejera, sino también un acompañamiento espiritual importante, que llenó el vacío por falta de religiosos y sacerdotes en la zona antes de que se instalara en el ruco:

Por acá no había tanto religioso, el único que era don panchito Díaz, el diácono, pero curitas de otros lados no aparecían pa aca' después que ella llegó sí, el padre Ricardo, padre Sergio, padre Correa, el huaso, padre Carmelo, el padre Mauricio también, el padre Osvaldo, el padre Óscar, el señor Obispo que visitaba mi casa, muchos.²⁰



Figura 2. De izquierda a derecha: María Angélica González, María Cristina Correa. La Orilla de Valdés. 1993, aproximadamente. Fuente: archivo personal de la autora.

A su vez, María Cristina tampoco estuvo alejada del grupo masculino. Para los hombres campesinos significó un apoyo en la recuperación del alcoholismo y la búsqueda de trabajo. Don Ramiro, habitante también de la Orilla, señala:

Tuve tiempo amargo. La Cristina estaba preocupa' porque yo tomaba mucho, era alcohólico, entonces yo en realidad era ganador de plata, salía a trabajar, pero, bueno, me lo tomaba, mi mujer mis hijos tuvieron paciencia. La Cristina rezaba, le hablaba a Dios y todo ese asunto, ella tenía una seguridad muy grande que Dios tenía algo pa' mí. Le dije 'pucha yo no puedo dejar esto', hice tratamiento y no me

²⁰ Fuente: Entrevista a María Angélica González Rojas

resultó [...] Le dije ‘pégate una ayudadita no puedo dejar esto solo’ y me ayudaron, lo hice, y nunca más tomé, treinta y cuatro años sin gota de alcohol. Ella rezaba cada día y en cada minuto.²¹

La presencia de María Cristina Correa significó mayor presencia eclesial, cohesión social y acompañamiento familiar y espiritual, tuvo una buena acogida por parte de los lugareños que la reconocieron como mediadora, consejera y solidaria. No obstante, también su opción de vida y acción misionera supuso incompreensión ante la radicalidad de su forma de vida y testimonio radical de pobreza. Cristina Correa pese a los cambios sucesivos del mundo campesino como el creciente individualismo y materialismo, no modificó su concepción e ideal de vida apostólica. Algunos vecinos preocupados de su forma de vida intentaron presionarla para ayudarla construyendo “una casa mejor”, a lo que ella siempre se negó. Don Ramiro relata:

Yo me preocupo mucho por ella, luché mucho, que el agua y la luz no tenía. Mucho tiempo. Yo iba a conversar con ella ‘mira Cristina yo te hago un baño, agua, luz’. No, no, me decía ella, ‘déjame así’, yo le decía ‘Pero Cristina como podí ser tan weona’ [sic] ¿vivir de esa manera? ¿Tú creí que Dios quiere que estés sufriendo de esa manera?, ‘no déjame así, me decía.²²

El ímpetu de continuar viviendo así no solo afectó a quienes vivían cerca de ella, también la visitaban personas que venían a conocerla o acompañaban a algunos religiosos. Como fue el caso de un matrimonio que viajaba junto con el sacerdote Sergio Díaz, quienes viajaban porque era empresarios, tenían fundos, hortalizas y querían capacitarse para iniciar una empresa de criaderos de aves y venta de huevos. El sacerdote los invita primero a acompañarlo a visitar a María Cristina, luego de compartir con ella y ver como vivía decidieron no aumentar su capital, pues, reflexionaron que tenían suficiente si Cristina era feliz con tan poco. En otra ocasión, relata el mismo sacerdote, un niño le preguntó a Cristina “¿dónde está la tele?”, y ella le respondió “Mira mijo, mi tele, el campo, mira los pajaritos, tenemos tele en directo”. Más allá de lo anecdótico, el proceso desencanto y admiración por parte de las personas, ya fueran vecinos o visitantes, expuso las diversas realidades históricas y materiales de la sociedad. La interacción de una sociedad chilena urbanizada, en vías de expansión económica vertiginosa desde la década de 1990 hasta la actualidad, frente a una realidad social de pobreza extrema, opcional y religiosa, genera un paradigma de desarrollo que atenta con las concepciones sociales, culturales y religiosas respecto a la pobreza, el ascenso social, la calidad de vida, el bienestar y el ideal apostólico moderno que en zonas rurales maulinas aún se concibe la acción misionera tradicional y estructurada:

Yo creo que la gente no la comprende. Esperan los misioneros que vayan a sus casas, ella no, evangeliza con la vida. Piensan ‘pobre abuelita vive solita’ y no es eso.

²¹ Fuente: entrevista a Ramiro Díaz, dada el miércoles 20 de octubre del 2021. La Orilla.

²² Ibid.

La comunidad al ver gente así tiene otro esquema: catequesis, misa, etc. No se ha entendido, esperan otra cosa de un consagrado, que se distinga por algo.²³

Otro grupo de acogida fue el clero local. Hacia 1982, el sacerdote Sergio Díaz era seminarista del Seminario Campesino fundado por el Enrique Correa, conocido como el “huaso Correa” y hermano de María Cristina Correa. Por su vínculo familiar y cercanía vocacional, el padre Enrique la presentó al grupo de seminaristas, y pronto impresionó al grupo. Así lo recuerda el aquel entonces seminarista Sergio Díaz:

Era una mamá para nosotros y nos iba a cocinar los fines de semana. Se formó una comunión muy bonita. Era a todo terreno, sacaba la guitarra y cantaba. Nos impresionó esta mujer tan alegre, mujer libre. [...] el obispo don Carlos González decía que Cristina ‘vive en independencia con calle libertad’. Era feliz. La fuimos queriendo, integrando. Tenía una autoridad, tenía libertad.²⁴

Junto con la admiración, también se dio como un signo de interpelación y cuestionamiento ante la propia forma de vida que afectó tanto a sus visitantes como a seminaristas y sacerdotes. Visión que comparte el obispo emérito Alejandro Goic:

El testimonio de Cristina siempre me ha impactado mucho, creo que es una mujer con una vocación especial, consagrada a Dios, hay vírgenes consagradas creo que ella no, yo creo que ha sido una mujer que ama mucho a Dios y que ama mucho a la gente y que ha vivido una realidad evangélica muy profunda. [...] Son vocaciones particulares que hacen mucho bien a la Iglesia. [...] Sirven como interpelación. Personas, así como estos curas y esta consagradas, consagradas digo, aunque no tengan una cosa jurídica son un testimonio por sí mismo, gritan la primacía de Dios, eso para mí es Cristina.²⁵

Para los sacerdotes que la conocieron, María Cristina no solo era un apoyo finito de misión o doméstico, sino también una referencia y prolongación de apoyo y consejo espiritual, capaz de ejercer un acompañamiento religioso y sacramental. Es por eso que en diversas ocasiones le enviaban personas al ruco, circunstancias que ella misma recuerda: “*La gente quería conversar de sus problemas, de su vida, venían a conversar. Incluso mi hermano cura los echaba a hablar conmigo, los mandaba les decía ‘vayan a conversar con la Cristina ella es muy sabia’ [se ríe] en tremenda sabiduría yo ni siquiera estuve en el colegio.*”²⁶ También el sacerdote Mariano Puga,

²³ Fuente: entrevista al sacerdote Sergio Díaz. Miércoles 1 de noviembre de 2021

²⁴ Ibid.

²⁵ Fuente: Entrevista a Alejandro Goic. Dada el martes 21 de diciembre del 2021, Rancagua

²⁶ Entrevista a María Cristina Correa. Dada el martes 10 de junio del 2021, La Orilla.

mostraba afecto y admiración por María Cristina, quienes comulgaban una misma radicalidad en medio de la pobreza:

Que gran hombre, un santo, gran amigo, vino muchas al ruco, gran amigo Mariano. Nos conocimos a través de mi hermano cura, eran compañeros, eran muy amigos con mi hermano. El venía a Villa Prat, y me mandaba a buscar. Él me hacía mucha campaña, [se ríe] le decía a la gente ‘vayan a visitar al ruco’, mandaba a la gente a conociera este pájaro raro, no sé, él le gustaba como vivía, algo parecido a lo que él hacía en la Legua.²⁷

La integración y alcance transversal del testimonio y acción misionera de María Cristina Correa, se sintetiza en el grupo fundado en 1989 entre laicos, sacerdotes y religiosas llamado “Desierto” o “Día de desierto”, es decir se reúnen una vez al mes en el denominado “ruco del Señor”, ubicado junto al ruco de María Cristina, a leer el evangelio y reflexionar acerca de su vida cristiana. Grupo que, sin duda, ella pese a su vejez continúa asistiendo: *“Ella está siempre, nos recibe con cariño, en invierno nos tiene el brasero prendido y agua caliente.”*



Figura 3. Grupo “Día de desierto”, En el centro Mariano Puga y María Cristina Correa. Extremo inferior derecho: Silvia Squella y Sergio Díaz. La Orilla de Valdés. 2009 aproximadamente. Fuente: archivo personal de la autora.

Conclusiones

El llamado misional, universal y abierto a la sociedad del Concilio Vaticano II concluido en 1965, para algunos laicos se tradujo en la convivencia *in situ* con las comunidades invisibilizadas por la sociedad chilena. Es en este ímpetu renovador en que María Cristina Correa a fines de la

²⁷ Entrevista a María Cristina Correa.

década de los 60 decide dedicar su vida a la acción misionera completa, pero cobró total forma y estabilidad en 1980 asentándose con en la comunidad campesina de la Orilla de Valdés.

Históricamente se ubica en un contexto complejo a nivel social, político y económico de la sociedad rural chilena, con un devenir histórico marcado por la inmediatez material-económica y tensiones sociales definidas por los cambios culturales y generacionales. El envejeciendo de la población rural maulina, el consumo de bienes materiales y la migración a las ciudades han mermado la cohesión social, la producción campesina y la religiosidad.

La radicalidad material, el acompañamiento espiritual, asistencia social, maternidad y profunda solidaridad, no permiten ubicarla entre dinámicas tradicionales de evangelización, ni estado de vida convencional contemplativa e incluso moderna como las congregaciones dedicadas a la acción misionera desde fines del siglo XIX y sociedades laicales del siglo XX. Sin embargo, integra en su vida comprometida evangélicamente toda la vertiente eclesial de las primeras comunidades cristianas de la Iglesia primitiva, y a la cual apunta la Iglesia actual, una Iglesia Católica sinodal en vez de piramidal.

Sin duda la presencia de María Cristina Correa en medio de la vida campesina y canónicamente “sin papeles” en su ruco, ha sido un bastión inamovible de radicalidad evangélica e histórica, capaz de integrar en su forma de vida, los valores de los estados de vida consagrada -contemplativa, laical y activa- y la coherencia y/o compromiso social desinteresado por casi cinco décadas.

Referencias

Fuentes primarias

- Entrevista a María Cristina Correa Álvarez. Martes 10 de junio de 2021, La Orilla.
Entrevista a Alejandro Goic. Martes 21 de diciembre de 2021, Rancagua.
Entrevista a Sergio Díaz. Miércoles 1 de noviembre de 2021, Santiago de Chile.
Entrevista a Ramiro Díaz, miércoles 20 de octubre de 2021. La Orilla.
Entrevista a María Angélica González Rojas, miércoles 20 de octubre de 2021.
Entrevista a Rosa Díaz Canales, miércoles 20 de octubre de 2021. La Orilla.
Entrevista Silvia Squella Correa, lunes 18 de octubre de 2021, Romeral.

Bibliografía

- Aliaga Rojas, F. (2014). “La Acción Católica en Chile”, en Historia de la Iglesia en Chile: Una sociedad en cambio. Tomo IV. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
Bengoa, J. (1990). Haciendas y campesinos. Historia Social de la Agricultura Chilena. Tomo II. Santiago de Chile: Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos.
Castillo, M. J. (2017). “El rol de los laicos en una Iglesia en cambio post Vaticano II: Movimientos laicales”. En Historia de la Iglesia en Chile. Conflictos y esperanzas. Remando mar adentro. Tomo V. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
Cossio Arredondo, G. (2017) “Movimientos sociales de mujeres y renovación de la Iglesia: convergencias y desafíos entre 1973 y 1989”, en Historia de la Iglesia en Chile: conflictos y esperanzas. Tomo V. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
Grendi, E. (2009) “A microanálise e história social”. Exercícios de Micro-história. Rio de Janeiro, Editora FGV.
Quiroga Salazar, R. (2017). “¡Propiedad para todos! La Iglesia Católica y el proceso de reforma agraria en Chile. 1960-1973” en Historia de la Iglesia en Chile: conflictos y esperanzas. Tomo V. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Monreal, S. (2020) Mujeres consagradas en el cono sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras” En Religiosas en América Latina: memorias y contextos. Buenos Aires: Lecturas Sociales. Instituto de la Facultad de Ciencias Sociales UCA-CONICET.
- Valdés, X. (2013) “Inquilinas, alfareras, parteras, dueñas de casa, temporeras: oficios y trabajos de mujeres rurales”. En Historia de las mujeres en Chile, Tomo 2. Santiago de Chile: Taurus.

<https://doi.org/10.32735/S2735-61752022000193155>

REPENSAR LA DISCIPLINA HISTÓRICA DESDE ABAJO Y DESDE LA PERIFERIA. EL CASO CHILENO FRENTE A LOS NUEVOS DESAFÍOS*

RETHINKING HISTORICAL DISCIPLINE FROM BELOW AND FROM THE PERIPHERY. THE CHILEAN CASE FACING THE NEW CHALLENGES

Matías Alvarado Leyton¹

mfalvarado@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-8743-8739>

Universidad San Sebastián

Santiago, Chile

RESUMEN

Este artículo repiensa las exigencias que atraviesa la disciplina histórica, particularmente aquellas que rodean o se vuelven evidentes desde la Historia Social. Se propone así una lectura de su naturaleza epistemológica, tomando en consideración su desarrollo en el orbe, para luego dar paso a la evolución que esta rama de la disciplina ha tenido en el país. Esto permite arrojar luces respecto a los pasos a seguir para conseguir no solo mejores resultados, sino también investigaciones más comprometidas y empáticas con las problemáticas que actualmente se viven, proponiendo un rol más activo del historiador en sociedad. Dicho esfuerzo cobra mayor sentido al considerar el creciente hermetismo de las últimas décadas en el cual se ha ensimismado la disciplina histórica, relegada incluso en la academia, y alejada de la población, limitada, muchas veces, a una crítica intranscendente al mundo que la rodea y del cual el historiador es parte.

Palabras claves: Historiografía; historia social; desafíos; compromisos; actualidad.

ABSTRACT

This article rethinks the demands that the historical discipline goes through, particularly those that surround or become evident from Social History. A reading of its epistemological nature is then proposed, taking into consideration its development in the world, to then give way to the evolution that this branch of the discipline has had in this country. This allows shedding light on the steps to follow to achieve not only better results, but also more committed and empathetic research with the problems currently being experienced, proposing a more active role for the historian in society. This effort makes more sense when considering the growing secrecy of the last decades in which the historical discipline has become absorbed, relegated even in the academy, and away from the population, limited, many times, to an inconsequential criticism of the world that surrounds it. and of which the historian is part.

Key words: Historiography; Social history; challenges; compromises; present.

* Artículo recibido el 5 de enero de 2021; aceptado el 15 de abril de 2021.

¹ Dr. (c) en Historia por la Universidad San Sebastián. Magister en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado en Historia por la misma Universidad, Académico Carrera Pedagogía en Historia de la Universidad San Sebastián.

Introducción

La disciplina histórica, así como cualquier ejercicio intelectual, vive en una constante revisión de sus resultados. Esto es habitual, puesto que, ante particulares avances, existe la obligación de reconsiderar lo hecho y lo por hacer. No obstante, dada su naturaleza (Lewis Gaddis, 2004), es posible señalar que ésta se ve más conflictuada, en tanto no solo se debe preocupar de lo endógeno, como los cambios de paradigmas entre sus practicantes y al interior de sí –como habitualmente lo hace la ciencia–, sino también de lo exógeno, es decir, de los cambios en el contexto mismo en el cual se encuentra inmersa –como es tal vez más apreciable en el arte. Con esto no se propone que la atención sobre una u otra cuestión sea exclusiva de la ciencia o el arte, sino simplemente que la disciplina histórica, al entenderse en un punto medio entre ambas, debe preocuparse conscientemente tanto de lo exógeno como de lo endógeno².

Al respecto, dicho conflicto cobra un cariz especial al analizar la Historia Social, puesto que ésta tiene por objeto de estudio a la sociedad y, pese a la rigurosidad de sus investigaciones y la obvia adecuación a los cambios de paradigmas, es inevitable entrever una sensibilidad mayor de sus practicantes frente a los cambios en el contexto. De hecho, es presumible que, en parte, gracias a dicha sensibilidad haya surgido la Historia desde abajo y se haya tomado más en cuenta los aportes realizados desde la periferia, con enfoques renovados que buscan darles cabida a todos quienes antes no la tenían dentro de la disciplina.

Dicho esto, este artículo busca relevar algunas de las nuevas interrogantes a las cuales la disciplina se enfrenta, particularmente pensando en ésta desde abajo y desde la periferia, dados los cambios experimentados en ambos ejes. Para esto, primeramente, se realiza un recorrido buscando explicar cómo y porqué surge la Historia desde abajo. Luego se estudia la disciplina desde la periferia, centrándose en el caso chileno. Aquí se revisa la Escuela Marxista Clásica y la Nueva Historia Social, hitos en el país dentro de la Historia Social. Finalmente, se presta atención a los desafíos que suponen las nuevas e ineludibles interrogantes actuales, particularmente gracias al cambio en el contexto.

La Historia desde abajo en el mundo

Desde sus orígenes, la disciplina histórica pareció sentar una clara preferencia respecto a los protagonistas de sus esfuerzos. Fue Heródoto quien señaló la necesidad de recordar y realzar aquellas “notables y singulares empresas realizadas” (Heródoto, 1992, p. 85), obviamente, por algunos. Si bien el así llamado padre de la disciplina también dedicó buena parte de sus investigaciones a ahondar en la cotidianeidad y minucias de poblaciones enteras como, por ejemplo, la egipcia, lo cierto es que fue éste quien sentó una preferencia que rápidamente se volvió un principio: la atención de la disciplina debía estar puesta en unos y, solo posteriormente y si era exclusivamente necesario, en el resto.

Aunque difícilmente se puede pensar en algún ejercicio intelectual que no precise de ciertas elecciones y/o priorizaciones en su desarrollo, aquella preferencia sentada por Heródoto pesó sobre cada uno de sus sucesores. Si bien, esto debe ser entendido en su contexto, en el cual la tradición épica tenía una evidente importancia y la población letrada correspondía a solo algunos (Balmaceda, 2013, pp. 11-29), lo cierto es que los historiadores venideros, en general, poco hicieron por desapegarse de esto.

² John Lewis Gaddis (2004) si bien no da cierre a una discusión centenaria, propone una defensa respecto a la idea de la Historia como una disciplina, transitando entre ciencia y arte, cuestión que, por lo demás, parece un punto de consenso lo suficientemente amplio en la actualidad.

Con el pasar de los siglos, el cuestionamiento no llegó y algunos historiadores parecieron acercarse aún más, por diversas razones, a aquellos hombres tras tan “notables y singulares empresas realizadas”, como quienes conformaron las cortes medievales (Aurell, 2013, p. 95). Esta preferencia por algunas acciones y sus protagonistas, los cuales no solo eran vistos como importantes, sino también como determinantes para el desarrollo de la misma historia, fue coartando toda la atención de la disciplina. De hecho, en el siglo XIX estos protagonistas comenzaron a ser catalogados como los “grandes personajes” (Carlyle, 1841). Líderes militares, políticos y religiosos fueron así los sujetos e incluso los objetos de estudio de las investigaciones de los historiadores por siglos, alcanzado incluso valía teórica, como si fuesen los únicos que no debiesen quedar en el olvido³.

No fue así hasta el siglo XX que, gracias a la crisis del historicismo clásico –en parte producto de los cuestionamientos traídos por la Gran Guerra–, se percibió e hizo patente la necesidad de ampliar el sujeto histórico y el objeto de estudio de la disciplina, cobrando inusitada importancia la Historia Social y la Historia Económica. De hecho, la publicación de *Annales*, inicialmente conocida como *Annales d'histoire économique et sociale*, es prueba de esto. Fundada en 1929 por Marc Bloch y Lucien Febvre, esta revista francesa trajo consigo una serie de cambios para la disciplina, entre los cuales destacó el abandono del sujeto histórico individualizado y del estudio de los acontecimientos con tintes militares, políticos y/o religiosos. La disciplina optaría desde entonces por dedicar sus investigaciones al estudio de los procesos y las estructuras sociales (Burke, 1999)⁴. Al respecto, Febvre señalaría en 1952 que “No hay historia económica y social por que se acabó y se fue. Hay la historia sin más, en su unidad. La historia que es por definición absolutamente social” (1970 [1952], p. 39).

Precisamente en este último año se funda *Past & Present*. Esta revista británica, también promotora de la Historia Social, albergó en sus páginas a una serie de historiadores, tanto marxistas como no marxistas, viéndose particularmente influida por la importancia que había alcanzado entre los intelectuales el materialismo histórico. Al respecto, destacaron los aportes realizados por el Grupo de Cambridge, compuesto por E. P. Thompson, Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Raphael Samuel, Rodney Hilton y Dona Torr, entre otros. Fueron éstos quienes, advirtiendo las carencias del estructuralismo imperante y la falta de compromiso político entre sus pares –como sucedía por aquel entonces con *Annales*–, decidieron ir más allá, proponiendo en lo sucesivo un nuevo enfoque: la Historia desde abajo. Si bien quien acuñó este término fue Lucien Febvre (1932, p. 576), el Grupo de Cambridge fue el que le dio popularidad, precisamente en la década de 1960 (Thompson, 1966). Aunque son muchas las precisiones que se pueden hacer respecto a este enfoque, de modo general es posible señalar la opción por la gente común como sujeto histórico de sus investigaciones. Sin embargo, y pese a los esfuerzos, éstos siguieron invisibilizados por las estructuras sociales, ya que la Historia desde abajo, al menos inicialmente, tuvo un tinte estrictamente clasista, propio del marxismo, como se

³ Thomas Carlyle señala que “For, as I take it, Universal History, the history of what man has accomplished in this world, is at bottom the History of the Great Men who have worked here. They were the leaders of men, these great ones; the modellers, patterns, and in a wide sense creators, of whatsoever the general mass of men contrived to do or to attain; all things that we see standing accomplished in the world are properly the outer material result, the practical realization and embodiment, of Thoughts that dwelt in the Great Men sent into the world: the soul of the whole world's history, it may justly be considered, were the history of these” (pp. 1-2).

⁴ Peter Burke señala que “La publicación, que tiene ahora más de sesenta años, se fundó para promover un nuevo género de historia y la revista continúa alentando las innovaciones. Las ideas rectoras de *Annales* podrían resumirse brevemente del modo siguiente. En primer lugar, la sustitución de la tradicional narración de los acontecimientos por una historia analítica orientada por un problema. En segundo lugar, se propicia la historia de toda la gama de las actividades humanas en lugar de una historia primordialmente política. En tercer lugar –a fin de alcanzar los primeros dos objetivos– la colaboración con otras disciplinas, con la geografía, la sociología, la psicología, la economía, la lingüística, la antropología social, etc.” (pp. 11-12).

aprecia en *The Making of the English Working Class* y *The Poverty of Theory and Other Essays*, ambas obras de Thompson⁵.

A similares limitaciones se vio enfrentada la revista británica *History Workshop Journal*, fundada en 1976 por Raphael Samuel. Comprendida como “una empresa de colaboración” (1991, p. 15) en aras de una comprensión más acabada de la realidad, esta revista promovió desde un principio la Historia desde abajo y otros enfoques que optaban por posicionarse como sujeto histórico a la gente común, aunque nuevamente las estructuras sociales empleadas –y juzgadas– por los historiadores socialistas que colaboraron en sus páginas y, posteriormente, feministas, mantuvieron invisible a éstos.

Si bien, el quehacer de estas y otras revistas fue fundamental para contrarrestar algunos paradigmas del historicismo clásico aún vigentes, así como otras visiones academicistas de antaño, alcanzando muchas de éstas una inusitada popularidad y difusión, la superación de aquella invisibilización llegaría recién en la década de 1970, de mano de la Microhistoria (Ginzburg, 2009 [1976]; Cipolla, 1984 [1977]; Camporesi, 1999 [1980]; Levi, 1990 [1985]). No sería hasta alrededor del 2000 que la Historia desde abajo vería para sí dicha posibilidad, de una representación más vivida de sus protagonistas. Tim Hitchcock y Pamela Sharpe son ejemplo de esto, ofreciendo propuestas renovadoras de este enfoque (Sharpe, 1996; Hitchcock, King y Sharpe, 1997; Hitchcock, 2004).

De este modo, es posible señalar a la Historia desde abajo como un renovado enfoque de la Historia Social producto, particularmente, del influjo que tuvo el marxismo a mediados del siglo recién pasado dentro de la disciplina histórica, el cual se expandió durante las siguientes décadas. Al no solo optar por la sociedad como su objeto de estudio, sino por la gente común como sujeto histórico, la Historia desde abajo ha cobrado un sentido eminentemente político, de justicia social y reivindicación, e inclusive ético, buscando problematizar sobre los límites de lo bueno y lo malo de la vida en sociedad (Bahl, 2003, p. 135).

Sin embargo, caben algunas precisiones al respecto. Aunque deudora e inicialmente muy comprometida, la Historia desde abajo no se agota en el marxismo, puesto que no solo superó su crisis, sino que también se ha esforzado por ir más allá de las limitaciones de la disciplina y adaptarla a las exigencias del presente. Asimismo, aunque su expansión ha sido considerable en estas últimas décadas, ésta no puede ser vista como un fenómeno lisa y llanamente exitoso, puesto que es necesario tener en cuenta los obstáculos que enfrentó, así como las propias prácticas disciplinarias de cada una de las regiones a donde llegó. De hecho, actualmente, la Historia desde abajo y, tal vez más importante, la discusión en torno a ésta, se encuentran mayoritariamente recluidas entre los anglohablantes, particularmente en aquellos influenciados o provenientes de Reino Unido y Estados Unidos. Es en estas tradiciones sus practicantes han aunado fuerzas con la Historia Urbana y la Historia Local –y muchas veces con la *county history* estadounidense– para concentrarse en la gente común de una ciudad o pueblo, como lo demuestran las investigaciones de Stephen Poole y Nicholas Rogers sobre Georgia o de Jeffrey Morrison sobre Atlanta (Poole y Rogers, 2017; Morrison, 2019). Asimismo, en ambas tradiciones ha cobrado fuerza la preocupación por entender a aquellos que inmigran hacia estos

⁵ Este autor ha sido uno de los que mayor injerencia ha tenido en la discusión en torno a la noción de clase tanto en el marxismo como en la disciplina histórica en general. Para Thompson, como como muestra en *The Making of the English Working Class*, la clase es el resultado de un proceso de toma de conciencia que se produce en el marco de la lucha de clases; no es algo que pueda definirse a priori ni de forma independiente de la conciencia de los actores sobre sus condiciones de existencia. Así, define la clase como una formación social y cultural que no existe por fuera de la historia concreta. Asimismo, en *The Poverty of Theory and Other Essays*, Thompson intervino en los debates contra el estructuralismo althusseriano. Tales posiciones han caracterizado al grupo de historiadores marxistas británicos como culturalistas, por el supuesto abandono del determinismo económico.

países, como en las investigaciones de Maurizio Marinelli sobre la representación artística de los chinos o de Nur Masalha sobre los palestinos (Marinelli, 2018; Masalha, 2016).

Es así como, para ahondar debidamente en este enfoque, esta vez desde la periferia, se ha escogido el caso chileno, puesto que éste no solo se muestra útil a los propósitos de este artículo, sino que también cuenta con una no despreciable tradición al respecto y ha experimentado, tanto ayer como hoy, cambios sustanciales en su contexto, siendo éstos homologables a los vividos en otros países de la región.

La Escuela Marxista Clásica y la Nueva Historia Social

Un punto de partida adecuado para entender el caso chileno podría ubicarse con el surgimiento de la Escuela Marxista Clásica. Sin embargo, no puede perderse de vista que, durante las primeras décadas del siglo XX, tanto Chile como otros países de la región estuvieron enfrentados al recrudecimiento de la denominada “cuestión social”. Si bien, como señalan Julio Pinto y Verónica Valdivia, “Puede que, cuantitativamente hablando, la nueva miseria urbana e industrial no haya sido peor que la antigua miseria campesina o peonal, pero sin duda que su misma novedad, así como la inexistencia de redes establecidas de solidaridad y protección, o de normas reconocidas para negociar los conflictos, contribuyeron a dotarla de un carácter particularmente angustiante” (2001, p. 9). Y fue aquí cuando, como bien advierte Jorge Rojas, entre la década de 1920 y 1940, existieron ciertos “precursores” de la Historia Laboral –entre los cuales destacan Moisés Poblete Troncoso, Ángel Calderón Barra, Aristodemo Escobar Zenteno, Luis Heredia y Tulio Lagos Valenzuela, entre otros–, quienes aunque han sido poco reconocidos por la disciplina, contaron entre sus filas a algunos tan adelantados como Domingo Amunátegui Solar, el cual parece haber sido el primero en plantear la necesidad de reconocer el protagonismo de las clases más populares (Rojas, 2000, pp. 48-51). Su investigación titulada *Historia social de Chile* se publicó en 1932, en plena efervescencia social, cuestión que en parte explica este salto epistemológico respecto a sus contemporáneos, logrando reconocer que:

Hasta ahora sólo se ha escrito la historia política, propiamente tal, de nuestro país, la historia de los gobiernos, de las instituciones, de los hombres notables, de las principales familias, pero no se ha escrito la historia de las clases populares, de los modestos labriegos, de los artesanos, de los empleados domésticos, de los obreros, en otros términos, de los que no tienen apellido, de aquellos que llevan una vida oscura en la choza campesina o en el conventillo de la ciudad.

(Amunátegui, 1932, p. 7).

La influencia marxista, que concentró todos los esfuerzos en poner al proletariado como el exclusivo objeto de estudio, se colaría entre estos “precursores” a través de diferentes tesis y libros de divulgación, destacando entre éstos los de Ángel Calderón Barra, Aristodemo Escobar Zenteno y Tulio Lagos Valenzuela. No obstante, “En estos años, los intentos por reconstruir la historia de los trabajadores todavía no alcanzaron un gran desarrollo”, siendo una “tendencia que privilegiaba por sobre todo a los trabajadores organizados” (Rojas, 2000, pp. 50-51).

Respecto a la Escuela Marxista Clásica –compuesta por Julio César Jobet, Marcelo Segall, Hernán Ramírez Necochea, Jorge Barría Serón, Fernando Ortiz, Luis Viale y Enrique Reyes, entre otros–, ésta se desarrolló entre las décadas de 1950 y 1960, albergando una serie de

diferencias entre sus miembros, los cuales, a pesar de éstas “tuvieron como común denominador su reconocimiento explícito del marxismo como marco teórico y fuente inspiradora de su quehacer intelectual, además de un compromiso militante con el proceso de cambios sociales propiciado por distintas vertientes de la izquierda chilena” (Grez, 2005, p. 19). El proletariado, particularmente aquel industrial y minero, pasó así a ser su objeto de estudio y, en especial, su creciente organización y politización en una ideología que se entendía como libertadora, lo cual, si bien dejó de lado a un grueso de la población trabajadora que no se incorporó, ya era parte de una tendencia que se vivía en otros países, en “una época caracterizada por la constitución de una estrategia política que comenzaba a dar sus primeros pasos en la arena electoral y la lucha social” (Rojas, 2000, p. 51).

Sumado a esto, no se puede perder de vista que la Escuela Marxista Clásica se vio influida por “la historiografía liberal de los años 30 y 40, más sensible a las temáticas sociales y lejana de la herencia más elitista de la escuela conservadora” (Rojas, 2000, p. 51). Asimismo, y pese a que su desarrollo fue paralelo a *Annales* y la revolución historiográfica que supuso, la cual amplió el sujeto histórico y el objeto de estudio de la disciplina de manera muy positiva, pero ciertamente empobreció la relación con lo político, llegando incluso a prescindir de esto con su segunda generación, lo cierto es que su impacto llegó tardíamente a Chile. De hecho, Cristián Gazmuri se pregunta con “¿En qué historiadores chilenos del siglo XX influyó la primera y, en menor medida, segunda generación de la Escuela de los *Annales*?”, respondiendo que solo sobre “algunos de los historiadores del llamado «Grupo del Pedagógico»” (2009, p. 91)⁶. Como bien señala Sergio Grez, el eco de *Annales* “fue insignificante antes de la década de 1950 y la historia social siguió un curso espontáneo empujado por eclécticas influencias”, siendo precisamente este “atraso” la razón principal por la cual la Escuela Marxista Clásica no siguió “la criticable tendencia a evacuar la política de su campo de observaciones” (2005, p. 19). Empero, Gorka Villar rescata que este desarrollo se haya dado en un ambiente tan particular, es decir, entre las luchas por la hegemonía política, cultural y de resignificación del país (2020).

De hecho, la Escuela Marxista Clásica tuvo una preocupación particular por la dimensión política de los movimientos sociales, puesto que, al optar por el proletariado como objeto de estudio y sujeto histórico, se mantuvo constante en mostrar lo que en su concepción había sido el proceso de formación de una conciencia de clase, el cual, “según un proceso evolutivo más o menos lineal”, iba “desde las expresiones primarias de descontento social, a las mutuales, los sindicatos y los partidos políticos de la clase trabajadora”. Así, se hace “innegable que para ellos la historia social fue siempre una historia con la política incluida, según un proceso evolutivo más o menos lineal, desde las expresiones primarias de descontento social, a las mutuales, los sindicatos y los partidos políticos de la clase trabajadora” (Grez, 2005, p. 20).

Si bien las periodificaciones pueden parecer artificiales, se suele considerar que la Escuela Marxista Clásica tuvo su inauguración con la obra *Santiago Arcos Arlegui y la sociedad de la igualdad. Un socialista utopista chileno* (Jobet, 1942)⁷ y su clausura llegó, abruptamente, con el golpe de Estado de 1973. Durante estos años, la Escuela Marxista Clásica se habría ceñido y recibido más o menos pasivamente los postulados políticos del marxismo internacional (Salazar, 2003, p. 50). Por lo demás, como si su solo cierre producto del cambio en el contexto no hubiese sido suficiente –el cual obligó a parte de sus miembros a salir al exilio–, la Escuela

⁶ Cristián Gazmuri señala a Mario Góngora, Rolando Mellafe, Álvaro Jara y Sergio Villalobos, entre otros, como parte de este “«Grupo del Pedagógico»”, cuya recepción de la influencia de *Annales* deja en entredicho. Asimismo, respecto a la Escuela Marxista Clásica, señala que algunos trabajos de Hernán Ramírez Necochea se encuentran “en el borde entre el marxismo y la Escuela de los *Annales* [...], aunque no los principales, sólo los que estaban plenamente en consonancia con la metodología y contenidos ideológicos del comunismo” (p. 92).

⁷ Dicha obra, por lo demás, fue la memoria de título de Julio César Jobet en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, en 1938.

Marxista Clásica o, más bien, sus restos, atestiguaron la crisis del marxismo. Fue en el Seminario Internacional, realizado en Venecia entre el 11 y el 13 de noviembre de 1977, en que una serie de intelectuales de la talla de Louis Althusser, Régis Debray, Rossana Rossanda y Paul Sweezy, entre otros, concordaron en que el marxismo había desembocado para entonces en una grave crisis teórica, casi irreversible. Asimismo, dicha instancia trajo consigo un quiebre mucho más profundo, entre la escuela francesa –dominada por la filosofía estructuralista de Althusser y cercana a la herencia de Stalin– y la inglesa –concentrada en el historicismo de Thompson y más abierta a una alternativa con poca práctica política (Salazar, 2003, p. 48).

Más allá de sus aportes durante estos años, son variadas y muy bien justificadas las críticas hacia la Escuela Marxista Clásica. Luis Thielemann, por su parte, ha señalado que “Más que buscar verdades científicas sobre el campo popular, intentaron delinear un devenir teleológico de la clase trabajadora chilena en su caminar a la emancipación revolucionaria” (2013, p. 110). Francisco Díaz, por otra parte, ha señalado que “Pareciera existir un consenso en afirmar que la historiografía marxista clásica se caracterizó por operar bajo una lógica determinista o mecanicista” (2012, p. 148). No obstante, es ineludible el cambio en el contexto. Al respecto, Marcelo Casals ha señalado que sus exponentes “se sintieron demandados a establecer ciertas verdades, más preocupados de darle coherencia al discurso orgánico de vanguardia que de establecer cabezas de playa académicas, se alinearon al consenso estratégico que largamente dio origen a la Unidad Popular” (2010, pp. 11-13). Asimismo, Pamela Quiroga ha señalado que éstos realizaron sus investigaciones “bajo la concepción de que los historiadores tenían un rol social, un compromiso con los sectores populares y con los procesos de cambio social que estos intentaban llevar a cabo”, siendo su contexto de producción sumamente significativo para “comprender que su historiografía formó parte de un proyecto político de cambio social, que con todos los reparos posibles, se encontraba vigente en aquel periodo de ascendente lucha social” (2008, p. 8).

Si bien, es difícil precisar la contribución hecha por la Escuela Marxista Clásica y para algunos, como Luis Moulian, es “posible decir objetivamente que la historiografía marxista clásica no tiene seguidores en Chile” (1997, p. 125), ésta ciertamente ejerció mayor influencia de la cual se puede suponer. Tal y como sostiene Pablo Artaza, pese “a su disparidad generacional y gran cantidad de tensiones y disputas internas”, logró “articular un denominador común en torno al protagonismo histórico de un actor social hasta entonces ampliamente excluido de la historiografía: los trabajadores, y la construcción –a partir de este mismo actor– de un proyecto político nacional: la construcción del socialismo” (2013, p. 1). Además, como bien señala Jorge Rojas:

[...] la mirada triunfalista, clasista y vanguardista de la historia de los trabajadores no solo fue una característica asociada al esfuerzo de los historiadores formados como tales. Varios libros y folletos –además de muchos artículos de prensa– elaborados por trabajadores y dirigentes cubrieron diversos ámbitos sectoriales no abordados por la historiografía de raíz más académica. Así surgió la reconstrucción histórica –parcial– de los estucadores, los panaderos, los empleados particulares, los

ferroviarios, los obreros gráficos, etc., no siempre muy conocidos por el público masivo. (Rojas, 2000, p. 56)⁸.

Ya hacia 1980 o 1982, la conciencia de la crisis del marxismo se había instalado profundamente en la región europea –cuestión a la cual el suicidio de Nicos Poulantzas y el homicidio perpetrado por Louis Althusser, solo dieron más fuerza–, razón por la cual el grueso de sus reflexiones tomó un rumbo que podría llamarse “de búsqueda”. Fue así como surgieron distintas corrientes, las cuales, a su vez, abrieron nuevas líneas de investigación, no coincidentes con los postulados del marxismo dogmático –puesto que, en su conjunto, tendieron a depurarse de los componentes estructurales y estalinistas– ni tampoco coincidentes las unas con las otras. Es así cuando se empieza a hablar de posmarxismo (Salazar, 2003, p. 49). Asimismo, durante estos años, específicamente entre las décadas de 1970 y 1980, la región latinoamericana experimentó la instalación del neoliberalismo y la proliferación de distintas dictaduras cívico-militares. Frente a esto, muchos intelectuales, algunos ya vinculados al posmarxismo y a la izquierda política de la región –como Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero y Beatriz Sarlo, entre otros–, dieron un giro hacia la modernidad periférica (Rincón, 1989; Pizarro, 1991; Cruz, 1997; Pratt, 2000; Brunner, 2001; Herrera, 2008; Kreimer, 2016).

En Chile, la recepción de estas y otras ideas fue compleja dado el sesgo antimarxista de la dictadura cívico-militar chilena. Sin embargo, tras la crisis económica de 1982 y la apertura política de 1983 –sumado al cambio de contexto generado en gran parte gracias a las jornadas de protestas de este último año–, fue posible que los intelectuales se sumaran ya más abiertamente a aquel proceso “de búsqueda”. Por lo demás, según Jorge Rojas, “El escepticismo en torno al esencialismo revolucionario que se le atribuía a la clase trabajadora, o bien la desconfianza respecto de las posibilidades mismas o el carácter del cambio revolucionario han hecho variar los énfasis de la investigación” (2000, p. 63). De esta manera, durante la década de 1980 comenzó a emerger un nuevo enfoque, la Nueva Historia Social. Encabezada por Gabriel Salazar, Julio Pinto y Sergio Grez, entre otros, ésta buscó romper definitivamente con algunas de las pautas de antaño –como el estructuralismo o la preocupación casi exclusiva por los trabajadores organizados y, más específicamente, por el proletariado industrial y minero– y apostó fuertemente por la reposición del sujeto histórico.

Sin embargo, como reconoce el propio Grez, se dio paso también a una valorización casi sin matices de la barbarie, irracional y sensual. Esto supuso la puesta en relieve del peonaje, los vagabundos y los marginales de todo tipo, redundando así la reconstrucción de historias predominantemente culturalistas en las que frecuentemente estos sujetos históricos aparecen como receptores pasivos –y víctimas impolutas– de las antojadizas y siempre malintencionadas políticas de la clase dirigente de turno. Estos sujetos históricos quedaban así en una posición incómoda, ya que, si bien en ciertos momentos carecieron de las capacidades para hacer algo al respecto, ésta parecía ser la norma, poniendo en entredicho la elección misma de éstos como sujetos históricos solo por su atractivo “ser natural” (2005, p. 21).

Esta crítica es lanzada abiertamente a Salazar, otrora “figura señera de la historiografía de izquierda” (Correa, 2001, p. 48), ya que éste, en su tesis doctoral publicada como *Labradores, peones y proletarios*, prescinde casi completamente de lo político, dejando a su sujeto histórico como un actor sin importancia en esta esfera. Aunque el mismo reconoce haber puesto demasiado énfasis en “lo económico, en desmedro de otras dimensiones (la política en sí, por ejemplo)” (Salazar, 1985, p. 59), su empresa paulatinamente comenzó a acercarse a “lo político”. Reconocido por algunos como representante de la “nueva historia chilena” (Moulián, 1999, p. 109), aunque “no se reivindica del análisis marxista” (Gaudichaud, 2013, p. 68), se

⁸ Asimismo, Jorge Rojas señala que “Por entonces, los textos de historia social tuvieron una amplia difusión, como fue el caso del libro de Patricio Manns, *Breve síntesis del movimiento obrero*” (p. 56).

sumerge en nociones como la “clase política civil” y “clase política militar” en su amplia obra *Historia de Chile*, co-dirigida con Julio Pinto. En ésta, ambos autores denunciaron la presencia permanente de la violencia estatal y del autoritarismo, pero también de la violencia popular como forma de resistencia, como característica del régimen republicano chileno, muy lejos del lugar común de una democracia pacífica y consensual (Salazar y Pinto, 1999).

En esta óptica, como señala Franck Gaudichaud, el legítimo y necesario “retorno a lo social” debe evitar la ilusión de un proceso social separado de lo político, para saber articular, al contrario, los dos espacios intrínsecamente ligados entre sí durante periodos de grandes cambios revolucionarios (2013, p. 76). Como lo señala Sergio Grez, después del boom de la Nueva Historia Social, la cual reintrodujo la vida cotidiana de los trabajadores pobres y del “bajo pueblo” en el debate académico, se está tratando de elaborar una historia social y política de los actores populares (2005, pp. 28-29). Esta renovación historiográfica ya está en camino desde hace algunos años, como lo demostró la publicación de la obra colectiva coordinada por Julio Pinto, *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular* (2005). Toda una generación de intelectuales chilenos y extranjeros está comprometida en esa renovación. Boris Cofré, estudiando a los pobladores y el campamento Nueva Habana (2007); Renzo Henríquez y sus investigaciones sobre la comuna de Maipú y su Cordón industrial (2008); o de Sandra Castillo y sus reflexiones sobre el poder popular (2009). Empero, esta óptica sería liderada prontamente por nombres como Jaime Massardo (2006), Verónica Valdivia (2017), Jorge Rojas (Rojas y Loyola, 2000), Rolando Álvarez (2003; 2011) y Alfredo Riquelme (2009), entre otros, quienes, con un apego más crítico con el marxismo y un compromiso político más tibio, dieron con nuevos enfoques y problemas.

No obstante, Luis G. de Muzzy no se equivoca al señalar que, al hacer el balance de la historiografía nacional, éste da como resultado un “total cero”, puesto que, entre otras cuestiones, el impacto de su trabajo se ha visto reducido a una mera “crítica liberal” o, si se quiere, a un “anecdotario lateral” de la vida nacional (2007, p. 193).

Palabras finales

Como señaló Salazar en su momento, al anunciar una historiografía desde abajo y desde dentro, que “Los nuevos ‘marxismos’” coincidieran en no tener una “‘gran teoría’ que esté por sobre las búsquedas de todos”, merecía un “Enhorabuena”. No solo porque tal vez la cercanía a formulas pasadas había entorpecido el quehacer del historiador, sino también porque esto determinaba que “la investigación colectiva y permanente de la realidad propia y global queda a la orden del día, siempre y cuando haya una apertura hacia el lado y hacia abajo; esto es: que *todos* (incluyendo el propio pueblo) seamos investigadores y, a la vez, actores y sujetos de la historia” (2003, p. 52). A pesar de que él mismo, para algunos, pudo tal vez olvidarlas, sus palabras guardan todavía gran importancia.

La Historia Social se encuentra hoy en un momento de reflexión. Con esto no se quiere decir que esté detenida, todo lo contrario. No obstante, los cambios que ha sufrido el país (Estallido Social, crisis socioeconómica, ruptura del ciclo político, etc.) y el mundo (Pandemia de COVID-19, cuarta oleada feminista, crisis económica y medioambiental, ascenso de la extrema derecha, etc.), han repercutido fuertemente entre sus seguidores. Este impacto, endógeno y exógeno, ha significado un repensar de la disciplina y de esta particular rama. Parece ya no bastar con que todos sean parte de la historiografía, no si por esto no hay un cambio significativo en el panorama. El historiador parece entonces llamado a moldear su realidad, desde su trinchera, con lápiz y papel, con responsabilidad y velando por el bien que considere como el mayor para el resto, de quienes depende en tanto persona como investigador. Este compromiso, lejos de una ideología –aunque no por esto excluyente–, es consigo mismo, como ciudadano, como parte del mundo.

Si bien este llamado no es novedoso y no hace mucho tiempo algunos historiadores latinoamericanos lo trajeron a colación, como Enrique Florescano (2012), sí es necesario repensar este compromiso frente a los desafíos que actualmente atraviesa la academia. El salto epistemológico aún no es claro y, pese a la innegable importancia que el feminismo, el ecologismo y las disidencias sexuales, entre otras cuestiones, están cobrando, sí es posible señalar que ya no parece suficiente con que el historiador salude a estas y otras banderas, sino que también debe, todo lo indica así, resguardar su integridad y velar por su correcto izamiento. Ya no basta con ser parte del “anecdotario lateral”, como señalaba Muzzy. Ya no basta con que las discusiones se queden dentro de la academia y solo, en el mejor de los casos, sean publicadas años después. El devenir pone nuevamente en cuestión al historiador y, aunque el día de mañana se vuelva a recluir en sus cavilaciones, pareciese que hoy está llamado a hacer algo por su objeto de estudio, por su enfoque y por su disciplina, aunque sea algo minúsculo, aunque sea, incluso, desde la periferia.

Referencias

- Álvarez, R. (2003). *Desde las sombras. Una historia de la clandestinidad comunista*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Álvarez, R. (2011). *Arriba los pobres del mundo. Cultura e identidad política del Partido Comunista de Chile entre democracia y dictadura, 1965-1990*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Amunátegui, D. (1932). *Historia social de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.
- Artaza, P. (2013). “Del ‘marxismo clásico’ a la nueva historia social: debates y tensiones en una vertiente del revisionismo historiográfico chileno”, Seminario de grado: Movimientos sociales populares y construcción de representaciones políticas, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Aurell, J. (2013). “La historiografía medieval: siglos IX-XV”, en Jaume Aurell, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bahl, V. (2003). “What Went Wrong with ‘History from Below’”, en *Economic and Political Weekly*, Vol. 38, N° 2.
- Balmaceda, C. (2013). “La Antigüedad clásica: Grecia y Roma”, en Jaume Aurell, Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Ediciones Akal.
- Brunner, J. J. (2001). “Modernidad: centro y periferia. Claves de lectura”, en *Estudios Públicos*, N° 83.
- Burke, P. (1999). *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Camporesi, P. (1999) [1980]. *El pan salvaje*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Casals, M. (2010). *El alba de una revolución: la izquierda y el proceso de construcción estratégica de la “vía chilena al socialismo” 1956-1970*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Castillo, S. (2009). *Cordones Industriales: nuevas formas de sociabilidad obrera y organización política popular (Chile, 1970-1973)*. Santiago de Chile: Escaparate.
- Carlyle, T. (1841). *On Heroes, Hero-Worship, & The Heroic in History*, Londres, James Fraser Publisher.
- Cipolla, C. (1984) [1977] *¿Quién rompió las rejas de Montelupo?*, Buenos Aires, Muchnik Editores.
- Cofré, B. (2007). *Campamento Nueva La Habana: el MIR y el movimiento de pobladores: 1970-1973*. Santiago de Chile: Escaparate.
- Correa, S. (2001). “Historiografía chilena de fin de siglo”, en *Revista Chilena de Humanidades*, N° 21.

- Cruz, J. (1997). "Discursos de la modernidad en las culturas periféricas: La vanguardia latinoamericana", en *Hispanérica*, N° 76/77.
- Díaz, F. (2012). "La cuestión del movimiento popular: lo político y lo social en la historia marxista clásica chilena, 1950-1973", en *Cuadernos de Historia*, N° 40.
- Febvre, L. (1932). "Albert Mathiez: un tempérament, une éducation", en *Annales d'histoire économique et sociale*, N° 18.
- Febvre, L. (1970) [1952]. *Combates por la historia*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Florescano, E. (2012). *La función social de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaudichaud, F. (2013). "A 40 años del golpe. historiografía crítica y pistas de investigación para (re)pensar la unidad popular", en *Tiempo Histórico*, N°6.
- Gazmuri, C. (2009). *La historiografía chilena (1842-1970)*, Tomo II (1920-1970), Santiago de Chile: Taurus.
- Ginzburg, C. (2009) [1976]. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península.
- Grez, S. (2005). "Escribir la historia de los sectores populares. ¿Con o sin la política incluida? A propósito de dos miradas a la historia social (Chile, siglo XIX)", en *Política*, Vol. 44.
- Henríquez, R. (2008). *Cordón Cerrillos Maipú. Experiencia en movimiento y ejercicios de poder popular*, Monografía. Santiago de Chile: Universidad ARCIS.
- Heródoto. (1992). *Historia. Libro I-II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Herrera, B. (2008). "Modernidad periférica y metropolitana. El papel del mundo hispanoamericano", en *Bulletin Hispanique*, Vol. 110, N° 1.
- Hitchcock, T.; King, P. y Sharpe, P. (Eds.). (1997). *Chronicling Poverty: The Voices and Strategies of the English poor, 1640-1840*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hitchcock, T. (2004). "A New History from Below", en *History Workshop Journal*, Vol. 57, N° 1.
- Jobet, J. C. (1942). *Santiago Arcos Arlegui y la sociedad de la igualdad. Un socialista utopista chileno*. Santiago de Chile: Imprenta Cultura.
- Kreimer, P. (ed.). (2016). *Contra viento y marea. Emergencia y desarrollo de campos científicos en la periferia: Argentina, segunda mitad del siglo XX*. Buenos Aires: CLACSO.
- Levi, G. 1990 [1985]. *La Herencia inmaterial: la historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Madrid: Editorial Nerea.
- Lewis, J. (2004). *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Massardo, J. (2006). *La formación del imaginario político de Luis Emilio Recabarren: contribución al estudio crítico de la cultura política de las clases subalternas de la sociedad chilena*. Santiago de Chile: LOM.
- Marinelli, M. (2018). "Urban history from below: the artworks of Zhang Dali, Jin Feng and Dai Guangyu", en Minna Valjakka y Meiqin Wang (eds.), *Visual Arts, Representations and Interventions in Contemporary China. Urbanized Interface*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Masalha, N. (2016). "Palestinian History and Memory from-Below and from-Within", en Antonia Darder, Peter Mayo y João Paraskeva (eds.), *International Critical Pedagogy Reader*, New York, Routledge.
- Morrison, J. M. (2019). *Atlanta Underground: History from Below*, Connecticut, Globe Pequot Press.
- Moulian, L. (1997). "Marx y la historiografía chilena", en *Encuentro XXI*, N° 8.
- Moulian, L. (1999). "Balance historiográfico sobre los treinta años de la historia chilena", en Luis Vitale (ed.), *Para recuperar la memoria histórica: Frei, Allende, Pinochet*, Santiago de Chile: Editorial Chile-América/CESOC.
- Mussy, Luis G. de. (2007). "Historiografías comparadas. El 'total cero' de la historiografía chilena actual", en *ARBOR*, N° 724.
- Pinto, J. (coord.). (2005). *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.

- Pinto, J. y Valdivia, V. (2001). *¿Revolución proletaria o querida chusma? Socialismo y Alessandrismo en la pugna por la politización pampina (1911-1932)*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Pizarro, A. (1991). "América Latina: Vanguardia y modernidad periférica", en *Hispanamérica*, N° 59.
- Poole, S. y Rogers, N. (2017). *Bristol from Below. Law, Authority and Protest in a Georgian City*, Suffolk, Boydell Press.
- Pratt, M. L. (2000). "La modernidad desde las Américas", en *Revista Iberoamericana*, N° 193.
- Quiroga, P. (2008). "Gramsci y la política. Una reflexión desde la historia de los derrotados", en Rolando Álvarez y Jaime Massardo, (eds.), *Gramsci: A 70 años de su muerte*, Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Rincón, C. (1989). "Modernidad periférica y el desafío de lo postmoderno: Perspectivas del arte narrativo latinoamericano", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N° 29.
- Riquelme, A. (2009). *Rojo atardecer. El comunismo chileno entre la dictadura y la transición*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Rojas, J. (2000). "Los trabajadores en la historiografía chilena: balance y proyecciones", en *Revista de Economía & Trabajo*, N°10.
- Rojas, J. y Loyola, M. (2000). *Por un rojo amanecer: hacia una historia de los comunistas en Chile, s/e*.
- Samuel, R. (Ed.). (1991). *History Workshop. A Collectanea, 1967-1991, Documents, Memoirs, Critique and cumulative index to History Workshop Journal*, Oxford, History Workshop.
- Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Salazar, G. (2003). *La historia desde abajo y desde adentro*, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Salazar, G. y Pinto, J. (1999). *Historia contemporánea de Chile*, tomo I. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Sharpe, P. (1996). *Adapting to Capitalism. Working Women in the English Economy, 1700-1850*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Thielemann, L. (2013). "El Movimiento Popular y la historiografía en Chile: Elementos para un balance a 40 años del Golpe de Estado", en *Revista de Historia y Geografía*, N° 29.
- Thompson, E. P. (1964) [1963]. *The Making of the English Working Class*. New York: Random House.
- Thompson, E. P. (1966). "History from Below", en *Times Literary Supplement*, Vol. 65.
- Thompson, E. P. (1978). *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londres, Merlin Press.
- Valdivia, V. (2017). *Subversión, coerción y consenso. Creando el Chile del siglo XX (1918-1938)*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Villar, G. (2020). *Compromiso militante y producción historiográfica. Hernán Ramírez Necochea y Julio César Jobet (1930-1973)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.