

LA DEFINICIÓN DE LO PÚBLICO EN UN ESTADO CATÓLICO

EL CASO CHILENO. 1810-1885*

Sol Serrano

Este artículo propone remirar el viejo conflicto entre Iglesia y Estado en el siglo XIX desde la perspectiva de la definición de lo público y de lo privado. La autora describe, a través de hitos claves como la ley de la tolerancia de culto y la secularización de los cementerios, cómo el liberalismo busca definir lo público de acuerdo a la propiedad para garantizar la igualdad ante la ley, mientras el conservadurismo católico lo definirá de acuerdo a la publicidad, defendiendo con ello el exclusivismo religioso. Este debate crucial en la política decimonónica —señala la autora— muestra las incertidumbres y fronteras movibles en la definición del espacio público, los dilemas en la construcción de una sociedad plural y el nuevo desafío del catolicismo de organizarse en la sociedad civil.

SOL SERRANO. Doctorado en Historia, P. Universidad Católica de Chile. MA., Yale University. Profesora de Historia de la P. Universidad Católica de Chile. Autora, entre otras publicaciones, del libro *Universidad y nación. Chile en el siglo XIX* (Ed. Universitaria, 1994).

* Este artículo forma parte de una investigación financiada por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Introducción

La noción de ‘esfera pública’, comprendida como instancia intermediaria entre la sociedad y el Estado, lugar obligado de la política moderna, ha probado ser un rico campo historiográfico para dar cuenta principalmente de la evolución política de las sociedades del Antiguo Régimen en Europa y comprender el tránsito de una legitimidad monárquica a una basada en la soberanía popular¹. Por ello, el concepto también es pertinente para comprender la formación de los Estados nacionales en América Latina².

Desde esta perspectiva, quizás la diferencia más significativa en la formación de la esfera pública en este continente sea que el tránsito de una legitimidad a la otra no se debió tanto a un movimiento real de democratización de la sociedad o de la cultura pública anterior al cambio, como al hecho de que la ruptura del pacto colonial y la Independencia requerían buscar un principio legitimador del paso del poder de la Corona a las elites locales. Pero esta nueva forma de legitimidad, que pretendía no sólo regir el campo de lo político, sino construir una nueva comunidad de pertenencia que era la nación, fortaleció la construcción de la esfera pública.

Una de las muchas dificultades que enfrentaba esta transición, particularmente en América Latina, era que el ámbito político y el religioso estaban entremezclados y, por lo tanto, la separación entre lo público y lo privado no estaba claramente definida. La secularización del Estado estaba en el corazón mismo de la definición de lo público y de lo privado. De esta definición, dependía, queremos mostrar, la formación de una sociedad plural.

Este artículo tiene por objeto volver a un antiguo tema de la historiografía latinoamericana del siglo XIX como es el conflicto entre la Iglesia y el Estado desde esta perspectiva, y mostrar cómo en el caso chileno uno de los núcleos de la discusión entre la elite liberal y la conservadora estuvo precisamente en la discrepancia sobre la definición de lo ‘público’ en un Estado católico. Esta mirada fue en buena medida la de los propios actores

¹ Keith Micheal Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* (1990); Roger Chartier, *Les origines culturelles de la Revolution Francaise* (1991); Dena Goodman, “Public Sphere and Private Life” (1992), p. 120.

² Véase, por ejemplo, Francois Xavier Guerra, *Modernidad e independencia* (1992); François X. Guerra, Annick Lamperiere et al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX* (1998).

y no ha sido recogida por la historiografía. Queremos sugerir que tras esa definición lo que estaba en juego era el concepto y el proyecto de una sociedad plural versus una sociedad unitaria. La primera requería definir lo público de acuerdo al criterio de la propiedad, que fue la posición de los liberales, y la segunda de acuerdo al criterio de la publicidad, que fue la posición de los conservadores católicos. El triunfo de la posición liberal, la única compatible con el concepto moderno de soberanía, obligó a la Iglesia y a los católicos a organizarse como una de las fuerzas contendientes en la sociedad civil participando por ello también en la formación de la ‘esfera pública’.

Privilegio y control: Exclusivismo católico y patronato

Los conflictos entre la Iglesia y el Estado constituyen uno de los temas centrales de la historiografía política chilena y el eje que la divide en torno a una interpretación liberal y una interpretación conservadora. En efecto, éste fue el conflicto del cual arrancó la formación de los partidos políticos y alineó las coaliciones no sólo durante el período álgido (1860-1885) sino hasta el derrumbe de la República Parlamentaria en 1924. Ambas historiografías han reproducido la discusión casi en los mismos términos del período: para la liberal, como es fácil suponer, es la historia de la liberación de la superstición y del dominio eclesiástico, el establecimiento de la razón y de la libertad. Para la conservadora, es la historia del dominio del Estado sobre las creencias y la ruptura de una visión de mundo compartida que habría llevado a la escisión de la unidad nacional hasta nuestros días.

En general, los liberales centran su estudio en el carácter católico del Estado mientras los conservadores lo centran en el estudio del patronato, es decir, en la facultad gubernamental de intervenir en diversas materias eclesiásticas. El énfasis no es inocente: cada uno estudia la forma de dominio del otro y no la propia³. En realidad, las relaciones entre ambos poderes

³ Las obras clásicas de la historiografía conservadora son Alberto Edwards, *La fronda aristocrática* (1928; 1987); Jaime Eyzaguirre, *Historia de las instituciones políticas y sociales de Chile* (1967), y Gonzalo Vial, *Historia de Chile* (1981), 2 Vol. Las obras más relevantes de la historiografía liberal son: Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile* (1946; 1975), y Julio Heise, *Historia de Chile. El período parlamentario* (1974). Véase también Ricardo Krebs (ed.), *Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile* (1981); Timothy Scully, *Los partidos de centro y la evolución política chilena* (1992), analiza las consecuencias del conflicto en el sistema político. La visión general más completa es la reciente publicación de Simon Collier, “Religious Freedom, Clericalism, and Anticlericalism in Chile, 1820-1920” (1997).

se basaban en privilegios, protecciones y controles que sólo podían sostenerse si el catolicismo era una religión única. Ello estaba en permanente tensión con un orden jurídico que intentaba construirse en base a la soberanía de la nación y la igualdad ante la ley. Exclusivismo y patronato eran las dos caras de una misma medalla que, como bien mostraron los debates del siglo, exigían un alto precio de dominio mutuo y de temor.

Es probable que debido a la evidencia cultural del catolicismo como religión única en el período de la Independencia, la libertad religiosa no fue una piedra angular del pensamiento emancipador chileno y de su concepto de soberanía. Si bien las opiniones no fueron unánimes y las figuras más liberales proclamaron la tolerancia en contra del espíritu inquisitorial, la gran mayoría fue partidaria de mantener el carácter católico del Estado y así lo establecieron todos los textos constitucionales de la época, incluso el de 1828, reputado de ser el más liberal. Dicho texto agregaba significativamente que “nadie será perseguido ni molestado por sus opiniones privadas”, declaración que fue suprimida en el de 1833⁴. Pero en realidad, los más acérrimos partidarios de la unidad religiosa reconocieron siempre que ninguna autoridad podía entrometerse en las conciencias y opiniones privadas de los ciudadanos. La libertad de conciencia significaba, en efecto, un cambio en relación a la Inquisición, pero ella no implicaba la tolerancia religiosa pues la libertad de conciencia estaba limitada en su expresión pública. La mantención de la unidad religiosa significaba la prohibición del culto público de cualquier otra religión que no fuera la del Estado. Así lo estableció la Constitución de 1833⁵.

De allí entonces que lo público, ya se tratara del Estado o de la sociedad civil, fuera definido como católico y sólo católico. Lo privado, en este sentido, era el espacio doméstico y el de la conciencia.

La fuerza del catolicismo era tan preponderante en Chile como en el resto de la América colonial, aunque su poder económico no fue equivalente, por ejemplo, al de México⁶. La Independencia debilitó económica e institucionalmente a la Iglesia. La gran mayoría del clero participó en el bando realista y los sacerdotes españoles abandonaron el país. La Iglesia quiso reforzar el poder del Vaticano y su independencia del poder civil mientras el nuevo Estado reclamó el patronato como un derecho y desconoció el nombramiento del obispo de Santiago Rodríguez Zorrilla, quien fue

⁴ Ambos textos constitucionales pueden encontrarse en Luis Valencia Avaria, *Anales de la República* (1951), Tomo I.

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

⁶ Collier (1997), p. 303.

desterrado. La misión enviada por el Vaticano a petición del representante chileno en 1823 terminó con la devolución de pasaportes de su Vicario Monseñor Juan Muzi, entre otras razones por el secuestro de los bienes de los regulares. La situación se regularizó en 1829 cuando el gobierno dio el paso a las bulas y se nombraron obispos en las dos diócesis del país: Manuel Vicuña en Santiago y José Ignacio Cienfuegos en Concepción. Ese mismo año el bando conservador triunfaba en la batalla de Lircay y con ello se regularizaron las relaciones entre la Iglesia y el Estado estableciéndose un *modus vivendi* basado en dos pilares: el Estado era católico con exclusión de cualquier otro culto público, y el Estado conservaba el derecho de patronato heredado de la monarquía española, a pesar de que la Iglesia nunca quiso oficialmente reconocerle ese derecho⁷.

Hubo tensión y conflicto, pero también negociación en el contexto de un Estado fuertemente regalista y de un clero que todavía acusaba influencia galicana. Tanto el clero como los conservadores, sin embargo, eran republicanos. Ése no era un tema en discusión como lo era el patronato. Hacia la década de 1840, en consonancia con la política vaticana y en respuesta al florecimiento de una opinión y de una prensa liberal en la que descollaban los primeros jóvenes intelectuales formados bajo la República, el ultramontanismo se asentó en la Iglesia chilena liderado por su nuevo Arzobispo, Rafael Valentín Valdivieso, nombrado en 1843. Un signo elocuente de esta nueva etapa fue la fundación de *La Revista Católica*, en 1842, creada para polemizar con el regalismo gubernamental y el liberalismo de la opinión.

A partir de la segunda mitad del siglo el creciente conflicto se expresó en diversos hitos legislativos —de gran fuerza en la opinión— tendientes a consolidar al Estado como soberano y, por tanto, a secularizarlo como fuente única de la ley. Gruesamente, los hitos más importantes fueron la así llamada ‘cuestión del sacristán’ en 1856, un conflicto jurisdiccional en el cual un miembro subalterno del cabildo eclesiástico, haciendo uso del recurso de fuerza, llevó a que la Corte Suprema invalidara una orden del Arzobispo y fallara su destierro por incumplimiento con el apoyo implícito del Presidente de la República, Manuel Montt. Un hecho insignificante se transformó en un suceso político de alta repercusión que dividió a los

⁷ Carlos Silva Cotapos, *El clero chileno durante la Guerra de la Independencia* (1911), y del mismo autor, *Historia eclesiástica de Chile* (1925); Sergio Vergara, “Iglesia y Estado en Chile, 1750-1850” (1985), pp. 319-362; Fernando Aliaga Rojas, *La Iglesia en Chile. Contexto Histórico* (1985); Antonio Rehbein, “El clero diocesano y su presencia evangelizadora en Chile durante el siglo XIX” (1990).

conservadores en el gobierno entre regalistas y ultramontanos. Estos últimos formaron el Partido Conservador que pasó a la oposición.

Un segundo hito fue la ley interpretativa del Art. 5 de la Constitución en 1865 que estableció la tolerancia de culto para los disidentes y les permitió fundar sus propias escuelas. Más tarde, en el momento álgido de las reformas constitucionales, habría que señalar el conflicto entre libertad de enseñanza y Estado Docente en 1873, en el cual si bien los conservadores lograron que la libertad de enseñanza fuera un principio reconocido expresamente por la Constitución y obtuvieron algunas garantías para la educación secundaria privada, en su mayoría católica, perdieron en lo esencial, pues el Estado siguió controlando la certificación de los exámenes sin la cual no se podía ingresar a la Universidad. En esos mismos años, la supresión del fuero eclesiástico con la Ley Orgánica de Tribunales y la tipificación de delitos eclesiásticos en el proyecto de Código Penal presentado al Parlamento en 1874 fueron motivo de fuertes disputas. El período álgido de la 'lucha religiosa' culmina con el enfrentamiento entre el gobierno y la Santa Sede para nombrar al sucesor del Arzobispo Valdivieso, muerto en 1878, y la vacancia de la sede hasta 1886, contexto en el cual se dictan las leyes laicas: la ley de secularización de los cementerios en 1883, la ley de matrimonio civil en 1884 y la ley de registro civil en el mismo año. Todo lo anterior, teniendo como telón de fondo la permanente discusión sobre la separación de la Iglesia y el Estado y la supresión del artículo 5to de la Constitución.

Como puede apreciarse, algunos de los conflictos derivaban del patronato y otros del carácter católico del Estado, que son los que nos interesan en relación a la definición del espacio público. A nuestro juicio, los dos hitos más significativos al respecto fueron la ley de tolerancia de cultos y la secularización de los cementerios.

Los derechos de los disidentes en un Estado católico

La primera discusión legislativa que incidía en el corazón del artículo 5to de la Constitución no se planteó por el tema del culto sino de la escuela primaria. Entre 1845 y 1860 se discutió en la Cámara, con intervalos, una ley orgánica de instrucción primaria. En el proyecto inicial, presentado por la Facultad de Humanidades de la recién fundada Universidad de Chile, se definían dos tipos de enseñanza de acuerdo con el acceso o publicidad del espacio: era privada la que se daba reservadamente a los miembros de una familia y pública la que se daba en establecimientos

destinados a recibir miembros de distintas familias. La escuela era, por tanto, un espacio público que a su vez se definía de acuerdo con la propiedad. Eran escuelas públicas las que se mantenían con fondos nacionales o municipales, las conventuales o las que tuvieran subsidio del gobierno. Ellas estaban sujetas a las autoridades designadas por la ley. Eran particulares las financiadas con fondos privados y estaban sometidas a la ley sólo en lo correspondiente al orden y la moralidad⁸.

Esta doble definición de lo público, de acuerdo con la publicidad y con la propiedad, no causó conflictos a mediados de la década de 1840 cuando el problema religioso no se había transformado en un conflicto político, pero sí a fines de la década de 1850. Entonces se suscitó la controversia de si la enseñanza religiosa y la inspección que de ella hacían los párrocos debía regir para la ‘enseñanza’ pública (que incluía a las escuelas particulares) o para las ‘escuelas’ públicas. Dicho de otra forma, la discusión era si lo ‘público’ debía definirse de acuerdo con la propiedad o la publicidad. Los liberales defendieron la primera definición para salvar el principio de la libertad de conciencia. Para los conservadores debía definirse de acuerdo con su publicidad, pues la libertad de conciencia estaba restringida al espacio privado íntimo, a la familia, pero a ningún espacio público, ya fuera estatal, municipal o particular. Los conservadores les reconocían a los padres el derecho a “abusar de su patria potestad” y enseñar a sus hijos el ateísmo práctico, el judaísmo o el mahometanismo, siempre que no fuera en un lugar público, pues contravenía la Constitución⁹.

La tensión era clara: los conservadores ultramontanos querían restringir el concepto de privado a lo doméstico y los liberales restringir el concepto de lo público a lo estatal. Ambos concordaban que el espacio doméstico era inviolable y que el público estatal era católico. El campo en conflicto era precisamente el espacio crítico de la ‘esfera pública’ cuando lo estatal estaba unido con lo religioso. La ley finalmente definió la instrucción privada como aquella dada dentro de la familia, que quedaba enteramente excluida de ella; como instrucción particular la sostenida con fondos privados que quedaba sometida a la inspección en moralidad y orden; y como instrucción pública aquella sujeta a la ley, financiada con fondos

⁸ Las actas de la Facultad de Humanidades y el proyecto enviado al Congreso se encuentran en Ana Guirao Massif, *Historia de la Facultad de Filosofía y Humanidades hasta la fundación del Instituto Pedagógico, 1843-1889* (1957).

⁹ *Sesiones del Congreso Nacional* (en adelante SCN), Diputados, 21 junio 1859, p. 439; 10 octubre 1860, p. 266; Senado, 12 septiembre 1860, p. 228.

fiscales y municipales¹⁰. Con ello se avanzó hacia la identificación de lo público con lo estatal, pero no se resolvía el problema religioso en las escuelas particulares.

Tal como se señaló en la discusión parlamentaria, lo que en realidad se estaba discutiendo a raíz de la escuela era el artículo 5to de la Constitución. Fue la discusión que se inició en el Congreso en la década de 1860 y que debe entenderse en el contexto más amplio de las reformas constitucionales que propugnaron los grupos liberales, en alianza con los conservadores ultramontanos, destinadas a cercenar los poderes omnímodos del Ejecutivo. Si bien ése era el conflicto político predominante que determinaba las alianzas, también estaba presente, aunque todavía no en plenitud, el conflicto entre laicismo y ultramontanismo que es donde se sitúa el problema de las escuelas y del culto.

Ya desde la década de 1820, con la llegada de inmigrantes principalmente ingleses y norteamericanos a Valparaíso, se había practicado el culto protestante en esa ciudad, al comienzo a bordo de las embarcaciones recaladas en el puerto y más tarde en capillas. También en Valdivia y en Llanquihue los protestantes practicaban su culto aunque fuera en la gran bodega de un comerciante como sucedía en la última. Las autoridades habían tenido una política pragmática autorizando sus lugares de culto como recinto privado. Los tratados celebrados con Estados Unidos en 1832 y con Gran Bretaña en 1854 daban ciertas garantías a la libertad de conciencia, principalmente en lo referido a las sepulturas. Existía por lo tanto una tolerancia práctica, pero al mismo tiempo, jurídicamente, los derechos de los disidentes a practicar su culto podían ser fácilmente cuestionables si había conflicto al respecto. El conflicto se desató, a nuestro juicio, no sólo por ser una arma política para probar la posibilidad de reformar la Constitución¹¹, sino también porque había un problema real entre los derechos de los disidentes y el exclusivismo católico. Es sintomático que en la medida en que los disidentes ya no sólo practicaran su culto sino que intentaran algunas formas de proselitismo, es decir, en la medida en que pretendieran formar parte de la 'opinión', la Iglesia inmediatamente reclamara su exclusividad. Temía la intromisión en ese espacio, como lo diría el Arzobispo Valdivieso, no tanto porque los chilenos pudieran hacerse protestantes cuanto porque debilitaba a la Iglesia favoreciendo la "indiferencia religiosa que es la gangrena de la sociedad moderna". En efecto, eso era lo que

¹⁰ "Ley General de Instrucción Primaria", en Ricardo Anguita, *Leyes promulgadas en Chile. Desde 1810 hasta 1 julio 1912*, tomo II, pp. 96-98.

¹¹ Véase de Patricio Estellé "El debate de 1865 sobre la libertad de culto y conciencia" (1967).

estaba sucediendo en algunos círculos de la opinión ilustrada. Entonces, si bien en los hechos, los pequeños grupos disidentes practicaban su culto y educaban a sus hijos en su religión, en la medida en que crecía el conflicto religioso, aumentaba la presión por definir esa ambigüedad por parte de la Iglesia, de los disidentes y de los grupos liberales.

Es probable que la llegada a Chile del joven misionero norteamericano David Trumbull, presbiteriano formado en Yale y en Princeton, enviado a Valparaíso en 1845 por la Foreign Evangelical Society, haya sido un punto de inflexión. Trumbull no sólo era protestante, también era masón y estaba dispuesto a pelear por un lugar más seguro y digno para su culto que la imprenta de *El Mercurio*, donde celebró su primer oficio, o un salón en el Hotel Chile. Estaba dispuesto también a usar los instrumentos propios de la formación de opinión: fundó el periódico *The Neighbour*, la Valparaíso Bible Society, colegios para hombres y mujeres y entró en polémicas públicas con el gobernador eclesiástico de Valparaíso, Mariano Casanova¹². En 1854 compró un sitio para construir la Union Church de Valparaíso. La Iglesia católica hizo un enérgico reclamo. La construcción en obra fue detenida por la Municipalidad, pero luego continuó secretamente hasta que el gobierno llegó a una transacción con los presbiterianos tan sutil como precaria: el templo debía ser cubierto con un tabique y la fachada no podía ser visible desde la calle, no podría tener campanario y el culto debía celebrarse en el mayor silencio¹³. El Arzobispo Valdivieso protestó a través de un Edicto Pastoral: ese no era un recinto privado sino público. Pero había más: los disidentes habían “cobrado audacia con nuestra moderación” fundando colegios, medios de prensa y principalmente repartiendo propaganda que injuriaba a la Iglesia a través de las Sociedades Bíblicas: “Se buscan los trabajos públicos o privados que forman reuniones de jornaleros y artesanos para hacer la distribución de los folletos, se persigue a las gentes del pueblo en su domicilio y hasta se nos ha asegurado que se ha pagado dinero porque reciban el funesto presente que se les brinda”¹⁴.

En la polémica sostenida entre Trumbull y Casanova en 1863 a través de *La Voz de Chile* y de *El Ferrocarril* sobre el culto a los santos y

¹² Paul Irven, *Un reformador yanqui en Chile. Vida y obra de David Trumbull: Inicios del protestantismo en Chile* (1997); Juan Ricardo Couyoumdjian, “Masonería de habla inglesa en Chile: Algunas noticias” (1996), p. 203.

¹³ Véase J. H. McLean, *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Chile* (1932), pp. 17-18; Ricardo Donoso (1946; 1975); Simon Collier (1997), pp. 308-310.

¹⁴ “Edicto Pastoral sobre la propaganda protestante” (1858), p. 306. La Valparaíso Bible Society informaba para el año 1864 que se habían visitado 1.587 familias y habían sido repartidas gratuitamente 22.192 unidades impresas, de las cuales 17.779 correspondían a tratados en diferentes idiomas y 6.187 a revistas y periódicos (*The Annual Report of the Valparaiso Bible Society*, 1864, p. 2). Debo esta referencia a mi alumna Paulina Pereira.

las procesiones a propósito de las rogativas a San Isidro para que lloviera, Casanova le dijo la última palabra: “No es lícito, Señor, en Chile negar públicamente, como Usted lo hace, los dogmas católicos [...] Está, pues Usted, quebrantando las leyes de Chile”¹⁵.

Los disidentes eran una minoría ínfima en el país. Tan evidente era la homogeneidad religiosa, que los censos del período consideraron irrelevante la información. Pero preguntaban por los extranjeros que de acuerdo al de 1865 eran 23.000. Los posibles protestantes podían encontrarse dentro de los 758 alemanes que había en Llanquihue, por ejemplo, o entre los 4.267 ingleses y casi 1.000 norteamericanos que había en el país. Pero preferentemente se encontraban entre los 1.014 ingleses, 108 escoceses, 316 norteamericanos y 783 alemanes residentes en Valparaíso cuyo departamento tenía una población total de 74.731 habitantes¹⁶. Los disidentes por sí mismos no tenían suficiente fuerza para constituirse en un grupo de presión capaz de reformar la Constitución, pero contaban con el apoyo activo de comerciantes y financistas ingleses como el caso de los socios de Williamson Balfour¹⁷ y principalmente el de algunos parlamentarios liberales y radicales para quienes éste era un tema de derecho y no de número. En este contexto comenzó la discusión que de verdad dominaba la política chilena del momento, que eran las reformas constitucionales con el objeto de reducir las facultades del Ejecutivo.

Al comenzar a debatirse la reforma constitucional, la primera discusión por una razón simplemente numérica fue el artículo 5to. Pero comenzar reformando uno de sus artículos más emblemáticos sólo podía estar en la mente del liberalismo más extremo expresado en el naciente Partido Radical. Manuel Antonio Matta fue su portavoz en el Congreso manifestándose por la separación de la Iglesia y el Estado y la supresión del derecho de patronato. El gobierno a través de su Ministro del Culto, Federico Errázuriz, un liberal moderado, se opuso terminante: el país era esencial y profundamente católico y aquella uniformidad era garantía del orden social. Defendió la libertad de creencias y sostuvo que los extranjeros no eran perseguidos por sus creencias religiosas. Sólo había una restricción basada en grandes consideraciones de orden social que era la prohibición

¹⁵ David Trumbull, *¿Quién dará lluvias? o Rogativas a San Isidro. Carta al Sr. Presbítero D. Mariano Casanova* (1863), p. 21.

¹⁶ *Censo jeneral de la República de Chile, 1865* (1865).

¹⁷ Wallis Hunt, *Heirs of Great Adventure: The History of Balfour, Williamson and Company Limited, 1851-1901* (1960); Silvia Venezian, “Misioneros y maestros: la educación inglesa y norteamericana en Chile en el siglo XIX” (1993).

del culto público¹⁸. Pero ¿cómo se definía lo que era público o lo que era privado en este caso? Curiosamente, tanto los liberales extremos como los conservadores ultramontanos estuvieron de acuerdo en un punto: el culto de los disidentes en Valparaíso era público en los hechos. Por ello, para los primeros, debía reformarse la Constitución; para los segundos, debía prohibirse dicha publicidad. Pero la mayoría estaba en un centro contemporizador: no quería reformar el artículo 5to y no quería proscribir a los disidentes. Santiago de Melchor Concha y Toro propuso un camino de salida: que no se reformara sino que se dictara una ley que clarificara lo que debía entenderse por público y privado en el ejercicio del culto.

La jerarquía de la Iglesia, a través de Joaquín Larraín Gandarillas, diputado y sacerdote, rector del seminario, se opuso también a eso. La confusión entre culto público y privado venía de una confusión anterior: sostener que la libertad de conciencia era lo mismo que la libertad de culto, o que ésta era una consecuencia necesaria de aquella como lo había sostenido Matta. “[L]a libertad de conciencia (no puede entenderse) en el absurdo sentido que algunos le atribuyen, es decir, como un derecho del hombre para creer lo que quiera, para ser mahometano o budista, para adorar al sol como los peruanos y los persas o al buey Apis como los egipcios [...], el ser racional no tiene derecho a creer lo que le parezca, sino la estricta obligación de abrazar la verdad[...].” La libertad de conciencia tenía un enorme valor, pero no era un derecho frente a Dios, que era la verdad, sino un derecho frente al Estado y la sociedad. Ésa era una libertad sagrada, “asilo inviolable”, que se refería a los actos internos del espíritu. La inteligencia podía extraviarse y ser culpable, pero mientras no lo manifestara en obra o en palabra, era culpable solamente ante Dios. “Ese error debe mirarlo la sociedad como inocente [...], otra cosa sucede cuando el error sale afuera; si daña a la sociedad la ley puede y debe reprimirlo”¹⁹. La libertad de conciencia no implicaba la libertad de culto precisamente porque una pertenecía al dominio privado y la otra al público.

Varios parlamentarios refutaron esta doctrina. El diputado Espejo defendió la libertad de culto como la consecuencia de la libertad de conciencia, derechos propios “de nuestra organización democrática y republicana que eleva nuestra individualidad hasta la soberanía”²⁰. Matta respondería que ambas libertades eran indivisibles: “Toda religión comprende dos grandes ideas: la de Dios y de los ritos solemnes. La idea, acto interno, el

¹⁸ SCN, Diputados, 12 junio 1865, p. 5.

¹⁹ SCN, Diputados, 16 junio 1865, p. 12.

²⁰ Ibid., p. 17.

rito acto externo; en otros términos la creencia y el culto”²¹. A esas alturas, la barra del hemiciclo que se agitaba en su apoyo hubo de ser silenciada por el presidente de la Cámara.

Si el gobierno y la mayoría no querían suprimir el artículo 5to, el dilema seguía siendo qué se entendía por culto público. Vicuña Mackenna protestaba por esta “asamblea de casuistas” complicada en discernir lo evidente: que el culto era público y que la Constitución debía establecer la libertad religiosa. Antonio Varas, por su parte, defendiendo la Constitución y la obra de los gobiernos pelucones que habían aceptado la tolerancia práctica, insistió en que el culto era público si quien oficiaba tenía carácter oficial o si el lugar en que se ejercía era público de acuerdo a derecho. Con ello se acercaba a la interpretación de que lo ‘público’ era lo estatal y que en ese sentido debía entenderse el exclusivismo católico.

Pero la Iglesia entendía que la religión católica no era sólo la religión exclusiva del Estado, sino también de la sociedad. Nada podía parecerle más ajeno a su misión y a su historia que sentirse recluida a lo estatal y a lo privado. La publicidad estaba en el corazón de los dogmas católicos y de su ritual y allí estaba una de sus profundas diferencias con el protestantismo. En realidad, el uso del espacio público tenía una significativa relación con las prácticas rituales que el protestantismo tanto despreciaba. “Las necesidades de los sectarios protestantes —decía Larraín Gandarillas— en lo que concierne al culto son muy diversas a las necesidades de los católicos. [...] Para nosotros los católicos, la Iglesia es la casa del Señor, un lugar público en que se reúnen los fieles para adorar a Dios que está presente en sus altares. Creemos en la presencia real de Jesucristo [...] Pero los protestantes no miran los templos como lugares que están santificando la presencia de Cristo. Solo sirven entonces para reunirse a orar, leer y explicar la Biblia; cosas que pueden ejecutarse en una casa privada perfectamente”²². José Clemente Fabres, el gran polemista de la causa católica en los debates que vendrían, defendería con pasión la necesidad específica del catolicismo de ser protegido en su culto: “[...] el culto católico abraza desde que nace hasta que muere diariamente en casi todos los actos de la vida; tiene esplendor y magestad en todas las ceremonias propias para interesar al hombre; tiene todavía más y es la comunicación directa con el mismo Dios, porque en el templo católico está Dios tal como está en los cielos”²³. Sus palabras finales causaron hilaridad en varios de sus colegas y, respon-

²¹ *Ibid.*, p. 28.

²² *Ibid.*, p. 15.

²³ *SCN*, Diputados, 9 septiembre 1974, p. 56. Fabres hizo esta defensa a propósito de la discusión del proyecto de reforma del artículo 5to en 1974.

diéndoles, insistiría en que el protestantismo resumía todas las doctrinas contrarias al culto porque no tenía ni sacramentos ni ceremonias ni nada.

El espacio público moderno, el del debate, la crítica y la política, el de los derechos y garantías individuales, se estaba construyendo en muchos sentidos y la libertad de cultos no era sino uno de ellos. Pero la discusión revela muy bien los temores y disyuntivas que esa clase política enfrentaba al construirlo. El afianzamiento del pluralismo llevaba a la pregunta por la unidad. Nuevamente fue Larraín Gandarillas quien marcó el terreno desde el lado eclesiástico, pero ahora con argumentos estrictamente políticos: “¿Qué es lo que más importa a nuestro país? Su unidad política y social, la conservación de su nacionalidad”, cuya base más estable, como país nuevo que era, no estaba en la lengua ni en las costumbres ni en las tradiciones que se evanecían con la moda, sino en la religión católica²⁴. En general, la mayoría de los parlamentarios compartía que la unidad religiosa había sido para Chile un valor si se le comparaba con otras experiencias, pero los ultramontanos no temían una guerra religiosa, ni que los chilenos se hicieran protestantes, sino que el reconocimiento de sus derechos abriera paso para que lo reclamaran los comunistas y los ateos. La libertad de cultos traería la indiferencia religiosa y ello rompería la unidad nacional. El pluralismo, en definitiva, sería la primera fase de la secularización. Pero a ello los liberales opondrían una unidad nacida de la disuasión y del consenso. “¿Qué tipo de unidad es la que se quiere? —preguntaba el diputado Espejo— ¿Es el triunfo de un sistema religioso? [...] No, Señor, en mi concepto solo puede ser aquella unidad a que arribamos por medio de la discusión libre e intelectual, pero no esa unidad católica que ataca los derechos, que niega todas las libertades, que llega hasta el santuario de la conciencia, porque esa es la unidad de todo despotismo y de toda tiranía”²⁵. Antonio Varas, conservador pero regalista, desconfiado de los ultramontanos, definiría la unidad de la nacionalidad en base a los derechos. La unidad de creencias, de lengua y de raza ayudaban, pero lo esencial era el ‘patriotismo’: “Y el país en que los habitantes estén mejor garantidos en sus derechos y en que la igualdad a este respecto se halle mejor establecida será siempre aquel en que los ciudadanos se mostrarán más dispuestos a aceptar y defender con más interés y calor la causa de su patria”²⁶.

Esta unidad moderna se construía en base a la representación. Los conservadores ultramontanos nunca la negaron como valor y, al contrario, apelaron a ella reclamando ser mayoría. En una estrategia que utilizarían

²⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ *SCN*, Diputados, 8 julio 1865, p. 98.

cada vez con mayor frecuencia, esgrimieron los argumentos liberales para cobrarles a éstos consecuencia. Incluso Larraín Gandarillas llegó a decir que estaba dispuesto a proponer el sufragio universal para que todos emitieran su voto sin distinción de edad ni de sexo porque allí se reflejaría la verdadera mayoría que era católica y que se opondría a la reforma del artículo 5to. “El sistema representativo, base de nuestra Constitución Política, está fundado en el más profundo respeto a la opinión nacional y no comprendo cómo hombres que se llaman liberales manifiestan sentimientos diversos”²⁷.

¿Coincidió la mayoría con la ‘opinión’ que es la que sentían representar los liberales? Matta no dudaba de que la mayoría era católica, pero sí de que fuera intolerante y rechazara la libertad de culto. Matta apelaba a otra mayoría, a la que se expresaba en el espacio público: las asambleas, los círculos políticos, los electores de las provincias más ilustradas y sobre todo la prensa “el órgano más inteligente de las aspiraciones del país”²⁸. Manuel Antonio Tocornal responderá que los clubes o asambleas populares defendían intereses de partidos, las aspiraciones de sólo un sector, en cambio el sentimiento religioso no comprendía sólo al elector ciudadano sino el anciano, la mujer y el niño. Y fue precisamente a estos habitantes del espacio social tradicional, no segmentado como el espacio público ciudadano ni por sexo ni por edad, a los que movilizaron los católicos. Al movimiento en la barra de la Cámara, a la polémica en la prensa, se sumó la movilización de las mujeres que asistieron a las sesiones del Congreso y publicaron el primer periódico femenino en la historia de Chile, *El Eco de las Mujeres*, que los liberales creían escrito por los curas²⁹.

El gobierno tenía que buscar un camino de resolución y en la sesión del 3 de junio llegó con ella: un proyecto de ley remitido por el Senado que interpretaba el artículo 5to. La barra se enfureció y fuera de la sala se produjeron desórdenes. Vicente Reyes reclamaba que la Cámara se había transformado en una plaza de toros. El Ministro del Culto, Federico Errázuriz, hizo una sentida defensa del proyecto en base a la tradición, la prudencia y la mantención del equilibrio político. El artículo 5to era la más preciosa garantía de la conservación de la religión católica, “de esa religión que hace más de 300 años impera en Chile, de esa religión de nuestros padres, que bendice nuestros matrimonios, que preside el orden en nuestras familias y que nos da hijos en cuyos brazos bajamos al sepulcro”. Y para darle

²⁷ Ibid., p. 12.

²⁸ Ibid., p. 28.

²⁹ Érika Maza Valenzuela, “Catolicismo, anticlericalismo y la extensión del sufragio a la mujer en Chile” (1995), p. 151.

en el gusto a la opinión liberal, les recordó que sin artículo 5to no habría patronato y que no sería prudente despojar a la sociedad chilena de ese derecho³⁰.

Si no se reformaba la Constitución, el ministro debía explicar cómo esta ley interpretaba el significado del ‘culto público’ en un Estado católico. Errázuriz la aventuró: los disidentes tendrían derecho a tener capillas y escuelas en “recintos particulares” que el Código Civil contraponía a propiedad pública. Ése era el cambio central. De todas formas Errázuriz tenía que explicar qué pasaba con los protestantes en ese espacio que no era de propiedad privada ni tampoco estatal, en aquel espacio público que era cada vez menos material y más mental. Según su interpretación, efectivamente no podían hacer proselitismo en las calles ni en las plazas, no podían tener campanas o hacer procesiones, debían abstenerse de lo que llamó la “bulla del culto”. Pero la bulla del culto se refería a los lugares tradicionales de expresión religiosa, muy católicos por lo demás. Las ‘bullas’ protestantes operaban precisamente en el espacio público moderno, en las sociedades y la prensa, derechos que estaban reconocidos, aunque limitados, en la legislación chilena³¹.

En síntesis, en el debate legislativo hubo tres posiciones: 1) la del liberalismo extremo expresado en el naciente Partido Radical que propiciaba la abolición del artículo 5to la plena tolerancia religiosa y, en algunos casos, la separación de la Iglesia del Estado; 2) la conservadora ultramontana que se oponía a la reforma del artículo 5to y definía lo público en base al criterio de publicidad dejando como único espacio de disidencia el doméstico; 3) y la liberal moderada, la gran mayoría, que defendía la catolicidad del Estado al mismo tiempo que la tolerancia religiosa otorgándoles a los disidentes el derecho de practicar su culto y educar a sus hijos en su religión en ‘recintos particulares’³².

La ley, promulgada el 27 de julio de 1865³³, permitía a quienes no eran católicos profesar su culto dentro del recinto de edificios de propiedad particular y los autorizaba a sostener “escuelas privadas”. Aparentemente la

³⁰ *SCN*, Diputados, 8 de julio 1865, p. 102.

³¹ No sólo el artículo 5to podía entorpecer o limitar la formación de ese espacio, también podía hacerlo el Exequátur, como fue extensamente debatido a propósito de una cláusula en el proyecto del Código Penal que tipificaba el delito de los eclesiásticos que incitaran a la desobediencia de una ley. El Senado finalmente la excluyó pero la mayoría de la Cámara la defendió como inherente al derecho de patronato a pesar de ser una limitación a la libertad de expresión. *SCN*, Diputados, 16-10-1874, p. 117.

³² Véase principalmente *SCN*, Senado, julio 3, pp. 72 y ss.

³³ Esta ley ha sido erróneamente llamada de libertad de cultos cuando lo que en realidad establece es tolerancia a los cultos que no son el del Estado.

ley en nada cambiaba lo establecido, como lo hizo ver la Iglesia³⁴. Por ello siguió reclamando el cumplimiento de la Constitución que debía prohibir todo tipo de publicidad en el culto disidente³⁵. Sin embargo, había un cambio clave, según hemos querido mostrar: definía lo público de acuerdo con la propiedad, y con ello se corría la frontera para que lo católico quedara restringido a lo estatal y se abriera un espacio plural, en cuanto privado, en la sociedad civil³⁶.

El pluralismo de los muertos: Derecho de propiedad y juicio final

Desde la perspectiva que estamos tratando, se plantea el mismo problema de fondo en la ley de cementerios: hacer prevalecer el derecho de propiedad como forma de garantizar la pluralidad religiosa. De todos los conflictos antes indicados, ninguno fue más largamente discutido en el Congreso ni despertó tantas pasiones y movilización social³⁷.

Ya en el período borbónico hubo oposición de las autoridades al entierro en las iglesias y al tipo de ceremonial barroco que lo acompañaba, pero no fue hasta 1821, bajo el mandato de Bernardo O'Higgins, que se fundó un Cementerio General en las afueras de la ciudad cuyo carácter era público. Los párrocos debían dar el certificado de defunción y a la vez eran los responsables de los ritos funerarios en un cementerio que era estatal, pero que era sagrado en la medida en que estaba bendito por la Iglesia.

³⁴ Jaime Eyzaguirre sostiene que la "ley interpretativa no alteraba en esencia la situación, sino que venía a confirmar derechos que ya estaban ejerciendo los disidentes como lo consigna expresamente el mensaje gubernativo que la propuso" (Eyzaguirre, 1967, p. 149), lo cual era así desde la perspectiva de las prácticas de los disidentes, pero no de sus derechos. Sin embargo, esa interpretación de la ley de 1865 minimiza su importancia en el proceso de laicización del Estado y de definición del espacio público.

³⁵ Algunos años después de aprobada la ley, el Arzobispo de Santiago protestó ante el gobierno por otro templo que se estaba construyendo en Valparaíso "que no puede confundirse con las casas particulares por la naturaleza de su propiedad, por su forma arquitectónica y por su situación y puertas para su entrada que son públicas como las de todo templo". Protestaba por la propaganda impresa y por el proselitismo entre los católicos. "Reclamo por la observancia del Artículo Quinto de la Constitución", *Boletín Eclesiástico*, T. V, 25 enero 1869, p. 48.

³⁶ El tema volvió a plantearse en la discusión del proyecto del Código Penal a propósito de si era un agravante cometer delito en lugar destinado al "culto público" como lo aprobó el Senado o "culto permitido en la República". En el primer caso comprendía sólo a un templo católico, en el segundo, cualquier templo. La Iglesia se opuso, pero quedó en la versión de la Cámara. Véase *SCN*, Diputados, 5 y 10 septiembre 1974, pp. 37 y 62; Senado, 16 octubre 1874, p. 116; y Agustín Edwards, pp. 242 a 260.

³⁷ Sobre los conflictos que generó la secularización de los cementerios, véase Ricardo Donoso (1946; 1975), y Marco León León, *Sepulturas sagradas, tumbas profanas. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile* (1997).

Nuevamente, como en el caso anterior, fue la presencia de disidentes el primer motivo de conflicto. En 1818, O'Higgins autorizó un cementerio para los ingleses protestantes en Valparaíso que hasta entonces se tiraban al mar o se enterraban en los cerros. La Iglesia se opuso sosteniendo que podían ser enterrados, pero sin ceremonia pública alguna, cuestión que fue desestimada por las autoridades. En Santiago no hubo cementerio para disidentes, quienes eran enterrados en Valparaíso o en el cerro. Pero el Tratado de Comercio Chileno-Británico de 1853 estableció que los disidentes tenían derecho a sus propios cementerios con la aprobación de la autoridad civil y se estableció el primero en 1855.

A la pluralidad que obligaba la presencia de disidentes, se agregó con el tiempo la pluralidad dentro de la elite chilena.

El acontecimiento que desencadenó la lucha por los cementerios es altamente indicativo: en 1871 murió en Concepción un coronel de Ejército que había vivido 25 años en concubinato. El Intendente ordenó que se le rindiesen en su funeral los honores correspondientes, pero el Obispo se opuso pues había muerto en pecado y no podía ser sepultado en territorio sagrado ni con el rito católico. El Intendente lo enterró igual, sosteniendo que la vida religiosa correspondía a la vida privada y que la autoridad no debía inmiscuirse en los "deberes de conciencia".

El conflicto, desde la lectura que estoy haciendo, es nuevamente entre la libertad de conciencia y el espacio público que siendo estatal es católico.

El conflicto causó tal vendaval en la prensa y en el Congreso, que el gobierno dictó un decreto que estuvo lejos de dar una solución al tema. Era el año 1871, cuando el presidente Federico Errázuriz todavía gobernaba con la fusión liberal conservadora y, por tanto, el decreto fue una suerte de compromiso. Estableció que en todo cementerio católico, que eran todos los públicos, se destinaría un espacio previamente determinado para aquellos que las disposiciones canónicas negaran el entierro sagrado. Este espacio estaría dividido por una reja de fierro, madera o árboles. Establecía también que todos los cementerios que se crearan en el futuro con fondos públicos serían legos, sin jurisdicción eclesiástica, y que cada cual podría enterrarse de acuerdo a su propio rito. Es decir, en un espacio público estatal-católico se abriría un espacio para los disidentes sin contrariar el derecho canónico; se abría a futuro un nuevo espacio estatal plural. Pero el decreto agregaba un nuevo elemento que me interesa resaltar: la autorización para erigir cementerios particulares. Esa fue la transacción con los conservadores todavía en el gabinete. Ello establecía una nueva separación de acuerdo a la propiedad.

La Iglesia aceptó el decreto en lo relativo a la separación dentro del cementerio, aunque exigió que la reja fuera de un metro, pero se opuso tenazmente a los cementerios comunes, pues ellos significaría la ‘promiscuidad’ entre creyentes y no creyentes; la Iglesia no podría bendecirlos y los católicos no podrían enterrarse en ellos.

Esta solución, literalmente salomónica, volvió a enfrentar al derecho de propiedad con las disposiciones canónicas. En 1877 el hijo de un prominente vecino de Valparaíso se suicidó y el párroco no le dio el pase de sepultura en la tumba de su familia, ya que estaba en terreno bendito. El Intendente ordenó su entierro en la tumba familiar, pues, según su argumentación, los cementerios de las ciudades eran del Estado y no de la Iglesia y la compra de una tumba era un contrato comercial donde no se estipulaba la creencia del comprador. El Obispo retrucó que había usurpado derechos de la Iglesia, pues sólo ella podía determinar quién podía ser enterrado en terreno sagrado. El asunto llegó inmediatamente al Congreso que descongeló un proyecto que había sido presentado en 1872³⁸.

El debate legislativo fue rico y complejo. En términos muy gruesos las posiciones eran las siguientes: los conservadores se oponían a la formación del cementerio común, pues los cementerios benditos eran de la Iglesia y se usurpaba su propio derecho de propiedad (el derecho de propiedad de ambos era confuso e imposible de probar documentadamente en los tribunales); en ellos se producía la “promiscuidad de las tumbas”, dejaba de ser un territorio sagrado, los católicos no podrían enterrarse en ellos, los católicos muertos pasaban a estar enterrados en terreno profano. Ello era una ofensa para los deudos, pero era mucho más. Para los católicos no era un problema simbólico sino real las consecuencias de dicha promiscuidad en la hora del juicio final y de la resurrección de la carne.

Los liberales se dividieron. Unos consideraban que debía primar el derecho a la libertad de conciencia y, por tanto, debía haber cementerios comunes neutrales y cementerios particulares. Los otros, en una posición más política que doctrinaria, sostenían que debía primar el derecho de propiedad y que en los cementerios públicos no podría impedirse la inhumación de cadáveres de las personas que hubieran adquirido o adquiriesen sepulturas particulares. Ésta fue finalmente la ley que se aprobó en 1883 y que le fue seguida al año siguiente por la del registro civil que dejaba la certificación de defunción a cargo de funcionarios públicos. Como respues-

³⁸ *SCN*, Senado, 3 y 7 de noviembre de 1871, 1 de julio 1872, 11 de septiembre de 1882 a 13 de enero de 1884; Diputados, 11 de noviembre de 1871, 4 de junio de 1872, 2 de agosto a 9 de noviembre de 1877, 13 de julio 1883 a 18 de enero de 1884 y 23 de junio 1883 a 31 de julio 1883.

ta, la Iglesia exhumó los cementerios, es decir, los hizo profanos y prohibió en ellos cualquier culto católico. El gobierno a su vez anuló los artículos del decreto de 1871 que autorizaban la creación de cementerios particulares. Los católicos provocaron escenas que conmovieron a la población, clandestinamente exhumaron los cadáveres de sus deudos de los cementerios para llevárselos a los parroquiales o de vuelta a las iglesias.

En síntesis, lo público fue nuevamente definido de acuerdo a la propiedad. El cementerio quedó definido como un espacio público estatal organizado interiormente de acuerdo con el derecho de propiedad individual. Con ello también corrían la religión hacia el espacio íntimo doméstico y hacia el espacio privado de la sociedad civil.

En síntesis, lo visto es el proceso por medio del cual, en base a una nueva delimitación del concepto de lo público, la pluralidad religiosa va ganando terreno primero en la sociedad civil (tolerancia de cultos de 1865) y finalmente en el propio Estado (leyes laicas).

Este cambio sutil y aparentemente casuístico es un buen reflejo del liberalismo político gradualista que condujo a la secularización del Estado en el siglo XIX chileno y que buscó soluciones políticas a aquello que en otras partes del continente llevó a la violencia como en México y que en otras áreas de conflicto no supo encontrarlas como lo demostró la Guerra Civil de 1891.

La relación entre ideología y cultura que presenta este caso, el vínculo entre secularización del Estado y de la sociedad, es un problema que nuestra historiografía aún está lejos de dilucidar. Los actores, sin embargo, tenían un cierto diagnóstico de las consecuencias culturales de los cambios ideológicos. Ello era particularmente dramático en el caso de la Iglesia que vivía la creciente separación de lo público y de lo privado como su expulsión de una publicidad propia de su fe y su expulsión del espacio privado como reguladora última de la conciencia. La separación entre lo público y lo privado la obligaba a ‘protestanizarse’. “Una de las más peligrosas ilusiones del tiempo en que vivimos —dirían los obispos chilenos luego de promulgadas las leyes laicas— es la de creer que conviene ocultar la religión, relegándola al oscuro retrete de la conciencia individual [...] Peligrosa ilusión porque la verdad católica no cautiva inteligencias y corazones cuando se esconde en las tinieblas, sino cuando irradia como el sol en las alturas. Para ser amada, necesita ser conocida; y sólo es conocida cuando ostenta en público sus divinas excelencias y prueba su fuerza en los combates a que sus enemigos la provocan”³⁹.

³⁹ “Pastoral colectiva sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado”, 16, diciembre, 1884, *Boletín Eclesiástico*, T. IX, p. 520.

La Iglesia temería igualmente ser transformada en una sociedad de derecho privado cuya existencia jurídica dependiera del Estado. Por ello, cuando finalmente ambos poderes se separaron en 1925, para la Iglesia fue tan importante seguir siendo una institución de derecho público como lo es hasta hoy.

La Iglesia tendría que ir transformando su concepto de publicidad en la medida en que este nuevo espacio público se consolidaba. El mercado, la democracia, la urbanización, es decir, la formación de una sociedad plural, la obligarían a restringir su uso del espacio físico tradicional que le había sido tan propio y luego compartir la calle con muchos otros, a la vez que a ampliar y consolidar su presencia en la sociedad civil. En el último cuarto del siglo, la Iglesia y los católicos militantes iniciaron una ofensiva de organización a través de la educación, la creación de periódicos en provincia y en las grandes ciudades, las sociedades de beneficencia y las sociedades obreras de socorro mutuo⁴⁰.

El punto álgido de esta nueva forma de asociación lo encarnó la Unión Católica, creada en base al modelo de Alemania y Bélgica, que tenía por objeto precisamente promover el asociacionismo católico. Sintomáticamente era una sociedad colectiva civil, figura jurídica que no requería la aprobación estatal, con patrimonio propio, y absorbió a las sociedades dedicadas a la educación y a las sociedades de socorros mutuos obreras. Se creó en 1883, en el momento de la discusión de las leyes laicas y ya en 1885 tenía sede no sólo en Santiago sino en nueve otras ciudades del Arzobispado⁴¹. Su vida fue corta debido a que era una institución militante y combativa que no armonizaba con la política contemporizadora que quiso seguir el nuevo Arzobispo de Santiago, Mariano Casanova, nombrado en 1887. Entre sus obras más importantes estaría la fundación de la Universidad Católica y el fomento de la prensa católica.

Este tema, creemos, ha sido poco investigado en la historiografía desde la perspectiva de la paradójica respuesta ‘moderna’ de la Iglesia ante el primer embate secularizador. El catolicismo, opositor como fue a la formación de una esfera pública plural, tuvo que entrar a participar en ella con los instrumentos que ella entregaba: la igualdad ante la ley, la libertad de expresión y la libertad de asociación. Quizás ello ayude a explicar por qué el catolicismo siguió siendo una fuerza poderosa en la política chilena ya plenamente secularizada del siglo XX.

⁴⁰ Sobre la organización católica en la sociedad civil en el período, una de las fuentes más interesantes son las memorias de uno de sus principales activistas. Véase Abdón Cifuentes, *Memoria* (1936).

⁴¹ *Boletín Eclesiástico*, T. 9 (1883-1886).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aliaga Rojas, Fernando. *La Iglesia en Chile. Contexto Histórico*. Santiago: P. Universidad Católica de Chile, 1985.
- Anguita, Ricardo. *Leyes promulgadas en Chile. Desde 1810 hasta 1 julio 1912*. Tomo II. Santiago: Imprenta Barcelona.
- Annino, Antonio; Castro Leiva, Luis; Guerra, François X. (eds.). *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: IberCaja, 1994.
- Baker, Keith Micheal. *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge University Press, 1990.
- Boletín Eclesiástico*, Tomo 9 (1883-1886). Santiago.
- Censo jeneral de la República de Chile*. Santiago: Imprenta de El Ferrocarril, 1865.
- Chartier, Roger. *Les origines culturelles de la Revolution Francaise*. De Seuil, 1991.
- Cifuentes, Abdón. *Memoria*. Santiago: Editorial Nascimento, 1936.
- Collier, Simon. "Religious Freedom, Clericalism, and Anticlericalism in Chile, 1820-1920". En Richard Helmstadter, *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*. California: Stanford University Press, 1997.
- . "The Historiography of the 'Portalian Period' (1830-1891) in Chile". *Hispanic American Historical Review*, Vol. 57, 4 (1977).
- . *Ideas y política en la Independencia chilena. 1808-1833*. Santiago: Ed. Andrés Bello, 1977.
- Couyoumdjian, Juan Ricardo. "Masonería de habla inglesa en Chile: Algunas noticias". *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 105, Santiago, 1996, p. 203.
- Donoso, Ricardo. *Las ideas políticas en Chile*. Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1975 (1946).
- Edwards, Alberto. *La fronda aristocrática*. Santiago: Ed. Universitaria, 10ª ed., 1987 (1era ed. 1928).
- Estellé, Patricio. "El debate de 1865 sobre la libertad de culto y conciencia". *Estudios de Historia de las Instituciones Políticas y Sociales*, N° 2, Santiago, 1967.
- Eyzaguirre, Jaime. *Historia de las instituciones políticas y sociales de Chile*. Santiago: Ed. Universitaria, 1967.
- Goodman, Dena. "Public Sphere and Private Life". *History and Theory*, Vol. 31, 1 (1992).
- Guerra, François Xavier. *Modernidad e independencias*. Madrid: Colecciones Mapfre, 1992.
- ; Annick Lampiere et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Guirao Massif, Ana. *Historia de la Facultad de Filosofía y Humanidades hasta la fundación del Instituto Pedagógico, 1843-1889*. Santiago: 1957.
- Heise, Julio. *Historia de Chile. El período parlamentario*. Santiago: Ed. Andrés Bello, 1974.
- Hunt, Wallis. *Heirs of Great Adventure: The History of Balfour, Williamson and Company Limited, 1851-1901*. Norwick, England: Harrold and Sons Limited, 1960.
- Irven, Paul. *Un reformador yanqui en Chile. Vida y obra de David Trumbull: Inicios del protestantismo en Chile*. Santiago: Iglesia Presbiteriana de Chile, 1997.
- Krebs, Ricardo (ed.). *Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile*. Santiago: Ed. Nueva Universidad, 1981.
- León León, Marco. *Sepulturas sagradas, tumbas profanas. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile*. Santiago: DIBAM, 1997.

- Maza Valenzuela, Érika. "Catolicismo, anticlericalismo y la extensión del sufragio a la mujer en Chile". *Estudios Públicos*, N° 58, 1995.
- McLean, J. H. *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Chile*. Santiago: Imprenta Universitaria, 1932.
- "Pastoral colectiva sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado". 16 de diciembre de 1884. *Boletín Eclesiástico*, T. IX, p. 520.
- Rehbein, Antonio. "El clero diocesano y su presencia evangelizadora en Chile durante el siglo XIX". *Anuario de la historia de la Iglesia en Chile*, Vol. 8 (1990).
- Scully, Timothy. *Los partidos de centro y la evolución política chilena*. Santiago: CIEPLAN-Notre Dame, 1992.
- Sesiones del Congreso Nacional (SCN)*.
- Silva Cotapos, Carlos. *El clero chileno durante la Guerra de la Independencia*. Santiago: 1911.
- . *Historia Eclesiástica de Chile*. Santiago: 1925.
- Trumbull, David. *¿Quién dará lluvias? o Rogativas a San Isidro. Carta al Sr. Presbítero D. Mariano Casanova*. Valparaíso: Imprenta Universo, 1863.
- Valencia Avaria, Luis. *Anales de la República*, Tomo I. Santiago: Imprenta Universitaria, 1951.
- Valparaíso Bible Society. *The Annual Report of the Valparaiso Bible Society*. Valparaíso: La Patria Printing Office, 1864, p. 2.
- Venezian, Silvia. "Misioneros y maestros: la educación inglesa y norteamericana en Chile en el siglo XIX". Memoria para optar al grado de Licenciado en Historia, P. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1993.
- Vergara, Sergio. "Iglesia y Estado en Chile, 1750-1850". *Revista Historia*, 20, Santiago, 1985.
- Vial, Gonzalo. *Historia de Chile*. Santiago: Ed. Santillana, 1981, 2 Vol. □