

La necesidad tiene cara de hereje. Clericalismo y anticlericalismo en la organización de la república. Chile, 1818-1830

Mónica ESTEVA RODAS

Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso, Chile)
monicaestevar@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo estudia el anticlericalismo como disidencia y crítica religiosa que se manifestó en Chile durante la década de 1820. Si bien Chile era considerado como una república católica, el análisis del anticlericalismo demuestra que fue una corriente de contestación importante que tuvo su difusión principalmente a través de la prensa y el teatro. A pesar de que el anticlericalismo no fue un movimiento organizado, la contestación religiosa que encabezó le permitió asumir una identidad política más o menos definida en torno a su potencial secularizador, la promoción de la tolerancia religiosa, la crítica hacia el antiguo régimen y la necesidad de reformar al clero en beneficio de la consolidación de las libertades individuales y del progreso nacional.

PALABRAS CLAVE: *anticlericalismo, clericalismo, teatro, prensa, postrevolución, secularización*

The need has the face of a heretic. Clericalism and anticlericalism in the organization of the republic. Chile, 1818-1830

ABSTRACT

This article studies anticlericalism as religious dissent and criticism manifested in Chile during the 1820s. Although Chile was regarded as a Catholic republic, the analysis of anticlericalism shows that it was an important stream of political criticism that had its dissemination mainly through the press and theater. Nevertheless anticlericalism was not an organized movement; this religious response was led in a way that allowed anticlericalism to assume a defined political identity because of its secularizing potential, the promotion of religious tolerance, criticism of the ancient regime and the necessity to carry out reforms to the clergy in benefit of individual freedoms and national progress.

KEYWORDS: *anticlericalism, clericalism, theatre, press, post-revolution, secularization*

INTRODUCCIÓN

EL ANTICLERICALISMO ES UN fenómeno político, social y cultural que ha estado históricamente presente en la sociedad europea, y cuyas manifestaciones en Iberoamérica comienzan a ser abiertas y relevantes desde el punto de vista del cambio político y de la crítica religiosa a partir de fines del siglo XVIII (De la Fuente Monge 1997; Aubert 2002; Moliner 1997; Pérez-Rayón 2004; Di Stefano 2007, 2012; Fernández Abara 2008-2009; Di Stefano y Zanca 2014). Comúnmente el anticlericalismo se expresa desde un lenguaje crítico y polémico hacia la sociedad clerical en su conjunto o hacia un

sector de ella, partiendo del supuesto de que en dichos grupos se encuentra el germen de actitudes corruptas, situaciones de ventajas exclusivas, manejo y administración del poder político, institucional y de los feligreses, concesiones especiales y distintos tipos de malversaciones, que atentan contra el verdadero espíritu de la religión y de las Iglesias. Desde ese punto de vista supone, en la gran mayoría de los casos, una crítica hacia un tipo de hombre que da mal uso a los privilegios que posee por su condición de clérigo y aunque no necesariamente es antirreligiosa, durante el siglo XIX en varios sectores liberales, radicales y socialistas, se consideró que la religión era una de las causas fundamentales que permitían explicar el atraso económico y cultural en las sociedades hispanoamericanas.

ANTICLERICALISMO Y CONTEXTOS

El anticlericalismo político y religioso al que nos referimos se origina en relación con prácticas pastorales y eclesiales que se desarrollan dentro de una religión; podremos observar que su iniciativa y actitud polémica están relacionadas directamente con la presencia de sectores clericales, quienes defienden y protegen ideológicamente la influencia del clero en los asuntos políticos, la moral católica (en este caso) como la verdadera y única fuente de cohesión y orden social, y la mantención y resguardo de los privilegios tanto sacerdotales como de la religión. En este marco, el anticlericalismo político se muestra contrario a la influencia eclesiástica en la sociedad por considerar que manipula la conciencia de las personas y transgrede los principios democráticos en la medida en que posee privilegios exclusivos, al modo de una categoría superior de ciudadano. El carácter y lenguaje polémico que posee el anticlericalismo permite que no sea difícil identificarlo; sin embargo, resulta más complejo definir su naturaleza y carácter, que se presenta en distintas formas, motivaciones y momentos.

A lo largo del siglo XIX, en gran medida gracias a la decadencia de la Inquisición y a la ampliación o extensión de las libertades, el anticlericalismo fue adoptando mayor visibilidad en el espacio público, caracterizado por una función polémica que pretendía la disminución de los privilegios eclesiásticos y que aclamó por la erradicación de la influencia del clero en la vida y pensamiento de las personas, hacia fórmulas que impulsaron la secularización de los Estados y promovieron la libertad de conciencia cada vez de forma más abierta. El momento histórico del que nos ocuparemos en el presente artículo incorpora estos problemas que comienzan a vislumbrarse en el momento postrevolucionario, y que forman parte importante del debate que se llevó a cabo durante los años de organización de la administración y del régimen republicano, donde los anticlericales se constituyeron como un movimiento de contestación política y religiosa que, sin operar como organización y carente de uniformidad, compartieron una identidad en torno a objetivos políticos, y cuyas ideas fueron difundidas a través de diferentes formatos. A principios de siglo los más comunes fueron la prensa y el teatro, pero también hubo otros medios a través de los cuales se manifestaron, como la iconografía satírica, la literatura, folletines y panfletos. Inclusive es posible pesquisarlo en discursos, correspondencia y en la misma discusión política que fue registrada en los documentos parlamentarios. Asimismo, la postura anticlerical de intelectuales y filósofos se puede encontrar en sus escritos, de los cuales los denominados «filósofos ilustrados» nos ofrecen sobrados ejemplos. Esta forma diversa, desorganizada y variopinta que tuvo el anticlericalismo supone un esfuerzo metodológico mayor, en la medida en que sus huellas se hallan dispersas en diferentes tipos de repositorios y fuentes. Nosotros enfocaremos el presente estudio en las fórmulas anticlericales que podemos encontrar en la prensa y el teatro, por ser los ámbitos de mayor difusión del anticlericalismo durante el periodo al que se circunscribe este trabajo.

La lectura que la Iglesia católica hizo del anticlericalismo no identificó correctamente la naturaleza del fenómeno, asociándolo a un grupo de personas e ideas que calificaron de irreligiosas e indiferentistas (categorías empleadas en ocasiones como sinónimos de ateísmo); entre los que fueron considerados jansenistas, francmasones, protestantes, deístas, eclécticos, positivistas y la impía filosofía moderna, todos ellos acusados de ser contrarios a la religión, a la Iglesia, al clero y a la moral cristiana. Cuatro realidades que el clero no concibió como separadas, sino más bien como una unidad, por lo que en su tratamiento las autoridades eclesiásticas consideraron que cualquier ataque contra el clero lo era también contra la religión, la Iglesia y la moral cristiana. Ello significó que muchos anticlericales fueron considerados anticristianos y contrarios a la religión, sin serlo necesariamente.

Buscando aclarar los usos del concepto, Emilio La Parra afirma que recién en 1933 las palabras anticlericalismo y anticlerical fueron incorporadas al *Diccionario histórico de la lengua española*, y la RAE no las recogerá hasta 1939. El primer empleo de anticlerical se dio ya en la segunda mitad del siglo XIX y fue empleado para descalificar a quienes criticaban al clero (La Parra López 2002: 89). Bajo esta última noción, el anticlericalismo no aparece como un fenómeno diferenciado en su carácter y naturaleza. El anticlericalismo que abordamos aquí debe diferenciarse de la simple crítica mundana que ha recibido el clero. En Iberoamérica el aumento de las manifestaciones anticlericales y de su publicidad coincidió con el momento de la Revolución francesa, el establecimiento del nuevo estatus jurídico de la Iglesia católica y de las órdenes religiosas con el decreto de privatización de los votos solemnes, la supresión del clero regular y la ley de Constitución Civil del Clero (1790) en Francia, la declaración de independencia de los Estados Unidos y el estallido de las revoluciones de independencia en la América española y portuguesa. Hechos y procesos que tuvieron una lectura negativa por parte de Roma y del sacerdocio en general. La caída

de la sociedad de *antiguo régimen*, con sus avances y retrocesos, demostraba el éxito que estaban teniendo los ideales encarnados en la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*¹ como nueva base jurídica para las sociedades de Occidente, con lo cual se iba cumpliendo la profecía apocalíptica de la Iglesia acerca de los males que traería la irreligión, el ataque al clero y a la moral cristiana. Por ello Roma mantuvo su postura crítica hacia las *nuevas ideas* a lo largo de todo el siglo XIX. Basta mencionar, como ejemplo, el discurso antiliberal y antimoderno desplegado por el *Syllabus errorum* durante el papado de Pío IX en 1864. La resistencia y la crítica hacia la Revolución francesa y la Ilustración pueden leerse claramente en las reflexiones de Lorenzo Hervás y Panduro. Para el jesuita las causas de la revolución radicaban en la confabulación de «sectas ocultas», «anticatólicas» y «anticristianas»; ha sido resultado de la «infame producción del calvinismo», de la «impía filosofía moderna», del «jansenismo» y del «francmasonismo». Ellos, que reclaman la total libertad de conciencia, «anatemizan todos los dogmas revelados y naturales» (Hervás y Panduro 1807: 3-4). Manteniendo el complot como tesis argumentativa, Hervás consideraba que «el jansenismo ha hecho que la revolución francesa sea mayor que lo que pretendían los filósofos» (Hervás y Panduro 1807: 7). Las preocupaciones de Hervás no eran aisladas. Dan cuenta del debate que estuvo presente entre quienes veían en el racionalismo, la secularización, la tolerancia y en el espíritu de la nueva filosofía, los males del siglo y el origen de errores que llevaría a la sociedad a la decadencia moral y a la irreligión. Ante el inicio de las invasiones napoleónicas y las revoluciones en Hispanoamérica, la Iglesia católica mantuvo ese discurso escatológico (Cid 2014).

1 La Declaración de los Derechos del Hombre estuvo inspirada en *Virginia Bill of Rights* de Jefferson (1776), primera enunciación declaración de derechos y de la libertad democrática. La experiencia norteamericana es tomada como ejemplo en el primer discurso sobre la declaración de los derechos del hombre, dado por Mirabeau el 17 de agosto de 1789.

LA PRÉDICA: CULTURA MODERNA Y DIFUSIÓN

Como hemos indicado más arriba, el anticlericalismo político y religioso del siglo XIX asumió formas diversificadas de difusión propias de la cultura moderna. Estas *nuevas* formas contrastaban con el modo en que tradicionalmente, hasta fines del siglo anterior, se difundían las informaciones a la sociedad, donde el púlpito y el sermón tenían una función fundamental. El clero, principalmente a través del sermón, representaba para el común de los españoles y americanos el principal agente de información y de su formación intelectual (Dufour 1993: 57-58), cuestión que se mantuvo durante el siglo XIX y que tanto Iglesia como gobierno utilizaron. Así, por ejemplo, en 1830, Diego Portales enviaba un oficio al obispo de Santiago solicitándole que pidiese a los sacerdotes que ayuden al gobierno a generalizar la vacuna contra la viruela en la población, recomendando a los habitantes a vacunarse, del mismo modo en que se había hecho en España.² En otro oficio, Joaquín Tocornal se dirigía a la municipalidad de Santiago con la siguiente comunicación:

Una triste experiencia nos hace presagiar que la extraordinaria sequedad del presente año será para nosotros precursora de las más funestas calamidades públicas. En tales circunstancias mira el Gobierno como uno de sus deberes más sagrados mover a los fieles a implorar del Padre de las misericordias que suspenda los males que nos amagan; y para reunir en un solo punto, todos los votos de un pueblo, que no pueden dejar de ser grato a la Divinidad; ha acordado S.E. que V.S. haga traer en rogativa pública a la Catedral, al S. San Isidro, a quien la Municipalidad ha jurado por su intercesor para obtener las lluvias, y que el Reverendo vicario Apostólico se dirija a todos los párrocos, prelados de los Conventos Regulares, Monasterios y demás administradores de Iglesias para que en cada una de ellas se hagan rogativas con el mismo objeto.³

2 Oficio de Diego Portales al obispo de Santiago, 18 de junio de 1830. Archivo del Arzobispado de Santiago (AAS), Oficios de Gobierno 1829-1836, vol. 243, f. 16.

3 Oficio de Joaquín Tocornal al vicario apostólico de la diócesis de Santiago, 3 de agosto de 1832. AAS, Oficios de Gobierno 1829-1836, vol. 243, f. 82.

La Iglesia, a través del púlpito y la prédica, manejó de esta manera un espacio de información sacralizado dentro del cual ella misma ejercía control; sin embargo, fracasará en su propósito por regular el espacio público moderno, enfrentándose a la secularización de espacios que tradicionalmente tenía bajo su poder. A principios de siglo, en España, comenzaban a circular textos anticlericales como el *Diccionario crítico-burlesco* de Bartolomé Gallardo (1811) y los *Lamentos del pobrecito bolgazán* de Sebastián de Miñano (1820) (La Parra López 2002: 89). En Buenos Aires, el teatro fue tempranamente considerado uno más de los «instrumentos que la revolución consideró eficaces para constituir un nuevo imaginario político, definir un nuevo panteón de héroes y combatir a sus enemigos» (Di Stefano 2007). Desde Chile, Camilo Henríquez también destacó la importancia del teatro en la ilustración de los ciudadanos. En 1812 publicaba en la *Aurora de Chile* un artículo titulado *Del entusiasmo revolucionario* en el que exponía acerca de la importancia de los espacios públicos para la instrucción del pueblo, donde la imprenta y el teatro jugaban un rol principal como instrumento de ilustración universal, para el conocimiento de los derechos de los ciudadanos por todas las clases del Estado.⁴

La instrucción se comunica de muchos modos. Los discursos patrióticos, la lectura de los papeles públicos, las canciones, la representación de dramas políticos y filosóficos, deben ocupar el primer lugar. [...] Ya es tiempo de decir algo acerca de la gran escuela pública, dirigida por la sabiduría, y depurada por el gusto y la decencia. [...] Yo considero al teatro únicamente como una escuela pública; y bajo este respecto es innegable que la musa dramática es un gran instrumento en las manos de la política. [...] Entre las producciones dramáticas la tragedia es la más propia de un pueblo libre, y la más útil en las circunstancias actuales. Ahora es cuando debe llenar la escena la sublime majestad de Melpómene, respirar nobles sentimientos, inspirar odio a la tiranía, y desplegar toda la dignidad republicana.⁵

4 *Aurora de Chile*, Santiago, 1812, tomo 1, 1812, p. 1.

5 *Aurora de Chile*, Santiago, 10 de septiembre de 1812, tomo 1, núm. 31, p. 131.

Si bien la prensa y el teatro representaban formatos y versatilidades distintas para la exposición de las ideas, el teatro, por ejemplo, tenía la capacidad de llegar a la población analfabeta, que era la gran mayoría. Si bien fueron soportes diferentes, un análisis comparativo de ambos demuestra la existencia de un diálogo que nos parece no debe ser rehuido. Durante los años que ocupan este estudio publicaciones como *El Observador Eclesiástico*, *El Liberal*, *El Hambriento* y *La Abeja Chilena* se hicieron cargo del debate público sobre el establecimiento y normatividad de las libertades individuales y de la cuestión eclesiástica, temáticas que coincidieron con las preocupaciones ensayadas en las representaciones teatrales. La prensa, en su conjunto, tanto clerical como anticlerical, coincidió en la capacidad que tenía el teatro de influir sobre las costumbres de los pueblos. El teatro, «púlpito anticlerical» como lo ha llamado Roberto Di Stefano (2007), fue un medio de expresión que la Iglesia quiso censurar y controlar por estos mismos motivos. La publicidad que el anticlericalismo dio por medio del teatro a cuestiones religiosas de carácter polémico implicó una batalla que se desarrolló sobre los escenarios, con amplias posibilidades de llegar a un público más diversificado que la prensa.

El reconocimiento de parte de los patriotas que participaron en las revoluciones hispanoamericanas de que el teatro no debía ser concebido como un simple pasatiempo, llevó a *El Argos de Chile* a solicitar a Bernardo O'Higgins el establecimiento de un teatro permanente en la capital, tal como había ocurrido en Buenos Aires. Es sabido que O'Higgins mostraba interés por el establecimiento de un local en el que se realizaran representaciones dramáticas. Comandado por el mismo O'Higgins, la idea fue llevada a cabo por Domingo Arteaga, quien trasladó el teatro provisional de la calle Ramadas a la calle Catedral, donde se representaron *Roma libre*, *Hidalguía de una iglesia* y *El diablo predicador*. Al poco tiempo se construyó un edificio que albergaría al primer teatro permanente que tuvo Chile, su estreno se hizo el 20 de agosto de 1820. Para 1823 también Valpa-

raíso contaba con un teatro y desde 1824 hubo representaciones teatrales en La Serena (Amunátegui 1888: 49-76). De acuerdo con la información que hemos recopilado para este estudio, la primera pieza teatral con contenido anticlerical que se representó fue el sainete titulado *El abate y el albañil*, estrenado en Santiago, en 1816. Posteriormente fue representado *El diablo predicador* en Santiago y Valparaíso, en 1819 y 1832 respectivamente (Pereira 1974; Escudero 1966; Amunátegui 1888). *El abate y el albañil* narra la escena de un abate que cortejando a una mujer es invitado por ella a su casa. El abate olvida preguntarle a qué hora puede pasar para no encontrarse con su marido, para lo que envía a un lacayo a la casa de Sebastiana por la información. En su camino, sin darse cuenta, el lacayo se encuentra con Garulla, el esposo de Sebastiana, a quien termina por confidenciar el encargo que el abate le ha hecho. Garulla se las ingenia para sorprender al abate en el encuentro con Sebastiana, su esposa. La historia concluye con una alocución burlona del mismo abate: «Y aquel refrán vocinglero, de entre col y col lechuga, me salió a mí verdadero: mas fue entre col y col, palo: no más burlas».⁶

En junio de 1819, *La Gazeta Ministerial de Chile* denunciaba que el teatro debía ser una escuela de instrucción pública, en la que el pueblo recibiese lecciones de política, virtudes cívicas, sociales y religiosas. Con el fin de evitar que se representasen piezas teatrales inadecuadas, recomendaba nombrar un censor para el examen y aprobación de las obras, esto debido a que en el teatro de Santiago se había visto representado *El diablo predicador* en la que el autor del artículo relata haberse encontrado «con un grupo de diablos que bramaban y blasfemaban contra el Cielo y la tierra. Su jefe teniendo casi destruida una comunidad franciscana, trabajó por disposición

6 *El abate y el albañil* (1814). El refrán fue citado también en *La Celestina* y enuncia la idea de la alternancia entre cosas buenas y no tan buenas, también para referirse de que en la variedad está el gusto o cuando en la compra nos han mezclado productos de diferente calidad, ante lo cual nos sentimos engañados (*Refranero multilingüe* 1997-2019).

del Altísimo en reparar los males hechos, con usuras». Dicha escena lo llevó a cuestionarse: «¿Es posible (decía entre mí) que en el siglo de las luces, y en un pueblo culto se represente tal comedia? ¡Qué contraste forma el diablo predicador con la Jaira, esa pieza admirable en que se ven brillar sublimes rasgos de una sana moral, y de un ferviente celo por la religión sacrosanta!». ⁷

Las críticas al contenido de *El diablo predicador* y otras obras de teatro que se llevaron a las tablas durante el periodo que aborda nuestro estudio, no fueron motivo suficiente para que estas dejaran de representarse. En 1829, *El Mercurio Chileno* denunciaba el poco cuidado y ocupación que los sucesivos gobiernos habían tenido respecto del teatro, desde el punto de vista moral y físico, dejándolo «en manos de un hombre especulador» y «aficionado». ⁸ La referencia apuntaba a Luis Ambrosio Morante, célebre actor uruguayo que se radicó desde muy joven en la ciudad de Buenos Aires, donde dio inicio a su carrera teatral. Morante era conocido por sus opiniones contrarias al clero y a la Iglesia. Según recuerda José Zapiola, de carácter volteriano, Morante no perdía oportunidad de interpretar alusiones o palabras desfavorables a la religión, al punto de agregar este tipo de proclamas cuando no se encontraban en el original (Zapiola 1974: 96). En 1822, Morante había llegado a Chile tras ser contratado por Domingo Arteaga, a cargo de consolidar un teatro en la capital. En Santiago, Morante llevó a las tablas *El duque de Visco*, *El hombre agradecido* y *El abate l'Epée o la herencia usurpada*, como sus primeras representaciones. Más tarde, la misión Muzi le daría motivos para presentar *El falso nuncio de Portugal*, comedia anónima, impresa en 1671, a la que nos referiremos más adelante. Ante este tipo de piezas, *El Mercurio Chileno* emplazó al gobierno a que «pusiera bastante empeño en destruir algunos vicios esenciales en la dirección, desterrando de la escena esas farsas y sainetones que mantienen al

7 *La Gazeta Ministerial de Chile* (5 de junio de 1819).

8 *El Mercurio Chileno* (1 de febrero de 1829: 493).

público en la más crasa ignorancia cerrando las puertas al buen gusto». Como una gran ofensa calificaba este tipo de entretenimiento:

[...] causa por que muchos reprueban las obras maestras del arte; les fastidian las famosas comedias del célebre Moratín, que corrige con dulzura los vicios más comunes de la sociedad, manejando la sátira y la moral con aquella destreza y maestría propias de un genio creador, y aplauden con algazara las groseras y grotescas farsas de fray Antolín⁹, y los desenlaces pueriles o torpes de los sainetes; sin olvidarnos de las escenas de horror del Otelo y de los hijos de Edipo.¹⁰

A pesar de las críticas, el teatro en su versión anticlerical mantuvo durante el periodo el dinamismo que había logrado alcanzar. Así, por ejemplo, *El diablo predicador* se volvió a presentar en 1828, 1832 y 1848 en Santiago, y en 1838 y 1845 en Valparaíso. El *Aristodemo* de Vicente Pedro de Acuña fue puesto en escena en 1823, 1828, 1833 y 1838. Hacia la década de 1840 ya se puede observar un aumento de la actividad teatral y, en el caso del anticlericalismo, esto significó llevar a escena obras como *El judío errante* de Eugenio Sue, *La abadía de Castro* de Francisco Cornella, *Carlos II el hechizado* de Antonio Gil y Zárate, *La nona sangrienta* de Anicet Bourgeois y la *Inquisición en Venecia* de Martínez de la Rosa.

CONSOLIDACIÓN DEL TEATRO

El teatro se convirtió, entonces, en un consolidado espacio de crítica religiosa donde fueron representados clérigos corruptos, conventos, órdenes religiosas y la Inquisición, todas ellas instituciones ligadas al orden religioso del antiguo régimen. La revolución que había logrado derribar al monarca había construido parte de

9 Fraile caricaturizado en *El diablo predicador*.

10 *El Mercurio Chileno* (1 de febrero de 1829: 493-494).

su legitimidad sobre la misma religión, contra cuyos organismos y prácticas los anticlericales levantaron un movimiento contestatario. En 1813 podía leerse en *El Semanario Republicano*, «aquellos fanáticos, que predicán, que nuestra revolución es contraria a la ley de Jesucristo, vengan a tomar lecciones de piedad y de sabiduría del virtuoso General Belgrano, honor de América e ilustre de sus armas». ¹¹ Si bien la supremacía clerical y la religión católica habían quedado intactas en su relación con la sociedad, ello no significaba que una parte de esta no mirase con desconfianza el poder que la Iglesia se había tejido en Hispanoamérica. Gracias a los privilegios y prerrogativas entregadas al clero por la administración colonial, este había adquirido un control sobre los distintos ámbitos de la vida social.

El anticlericalismo no solo luchó contra las pretensiones del sacerdocio en materia de estos privilegios, sino que a su vez dio una batalla importantísima por el establecimiento de una tolerancia religiosa que fuese públicamente aceptada. Así no solo significaba atacar el «fanatismo» que hacía referencia al clericalismo arraigado entre buena parte de los religiosos, sino también a aquel fanatismo que se incubaba en la misma sociedad a causa de la «intolerancia» y la «ignorancia» de las personas, consecuencia, según los anticlericales y algunos sectores liberales, de la «manipulación de la religión». Ello abrió la puerta para discutir cuestiones más complejas y universales como la libertad de imprenta, la libertad de conciencia y la libertad de culto o religiosa. Este último debate se inició por el entierro de los no católicos, la profanación de sus tumbas y la obligación a los protestantes residentes en el país de abjurar su religión para ser enterrados como cristianos.

Durante el gobierno de Bernardo O'Higgins se hicieron públicas las primeras disyuntivas por la solicitud de un grupo de extranjeros residentes en Santiago para que los ritos funerarios practicados

11 *Semanario Republicano* (21 de agosto de 1813, 3: 24).

a sus difuntos fuesen respetados.¹² El debate político que se abrió durante la primera década postrevolucionaria en torno a la organización de la república no fue ignorado por los grupos anticlericales, quienes expresaron sus ideas y críticas a través de la prensa y el teatro. Estos se convirtieron en importantes espacios de discusión y, sin embargo, el anticlericalismo escasamente ha recibido atención historiográfica en el país. A continuación, abordaremos tres momentos en que, a lo largo de la década de 1820, el anticlericalismo ocupó un lugar en el espacio público participando del debate político y religioso con una perspectiva, lenguaje y contenidos propios, de carácter polémico y secularizado, que nos permiten identificarlo como un actor más dentro del concierto político y social de aquel momento. Nos referiremos particularmente a la suspensión y posterior derogación de la Constitución de 1823, a la visita del delegado apostólico Juan Muzi, y a las reformas eclesiásticas que tuvieron lugar durante la década de 1820.

El 28 de julio de 1823, por primera vez, se representó en el teatro de Santiago *Aristodemo* por Luis Ambrosio Morante. La obra, originalmente compuesta por Miguel Cabrera Nevaes y con claros elementos antisacerdotales, se llevaba a las tablas en medio de una coyuntura política, la suspensión y posterior derogación de la Constitución de 1823. Se le conoció como la «constitución moralista», término peyorativo y burlesco que hacía alusión al título XXII, *Moralidad nacional*, sección que contenía una serie de artículos que perseguían regular la conducta moral de los ciudadanos tanto en la vida pública como privada. En ella se establecía la conformación de un «código moral» donde quedarían detallados los deberes del ciudadano a lo largo de todas las etapas de su vida, «formándole hábitos, ejercicios, deberes, instrucciones públicas, ritualidades, y pla-

12 Los documentos relativos a esta disputa, iniciada con una solicitud encabezada por W. H. Shirreff, comandante de las fuerzas británicas en el Pacífico, se encuentran transcritos en Amunátegui (1888: 108-122).

ceres». Estas leyes tenían por objeto transformar las costumbres de los ciudadanos en «virtudes cívicas y morales».¹³ La religión tendría un papel fundamental en este trabajo de implantación de costumbres virtuosas. La carta había sido elaborada por Juan Egaña, quien consideró que la religión era el eje central y principal de la moralidad del pueblo, de su carácter nacional, sus costumbres y del respeto a sus instituciones. Para el mismo Egaña, la falta de religión y el ateísmo eran un mal terrible que de consolidarse afectaría a toda sociedad, por lo que recomendaba la uniformidad de religión como régimen interior. La religión bajo este contexto fue vista como un instrumento del Estado, noción que se encontraba también arraigada al momento de consolidarse el régimen conservador tras la batalla de Lircay y que la organización política establecida con la Constitución de 1833 robusteció (Collier 1977: 252-254). De todas formas, esta idea no sería exclusiva de los sectores más conservadores de la sociedad. El papel de la religión en la república y en su relación con el Estado tuvo otra fuente, la del patronato como atributo de la soberanía nacional, cuestión que llevó a lo largo de todo el siglo a desarrollar encarnizados debates entre conservadores, liberales, clericales, ultramontanos y radicales, y que no perdió vigencia hasta la separación constitucional entre Iglesia y Estado. El regalismo no solo fue una ideología instaurada al interior del conservadurismo, también se la observará en algunos sectores del liberalismo (Tagle 1997).

Promulgada el 29 de diciembre, la Constitución de 1823 se convirtió rápidamente en un blanco de críticas por parte de los liberales que ya se oponían a ella con anterioridad a su promulgación. Entre algunos de ellos se encontraban Bernardo Vera, Francisco Ramón Vicuña, José Miguel Infante, Pedro Trujillo, Isidoro Pineda, Francisco Antonio Pinto y Diego José Benavente. Bajo este contexto, Luis Ambrosio Morante presentó, como adelantábamos en el párrafo anterior, *Aristodemo*. En la ocasión, Morante aprovechó de

13 *Constitución Política del Estado de Chile* (1823, t. XXII, art. 249: 69).

abrir la función con una polémica alocución poética, «¿por qué será que en la era de las luces se haya de entronizar el fanatismo? ¿Y por qué la orgullosa aristocracia ha de mostrar aun su apoyo erigido?» (Barros 1897a: 397).¹⁴ *Aristodemo* era un ataque a la «religión positiva y prédica incesante del más resuelto deísmo» (Zapiola 1974: 95). La representación teatral de Morante causó una inmediata respuesta por parte de fray Tadeo Silva en *El Observador Eclesiástico*:

[...] no debe el gobierno permitir las representaciones que perjudican la religión y las costumbres. La comedia titulada *Triunfo de la naturaleza* es de esta última clase: ella se representó dos veces a pesar de las reclamaciones del gobernador del obispado de aquel tiempo: el *Aristodemo* es una pifia completa de las ceremonias de la Iglesia, y se ha representado otras dos veces.¹⁵

Las críticas a esta pieza teatral, representada en varias ocasiones, volvieron a aparecer en *El Boletín del Monitor* en noviembre de 1827:

El numeroso concurso aplaudió con entusiasmo las fuertes razones del filósofo Polignesto contra la superchería e intrigas del sacerdocio. [...] difunde principios luminosísimos sobre el carácter de esos hombres viciosos, a quienes la ignorancia ha deificado, ofuscada con intrigas tenebrosas. El hombre ilustrado ve en el sumo sacerdote Cleofonte al obispo de Roma, i en sus secuaces al clero fanático, enriqueciéndose a costa de la necia credulidad.¹⁶

Meses antes, en abril de ese mismo año, con motivo de la elaboración de una nueva constitución, se había abierto en el Congreso la discusión por un artículo que garantizaría la tolerancia religiosa (Letelier 1891: 343-350). Esta situación provocó la exaltación del

14 Según Diego Barros Arana, es muy probable que esta alocución hubiera sido escrita por Bernardo Vera, quien figuraba entre uno de los opositores más arduos que tuvo la Constitución de 1823.

15 *El Observador Eclesiástico* (21 de junio de 1823, 1: 12).

16 *El Boletín del Monitor* (5 de noviembre de 1827, 2).

«fanatismo de la muchedumbre». Curas y sacristanes organizaron procesiones que recorrieron ciudades y campos «cantando letanías, dando aterradores alaridos i obligando a la fuerza pública a dispersarlos a mano armada». Varios extranjeros fueron perseguidos por las «turbas ignorantes excitadas por las predicaciones de los frailes fanáticos». La prensa reaccionó publicando diversos artículos para difundir ideas favorables a la tolerancia y, en el teatro, loas poéticas también hacían alusiones a la libertad de conciencia (Barros Arana 1897b: 169-170). A propósito de ello, en el teatro de Valparaíso, el 18 de septiembre de 1827, la actriz Emilia Hernández pronunciaba una alocución que fue recibida, según cuenta Miguel Luis Amunátegui, en medio de aplausos estrepitosos:

El cielo os conceda ver la libertad de conciencias, como lo anunció Voltaire. Entonces, ¡oh qué placer! las artes renacerán; todos a Dios amarán, aunque de diversos modos; pues siendo un Dios para todos, todos de un Dios gozarán.

Mas no quieras, suerte impía, que esta tierra fortunada, por el fanatismo hollada se encuentre, como la mía; en tal caso, ¡ay!, gemiría en llanto y desolación, presa de la Inquisición, de ese tribunal horrendo, el más bárbaro y tremendo que inventara la opresión.

Mas yo, no estando en España, nada temo a los tiranos; y entre ilustres araucanos, me burlaré de la saña de ese hombre de fiera entraña, de ese Fernando cruel, de ese monstruo atroz e infiel, que causa mi llanto eterno, y ha vomitado el averno por ser aun peor que Luzbel.¹⁷

De esta forma fue como algunos sectores relacionaron desde temprano las influencias que el clero y la Iglesia tenían sobre la vida pública y privada de la sociedad, con el problema de la intolerancia de otros cultos. La capacidad de visualizar estas relaciones y la discusión abierta del problema de la tolerancia religiosa fue coincidente con la consolidación de la Independencia y, como consecuencia de ello, el arribo de inmigrantes europeos no españoles a las costas

17 Amunátegui (1988: 132).

de América. Este debate, por ejemplo, podemos encontrarlo también en el *Ensayo sobre la tolerancia religiosa* de Vicente Rocafuerte, quien llevó a cabo las negociaciones del gobierno mexicano para promover la apertura internacional y la inmigración junto a Mariano Michelena, y las *Cartas de España* de José María Blanco, cuyas ideas serían posteriormente discutidas en la *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos* de Juan Egaña. Durante este periodo las repúblicas independientes se vieron obligadas a comprometerse al resguardo de la religión al momento de firmar tratados de comercio con naciones como Inglaterra. Así, la tolerancia religiosa no solo fue promovida desde los grandes ideales que encarnaban los filósofos ilustrados, sino también fue, en parte, producto de soluciones políticas a temas económicos.

Es interesante observar, a propósito de estos temas, la interpretación que el historiador liberal Diego Barros Arana hace en su *Historia General de Chile* sobre las reformas al régimen eclesiástico que comenzaron a promoverse tempranamente desde 1811:

A pesar del prestigio tradicional de que hasta entonces gozaba el clero, y de la sumisión absoluta impuesta por la fuerza de los hábitos, a cuanto se mandaba en el nombre de la iglesia y de sus preladados, había en Chile como en otras colonias del reino de España, algunos espíritus más adelantados que detestaban la intolerancia religiosa, y que se sentían con igual resolución para combatir el absolutismo de los reyes que el despotismo del clero. La más vigorosa manifestación de este despotismo era el tremendo tribunal de la inquisición que funcionaba en Lima, y que mantenía en Chile comisarios y alguaciles encargados de enviarlos a los infieles que aquí eran acusados de herejes o de hechiceros.¹⁸

De acuerdo con Barros Arana, la primera reforma que se realizó en relación con el régimen eclesiástico fue la que abolía el envío de dinero para el sostenimiento de dicho tribunal. Ese finan-

18 Barros Arana (1887: 424).

ciamiento provenía de la venta de dos canonjías que se habían suprimido en la catedral de Santiago y otras dos en la de Concepción (Barros Arana 1887: 424). El Congreso acordó que «lo que antes se invertía en sostener allá el tribunal de la inquisición, se aplique aquí a fines igualmente piadosos» (Barros Arana 1887: 424). Durante este contexto comenzaron también las discusiones acerca de la regulación de las riquezas de los conventos y del clero regular, así como la derogación de los derechos parroquiales que fue motivo de tendidas discusiones y tuvo que enfrentar la oposición de gran parte del clero. Durante el periodo de la reconquista española volvieron a aprobarse algunas disposiciones que habían sido derogadas por los patriotas. A pesar de ello, esa especie de «contrarreforma» no prosperó con la consolidación y término de la revolución y, al asumir los nuevos gobiernos republicanos, la abolición de los derechos parroquiales volvió a discutirse y las relaciones con Roma se pusieron en tabla.

A lo largo de la década de 1820, un objetivo político importante que asumieron las nuevas repúblicas fue el reconocimiento de su independencia por la Santa Sede, cuestión que tendría un camino más largo del que se esperaba. La primera instancia en que Chile como Estado independiente se acercó a Roma con el propósito de discutir sobre sus asuntos eclesiásticos y obtener el reconocimiento del derecho de patronato fue en 1821 cuando, durante el gobierno de Bernardo O'Higgins, se acordó designar como jefe de la primera misión a Roma al arcediano de la catedral de Santiago, José Ignacio Cienfuegos, quien fue investido con el cargo de Ministro Plenipotenciario y Enviado Extraordinario. La situación incomodó al rey de España, puesto que, al recibir al emisario chileno, el papa estaría reconociendo a un ministro de un gobierno disidente y con ello, implícitamente, también reconocía su independencia. Bajo este contexto, si bien Cienfuegos dio curso a las peticiones del gobierno chileno, no logró ser recibido en la Santa Sede. A los pocos años, ante las demandas del gobierno chileno, el papa respondió

con el envío de un vicario apostólico, monseñor Juan Muzi, quien iría acompañado por el canónigo Juan María Mastai-Ferreti —futuro papa Pío IX— y el sacerdote José Sallusti. La visita apostólica se realizó en 1824, pero no logró mejorar las relaciones con el gobierno de Ramón Freire. El fracaso de la misión Muzi coincidió con el endurecimiento de la política de la Santa Sede hacia América. En 1824 el papa León XII daba a conocer una nueva encíclica, *Etsi iam diu*, por medio de la cual se exhortaba nuevamente a los pueblos emancipados a volver su obediencia a Fernando VII, y lamentaba la situación en que se encontraban las relaciones entre la Iglesia y los Estados. El documento no se conoció sino hasta febrero de 1825, fecha para la cual ya había concluido la misión Muzi. Evidentemente esta última encíclica no tuvo buena recepción en Latinoamérica (Ayala 2007: 111-121). Entre 1835 y 1841, bajo el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846), Roma reconoció la independencia de Colombia, México, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile.

El teatro anticlerical reaccionó ante la estadía del delegado apostólico y en Santiago fue representada la comedia titulada *El falso nuncio de Portugal*, por Luis Ambrosio Morante, «para excitar la burla contra el verdadero Nuncio» (Zapiola 1974: 97). El desprecio de Morante por la figura eclesiástica y su anticlericalismo lo llevaron al punto de caricaturizar al nuncio apostólico en el escenario. «La primera entrada del nuncio se hizo por la platea, atravesándola toda antes de subir al proscenio. Al fin de un numeroso acompañamiento de eclesiásticos de todas jerarquías, venía el actor uruguayo don Ambrosio Morante con hábito cardenalicio, repartiendo bendiciones. Como era preciso imitar en todo a la persona que trataba de exhibir, Morante no omitió ningún detalle. El señor Muzi tenía un ojo menos: Morante se tapó un ojo y apareció tuerto» (Barros Arana 1897a: 414).¹⁹

19 Según Barros Arana, José Zapiola se equivoca en su texto al afirmar que la obra se había representado una vez que el nuncio ya había salido de Santiago, porque

CONCLUSIONES: EL PÚLPITO Y EL TEATRO

Las reformas eclesiásticas que se debatieron a lo largo de toda la década del 1820 probablemente representaron la parte más abundante de la crítica religiosa de este periodo. Con el objeto de que existiese «una pluma que extendiendo sus observaciones a todos los ramos de la policía eclesiástica, propusiese reformas útiles para remediar algunos abusos introducidos en estas materias»,²⁰ fray Tadeo Silva inauguraba el primer número de *El Observador Eclesiástico*. La publicación, con un total de veintiséis números, fue impresa a lo largo de 1823, llegando hasta Córdoba en 1824 por medio de una reimpresión solicitada por Pedro Ignacio de Castro, vicario foráneo de la ciudad de San Juan y diputado de la Rioja.²¹ El *Observador* fue la primera publicación en Chile de origen eclesiástico que se hizo cargo de los asuntos clericales y religiosos que se discutían en el espacio político. Abordó problemas como la libertad de culto y la tolerancia, la reforma a los regulares, el fanatismo y la irreligión, el catolicismo ante la filosofía ilustrada, y algunas cuestiones generales sobre el estado de la religión en el país, entrando en abierto debate con la prensa y el teatro del espectro liberal y anticlerical. El efecto del teatro anticlerical como espacio de crítica quedó explícitamente reconocido en los escritos de Tadeo Silva. «¿Cómo no se atacan las compañías de cómicas y cómicos? ¿Serán estas más útiles que las comunidades regulares para la rectitud de las costumbres?»²²

Entre púlpito y teatro se visualiza una lucha por un espacio que se ve amenazado, el teatro pareciera haber tenido sus efectos.

de hecho el nuncio habría asistido al teatro ese día de acuerdo con la versión de Barros Arana que hemos entregado.

20 *El Observador Eclesiástico* (21 de junio de 1823, 1: 2).

21 *El Observador Eclesiástico de Chile* (1824).

22 *El Observador Eclesiástico* (21 de junio de 1823, 1: 9).

El teatro sirve para ridiculizar las santas ceremonias de la Iglesia en la infame comedia del *Aristodemo*, y los frailes para hacerlos respetables a los pueblos: el teatro sirve para avivar las pasiones con la representación de *El triunfo de la naturaleza*, y los frailes para reprimirlas. No se crea por esto que es mi objeto dar un ataque directo a la comedia, pues solo he pretendido formar una comparación para esclarecer más las ideas que la filosofía se propone en la supresión de los conventos.²³

La novicia o víctima del claustro de Jean-François de la Harpe relataba las amarguras de las religiosas en los monasterios y su arrepentimiento por haber escogido esa vida al vivenciar las deplorables condiciones existentes al interior de los claustros. De la Harpe describía en su drama la penosa situación de los claustros como celdas, «reductos ignorados donde yacen esas almas sencillas e indiscretas, que un tardo desengaño ha sumergido en infinitos males y miserias. Allí en la noche lágrimas amargas los yermos lechos de continuo riegan; allí maldicen de sus tristes días la monótona lentitud, y ruegan al Cielo, sordo a su lamento insano les de para vivir valor y fuerzas, o se las de para morir al cabo».²⁴ En la descripción de De la Harpe se desliza también el problema de la libertad de conciencia y el fanatismo religioso que llevaba a la ignorancia. A esta lastimosa caricaturización que De la Harpe hacía de los conventos de monjas, fray Tadeo Silva respondía en defensa del claustro y del voto perpetuo con otra pieza. Citando una carta de Eloísa, ya hecha religiosa, a su esposo Abelardo:

En este silencioso y triste albergue, De la inocencia venerable asile,
Donde reina la paz sincera y justa En sosegado y plácido retiro, Y la
virtud austera y penitente Sujeta a la razón al albedrío [...] O amables
y sencillas compañeras Que la santa virtud unió conmigo, Inocentes y
cándidas palomas, Que en el claustro esparcen vuestros gemidos, En
vuestro pecho solo, en vuestro pecho La robusta virtud triunfa del vi-

23 *El Observador Eclesiástico* (21 de junio de 1823, 1: 10).

24 *El Observador Eclesiástico* (3 de noviembre de 1823, 20: 207).

cio; Y vuestra vida austera y penitente
Destierra el fuego del amor lascivo.
Solo le conceden al amor casto
De vuestro corazón puro y sencillo.
¡O cómo sois felices! Insensibles al fuego impuro del amor indigno,
Serenos días y tranquilas noches
Pasen en sosegados ejercicios, Y no
perturba vuestra quieta calma
De la pasión el imperioso grito. ¡O sosegada y apacible vida,
Con cuántas veras y dolor la envidia!²⁵

Con relación a los conventos y monasterios, el relajamiento de la conducta fue un problema que preocupó más a los gobiernos republicanos. Las reformas a los regulares que se implementaron en varios países durante el periodo buscaban remediar esto. En España, cuenta el periódico *El Liberal*, salió a la luz en 1823 la comedia *La coletilla en Navarra*. En ella se hacía una burlesca referencia a la opinión de la Iglesia contra la reforma a los conventos de religiosos, así se representó al general de los capuchinos en calzoncillos sobre el escenario.²⁶ En Chile se creyó que el origen de este problema se encontraba en la corta edad en que el derecho canónico permitía realizar las profesiones religiosas. Esto se sustentaba en el hecho de que, en muchos de los casos en que se solicitaba la secularización, se argumentaba que esta se debía a que se había profesado sin tomar plena consciencia de lo que ello significaba. En 1823, el senado conservador decretó un mínimo de veinticinco años para hacer profesión solemne de perpetuo monaquismo. Esta ley no sufrió modificaciones hasta 1846, cuando se establecieron algunas excepciones.

La crítica que el anticlericalismo hacía del clero fue de carácter secularizante y mundanizó la imagen del sacerdote. En *El Liberal* se afirmaba que «los eclesiásticos son los que entran en todos los negocios, y las agitaciones del siglo, los que disponen de los intereses temporales de las familias, [...] los que forman las intrigas, encienden la animosidad de los partidos»,²⁷ abandonando entonces los in-

25 *El Observador Eclesiástico* (3 de noviembre de 1823, 20: 208-209).

26 *El Liberal* (15 de agosto de 1823, 3: 22).

27 *El Liberal* (6 de noviembre de 1823, 6: 122-123).

tereses religiosos que están bajo su cargo. En *El Hambriento* se hacía referencia también a la manipulación de los negocios políticos por parte del clero. En un artículo titulado *El gran chasco*, el beato Alano de Rupe alardeaba ante al beato Simón de Rojas, sobre sus virtudes, moralidad y buen ejemplo hacia sus «ovejas», lo cual ha permitido que «ellas me conozcan, me estimen, y estén sujetas a mi voluntad: por esto me es muy fácil que te elijan a ti de diputado, porque yo sin duda alguna he de ser electo por otras cuatro poblaciones».²⁸ A la manipulación en el ámbito político que denunció el anticlericalismo se sumaron abusos económicos, especialmente respecto de los cobros de los derechos parroquiales, diezmeros y limosneros de algunas cofradías, especialmente en sectores rurales. Unos pocos sacerdotes, como Joaquín Larraín y José Ignacio Cienfuegos, escaparon del clericalismo y lograron presentar una visión crítica respecto de la realidad eclesiástica. En 1823 fray Nolasco Zárate entregaba un informe al Congreso sobre los abusos en el clero, que tanto efecto tuvieron sobre el anticlericalismo. Zárate denunciaba el modo en que las instituciones eclesiásticas llevaban a cabo la recaudación, «infame comercio», que en muchas ocasiones empleó la manipulación de la feligresía, generalmente ignorante, para incitarles a realizar los pagos que cobraban. «Solo ver la violencia con que fuerzan por justicia a un pobre que le nace un animalito en que pone todas sus miras para el único que ha de alimentar su casa, que se lo quiten si no da la plata que corresponde a la décima parte del precio arbitrario, y más que supremo que traen, diciendo que es dictado por el Gobierno y que son excomulgados si no pasan por ello; esto clama justicia».²⁹ Los intereses económicos de una parte

28 *El Hambriento* (9 de febrero de 1828: 27). Alano de Rupe (1428-1475) fue un dominico conocido por difundir el uso del rosario. Simón de Rojas (1552-1624), trinitario devoto de la virgen María, fundó la Congregación de los Esclavos del Dulcísimo Nombre de María.

29 *SCL* (17 de octubre de 1823, VIII: 322).

del clero fueron descritos de forma satírica ante la presentación de un proyecto de ley sobre amonedación cobre que hizo el Ministro de Hacienda al Congreso en agosto de 1823.³⁰ El proyecto, que debía envolver cuestiones de conveniencia pública, llamó la atención de la prensa anticlerical ante las consecuencias que la amonedación de cobre tendría sobre el culto y sus ministros, puesto que «la obligación divina de echar monedas en una palangana el viernes santo, o en las velaciones, será llenada con octavos. Por la misma santa razón debería prohibirse todo sello, que no fuese el de onzas de oro». Y más adelante agregaba, «hay más; las puras, castas, y limpias manos que sacrifican al divino cordero, no deben mancharse con el contacto de un metal tan fácil de oxidarse y tan difícil de cargarse en las cantidades precisas para los santos y justos pasatiempos que se pueden ofrecer intra y extra claustros».³¹

Junto con la crítica y el lenguaje polémico y satírico, el anticlericalismo representaba una denuncia religiosa, política y social, que no solo se nutrió de las condiciones bajo las cuales el clero actuaba y sacaba provecho de su condición, tal como hemos visto en las líneas anteriores, sino también de ese clericalismo que defendió las prerrogativas y privilegios de las que ellos mismos gozaban, cuestión que desde la cosmovisión anticlerical respondía más a la lógica de la jerarquía política del antiguo régimen que a la republicana. El anticlericalismo e, incluso, la misma reforma eclesiástica rozaban la delgada línea de la herejía. Más allá de la mofa al clero regular y secular, el anticlericalismo también presentó una faceta de carácter patriota. Los fondos estancados en manos muertas y la propiedad rural que poseía la Iglesia fueron considerados como bienes útiles para solucionar la situación financiera de la naciente república, como la amortización de la deuda nacional «que ya es enormísima para nuestro país»; el fomento de la agricultura e industria «que a

30 *SCL* (21 de agosto de 1823, VIII: 60-61).

31 *El Liberal* (12 de septiembre de 1823, 7: 58).

gritos está pidiendo que un gobierno paternal remueva a los obstáculos, y que ponga en giro, capitales que a vuelta de pocos años llenarían el país de capitales»; y la educación pública. «Con despojar a mil hombres que dicen que aman la pobreza, se puede enriquecer a un millón que la detestan».³² La enajenación de la propiedad religiosa fue una medida que la hacienda pública consideró necesaria para solucionar la situación fiscal del país; sin embargo, esta idea siempre contó con la oposición del clericalismo. El proyecto presentado por José Miguel Infante, en junio de 1826, encontró la crítica del presbítero Juan Francisco Meneses y del diputado por Vallenar, José Santiago Montt, este último condenó el proyecto como antipolítico y antirreligioso generándose una disputa con los sectores favorables a la venta de los bienes nacionales, tanto las asignadas como tierras de indios como las que se denominaron secuestradas bajo el poder de las congregaciones religiosas. Conflictos de este tipo potenciaron el anticlericalismo, que se manifestó también en relación con la presencia del clericalismo protector de las exclusividades con que gozaba el clero. Igual carácter encontramos en la sátira anticlerical titulada *Las abejas* que, haciendo uso de un lenguaje alegórico, puso en duda los beneficios que el clero estaba dejando al país. Una especie de patriotismo anticlerical, que concibe que todas las partes del cuerpo de la sociedad deben ser útiles para el desarrollo de la nación y, a su vez, una alocución contraria a la recaudación de limosnas, diezmos y derechos parroquiales.

Las abejas, república industriosa, lección a los humanos provechosa, viendo que cada día el número de zánganos crecía, para bien del Estado pidieron su extinción en el senado. Una abeja prudente, no menos sentenciosa que elocuente, dijo de esta manera: En el presente caso se pudiera usar para el efecto de algún medio eficaz, pero indirectamente irán cada momento los males en aumento, si luego no se atajan; éstos comen la miel, y no trabajan. Pues no hay que echarlo á broma, quien

32 *El Liberal* (6 de agosto de 1823, 2: 11).

aquí no trabaje, que no coma. Esta ley promulgada, fue puesta en su vigor, tan acertada, que al fin no quedó uno de tanto ocioso zángano importuno. Si por vana y gravosa alguna clase ¡o pueblo! te importuna sin hacer otra cosa, quítale la ración y dile: ayuna; que es remedio probado para verla extinguida de contado.³³

Al avanzar el siglo, el clericalismo católico fue consolidando su defensa por la libertad e independencia de la Iglesia en los asuntos espirituales y la autoridad papal. Si el anticlericalismo fue un movimiento contestatario contra el clericalismo, este también desarrolló un modo de contestación que incorporó formas más actualizadas que el sermón. Desde 1843 *La Revista Católica*, bajo la dirección del arzobispo de Santiago Rafael Valentín Valdivieso, asumió la defensa del catolicismo contra las pretensiones políticas.

Si bien la sociedad chilena ha sido tradicionalmente considerada una república católica, los estudios relativos a los movimientos y manifestaciones anticlericales demuestran que una parte de esa población no asumió la religión por costumbre. Ello abre un espacio a la pregunta sobre la uniformidad y homogeneidad del catolicismo y de las prácticas religiosas en Iberoamérica, que se ha puesto hace algunos años en interrogación (Frigerio 2018; Schwartz 2010). El anticlericalismo político y religioso se manifestó de forma abierta en el ocaso del antiguo régimen y, si bien no fue un movimiento organizado, la contestación religiosa que encabezó le permitió asumir una identidad política más o menos definida en torno a las relaciones de la religión y la Iglesia con el Estado, con la vida pública y privada de las personas, así como la situación del sacerdocio bajo un régimen republicano. Esta crítica hacia el clero, más allá de los prejuicios mundanos de los que ha sido objeto, informa sobre un reproche hacia aspectos políticos y religiosos que en muchas ocasiones se entrecruzan.

33 *El Liberal* (30 de octubre de 1823, 14: 119-120).

El clero manejó un poder y un capital político de suma importancia tanto en los procesos históricos de justificación de la revolución, reacción contrarrevolucionaria y consolidación republicana, como en el desarrollo de relaciones sociales y con otras culturas. Una vez que el bando patriota logró asociar a su movilización revolucionaria el respaldo de la religión y deja de ser considerado un hereje de la monarquía, labor que tomó Camilo Henríquez a través de la prensa desde 1812 con la *Aurora de Chile*, su preocupación se orientó en asegurar que confesores, recaudadores, cofradías, sacerdotes y futuros religiosos tuviesen un espíritu verdaderamente patriota, lo que viene a confirmar la magnitud de la influencia que tenía el clero sobre la sociedad. En este proceso el anticlericalismo contribuyó en la fragmentación y disociación entre religión y antiguo régimen que, en la lectura de un Camilo Henríquez y de un Antonio José de Irisarri, comprendió una reinterpretación sobre los orígenes del sistema colonial, que deslegitimó la «usurpación» y la «tiranía» española en América permitida en el pontificado de Alejandro VI. En esto, hubo un anticlericalismo que buscó ir más allá proponiendo como única salida la tolerancia religiosa, que surge como oposición al clericalismo por unas consecuencias que irían en beneficio de la libertad de las personas y de la sociedad. La crítica anticlerical tuvo entonces una naturaleza, carácter y lenguaje secularizador.

Queda abierta la evaluación de la recepción de este primer anticlericalismo en el liberalismo que se desarrolló en Hispanoamérica a lo largo del siglo XIX. Algunas conclusiones nos permitieron adelantar la *Historia General de Chile* del historiador liberal Diego Barros Arana y el trabajo de Miguel Luis Amunátegui acerca de *Las primeras representaciones teatrales en Chile*. Ambos coinciden en retomar los aspectos del anticlericalismo de principios de siglo reconociendo un grado de identidad con el liberalismo político de la segunda mitad de la centuria.

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE SANTIAGO (AAS)
1829-1836 Oficios de Gobierno, vol. 243.

AURORA DE CHILE
1812 Santiago.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO DE CHILE
1823 Santiago, Imprenta Nacional.

EL ABATE Y EL ALBAÑIL
1814 Madrid: Imprenta que fue de García.

EL BOLETÍN DEL MONITOR
1827-1828 Santiago.

EL HAMBRIENTO
1827, 1828 Santiago.

EL LIBERAL
1823 Santiago.

EL MERCURIO CHILENO
1828-1829 Santiago.

EL OBSERVADOR ECLESIASTICO
1823 Santiago.

EL OBSERVADOR ECLESIASTICO DE CHILE
1824 Córdoba.

LA GAZETA MINISTERIAL DE CHILE
1818-1823 Santiago.

LETELIER, Valentín

1887-1891 *Sesiones de los cuerpos legislativos de la República de Chile, 1811 a 1845*. Tomos VIII, XIV. Santiago: Imprenta Cervantes.

SEMANARIO REPUBLICANO

1813 Santiago.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

AMUNÁTEGUI, Miguel Luis

1888 *Las primeras representaciones dramáticas en Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

AUBERT, Paul

2002 *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez.

AYALA BENÍTEZ, Luis Ernesto

2007 *La Iglesia y la independencia política de Centro América: «El caso del Estado de El Salvador» (1808-1833)*. Roma: Gregorian University Press. Disponible en Google Books (acceso: octubre de 2019).

BARROS ARANA, Diego

1887 *Historia General de Chile*. Tomo VIII. Santiago: Rafael Jover Editor.

1897a *Historia General de Chile*. Tomo XIV. Santiago de Chile: Josefina M. v. Editora.

1897b *Historia General de Chile*. Tomo XV. Santiago de Chile: Josefina M. de Palacios Editora.

CID, Gabriel

2014 «“Las señales de los últimos tiempos”. Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano del siglo XIX». *Hispania Sacra*, vol. LXVI, núm. 133, enero-junio, pp. 179-207.

COLLIER, Simón

1977 *Ideas y políticas de la independencia chilena 1808-1833*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

DE LA FUENTE MONGE, Gregorio

1997 «Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938». *Ayer*, núm. 27, pp. 39-65.

DI STEFANO, Roberto y José ZANCA

2014 «Anticlericalismo iberoamericano. Análisis y proyecciones en perspectiva comparada». *Estudios Teológicos*, vol. 54, núm. 1, pp. 25-35.

DI STEFANO, Roberto

2007 «El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro porteño postrevolucionario (1814-1824)». *Itinerarios. Anuario del CEEMI*, núm. 1, pp. 183-227.

2012 *Ovejas negras: historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

DUFOUR, Gérard

1993 «De la Ilustración al Liberalismo: el clero jansenista». En: Joseph Pérez y Armando Alberola (eds.). *España y América entre la Ilustración y el Liberalismo*. Alicante; Madrid: Colección Casa de Velázquez, pp. 57-68.

ESCUADERO, Alfonso

1966 «Apuntes sobre el teatro en Chile». *Revista Aisthesis*, núm. 1, pp. 17-61.

FERNÁNDEZ ABARA, Joaquín

2008-2009 «Anticlericalismo, regionalismo y movilización social. El motín arzobispal de Copiapó en 1853». *Revista de Historia*, Chile, año 18, vols. 18-19, pp. 197-211.

FRIGERIO, Alejandro

2018 «¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica». *Cultura y representaciones sociales*, vol. 12, núm. 24, pp. 51-95.

HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo

1807 *Causas de la revolución de Francia en el año 1789 y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la Religión y del Estado*, vol. 1. Madrid: s/e.

INSTITUTO CERVANTES

1997-2019 *Refranero multilingüe*. Centro Virtual Cervantes [noviembre 2019].
Disponible en: <https://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=58742&Lng=0>.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio

2002 «Anticlericalismo». En: Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.). *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 89-91.

MOLINER, Antonio

1997 «El anticlericalismo popular durante el bienio 1834-1835». *Hispania Sacra*, vol. 49, núm. 100, pp. 497-541.

PEREIRA, Eugenio

1974 *Historia del teatro en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

PÉREZ-RAYÓN, Nora

2004 «El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica». *Sociológica*, año 19, núm. 55, pp. 113-152.

SCHWARTZ, Stuart B.

2010 *Cada uno en su ley: salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*. Madrid: Ediciones Akal.

TAGLE DOMÍNGUEZ, Matías

1977 «La separación de la iglesia y el estado en Chile: historiografía y debate». *Historia*, Santiago de Chile, vol. 30, pp. 383-439.

ZAPIOLA, José

1974 *Recuerdos de treinta años*. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag.

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2019.

Fecha de aceptación: 25 de febrero de 2020.