



Veritas

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Colarte Olivares, Rodrigo

Sobre los paraísos terrenales, la revolución en Chile y algunos efectos en la Iglesia Católica (1960-1975)

Veritas, núm. 44, 2019, pp. 91-115

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291162262005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

UAEM  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Sobre los paraísos terrenales, la revolución en Chile y algunos efectos en la Iglesia Católica (1960-1975)

RODRIGO COLARTE OLIVARES\*

Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile)

rcolarte@ucsc.cl

## Resumen

La investigación pretende describir algunas influencias que las concepciones revolucionarias tuvieron en la Iglesia Católica chilena observadas en el análisis de las cartas pastorales de la Conferencia Episcopal entre los años 1960 y 1975. Por ello se elabora un marco teórico que permite caracterizar el concepto de revolución a partir del pensamiento de José Ortega y Gasset y de otros autores que complementan dicha visión, para luego aplicarlo a la realidad chilena de la segunda mitad del siglo veinte, periodo en el que llegó al poder un gobierno que poseía un programa que en lo esencial contenía todos aquellos elementos que permiten, conforme el marco conceptual elaborado, denominarlo como revolucionario; y que además fue acompañado por partidos políticos que en sus congresos ideológicos defendieron las transformaciones institucionales, económicos y sociales de gran profundidad. Finalmente, se analizan los cambios que experimentó la Iglesia Católica durante la década de los sesenta del siglo veinte, expresado en términos de sus cartas pastorales, para luego señalar el modo en que la acción y el pensamiento revolucionario afectaron sus definiciones acerca de la realidad sociopolítica del país y la de su propia organización.

**Palabras clave:** revolución, utopía, filosofía de la historia, ideología, Iglesia Católica, Cartas Pastorales.

## *On earthly Paradises, Revolution in Chile and some effects on the Catholic Church (1960-1975)*

## Abstract

*This investigation intends to describe some of the influences that revolutionary notions had on the Catholic Church, as can be observed in the analysis of the pastoral letters of the Bishop's Conference between 1960 and 1975. In order to do this, we have elaborated a theoretical framework that allows the portrayal of the concept of revolution through the thought of José de Ortega y Gasset, and of other authors that complement his views. Then we apply it to the Chilean situation in the second half of the 20th century. It was during this period that there came to power a government that had a program which, in essence, contained all those elements which, according to our framework, can be called revolutionary. It was also accompanied by political parties which, in their conventions proposed great institutional, economic and social transformation. Finally, we analyze the changes experienced by the Catholic Church during the 1960's, as it is expressed in pastoral letters, in order to point out the manner in which revolutionary thought and action influenced its pronouncements on the country's socio-political reality and also of its own structure.*

**Key words:** revolution, utopia, philosophy of history, ideology, Catholic Church, Pastoral Letters.

---

\* Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Académico del Instituto de Teología de la UCSC.

Esta investigación es resultado del proyecto de investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción código INIDIN 01/2017.

## INTRODUCCIÓN

Entre los años 1960 y 1975 Chile vivió profundos cambios políticos, sociales y económicos. Ese periodo estuvo marcado por el surgimiento, crecimiento y consolidación de las lógicas políticas guiadas por transformaciones nacionales de gran envergadura, que luego asumieron una forma de expresión revolucionaria y que afectaron a todas las instituciones y ámbitos de la vida nacional. En este punto es legítimo preguntarse, como definición del campo de estudio: ¿Tuvieron una influencia decisiva las corrientes revolucionarias en boga en la década del sesenta y principios del setenta del siglo veinte en las definiciones de la Iglesia Católica expresadas en las cartas pastorales de la Conferencia Episcopal? En respuesta a esta interrogante, como hipótesis de trabajo, se afirma que efectivamente las corrientes revolucionarias presentes en la década del sesenta y la posterior irrupción de un gobierno con un programa revolucionario en la década siguiente afectaron de manera decisiva la reflexión y definiciones de la jerarquía eclesiástica chilena. Desde el punto de vista metodológico se asume el racionalismo crítico de orientación teórico-deductivo y argumentativo y también el análisis bibliográfico.

Este trabajo propone como marco teórico conceptual de interpretación el concepto de la revolución elaborado por el pensador español José Ortega y Gasset. Al que se agregan los aportes de autores como Isaiah Berlin y Karl Popper, entre otros. Esto permite establecer que lo verdaderamente relevante del concepto de revolución no es la violencia sino la profundidad de los cambios propuestos en las construcciones utópicas que le dan sentido y consistencia. Posteriormente se aplica este marco de interpretación a la producción política ideológica de los sectores partidistas que elaboraron el programa de gobierno de la Unidad Popular y desarrollaron congresos ideológicos que se enmarcan dentro de esta tendencia. Luego se analiza cómo el clima revolucionario que se vivió en los años sesenta obliga a la Iglesia Católica a mostrar una sincera preocupación por la pobreza y las desigualdades que se traduce en declaración de propósitos e iniciativas concretas que pretendían transformaciones estructurales. Finalmente, la investigación aborda el fracaso de esas propuestas y el modo en que la irrupción de un gobierno revolucionario, a principios de los años setenta, genera definiciones y posiciones, expresadas en las Cartas pastorales de la Conferencia Episcopal, como respuesta a esos grandes ideales de transformación.

## 1. REVOLUCIÓN, MÁS QUE VIOLENCIA

En términos generales, se entiende el concepto de revolución relacionado con los términos de utopía, filosofía de la historia o historicismo, e ideología. Para que una experiencia concreta pueda ser catalogada de revolucionaria requiere de un proceso de transformación tan radical como utópico, de una filosofía de la historia que entregue certezas sobre la sociedad futura, y de una ideología o programa concreto de cómo lograr el orden político ideal.

Revolución se puede definir, conforme lo señalado por Norberto Bobbio desde el ámbito de la teoría política, como la tentativa de derribar a las autoridades de gobierno existentes mediante el uso de la violencia. El objetivo de todo proceso revolucionario sería alcanzar el poder y desde allí efectuar cambios profundos en las relaciones políticas, el ordenamiento jurídico institucional y en la esfera socioeconómica.

También se pueden encontrar otras definiciones que apuntan en lo sustantivo en la misma dirección de Bobbio. Así, por ejemplo, Raymond Aron destaca que: “The word revolution, in the current language of sociology, means the sudden and violent supplanting of one régime by another.” Huntington, a su vez, desde el campo de la sociología, la define como “un cambio rápido, fundamental y violento en los valores, los mitos dominantes de una sociedad, en sus instituciones políticas, su estructura social, su liderazgo y la actividad y normas de su gobierno” (1997: 236).

Todas estas definiciones vinculan estrechamente el concepto de revolución al de violencia, a los cambios institucionales, económicos, políticos, de valores y de los hábitos de la vida colectiva, entre otros. Sin embargo, todas ellas se pueden complementar desde el punto de vista de la filosofía política. José Ortega y Gasset propone que, si bien las revoluciones suponen la violencia, ella no es necesariamente lo central en los procesos revolucionarios: “no todo proceso de violencia contra el poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, que una parte de la sociedad se rebale contra los gobernantes y violentamente los sustituya por otros” (1983a: 209).

Desde el punto de vista de Ortega y Gasset, la revolución demanda un contenido mayor que la simple violencia. Las medidas de fuerza llegan a concretarse sólo después de haber condiciones suficientes para modificar situaciones políticas o sociales insatisfactorias. La revolución es mucho más que el acto de ruptura expresada a través del poder de las armas, la división profunda de una sociedad o la imposición de un grupo por sobre otro. Los procesos revolucionarios pretenden trasformar la realidad polí-

tica, social y económica conforme ciertas concepciones del hombre, la historia y la justicia. Ellos no son, por tanto, simples cambios o rupturas institucionales, económicas, políticas, morales, culturales o de las élites.

Ortega y Gasset, reitera aquella máxima que se ha repetido miles de veces desde Danton: “que la revolución estaba hecha en las cabezas antes que comenzara en las calles” (1983a: 208). Los procesos revolucionarios serían producto de lo que este pensador español denomina razón pura. Esta sería capaz de descubrir, en los ámbitos político y social, organizaciones, leyes y sistemas económicos perfectos. Este esfuerzo se denomina racionalismo o radicalismo. Por tanto, la revolución sería, para este autor, fruto del racionalismo, en tanto, la razón construiría grandes y perfectos edificios teóricos, y desembocaría en el radicalismo político, la barricada, la violencia, la transformación revolucionaria integral.

El radicalismo político es fruto de pensamientos radicales. Según Ortega, todos los productos de la razón pura son siempre superlativos, absolutos, incorruptibles e incuestionables. La perfección de las ideas generadas con la inteligencia humana provoca un profundo desprecio hacia la realidad y, al mismo tiempo, una atracción incontrolable hacia ellas. El hombre se enamora de las ideas como tales. Esto produce lo que este pensador denomina la completa alteración de la perspectiva espontánea: antes las ideas eran empleadas como herramientas para satisfacer requerimientos vitales. “Ahora se va a hacer que la vida se ponga el servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre la vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario” (Ortega y Gasset, 1983a: 216).

En este contexto, los cambios revolucionarios profundos en los sistemas político, económico e institucional no parecen ser improvisaciones ni productos accidentales del azar o la fortuna. Para Ortega, el ideal utópico es el que busca realizar todo proceso revolucionario. Así, el concepto de utopía puede ser entendido como el intento de forjar una idea “sin otra intención que la de hacerla perfecta como tal, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad” (1983a: 218). De ahí que para Ortega la revolución no se define sólo en función de la violencia que lleva implícita, sino por las características utópicas de la transformación que propone.

Isaiah Berlín, a su vez, denomina a esta misma construcción de la razón como racionalismo dogmático. Esta corriente de pensamiento suponía que la sociedad perfecta era posible. Para llegar a ella sólo era necesario identificar las principales necesidades humanas y descubrir los medios para satisfacerlas. “They all believed that the essence of human beings was to be able to choose how to live: Societies could be transformed in the light of true ideals believed in with enough fervour and dedication” (2013: 4). De esta forma se podía construir un mundo feliz y armonioso. Según Ber-

lín, el fin propuesto por la revolución era utópico en el sentido que representa un estado de inamovible perfección. Por tanto, ningún precio a pagar era demasiado alto para alcanzar una utopía.

Ortega y Gasset estima que los cambios revolucionarios tienen su origen en el racionalismo y como tales son un ensayo excesivo. La utopía sencillamente aspira a lo imposible: suplantar la realidad con la idea. “El utopismo consiste en creer que lo que el hombre desea, proyecta y propone es, sin más, posible” (1983b: 438). Finalmente, la historia demuestra que la realidad no obedece a las construcciones racionales y el racionalismo apuesta por concretar su proyecto en un tiempo no definido. “El utopismo toma así, en opinión de Ortega, la forma de ucronismo” (1983c: 238).

Jean Servier afirma que “todas las utopías pretendieron ser religiones del hombre, ahorrándole las angustias de la meditación sobre el sentido de la aventura terrestre y ofreciéndole su finalidad como meta de toda su vida, a tal punto que uno se siente tentado a compararlas con los peores régimenes totalitarios” (1995:18). A su vez, Eric Voegelin sostiene que las utopías intentan hacer inmanente en la historia el destino trascendente y eterno del alma; en otras palabras, el proyecto histórico de construir el paraíso en la tierra. En cierto sentido, el utopismo supone una absorción terrestre de la esperanza teologal cristiana, del Reino de Dios que no es de este mundo.

Voegelin agrega que la utopía le atribuyó a la historia intramundana el significado místico de la trascendencia. Así la acción civilizadora se convirtió en una labor mística de autosalvación. “La fuerza espiritual del alma que en el cristianismo se dedicaba a la santificación de la vida ahora podía volcarse a la creación más atractiva, tangible y, ante todo, mucho más fácil, del paraíso terrestre” (2006: 158). De este modo, el utopismo en la Edad Moderna liberó las fuerzas religiosas del alma a favor de la construcción de una civilización, “porque en su ferviente aplicación a la actividad intramundana se depositó el premio de la salvación” (Voegelin, 2006: 159).

Los efectos de estas concepciones de utopía los describe la filósofa chilena Carla Cordua. Según esta autora, para el mesianismo profético cristiano, el fin de la historia es una meta que está más allá de la existencia humana. El cristianismo pedía a los hombres refugiarse en la fe religiosa. Sin embargo, “la profecía moderna no se alía con la religión sino con la política, y con aquellas actividades que contribuyen a forjar el bienestar de la vida terrena del hombre” (Cordua, 1969: 146). Esto ocurre, según Cordua, a partir del siglo XVIII y se relaciona con otro concepto que se vincula con todo proceso revolucionario: la idea de progreso.

En este sentido, el escritor mexicano Octavio Paz complementa la idea de Cordua al indicar que la modernidad trae un tiempo irreversible y

perpetuamente inacabado, en marcha no hacia su fin sino hacia su porvenir. “El sol de la historia se llama futuro y el nombre del movimiento hacia el futuro es el progreso” (1991: 16). La modernidad, en opinión de Paz, adora el cambio, en cuanto motor del progreso y modelo de las sociedades. Y este cambio tendría “dos modos privilegiados de manifestación: la evolución y la revolución, el trote y el salto” (1991: 17).

El pensamiento utópico se relaciona también con la filosofía de la historia. El filósofo de la historia, opina Cordua, intenta descubrir las leyes inteligibles que organizan el devenir humano; y busca en el pasado todo aquello que permita predecir el futuro; y cuando cree descubrirlo, la filosofía se convierte en profecía. Lo curioso es que este saber profético asume la forma de una teoría científica y, en consecuencia, se asume como conocimiento seguro, racional, universal. Si se aplica el método de las ciencias para comprender la dirección del desarrollo histórico “no sólo se puede predecir el porvenir, sino que fomentarlo, acelerar el proceso” (1969: 152).

En esta misma línea, Berlín señala que, por ejemplo, Marx estaba convencido de que la historia humana era gobernada por leyes que no pueden ser alteradas por la mera intervención de individuos empujados a la acción por tal o cual idea. De ahí que Marx tenía el designio de apelar al intelecto, “su lenguaje es el de un heraldo y un profeta y habla en nombre, no ya de los seres humanos, sino de la propia ley universal, procurando no ya salvar ni mejorar, sino advertir y condenar, revelar la verdad y, sobre todo, rechazar y refutar el error” (Berlín, 2000: 31).

Karl Popper denomina a la filosofía de la historia como historicismo. A juicio de este autor, esta corriente de pensamiento considera que es tarea de las ciencias sociales proponer profecías históricas y que éstas son necesarias para elaborar una teoría racional. (1994: 403). En opinión de Popper, las ideas matrices del método historicista, y muy especialmente del marxismo, son tres. La primera de ellas estima que: si los eclipses solares son predecibles, sería posible también prever revoluciones. La siguiente supone que las ciencias sociales tienen la misma tarea de las ciencias naturales: hacer predicciones, especialmente en el campo de la historia. Y, por último, que la tarea de la política se desprende de esos vaticinios. Dismiñuir “los dolores del parto”, como decía Marx, sería una de aquellas tareas, que se revela como inevitable en todo desarrollo político definido como ineluctable. En suma, el historicismo imagina “que la historia de la humanidad sigue una trama, y si podemos desentrañar esa trama, tendremos la clave del futuro” (Popper, 1994: 403).

De todo lo anterior podemos concluir, tentativamente, que los procesos revolucionarios se vinculan a conceptos como utopía, filosofía de la

historia, e historicismo. Sin embargo, aún falta un componente para complementar el término revolución que aquí empleamos: el de ideología. La polisemia del término ideología ha sido determinante en la construcción de variadas aproximaciones científicas. La copiosa producción multidisciplinaria en torno a su significado y alcance ha generado debates acerca de su validez como conocimiento seguro y universal. Sin embargo, varios autores coinciden en que cuando el utopismo muda su apariencia en programa de acción práctico, se convierte en ideología. El académico español Rogelio Blanco sustenta esta tesis al señalar: “lo utópico, que alcanza el nivel de discurso pasa a ser utopía, y la utopía ya no es utopía, sino ideología, como un ideal, un experimento mental, un programa de acción en sus principios: tiene un *topos* en el discurso, en la historia y en el saber consciente, técnico y popular, elitista o callejero” (1999: 32-33). Más despectivo es Cioran, para quien “de las visiones mesiánicas o utópicas, las ideologías son el subproducto y algo así como su expresión vulgar” (1998: 132). De manera similar piensan Macridis y Hulliung, para quienes “las ideologías son inevitablemente versiones muy simplificadas, e incluso distorsionadas, de las doctrinas originales” (1996: 15). Y esta simplificación tendría como objetivo convertir a los productos ideológicos en instrumentos que promueven la acción colectiva en pos de metas sociales preestablecidas. Giovanni Sartori, comparte esta visión cuando señala que “las ideologías ya no son ideas –ideas sometidas a la jurisdicción de la lógica y al tamiz de la verificación-, sino más bien ideas convertidas en palancas sociales, ideas convertidas en ideales dirigidos a la acción” (1992: 102).

Finalmente, Robert Eccleshall señala que “las ideologías comparten dos características principales: una representación de la sociedad y un programa político” (1999: 13). Esto quiere decir que los productos ideológicos poseen una visión general sobre el hombre y un programa o plan concreto sobre cómo lograr un orden político ideal y de qué manera lograr y mantener el poder. Para Kramnick y Watkins “los objetivos adonde apuntan las modernas ideologías son típicamente utópicos” (1981: 6). La transformación ideológica sería, para estos autores, activamente revolucionaria y mantendría la profunda convicción de que la vida en esta tierra es susceptible de perfección por las vías del conocimiento y el esfuerzo humano (1981: 2).

En suma, es posible concluir que la revolución no se define sólo por el componente de violencia sino más bien por la profundidad de la transformación que lleva implícita. Todo proceso revolucionario se relaciona con un programa general que incluye ciertas nociones del hombre y de la sociedad que se pretende desarrollar en el escenario político. Estas concepciones generales son, comúnmente, utópicas, asumen una supuesta base científica y creen conocer el destino final de la historia. La violencia,

en este contexto, aparece justificada por el logro de la meta en un futuro cercano o lejano. Pero la violencia parece no definir por sí sólo una revolución. La revolución requiere de una profecía, de una filosofía de la historia, pero también de un programa de acción práctico, de una ideología.

## 2. GOBIERNO REVOLUCIONARIO

Si aplicamos el marco teórico sobre el concepto de revolución elaborado en estas páginas a la realidad chilena de la segunda mitad del siglo veinte, se puede encontrar al menos un gobierno que, al analizar su propuesta programática y los documentos ideológicos de los principales partidos que lo apoyan, cumple con los requisitos conceptuales para ser definido como revolucionario. Concretamente, el gobierno del expresidente Salvador Allende (1970-1973) pretendía realizar una revolución dentro de la legalidad, su programa de gobierno era consecuente con ese objetivo, pues tenía como meta transformar las relaciones de producción, modificar los sistemas institucional, político y educacional y, en fin, convertir a Chile al socialismo de matriz marxista.

Cabe señalar que existe un proceso histórico político que contextualiza y da sentido al surgimiento del gobierno de la Unidad Popular (UP). De hecho, existe consenso en señalar que entre 1964 y 1973 Chile experimentó lo que el expresidente Eduardo Frei denominó *irrealismo dogmático*, esto es un “proceso de ideologismo desenfrenado que alcanzó a sectores no sólo marxistas sino también a otros más amplios del país” (Arriagada, 1974: 14). La polarización ideológica experimentada por Chile desde la década del sesenta se caracterizó por una radicalización paulatina de las propuestas de transformación nacional. El historiador Alejandro San Francisco agrega que “no se trataba simplemente de cambiar un gobierno por otro sino de transformar las estructura sociales y económicas de Chile” (San Francisco, 2017: 34).

Pero si bien la década de los sesenta del siglo pasado estuvo marcada por las ideas de cambios radicales, no son pocos los que sostienen que el programa de gobierno de la UP fue el primero verdaderamente revolucionario de Chile (Vial, 2005: 73). Tironi también agrega que la coalición de gobierno que acompañaba al presidente Allende “estaba empapada de una ideología revolucionaria” (1986: 40). Moulian, por su parte, agrega que se trata de una propuesta revolucionaria que carecía de cálculo estratégico y racionalidad instrumental necesarios para concretarse: “Su discurso revolucionario, es una retórica, el anuncio verborreico de proyectos y planes que no pueden realizarse, una acumulación delirante de palabras en el vacío” (1998: 167). Por su parte, Régis Debray también cuestiona las posibi-

lidades reales que tenía la UP para concretar su proyecto político que catalogaba de revolucionario: “¿Desde cuándo una clase dominante acepta ser despedida en la puerta de la Historia, sin arriesgarlo todo para no perder su sitio? Y luego agrega: “El país no está lejos de entrar en una zona peligrosa... donde ningún pretexto falso le permitirá eludir la alternativa: revolución o cotrarrevolución” (2002: 81). Esto se explica, según el historiador Alejandro San Francisco, porque la izquierda chilena rechazaba las tendencias reformistas o los cambios minúsculos a la realidad social y política del país” (San Francisco, 2005: 347). De ahí que, la base programática del gobierno popular pretendía transformar la realidad chilena desde sus raíces y su diagnóstico de la situación nacional sólo admitía una transformación profunda y revolucionaria como remedio.

En el *Programa básico de gobierno de la Unidad Popular de 1969* se señalaba que: “Chile vive una crisis profunda que se manifiesta en el estancamiento económico y social, en la pobreza generalizada y en las postergaciones de todo orden que sufren los obreros, campesinos y demás capas explotadas” (Fariás, 2000: 114). La causa final de este problema era el inadecuado sistema económico y político imperante en el país. La propuesta de gobierno de la UP definía a “Chile como un país capitalista, dependiente del imperialismo, dominado por los sectores de la burguesía estructuralmente ligados al capital extranjero” (Fariás, 2000: 114). La conclusión era simple: sólo la revolución podía modificar sustancialmente la compleja situación chilena.

La UP no quería una reforma ni modificaciones a ciertos aspectos de la realidad, sino que aspiraba a una transformación profunda del país. Los populares rechazaban las visiones desarrollista y reformista impulsadas por el gobierno de Eduardo Frei. Por ello la introducción al programa de gobierno del expresidente Allende concluye señalando que: “Apoyar al candidato de la Unidad Popular no significa, por tanto, sólo votar por un hombre, sino también pronunciarse a favor del reemplazo urgente de la actual sociedad que se asienta en el dominio de los grandes capitales nacionales y extranjeros” (Fariás, 2000: 114).

El contenido de la propuesta de la Unidad Popular tenía la aspiración de transformar al sistema democrático. Según lo expresa el ex presidente Eduardo Frei, tanto el Partido Comunista como el Partido Socialista sentían “desprecio por la democracia y la legalidad burguesa” (Arriagada, 1974: 10). En el *Vigésimo Segundo Congreso Ordinario del Partido Socialista* realizado en la ciudad de Chillán en 1967, el PS asumió la toma del poder como un objetivo estratégico y propio de una agrupación partidista de tipo marxista-leninista. Del mismo modo, el PS se comprometió con la revolución y la lucha armada como único medio de alcanzar el poder y producir

los cambios hacia una nueva sociedad. Textualmente los socialistas señalaron:

La violencia revolucionaria es inevitable y legítima. Resulta necesariamente del carácter represivo y armado del estado de clase. Constituye la única vía que conduce a la toma del poder político y económico, y a su ulterior defensa y fortalecimiento. Sólo destruyendo el aparato burocrático y militar del estado burgués, puede consolidarse la revolución socialista. (Jobet, 1987: 113)

A continuación, el citado documento doctrinario del PS descartaba el camino electoral y el sistema democrático como medio propicio para desarrollar el cambio radical propuesto, describiéndolo sólo como un paso previo conducente al conflicto interno armado. “Las formas pacíficas o legales de lucha (reivindicativas, ideológicas, electorales, etcétera) no conducen por sí mismas al poder. El Partido Socialista las considera como instrumentos limitados de acción, incorporados al proceso político que nos lleva a la lucha armada” (Jobet, 1987: 113). Esta misma definición ideológica fue ratificada por el PS en el *Vigésimo Tercer Congreso Ordinario del Partido Socialista de 1971*. En ese encuentro se señala que esta agrupación “constituye un partido marxista leninista en cuanto acepta dicha concepción como método de interpretación de la nueva realidad nacional y sus principios generales de lucha para conquistar el poder y construir una sociedad socialista” (Jobet, 1987: 354).

Las propuestas concretas del programa de gobierno que intentó aplicar Allende en su periodo presidencial comprendían modificaciones que habrían terminado con la democracia “burguesa” y la “explotación capitalista”. En una de sus partes, este programa señala: “El crecimiento de las fuerzas trabajadoras en cuanto a su número, su organización, su lucha y la conciencia de su poder, refuerzan y propagan la voluntad de cambios profundos, la crítica al orden establecido y el choque con sus estructuras” (Fariás, 2000: 117). El cambio radical de las instituciones y el conflicto social entre clases contrapuestas fue una aspiración programática de la UP que tuvo su correlato efectivo en la realidad entre los años 1970 y 1973.

El programa de gobierno del expresidente Allende continuaba señalando que para estimular y orientar la movilización del pueblo hacia la conquista del Estado era indispensable ejercer el poder popular. Esto quiere decir que “el pueblo chileno toma el poder y lo ejerce real y efectivamente” (Fariás, 2000: 118). Para ello se crearían comités de la Unidad Popular en cada fábrica, población, empresa, oficina o escuela, para conformar una red social integrada por quienes defendieran los cambios propuestos. El historiador estadounidense Peter Winn señala que el gobierno de Allende

era revolucionario por la forma de empoderar al pueblo: “Obreros y campesinos gestionaban sus fuentes de trabajo; pobladores dirigían los barrios donde vivían... Cada vez más, la llamada desde abajo (y desde la izquierda) era a “crear poder popular” (2013: 10).

La base programática de la UP contemplaba un nuevo orden institucional que se denominó Estado popular. Para conseguir esa transformación se requería la movilización organizada de las masas con el fin de construir desde las bases la nueva estructura de poder. En este ámbito, el programa concluía con la propuesta de una nueva constitución política que asegurara e institucionalizara la presencia masiva del pueblo en la estructura estatal. El instrumento concreto para lograr lo anterior sería una Asamblea del Pueblo o cámara única, que reemplazaría al parlamento, y que expresaría la soberanía popular.

Adicionalmente, el citado programa de gobierno planteaba una reestructuración de la justicia. La idea era crear un “Tribunal Supremo” (Fariás, 2013: 122), cuyos integrantes serían designados por la asamblea del pueblo y cuyo único requisito para componerlo era un criterio tan amplio y ambiguo como la idoneidad de los postulantes. En materia de economía, el gobierno popular pretendía reemplazar la estructura económica vigente. La UP aspiraba instaurar un sistema económico planificado después de terminar con “el poder del capital monopolista nacional y extranjero y del latifundio, para iniciar la construcción del socialismo” (Fariás, 2013: 123).

Otras dos iniciativas contenidas en esta propuesta de gobierno causaron graves efectos en el derecho de propiedad e influyeron en los posteriores problemas económicos que experimentó Chile bajo la administración de Allende. La primera era la creación del Área de Propiedad Social que consistía en “construir un área estatal dominante, formada por empresas que actualmente posee el Estado más las empresas que se expropien” (Fariás, 2013: 123). La segunda fue la profundización y extensión de la reforma agraria.

En el campo de la cultura y la educación, el programa de gobierno de la Unidad Popular mostró características propias de los gobiernos revolucionario y utópico al plantear y luego intentar aplicar a la realidad un sistema educacional único y planificado para construir y consolidar una sociedad socialista. El proyecto fue conocido como Escuela Nacional Unificada (ENU). Éste fue combatido por los opositores a la administración de Allende por considerar que representaba un atentado a la libertad de enseñanza, toda vez que el nuevo Estado tomaría “bajo su responsabilidad los establecimientos privados, empezando por aquellos planteles que seleccionan su alumnado por razones de clase social, origen nacional o confesión religiosa” (Fariás, 2013: 129).

En marzo de 1973, el Ministerio de Educación del gobierno de la Unidad Popular presentó el informe sobre la Escuela Nacional Unificada. En lo central, el documento planteaba un sistema nacional para la educación permanente en una sociedad de transición al socialismo. En el punto primero se señalaba que “la perspectiva estratégica que ilumina la nueva política educacional presupone la construcción de una sociedad socialista humanista” (González & Fontaine, 1997: 1218). Esta nueva construcción social se fundamentaba en el desarrollo de las fuerzas productivas, en la superación de la dependencia económica, tecnológica y cultural, en el cambio en las relaciones de propiedad, y en el ejercicio del poder del pueblo para garantizar una auténtica democracia y justicia social.

En otra de sus partes, el documento de la ENU señala que el modelo educativo de la Unidad Popular sería una educación “de masas, por las masas y para las masas” (1997: 1218-1219), en oposición al “monopolio educacional ejercido por las minorías dominantes” (1997: 1219). Una educación que facilita el tránsito hacia el socialismo requería ser, a juicio de los técnicos de la UP, permanente para asegurar la participación continua de las personas en el cambio social económico y cultural. Con ello la educación quedaba al servicio de las transformaciones ideológicas propuestas por el gobierno de Allende y se convertía en un vehículo de consolidación y profundización de una eventual sociedad socialista. Con respecto a los niños y jóvenes se señalaba, en los objetivos específicos, que ellos serían “constructores activos de la nueva sociedad”. En concordancia con lo anterior, se planteaba como primer objetivo general del comentado proyecto educacional:

Contribuir a afianzar el naciente sistema social de vida propiciando, por una parte, elevar la capacidad de organización y unidad del pueblo en función de los grandes objetivos y tareas del proceso de cambio revolucionario y, por otra, favorecer una real participación de las mayorías en la construcción de la nueva sociedad, haciendo de cada chileno un agente innovador y promotor de cambios sociales. (González & Fontaine, 1997: 1218)

En el campo de la cultura, el programa de gobierno de la UP se proponía desarrollar un compromiso del arte, la educación y la ciencia con los cambios y el contenido ideológico del gobierno que los implantaría. “Las profundas transformaciones que se emprenderán requieren de un pueblo socialmente consciente y solidario, educado para ejercer y defender su poder político, apto científica y técnicamente para desarrollar la economía de transición al socialismo” (Fariñas, 2000: 127-128). Siguiendo la misma línea, los medios de comunicación masivos quedaban al servicio de la construc-

ción de la nueva sociedad y de un nuevo modelo antropológico, el socialista. “Los medios de comunicación (radio, editoriales, televisión, prensa, cine) son fundamentales para ayudar a la formación de la nueva cultura y (de) un hombre nuevo” (2000: 130).

El ex senador socialista y ex secretario general del PS, Carlos Altamirano, señalaba, tiempo después del golpe militar de 1973, que el programa de gobierno de la Unidad Popular era “extraordinariamente radical, dirigido contra todos los núcleos de dominación externa e interna” (1997: 43). El dirigente del PS agregaba que la propuesta era revolucionaria, pues su “objetivo último era el traspaso del poder de una clase a otra” (Altamirano, 1997: 43). De ahí que Altamirano concluyera afirmando que después del triunfo electoral de 1970, había “nuevas y favorables condiciones que permitían predecir el acrecentamiento a pasos agigantados de una situación revolucionaria, la cual planteaba inexorablemente la conquista del poder” (1997: 44).

Lo anterior concuerda con lo ratificado por el *Vigésimo Tercer Congreso General Ordinario del Partido Socialista*, realizado en enero de 1971, en la ciudad de La Serena. “El triunfo electoral del camarada Salvador Allende y la posterior instalación del gobierno de la Unidad Popular en el gobierno (...) ha generado nuevas y favorables condiciones a la clase obrera y a las masas chilenas para una efectiva conquista del poder que hace posible iniciar la construcción del socialismo en el país” (Jobet, 1987:349). En este documento doctrinario se agregaba que “el conjunto de las medidas e iniciativas tomadas por el gobierno refuerzan objetivamente la potencialidad revolucionaria de la situación y agudizan la polarización de las clases” (1987: 350).

Para profundizar y llevar adelante el proceso de fractura social, el Partido Socialista acordaba que “la vanguardia del proceso revolucionario chileno debe estar constituido por los partidos de la clase obrera como fuerza motriz de la lucha social” (1987: 351). Sin embargo, lo único que faltó para construir el socialismo en Chile, a juicio del ex senador Carlos Altamirano, fue el mecanismo concreto para alcanzar los objetivos revolucionarios planteados y evitar así las ulteriores divergencias estratégicas en la conducción de la revolución.

En suma, la experiencia de la Unidad Popular fue una apuesta política que aspiraba a modificar desde sus raíces la sociedad. De hecho, Allende señaló: “yo he llegado este cargo para hacer la transformación económica y social de Chile, para abrirlle camino al socialismo. La meta nuestra es el socialismo integral, científico, marxista” (Debray, 1971: 115). En otra parte, el ex jefe de Estado señalaba: “En cuanto al Estado burgués dentro del momento actual buscamos superarlo. ¡Sobrepasarlo!” (1971: 79). Para otros autores “Los marxistas nunca pudieron resolver la contradicción de usar las instituciones... de una democracia formal en un sistema capitalista

dependiente para perseguir una ideología revolucionaria que pretendía reemplazarlo” (Drake, 1992: 307). El exsenador socialista Jaime Gazmuri, este nuevo diseño revolucionario “iba mucho más allá de la discusión sobre si la vía era pacífica o armada, porque la vía era más bien asunto de estrategia política, pero no del diseño del proyecto de sociedad. En eso Allende fue explícito” (2000: 132).

El cambio radical que proclamaba la UP era una aspiración de una parte de la sociedad chilena. Y el pecado original de esa experiencia fue haber puesto la vida al servicio de la ideología, lo que constituye, en opinión de Ortega y Gasset, la verdadera esencia del espíritu revolucionario. La perfección del diseño social propuesto por la teoría política marxista generó una profunda atracción hacia sus ideas matrizes y un inquietante desdén por la realidad y las posibilidades objetivas de concretarlas.

La propuesta de la UP poseía un fuerte contenido utópico, se guiaba conforme los criterios de ciertas filosofías de la historia y presentaba una ideología o plan de acción concreto acerca de cómo lograr su idea de sociedad y construir su propuesta antropológica. Esta concepción asumía una supuesta base científica y creían conocer el destino final de la historia.

### 3. LOS EFECTOS DEL CLIMA REVOLUCIONARIO EN LA IGLESIA CATÓLICA

La existencia de movimientos y propuestas que promovían grandes transformaciones durante la década del sesenta y de un programa de gobierno revolucionario en Chile durante los primeros años de la década de los 70 del siglo veinte tuvo consecuencias concretas en la Iglesia Católica que pueden ser seguidas a través del estudio de sus cartas pastorales y documentos oficiales emanados desde la Conferencia Episcopal durante ese periodo.

El peligro que representaban las propuestas revolucionarias es que, dentro de otras cosas, suponían la promesa de un paraíso terrenal inmanente como sucedáneo de la propuesta salvífica trascendente cristiana. La utopía requería de un lugar donde concretarse e invitaba a las personas a mover sus energías materiales para conseguir, por medio de su esfuerzo, un mundo mejor. Con ello la religión, entendida como el opio del pueblo, terminaría siendo remplazada por la política como herramienta de salvación e instrumento capaz de garantizar la verdadera felicidad humana. Por tanto, la revolución no sólo quiere terminar con los fundamentos materiales de una sociedad injusta, sino que además aspira a erradicar del corazón de los hombres y mujeres cualquier imagen divina. Por ello la Iglesia Católica se hizo cargo del problema social durante la década del sesenta del siglo veinte, no sólo con visiones teóricas, sino además con propuestas prácticas de transformación, pero finalmente sin conseguir los resultados

esperados. Y en la década del 70, la Iglesia tuvo que lidiar con las corrientes revolucionarias que controlaban el estado de Chile.

Un análisis histórico de las posiciones que asumió la Iglesia Católica desde la mitad del siglo veinte revela el tránsito desde una iglesia conservadora a otra preocupada por las causas sociales y que pretendió contener la irrupción del comunismo en Chile. El proceso de migración desde el partido Conservador a la Democracia Cristiana tiene como escenario los cambios sociales, políticos y económicos que más tarde hicieron posible la existencia de un gobierno con un programa revolucionario. El Partido Conservador fue, hasta principios de la década de los sesenta, el que de mejor manera representaba los principios de la Iglesia. “Por décadas, el anticomunismo defensivo de los conservadores coincidió con la postura de la Iglesia, siendo esta identidad valórica y estratégica uno de los sustentos del vínculo político no institucional, entre el clero y el partido confesional de la derecha” (Correa, Figueroa, & Jocelyn-Holt, & Rolle, & Viñuña, 2001: 215). Sin embargo, en un plazo de unos 10 años todo cambió. La renovación generacional del episcopado chileno supuso también la instalación de obispos que no compartieron las posiciones de sus antecesores. De 1955 a 1965 fue reemplazada la mitad de los obispos. En ese periodo “se produjo el reemplazo de catorce obispos de un total de veintiocho, y la mayor parte de las vacantes fueron llenadas con dignatarios con fama de progresistas” (Correa et al., 2001: 215).

Habitualmente se señala que los liderazgos de los obispos Raúl Silva Henríquez y Manuel Larraín estuvieron marcados por una iglesia comprometida con los cambio radicales y estructurales de Chile. Esta preocupación de la jerarquía eclesiástica chilena por los injusticias sociales no respondía al capricho personal de unos pocos, sino más bien tenía sus raíces en la doctrina contemporánea de la Iglesia universal, la que finalmente se reprodujo en el país. A través de la presentación en Chile de La Encíclica *Master et magistra* de Juan XXIII, en julio de 1961, la Conferencia Episcopal chilena asume los problemas sociales de la época como temas relevantes e irrenunciables. Los obispos señalan que “las verdades de nuestra fe deben tener su realización en nuestra vida individual y social.” (Conferencia Episcopal Chilena, 1961). Por ello, agregaban que se debía asumir posiciones definidas ante las inequidades sociales y las adversas circunstancias históricas que enfrentaban, con el objetivo final de modificar el edificio social. Así lo expresaba la jerarquía de la Iglesia:

Ello significaba reforma de las instituciones y de aquellas estructuras que oprimen el pleno desenvolvimiento del hombre, promoción de la clase obrera para que pueda alcanzar la plena posesión de sus derechos, lucha contra el hambre y la miseria; que de una manera especial se manifiesta en el

subdesarrollo económico, inspiración constante de la justicia social y caridad cristiana que dirija las actividades de la empresa. (Conferencia Episcopal Chilena, 1961)

Pero el sentido de los cambios sociopolíticos e institucionales propuestos por la Iglesia Católica de Chile de los años sesenta no tenían un fundamento liberal ni marxista, pues a esas fórmulas de organización social, política y económica se les consideraba “contra la naturaleza y contrarias a la concepción cristiana de la vida.” (Conferencia Episcopal Chilena, 1961). En suma, la Iglesia estableció que no tenía como objetivo la construcción de un paraíso terrenal, sino más bien pretendía conseguir un “avanzar en la historia, un dignificar las grandes ideas del hombre y del trabajo, un cavar más hondo en el sentido social inherente al cristianismo, un acercarse más a aquel ideal ultraterreno a donde el mundo y la historia se encaminan, el advenimiento del reino de Dios” (Conferencia Episcopal Chilena, 1961).

Producto de las orientaciones generales de la Iglesia Católica universal, las injusticias sociales son tratadas como materias claves en dos cartas pastorales de la conferencia episcopal chilena del año 1962. En septiembre de ese año, se presentó *El deber social y político en la hora presente*. Este documento contenía un duro diagnóstico económico y social de la realidad chilena. El texto señalaba que la caridad cristiana no era el instrumento para superar la indigencia ni las desigualdades. Había que promover profundas reformas en la organización y gestión del Estado, modificar el área productiva, conseguir una estructura tributaria equitativa y modificar sustancialmente la propiedad de la tierra. “Todo tenía que cambiar, se dijo, especialmente las estructuras económicas y sociales, y todo podía cambiar, con el propósito de lograr el desarrollo, terminar con la pobreza y neutralizar el atractivo del comunismo” (Correa et al., 2001: 215).

La otra carta pastoral, publicada en marzo de 1962, se tituló *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*. Ella contenía un pesimista diagnóstico de la realidad agrícola y propuestas para reformar el mundo del agro. En el documento textualmente se señalaba: “Las condiciones en que se encuentra en nuestros días el sector campesino reclama con urgencia una profunda transformación de la estructura rural” (Conferencia Episcopal Chilena, 1962). Aquí los obispos no sólo expresaron principios teológicos o morales que los cristianos debían obedecer, sino que además presentaron un conjunto de políticas públicas específicas que debía concretar el poder estatal para mejorar la vida del campesinado chileno. Los dos objetivos centrales de la carta pastoral eran: “la mejor utilización de la tierra para la comunidad y una mayor participación de la familia campesina en la propiedad y rentabilidad de la misma” (Conferencia Episcopal Chilena,

1962). Además, los obispos plantearon que los campesinos debían organizarse, conseguir ayuda técnica, y contar con seguridad. Y también el episcopado propuso expropiar las grandes propiedades o latifundios.

Las orientaciones de la iglesia católica chilena fueron influenciadas además por el Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965. En lo esencial, el concilio “asume desde la tradición de la Iglesia los nuevos desafíos introducidos por la modernidad” (Morandé: 1997). En él se reflejaron las iglesias jóvenes, lo que fue posible porque “se insistió en la colegialidad y el reconocimiento de las iglesias particulares” (Silva, 2005). Y, sobre todo, el concilio “abrió las puertas para estudiar el problema de la pobreza en Latinoamérica, la posibilidad de sus orígenes en sus estructuras socio-políticas para luego ofrecer soluciones dentro del marco cristiano” (Llewellyn-Jones, 2006).

La preocupación prioritaria por la pobreza, la exclusión y la marginalidad proporcionaron a la doctrina social un sentido práctico y tareas concretas para la jerarquía eclesiástica chilena. Y esto se tradujo en acciones como un plan de reforma agraria que se aplicó en sus tierras agrícolas, procesos formativos en las que se trasmitieron sus enseñanzas en los sectores populares, cursos dirigidos a los empresarios católicos, a la vez que impulsó el surgimiento de organizaciones sindicales con perfil cristiano y además procuró capacitación técnica al campesinado por medio del Instituto de Educación Rural.

La inquietud de la Iglesia por corregir las graves injusticias y desigualdades que se vivían en el Chile de los años sesenta del siglo pasado coincidió con los vínculos fluidos y estables que mantenía con el Partido Demócrata Cristiano (PDC). Y las coincidencias entre estos referentes también se extendieron hacia las fuentes de financiamiento para sus iniciativas sociales. Países desarrollados e instituciones católicas internacionales enviaron recursos para la Iglesia y el PDC. Y más aún, ambos tuvieron apoyo económico de la Alianza para el Progreso. La expresión política de las reformas propuestas por la Iglesia las aplicó y capitalizó más tarde el gobierno del expresidente Eduardo Frei.

Sin embargo, una década más tarde la Iglesia evaluó negativamente el vínculo con una corriente política determinada. En el documento *La Evangelización en Chile Durante los últimos 30 años* de 1974, se señaló que el primer gobierno social cristiano (1964) llevó a los equipos técnicos de la Acción Católica hacia la acción política y el ejercicio de cargos en la estructura del Estado. La Democracia Cristiana se sintió la representante de la doctrina cristiana y “los católicos abandonan el apostolado para llenar vacantes de la acción social. El temporalismo invade la Iglesia. Los movimientos católicos sufren sangría de sus dirigentes. La jerarquía se repliega para no com-

prometerse y los políticos cristianos se quejan de la falta de apoyo doctrinal, espiritual y moral” (Secretariado General de la Conferencia Episcopal, 1982: 21).

En opinión del episcopado, los dirigentes cristianos se convirtieron en funcionarios de gobierno y las banderas de lucha de la Iglesia se transformaron en las del poder gubernamental. Peor aún, “en la segunda mitad de esta década del 60, que se caracteriza por su rapidez, comienza la crisis de la Democracia Cristiana. El marxismo ha infiltrado sus cuadros y hace fomentar el descontento frente a los tecnócratas desarrollistas” (1982: 22). El efecto concreto de este proceso, señalan los obispos, es que la juventud comenzó a impacientarse. El sistema universitario entra en crisis con la reforma universitaria y los movimientos reformistas juveniles asumieron un cariz drástico, violento y revolucionario.

La tentación por transformar la realidad y lograr reformas políticas que cambiaron el sistema social y económico imperante en Chile en la década del sesenta se alojó también en la Iglesia. Una parte del clero comenzó a creer mucho “más en la eficacia social que en la apostólica. Más tarde terminará en la política” (1982: 22). Sacerdotes y monjas desertan de la Iglesia ante la imposibilidad práctica de terminar con la indigencia y las desigualdades y se relacionan con propuestas radicales de transformación social. Más tarde aparecieron movimientos como los cristianos por el socialismo y la irrupción de la Teología de la Liberación, que supone un vínculo directo de la interpretación y la práctica marxista a la labor apostólica.

El compromiso social y las reformas estructurales que enunciaron los obispos chilenos en la década del sesenta nada tenía que ver con el giro hacia el socialismo que se produce en parte de la Iglesia a contar de los años setenta del siglo veinte. Como en el resto del continente, en Chile existió una fuerte presencia de la Teología de la Liberación en las comunidades católicas, pues ésta “no es sólo un discurso de algunos teólogos, es, sobre todo, un proyecto global de transformación de la sociedad y de la Iglesia.” (1982: 22). El resultado concreto fue la deserción de muchos sacerdotes y religiosos, “los seminarios quedan vacíos. La juventud abandona los movimientos apostólicos. Todos se vuelcan hacia la política y buscan en el marxismo la respuesta a sus anhelos de justicia social y de la construcción de una sociedad nueva” (1982: 23).

#### 4. FE RELIGIOSA Y FE EN LA REVOLUCIÓN

En los primeros años de la década del setenta, la Iglesia sintió los efectos de un gobierno que se proclamó revolucionario y que había llegado por la vía electoral al poder. Las reformas impulsadas por los obispos en

los años sesenta no habían logrado los resultados esperados. De esta manera las transformaciones revolucionaron ganaron espacio en Chile y en el mundo católico. De tal suerte que “el entusiasmo por el socialismo marxista llega a los movimientos apostólicos universitarios, obreros y campesinos”. (1982: 186). El evangelio se confunde con la liberación y surge en 1972 el movimiento *Cristianos por el socialismo*. Ya a mediados de 1971 este movimiento incipiente publica una carta firmado por 80 religiosos quienes señalan que “ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado” (Quiroz, 2017: 61). En 1973, el Episcopado chileno desautorizó esta agrupación pues pretendía reemplazar la escatología cristiana por la utopía marxista. En la carta pastoral *Fe cristiana y actuación política* de agosto de 1973, los obispos chilenos cuestionan las palabras injuriosas con que se habían referido de manera permanente los miembros de esta organización contra la jerarquía eclesiástica, a la vez que critican el método marxista leninista de interpretación económica de la historia empleado por ellos. La conferencia episcopal lamentaba “que un sacerdote de Cristo asuma ese método como científico e iluminador, como la llave del secreto de la historia (...) al precio de abdicar, en cambio, del fundamental sentido ético-religioso de la historia de la salvación.” (Secretario General de la Conferencia Episcopal, 1974: 186).

La Iglesia Católica quedó debilitada a fines de los sesenta. Con el gobierno de la Unidad Popular de principios de los setenta la crisis se profundizó. Los obispos entendían que la Iglesia era vulnerable a la influencia ideológica en su formación doctrinal, presentaba graves problemas de disciplina y mostraba temor por la eventual separación con el pueblo y la juventud. Para el clero, las autoridades gubernamentales daban cuenta de las aspiraciones de muchos chilenos postergados de “cambiar profundamente la estructura social del país. Muchos de ellos, decían los obispos, son marxistas por un anhelo de justicia, sin conocer bien los otros aspectos del ateísmo totalitario.” (1974: 76). Por ello, el 27 de mayo de 1971, cuando la UP sólo llevaba meses en el poder, la Conferencia Episcopal presentó el documento de Trabajo de los obispos de Chile denominado *Evangelio, política y socialismo*. En éste se hace un profundo análisis sobre las incompatibilidades doctrinales, teóricas y prácticas que existían entre el cristianismo y el marxismo. Las autoridades eclesiásticas cuestionaron su método de interpretación de la realidad, su economicismo práctico, su ateísmo, el estatismo totalitario estructurado sobre el partido único, entre otras materias. Y, por último, el texto advierte a los creyentes que:

Un cristiano que desea vivir la fe, no puede, en su anhelo de colaboración política, llegar a adherir a la visión marxista de universo, del hombre o, como

dice Paulo VI, a su materialismo ateo, a su dialéctica de la violencia y a la manera como entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva. (1974: 76)

La Iglesia Católica también calificó al gobierno de la Unidad Popular en Chile como una experiencia piloto para América Latina para conciliar el pensamiento marxista con la fe cristiana. El marxismo logró el poder democráticamente y “el diálogo marxismo-cristiano es una iniciativa interesante, pero necesita experimentarse en alguna parte del mundo. Nada más apropiado que América Latina donde hay un cristianismo secular y el marxismo es acogido por la juventud como la gran esperanza para superar la dependencia económica” (1982: 24).

En esta línea, las amenazas detectadas por los obispos de parte del marxismo instalado en el gobierno tenían tres afluentes. Por una parte, en lo ideológico, el marxismo era entendido como pensamiento ateo con gran cohesión doctrinal y con medios privilegiados de propaganda oficial; en lo moral, “la utilización sistemática del odio para destruir a personas o instituciones” (1982: 26); y en el plano de la vida interna de la Iglesia se temía “la penetración ideológica y el entusiasmo de muchos sacerdotes y militantes por construir un socialismo que creen humanista y un análisis social que les parece científico. El contagio de la lucha de clases les sustrae a la obediencia de la fe y amenaza muy fuertemente la unidad de la Iglesia” (1982: 26).

En el plano de la estrategia empleada por el marxismo en Chile, los obispos señalaban que el primer objetivo del gobierno de la UP fue tomar el control de la economía del país. Para ello, el régimen extrema la reforma agraria para terminar con los latifundistas, aplica una severa política de expropiaciones a las industrias grandes y medianas, a la vez que corta el crédito con la expropiación de los bancos. Para conseguir el control económico del país se emplean “medios lícitos o ilícitos. Para una moral marxista no existe la diferencia. Persuasión, presión, conflictos artificiales, se desata la inflación y se controlan los precios para hacerles ir a la quiebra. En una palabra, se abusa del poder monopólico del Estado transformado en una empresa económica competitiva que fabrica dinero, acapara crédito y fija los precios a su antojo.” (1982: 26).

El segundo aspecto que destacó la Iglesia de la estrategia del ex presidente Allende fue el control de los medios de comunicación. Al control del poder económico se intentó sumar el control de la opinión pública y de ahí establecer una mayoría sólida que permitiera los cambios revolucionarios propuestos en el programa de la UP. Los canales estatales, que en

esa época concentraban gran parte de las audiencias, se convierten en instrumentos que fortalecen el proceso revolucionario. A su vez, “los medios de comunicación particulares son respetados de palabra, porque importaba mucho la imagen hacia el exterior, pero se les estrangula económica mente” (1982: 27).

El gobierno de Allende aplicó diversas estrategias con los partidos políticos, los gremios, la Iglesia y las Fuerzas Armadas. “Los partidos políticos se destruyen por división interna (...) los partidos que tienen inquietudes sociales pueden ser infiltrados. La lucha de clases puede levantar sus bases contra los dirigentes (...) los que se resisten son desprestigiados como reaccionarios, anacrónicos, fascistas o traidores” (1982: 27). Los gremios comparten las mismas presiones del gobierno y los partidos afines.

La Iglesia, en cambio recibe un trato distinto. Ella no padece ningún tipo de apremio institucional o gubernamental directo. “Se guardará con ella todas las exterioridades que impresionan a la opinión pública. Sus mitos caerán cuando se implante el ateísmo científico. Con mucha suavidad se le irá privando de su fuerza en la educación.” (1982: 28). Sin embargo, a principios de 1973, la UP traspasó esa frontera al proponer la Escuela Nacional Unificada (ENU) que buscaba una educación estatal funcional a la construcción del socialismo en Chile. En ese minuto, la Iglesia Católica tuvo la opción de oponerse directamente al gobierno. El 27 de marzo de 1973, el comité permanente del Episcopado de Chile se refirió a la ENU. En una de sus partes el documento señala: “Por muy pluralista que se proclama el informe, no vemos destacados en parte alguna los valores humanos y cristianos que forman parte del patrimonio espiritual de Chile, y a los que adhiere en altísimo porcentaje de los estudiantes y sus padres de familia chilenos” (1974: 152). En otra de sus partes agrega: “En cambio, se da por establecido que el país acepta, en forma mayoritaria, un planteamiento que se declara socialista, humanista, pluralista, y revolucionario, en circunstancias de que una parte considerable del país se manifiesta en desacuerdo, o con este planteamiento en sí mismo, o con la forma como se quiere llevar a la práctica” (1974: 152).

El proyecto de transformación de la educación resultó fatal para el gobierno de la UP, pues no sólo sumó a la Iglesia a los afanes opositores, sino que aglutinó a los detractores al gobierno en un bloque compacto y mayoritario en el país. Tal vez por esa razón Fidel Castro comentaría más tarde “el error que se había cometido al no contar con los grupos cristianos contestatarios que son una gran fuerza mística para sumar al proceso. Los dogmáticos del ateísmo habían olvidado el consejo de Lenin: es mucho más eficaz introducir la lucha de clases en la Iglesia que combatirla directamente” (1982: 28).

En el marco de las evaluaciones posteriores de la Iglesia sobre su papel en el gobierno de la Unidad Popular, los obispos señalaron a un año del golpe militar que “existe la impresión que se hizo muy poco y que posiblemente no se podía hacer más” (1982: 29). En un clima de alta politización entre partidarios y detractores del modelo socialista, el margen de acción de la Iglesia era más bien estrecho. “El magisterio de los obispos era analizado desde un prisma político y acogido o rechazado si coincidía o no con la propia opción” (1982: 29). De algún modo, ambos bandos en pugna aspiraban a contar con el prestigio de la Iglesia para su causa. Por eso ella “se defendió y gastó sus principales esfuerzos en conservar su identidad ante las amenazas internas” (1982: 29). Desde su interior debió lidiar con aquellos miembros que habían asumido el marxismo y que afectaban de manera decisiva su jerarquía interna. Su respuesta fue “el diálogo para no romper con los sacerdotes socialistas y evitar que importantes sectores obreros, campesinos y universitarios rompieran definitivamente los lazos de la fe.” (1982: 29).

## CONCLUSIONES

En suma, la Iglesia Católica asumió desde la mitad del siglo veinte los desafíos propios de los cambios que experimentaba el país y que dejaban al descubierto graves injusticias sociales y desigualdades. En la década de los sesenta del siglo pasado se hizo cargo del clima pre revolucionario con reformas profundas en los diversos ámbitos sociales, institucionales y económicos para detener la irrupción del comunismo. Los esfuerzos de la iglesia e incluso del PDC fueron infructuosos: no impidieron que a principios de la década del setenta arribara un gobierno con un programa y partidos, cuyas definiciones centrales los convertía en revolucionarios. Finalmente, la Iglesia Católica comprende que debe lidiar con una administración que no sólo aspiraba a gestionar el país, sino que llevaba implícita transformaciones profundas y revolucionarias, que -de una u otra manera- afectaban su labor pastoral y en cierto sentido ponían en riesgo la tradición cristiana que hasta ese momento tenía gran arraigo en Chile. Del mismo modo es interesante constatar que el marco teórico empleado en esta investigación sobre el concepto de revolución se convierte en un hilo conductor para interpretar y organizar algunos documentos centrales del gobierno popular y también las cartas pastorales que representan la realidad política de una época marcada por las aspiraciones de grandes transformaciones.

## REFERENCIAS

- Altamirano, C. (1977). *Dialéctica de una derrota*. México: Siglo XXI.
- Aron, R. (1962). *The opium of the intellectuals*. New York: The Norton Library.
- Arriagada, G. (1974). *De la vía chilena a la vía insurreccional*. Santiago de Chile: Editorial Pacífico.
- Berlin, I. (2000). *Karl Marx*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (2013). *The Crooked timber of humanity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Blanco, R. (1999). *La ciudad ausente. Utopismo en el pensamiento occidental*. Madrid: Ediciones Akal.
- Cioran, E. (1998). *Historia y utopía*. México: Tusques.
- Collier, E., & Sater, W. (1998). *Historia de Chile 1808-1994*. España: Cambridge.
- Conferencia Episcopal Chilena. (1961). *Pastoral con motivo de la Encíclica Mater et magistra*. 5 de junio 2019, de Iglesia.cl Sitio web: [www.iglesia.cl http://iglesia.cl/964-pastoral-con-motivo-de-la-enciclica-mater-et-magistra.htm](http://iglesia.cl/964-pastoral-con-motivo-de-la-enciclica-mater-et-magistra.htm)
- Conferencia Episcopal Chilena. (1962). *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*. 5 de junio 2019, de Iglesia .cl Sitio web: <http://iglesia.cl/968-la-iglesia-y-el-problema-del-campesinado-chileno.htm>
- Cordua, C. (1969). *Mundo, hombre e historia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Chile.
- Correa, S., Figueroa, C., Jocelyn-Holt, A., Rolle, C. & Vicuña, M. (2001). *Historia del siglo XX chileno*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Drake, P. (1992). *Socialismo y Populismo Chile 1936-1973*. Valparaíso: Ediciones Universidad de Valparaíso.
- Debray, R. (1971). *Conversaciones con Allende: ¿Logrará Chile implantar el socialismo?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Eccleshall, R. (1999). *Ideologías políticas*. Madrid: Tecnos.
- Farías, V. (2001). La izquierda chilena (1969-1973). *Centro de Estudios Públicos*. 82, 114-128.
- Gazmuri, J. (2000). *El sol y la bruma*. Santiago de Chile: Ediciones B.
- González, M., & Fontaine, A. (1997). *Los mil días de Allende*. Santiago de Chile: Centro de estudios Públicos.
- Guarda, G. (2016). *La Edad Media de Chile. Historia de la Iglesia*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Huntington, S. (1997). *El orden político en las sociedades en cambio*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Jobet, J. (1987). *Historia del Partido Socialista de Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Documentadas.
- Kramnick, I., & Watkins, M. (1981). *La era de las ideologías. El pensamiento político desde 1750 hasta nuestros días*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Llewellyn-Jones E. (2006). Monseñor Larraín y la teología de la liberación. 5 de junio 2019, de Centro Teológico Manuel Larraín Sitio web: [http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/htm/llewellyn\\_monseñor.htm](http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/htm/llewellyn_monseñor.htm)

- Macridis, R. & Hulliung, M. (1996). *Las ideologías políticas contemporáneas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Morandé P. (1997). América Latina durante los últimos cincuenta años. 5 de junio 2019, de *Humanitas 5 enero* Sitio web: <http://www.humanitas.cl/historia/america-latina-en-los-ultimos-50-anos-2>
- Moulian, T. (1998). *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Ortega y Gasset, J. (1983a). *El ocaso de las revoluciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1983b). *Miseria y esplendor de la traducción*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1983c). *El sentido de la historia en Einstein*. Madrid: Alianza Editorial.
- Paz, O. (1991). *Convergencias*. Barcelona: Seix Barral.
- Popper, K. (1994). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Quiroga, R. (2017). De la mano a la tierra. De pie y avanzar. En *Historia de la Iglesia en Chile* (pp. 129-200). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Sánchez, M. (2017). *Historia de la Iglesia en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- San Francisco, A. (2017). *Juventud, rebeldía y revolución. La FEUC, el reformismo y la toma de la Universidad Católica de Chile*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.
- San Francisco, A. (2005). La elección presidencial de 1970. Sesenta días que convocaron a Chile (y al mundo). En A. Soto (Ed.), *Camino a La Moneda. Las elecciones presidenciales en la historia de Chile 1920-2000* (pp. 333-369). Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.
- Sartori, G. (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Secretariado General de la Conferencia Episcopal (1982). *Documentos del episcopado. Chile 1974-1980*. Santiago de Chile: Editores Mundo limitada.
- Secretariado General de la Conferencia Episcopal (1974). *Documentos del episcopado. Chile 1970-1973*. Santiago de Chile. Editores Mundo limitada.
- Servier, J. (1995). *La utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Silva E. (2005). Catolicismo: más allá de liberales y conservadores. 5 de junio 2019, de Centro Teológico Manuel Larraín Sitio web: [http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/htm/silva\\_catolicos.htm](http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/htm/silva_catolicos.htm)
- Soto, O. (1999). *El último día de Salvador Allende*. Santiago de Chile: Aguilar.
- Tironi, E. (1986). *El liberalismo real. La sociedad chilena y el régimen militar*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Voegelin, E. (2006). *La Nueva Ciencia de la política*. Una introducción. Buenos Aires: Katz Editores.
- Vial, G. (2005). *Salvador Allende: el fracaso de una ilusión*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bicentenario.
- Winn, P. (2013). *La revolución chilena*. Santiago de Chile: LOM.

**Sumario:** Introducción; 1. Revolución, más que violencia; 2. Gobierno revolucionario; 3. Los efectos del clima revolucionario en la iglesia católica; 4. Fe religiosa y fe en la revolución; Conclusiones; Referencias.