



História Unisinos

ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Brasil

Fernández Labbé, Marcos  
“Sal, levadura, antorcha”: debates en torno a la relación  
política y catolicismo en Chile a fines de la década de 1960  
História Unisinos, vol. 23, núm. 3, 2019, Septiembre-, pp. 437-450  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579865457012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

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

# Sal, levadura, antorcha”: debates en torno a la relación política y catolicismo en Chile a fines de la década de 1960<sup>1</sup>

Salt, yeast, torch: controversies around catholicism and politics in late 60's Chile.

Marcos Fernández Labbé<sup>2</sup>

mfernand@uahurtado.cl

---

**Resumen:** El objetivo del presente artículo es analizar desde perspectivas de Historia Política e Historia Intelectual un conjunto de documentos expresivos de los debates e intervenciones de la Iglesia Católica en el campo de la política en la última parte de la década de 1960 en Chile. Por medio del análisis de las críticas del movimiento de laicos a los espacios de decisión con los que contaban al interior de la institución, así como una Carta Pastoral y sus reacciones, es posible proponer como conclusiones la autopercepción de legitimidad y necesidad de la incidencia católica en política en tiempos de cambio social acelerado. La justificación de esta intervención política fue argumentada a partir del uso de los conceptos de Historia, Profecía y Esperanza.

**Palabras claves:** catolicismo, política, secularización, Historia de Chile, Historia Intelectual.

**Abstract:** This paper seeks to analyze a set of documents which express debates and interventions of the Catholic Church in Chilean politics in the late 1960s. I will address such analysis from a political and intellectual history perspective. To do so, I work with the lay movement critics to the decision making processes available at the institution, as well as with the Pastoral Charter and its reactions. By observing these sources, it is possible to propose a certain legitimacy auto perception and the need for the catholic scope to intervene in politics during accelerated social change. They justified this political intervention using the concepts of History, Prophecy and Hope.

**Keywords:** Catholicism, politics, secularization, Chilean History, Intellectual History.

---

## Introducción: secularización, acción política y laicado

Desde hace ya una década larga que los estudios históricos interesados en el catolicismo se han orientado, en gran parte de América Latina, hacia la constitución de culturas políticas vinculadas al cristianismo, entendiendo éstas como formas de organización, repertorios de prácticas y sociabilidades distintivas en aquellas agrupaciones que reconocían la influencia católica en su articulación (Andes y Young, 2016; Mallimaci, 2015; Rodrigues *et Al.*, 2015; Touris y Ceva, 2012).

<sup>1</sup> Proyecto Fondecyt 1170613, CONICYT, Gobierno de Chile. Agradezco su colaboración en la investigación de la que es fruto este artículo a Daniela Belmar, Pablo Geraldo, Javiera Letelier y Matías Placencio, así como a quienes trabajan en la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Santiago.

<sup>2</sup> Departamento de Historia, Universidad Alberto Hurtado, Alameda 1869, Santiago de Chile, Chile. <https://orcid.org/0000-0003-0017-7378>

Una parte significativa de la producción histórica a este respecto en el continente ha derivado en la visibilización de “ciudadanías católicas” que, en distintas coyunturas y con eficacia relativa, sumaron sus argumentos y capacidades de agencia a proyectos políticos no confesionales y, en alguna medida, reñidos con las consideraciones propias del catolicismo más tradicional, como fue el acercamiento a la izquierda y el marxismo (Donatello, 2010; Fernández Labbé, 2017b; Ghio, 2007; Lowy, 1999; Martín, 2010; Zanca, 2013). En la ribera opuesta, y de forma muy documentada para el caso de Brasil, este mismo proceso de politización progresista católica derivaba en la articulación de movimientos de inspiración católica contrarios a las transformaciones de la Iglesia y sus efectos, reviviendo un acendrado anticomunismo, desde su origen marcado por una matriz católica de argumentación (Bohoslavsky y Vicente, 2014; Broquetas, 2012; Fernández Labbé, 2016a; Pacheco, 2002; Patto Sá Motta, 2002; Scirica, 2014; Zanotto, 2012).

De esa forma, el caudal de reflexión y reconstrucción histórica del catolicismo latinoamericano del siglo XX ha permitido significar la presencia y operatividad de éste en una esfera pública nominalmente secularizada, tanto a partir de la reconstrucción de las organizaciones de inspiración católica participantes en ella, como de la intervención de las jerarquías episcopales continentales en coyunturas de debate y conflictividad social agudizada (Ameigeiras, 2014; Cárcamo, 2017; Lida, 2015; Mallimaci, 2015). Así, lo que el análisis permite evidenciar es la necesidad de volver a problematizar la noción de secularización y su aplicación al contexto específico latinoamericano, equidistante para la segunda mitad del siglo XX tanto de la idea de expulsión de los agentes y contenidos religiosamente inspirados de la esfera pública, como de la incidencia doctrinal, “clerical” directa de los movimientos orientados por el cristianismo (Casanova, 1994; Gamper, 2014; Stuvén, 2014).

Lo que se verifica en el periodo que aquí se busca analizar es, por un lado, la integración de agentes políticos de inspiración católicos en instancias de participación e incidencia política generales, sin pretensión clerical ni doctrinaria y en gran medida independientes del control directo de la Jerarquía —a diferencia del modelo previo de politización católica asociado a Acción Católica—, muchas veces asociados al campo de las ideas de izquierda; y, por otro, el activo papel de orientación doctrinal y explícitamente política que la Jerarquía tomaba con respecto a sus fieles, como reconocimiento de la coherencia del diagnóstico hecho por éstos, así como por la evidencia de la aceleración de la politización católica en un contexto de cambio histórico de alcance global, traducido desde la institución católica en el Concilio Vaticano II (Alberigo, 2005; Fernández Labbé, 2016b).

El caso que aquí se analiza hace referencia a esta doble matriz de intervención política: el papel de los laicos en la acción temporal y las orientaciones doctrinarias al respecto elaboradas por la Jerarquía. El contexto específico de Chile en la segunda mitad de la década de 1960 presenta al menos tres características importantes de mencionar aquí.

i.- Entre 1964 y 1970, el país fue gobernado por el Partido Demócrata Cristiano, con muy fluidas relaciones tanto con sus pares internacionales como con la Jerarquía Católica, y autodefinido no-confesional y como una tercera vía frente al capitalismo liberal y el comunismo (Nocera, 2015). Ello supuso, en lo que aquí interesa, una persistente asociación entre gobierno e Iglesia Católica, así como la sospecha —de parte del resto de los actores políticos, ya fuesen liberales, conservadores o marxistas— del ascenso del clericalismo en la política chilena (Fernández Labbé, 2017a).

ii.- A partir de las orientaciones emanadas por el Concilio Vaticano II, la apertura al mundo y la renovación interna de la Iglesia Católica, se verificó en Chile, a partir del Sínodo de la Iglesia de Santiago entre 1967 y 1968, un periodo a lo largo del cual se multiplicaron las instancias de diálogo y autodiagnóstico por parte de las distintas instancias de la institución católica. El resultado de todo ello fue, por un lado, la recopilación y publicación de una ingente cantidad de información sobre la realidad del catolicismo en Chile; y, por otra, la visibilización de críticas, controversias y desacuerdos internos que habitaban al interior de la institución, así como una incipiente democratización de algunas de sus instancias de gestión y toma de decisiones (Arquidiócesis de Santiago, 1968; Fernández Labbé, 2019).

iii.- Finalmente, y en alguna medida producto de los procesos recién reseñados, durante la segunda parte de la década de 1960 se multiplicaron organizaciones de explícita o implícita adscripción católica, pero con un fuerte componente progresista y marxista, siendo sus ejemplos más claros la escisión desde la Democracia Cristiana del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), Iglesia Joven y un componente importante del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) (Fernández Fernández, 1996; Moyano, 2009; Palieraki, 2014). Todo lo anterior representó para un segmento de la Jerarquía y para el mundo católico más tradicional una amenaza para valores propios de su interpretación del cristianismo, como el rechazo a la violencia, el papel de signo de unidad de la Iglesia y el respeto al derecho de propiedad. A la larga, tal situación derivaba en la intervención explícita de la Jerarquía ante la comunidad católica con el objetivo de la clarificación doctrinal, así como en la vitalización de líneas y argumentos de debate que complejizaban la vida interna de la institución y sus relaciones con el resto de la sociedad.

En ese contexto así caracterizado, el debate en torno a los horizontes de actuación política del catolicismo se volvía contingente. Por un lado, las aspiraciones y objetivos de los laicos organizados para incidir tanto dentro como fuera de la Iglesia Católica; por otro, la opinión de la Jerarquía, testigo y promotora de una acción política que podía sobrepasar los cauces que doctrinalmente estaba dispuesta a tolerar.

## I. “Todo para los laicos, pero sin los laicos”: la crítica de la militancia católica

Un ejercicio de reflexión sistemática en torno al problema de la participación laical en el campo católico —que luego será uno de los debates centrales del Sínodo a partir de septiembre de 1967— puede ser encontrado en el libro coordinado por el abogado Juan Subercaseaux con el expresivo título de *El laico. Proletario en la Iglesia Católica*, publicado en Santiago a mediados de 1966 y que reunía una serie de cartas y notas de prensa, así como documentos doctrinarios papales y conciliares. El espíritu de los autores —junto a Subercaseaux firmaban la introducción Luis Troncoso y Ricardo Villavicencio— se sintetizaba en la convicción de que “estimamos urgente que los seglares asumamos responsabilidades rechazando la mojigatería y el paternalismo. Debe emprenderse una revisión de las estructuras de la Iglesia Católica, pues son ellas las que fundamentalmente han impedido una madurez del laicado en lo religioso y aún en lo moral”, abogando por ello tanto por la “democratización” como por “contribuir a despertar un vigoroso movimiento del laicado que, llamado a hacer la historia de la Iglesia, la ‘ponga al día’ realmente, para que, como punta de lanza del mundo, colme la esperanza del hombre moderno” (Subercaseaux, 1966, prólogo). El texto que abría los fuegos era una carta colectiva enviada al Cardenal Silva Henríquez<sup>3</sup> antes de su viaje al Concilio Vaticano II, firmada por 14 laicos y laicos participantes de los movimientos campesino, obrero, universitario y profesional, en la cual se indicaba de forma general el convencimiento tanto de la necesidad de cambios al interior de la Iglesia Católica, como la responsabilidad que en ellos les cabía a los laicos, en tanto “han sido y pueden ser un principal motor en las reformas de la Iglesia, superadores de una mentalidad excesivamente estática y tradicional, en los momentos en que estas reformas son dramáticamente

urgentes por la situación general del mundo y de nuestro Chile en concreto” (Subercaseaux, 1966, p. 21-22).

Para graficar este último punto, los redactores enumeraban una larga lista de deficiencias, silencios y malos entendidos que prevalecían en la relación de la Iglesia Católica con los que denominaban “mundo obrero, mundo campesino y mundo burgués”. Con respecto al primero, junto con la tolerancia a las malas condiciones de vida y la asimetría de las relaciones entre capital y trabajo —asociándose el catolicismo institucional al primero mucho más que al segundo—, en lo estrictamente eclesial se alegaba que la Iglesia Católica consideraba al movimiento obrero solo “como un campo digno de estudios sociológicos”, contra lo cual se esperaba la multiplicación de los diáconos laicos en el ambiente obrero, así como que “no se postergue a los líderes obreros dentro de las organizaciones de la Iglesia”, en tanto “ellos están viviendo una realidad auténtica, la cual es conocida y sufrida más profundamente por ellos que por técnicos e intelectuales” (Subercaseaux, 1966, p. 22). Para el caso del mundo campesino, junto con denunciar las desfavorables condiciones de acceso a la educación y a la participación político-sindical, así como la miseria generalizada, el texto que seguimos advertía sobre la escasez de sacerdotes, agravada por el hecho de que cuando se realizaban misiones, los religiosos “se instalan en la casa de los patrones, lo que reafirma la idea de que la Iglesia solo evangeliza a los más afortunados”. A ello se agregaba el hecho de que “los sacerdotes que llegan a parroquias rurales no tienen una formación adecuada para enfrentar los problemas campesinos, vienen de la ciudad y se sienten desambientados”. Como medidas alternativas, se demandaba la mejor preparación de los curas allegados al mundo rural, y en lo que aquí más interesa, el traspaso de funciones pastorales y de liturgia a laicos “que administren algunos sacramentos, prediquen la palabra de Dios y fomenten el desarrollo de la comunidad”, así como “que tengan en sus manos la administración de las oficinas parroquiales”. A la Jerarquía, por su parte, se le pedía que “insista en la Reforma Agraria en los fundos de congregaciones, obispados y de patrones cristianos” (Subercaseaux, 1966, p. 23-24).

En el denominado “mundo burgués”, las falencias eran producto no de la falta de recursos, “sino por exceso de ellos”, así como por la falta de impacto de la formación católica en la forma de vida de las clases dominantes, ausentes de sus deberes sociales, partícipes de la deshumanización de sus subordinados, ajenas a sus deberes económico-sociales y, en fin, incapaces de comprender “el papel que corresponde a su esfera de acción en el

<sup>3</sup> Raúl Silva Henríquez (1907-1999), quizás la figura más relevante de la Iglesia Católica chilena de la segunda parte del siglo XX, destacado por su visibilidad política a lo largo de los gobiernos de Frei Montalva (1964-1970) y Salvador Allende (1970-1973), así como por su papel en la defensa de los Derechos Humanos tras el inicio de la Dictadura tras el Golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973.

bien común”, en tanto no se organizaban en “cuerpos intermedios capaces de dialogar con el Gobierno para definir metas y medios de acción”. Siguiendo la tónica de los comentarios anteriores, el papel de los sacerdotes en el acompañamiento activo de los sectores privilegiados no poseía la eficiencia necesaria, en tanto

*los sacerdotes en las parroquias acomodadas se contagian con este individualismo y se limitan los domingos a recitar de memoria tratados sobre la gracia, sin tener conocimiento de los problemas de sus feligreses. Falta comunicación entre el sacerdote y el pueblo cristiano. Los católicos van a cualquier iglesia a cumplir con el rito dominical de pararse, arrodillarse y sentarse cada ciertos intervalos, mientras un sacerdote lejano recita de espaldas palabras que no se oyen ni se entienden. Hay desconocimiento de parte de los sacerdotes del ritmo de la vida en que se mueve el cristiano común, de la influencia de las técnicas modernas, de las ideas políticas, de las líneas económicas y culturales. El sacerdote, y sobre todo las religiosas, aparecen generalmente desconectados del mundo (Subercaseaux, 1966, p. 25-26).*

Las medidas propuestas para remediar este tipo de falencias se centraban en aumentar la función de orientación axiológica de la formación escolar católica, así como la dinamización del rol sacerdotal y el fortalecimiento de la parroquia como punto de reunión de cada uno de los sectores sociales involucrados, dejando de lado –en el caso de las clases altas– las tradicionales instituciones de caridad, en tanto éstas “no son más que accidentes que alivian temporalmente algunas miserias extremas, pero que en ningún momento sustituyen la responsabilidad principal de ofrecer a todos la oportunidad de valerse por sí mismos” (Subercaseaux, 1966, p. 27). Al concluir, los redactores listaban un conjunto de propuestas de reforma para la Iglesia Católica en su conjunto, saludando la realización del Concilio Vaticano II como una instancia de libertad y oportunidad de una “presentación dialógica de la Iglesia”, en la cual el laicado debía jugar un papel central (Subercaseaux, 1966, p. 31-32). Sin embargo, el mismo Subercaseaux no podía sino reconocer que, a nivel local, la participación de los laicos en alguna instancia de comunicación con los representantes nacionales al Concilio había sido nula, en tanto “los obispos chilenos no consultaron para nada no solo antes de la 3 etapa del Concilio (septiembre 1964) sino tampoco antes de la 4 etapa (septiembre 1965), el parecer del laicado chileno” (Subercaseaux, 1966, p. 49).

En ese mismo ánimo, Subercaseaux escribía a mediados de octubre de 1964 una carta al periódico *Ultima Hora*, con las reflexiones que terminarían por titular

el volumen que hasta aquí hemos citado, en términos de asociar la figura del laico en la Iglesia Católica con la del proletario en la industria, en tanto ambos eran reducidos “a la condición de simples silenciosos ejecutores sin posibilidad alguna de hacer valer su experiencia, enteramente pasivos respecto a las decisiones que dirigen su actividad”, tal y como había definido Juan XXIII al trabajador industrial –demandando por ello una reforma en la gestión de la empresa capitalista– en *Mater et Magistra*. Así, para el redactor era central el incremento de la participación laical activa, y su negación era un síntoma inequívoco de que “un sistema en que ni siquiera se consulta, en el que no hay derecho a voz y en que no hay derecho a voto, es ‘inhumano’, feudal y antievangélico” (Subercaseaux, 1966, p. 55). En una carta posterior al mismo medio de prensa, Subercaseaux abogaba por una “revolución en la Iglesia”, que permitiera la implementación de los principios de libertad, igualdad y fraternidad en la estructura católica, teniendo siempre la participación laical como principal eje de demanda (Subercaseaux, 1966, p. 57-60). En una misiva posterior, el mismo autor se refería a las autoridades eclesiásticas como imbuidas en un “despotismo ilustrado religioso”, es decir, “todo para los laicos, pero sin los laicos” (Subercaseaux, 1966, p. 63). Y la responsabilidad de ello no radicaba solo en las estructuras eclesiásticas, sino que era compartida por los mismos laicos, en tanto, en el caso de Chile, era patente “la desidia de los dirigentes del apostolado católico”, quienes “no protestan públicamente contra la lentitud del Concilio y, sobre todo, por la falta absoluta de participación y colaboración de los laicos en él”. Así, a su juicio, “los movimientos de apostolado laico en Chile han sido tan clericales e inútiles que no han abierto la boca para protestar públicamente de tantas reformas que son necesarias en nuestra Iglesia” (Subercaseaux, 1966, p. 70-71).

Siguiendo con las comparaciones, para una de las colaboradoras del volumen que citamos –la periodista Cecilia Benimelis– en la contingencia los sindicatos eran instancias más democráticas que la Iglesia Católica, así como más eficientes en la movilización de las personas, en tanto “la riqueza humana, la abnegación, el compañerismo y el sentido de lucha que se encuentra en un sindicato, aun en los politizados, es mayor que el hallado en vastos sectores de la Iglesia”. Así, “la Misa, al estilo moderno, es una reunión teórica de cristianos. En un sindicato o en una concentración política hay mayor respuesta del auditorio”, en gran medida porque “el sacerdote que habla desde el púlpito está, desgraciadamente, demasiado a menudo fuera de órbita, no conoce a su público y en el fondo dirige un sermón que solo tiene como auditorio a sí mismo”. En un juicio drástico, Benimelis sostenía que “parece como si se hubiera vaciado de sangre las venas de tantos miembros



del clero y de tantos cristianos, que pálidos esconden sus talentos para no correr el riesgo de perderlos en el negocio lleno de sorpresas que es la vida” (Subercaseaux, 1966, p. 138-139). Así, en síntesis, la suma de notas, reflexiones y debates que el libro *El laico. Proletario en la Iglesia Católica* presentaba en vísperas del Sínodo que debía implementar las innovaciones conciliares en la institucionalidad católica chilena se concentraba en la demanda explícita de un proceso de democratización del universo católico, en tanto solo la reforma de las estructuras eclesiales y el aumento de la transparencia de éstas permitiría un incremento en el compromiso de los laicos, ya no como borregos dóciles y dependientes, sino como agentes de transformación. En sus argumentos, la crítica directa a la gestión de la autoridad, el secretismo, la indolencia de la Jerarquía se reiteraba una y otra vez, así como las ansias de hacer factibles las proposiciones de los teólogos y obispos más “progresistas” del Concilio y del Episcopado chileno.

## II. Chile, voluntad de ser. Jerarquía, historia y aceleración política.

La más contundente y sistemática expresión de los juicios del Episcopado chileno ante las demandas de incidencia política laical y, de forma más general, de la opinión que se verificaba al interior de la jerarquía con respecto a la situación político social del país puede encontrarse en la Carta Pastoral *Chile, voluntad de ser. La comunidad nacional y la Iglesia Católica en Chile*, publicada en abril de 1968. En ella, el Comité permanente de los Obispos del país se manifestaba en torno a los procesos de cambio experimentados a partir del gobierno democratacristiano y sus posibles líneas de continuidad. Aprovechando el aniversario 150 de la Independencia nacional, el texto entregaba una definición de comunidad nacional entendida como aquella “unidad territorial, cultural, histórica” empeñada en la tarea de “construir una sociedad que ofrezca a todos las posibilidades de un desarrollo integral de las personas”, operando así como “solidaridad organizada y eficaz de los ciudadanos”. Por lo mismo, “formar una comunidad nacional verdaderamente solidaria es la tarea ardua y urgente de los chilenos hoy” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, A-1, A-2). En esa tarea, los católicos debían “tener un papel destacado”, en tanto “el católico debe participar integralmente en el destino y en las situaciones históricas de esa comunidad nacional”, no debiendo “marginarse del camino que esa comunidad escoja”. Esta implicación, sin embargo, debía de realizarse bajo la convicción de que “el Evangelio no está ligado a ningún partido ni sistema determinado en la organización

de la sociedad” y que por ello “los principios generales del humanismo social que el Magisterio propugna han de encontrar su realización concreta como una labor libre de los seglares”. Al decir ello, la Carta apuntaba hacia la necesidad de reafirmar la “independencia política de la Iglesia” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, B-3). Esta independencia no derivaba en prescindencia, ya que los Obispos llamaban a evitar “todo sobrenaturalismo que nos haga extraños en la mesa común de los chilenos”, apelando al distanciamiento que un cristianismo centrado en lo ritual y lo estrictamente espiritual significaba. Pero al mismo tiempo, esa tentación “angélica”, desencarnada, no debía ser reemplazada por su opuesta, por el olvido “de nuestra personalidad propia como católicos”, evaluándose que “en algunos pareciera darse un afán de ocultar todo lo que es propio del carácter cristiano”, ocupándose por ello una “posición inauténtica” que de alguna forma minaba la propia identidad cristiana y que, de manera evidente, daba cuenta del temor obispal al sistemático acercamiento al marxismo y sus formas de intervención político-social en cada vez mayor cantidad de militantes católicos. Por ello se insistía en el mismo parágrafo en que el aporte católico hacía referencia “al sistema de valores que hacen posible y orientan la sociedad chilena” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, B-5).

Dicho ello, es enormemente significativo que el corazón argumentativo de la Carta —así como la justificación de su publicación— estuviese centrado en la historia, advirtiéndose en ello una controversia con la comprensión materialista de ésta como surco del desenvolvimiento y el futuro nacional. Así, los obispos consideraban que “siempre que el hombre estuvo construyendo Chile, allí estuvo la fuerza, la sabiduría, la amistad de Dios”. Más aún, “el proceso histórico es un progresivo desenvolvimiento del plan divino para Chile” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, C-7). Elijiendo semblanzas históricas diversas, la argumentación episcopal derivaba en una serie de afirmaciones muy expresivas del sentido último que se buscaba dar al texto que comentamos: por un lado, los próceres así de la Conquista como de su resistencia, la Independencia y el conflicto militar contra los países vecinos eran todos asimilados como manifestación “del Héroe-Dios, Jesús, nuestro salvador”. Luego de ello, se concluía en el “genio nacional” tanto un “sentido de ecuanimidad” como “un sentido especial de respeto por las normas de convivencia que la comunidad se había dictado”, factores ambos que sin embargo no derivaban en “un inmovilismo legalista o un formalismo asfixiante”, sino más bien en dos cualidades que el texto episcopal no dudaba en resaltar: “un respeto que busca el parecer general de los conciudadanos” y “una especie de sentido común de lo social, que apuntando a lo que es factible,

desconfía de las explosiones irracionales que se presienten como senderos de suicidio”.

El momento más cercano históricamente se hallaba definido por “el proceso y exigencia de participación”, en tanto “paulatina y arduamente todos los chilenos quieren ser los protagonistas de su historia”. Este fenómeno, y en gran medida por ello inacabado, se encontraba con el obstáculo de que “quienes poseen el poder social, político y económico, sufren de una inercia selectiva por la cual suelen dejarse arrastrar: tienden a no entregar la participación efectiva y justa a todos”. Y la Historia demostraba, en ese sentido, que cada vez que se amplificaban los marcos de participación y responsabilidad social de las mayorías, del pueblo, que éste “ha aprendido a ser gestor responsable, cuando se le han entregado oportunidades, que, siendo importantes, no eran agobiadoras de su capacidad”. Todo este recorrido era conceptuado, a su vez, como “una fuerza y un designio del Señor en la conducción histórica”, aun cuando la misma revisión del pasado atestiguara “ciertas fragilidades mantenidas que indican deficiencias en el mismo temperamento nacional”, como la “improvisación” propia del derroche salitrero o la “superficialidad colectiva que nos hizo adoptar modelos culturales ajenos a nuestra índole y que, a la postre no habiendo sido fecundación de nuestro vigor propio, resultaron gestos huecos” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, C-8-14), en implícita alusión al Centenario y, quizás, a la influencia norteamericana en la cultura contemporánea. Por todo ello, estas debilidades debían ser conjuradas:

*[...] en el umbral que conduce al desarrollo –todos debemos, sin apagar la vivacidad criolla– templarnos en una disciplina más recia. Así la afectividad no desembocará en un sentimentalismo veleidoso, así la imaginación no será el recurso para improvisar sistemáticamente soluciones; así la conciencia de dignidad personal no degenerará en un individualismo antojadizo. En esto se deciden la grandeza o la mediocridad de Chile. La tenacidad constructiva, el silencio laborioso y el paciente quehacer son ineludibles para superar nuestro subdesarrollo (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, C-14).*

De esa forma, el camino del futuro se observaba como orientado por el aprendizaje histórico y la definición de un horizonte de desarrollo, que en las metáforas de la tenacidad, el silencio y la paciencia parecía solo posible sin el exceso, el ruido de la muchedumbre, el abuso del trabajo mal hecho y el acomodo. Un pueblo de trabajadores más disciplinados y comprometidos con su responsabilidad social. Y junto a ellos, en ellos, una Iglesia que, al mismo tiempo que se reconocía en el progreso trascendente del

diseño providencial, se hacía cargo algo elusivamente de su propio comportamiento histórico, como manifestación del componente humano de su propio devenir.

Con gesto hermenéutico, los obispos reconocían que los errores eclesiales estaban, por un lado, “condicionados por la situación histórica” y, por otro, que debían entenderse como “fallas objetivas que pudieron y debieron no cometerse”. Con respecto a los primeros, debían ser considerados “con mentalidad histórica, sin anacronismos”, en tanto los mismos católicos, el Pueblo de Dios se comportaba “al ritmo y en las direcciones de sus contemporáneos”, siendo así el comportamiento de la Iglesia intervenido por las creencias y actos del conjunto de la sociedad, como expresión del “aspecto humano de la Iglesia”. No tomar ello en consideración promovía “juicios demasiado duros acerca del pasado de la Iglesia”, como parecían hacerlo algunos católicos que enjuiciaban duramente a la institución por sus omisiones y compromisos pretéritos. Los errores objetivos, por su parte, tampoco eran explicitados por el texto episcopal, aludiéndose a las coyunturas en que la Iglesia como Pueblo de Dios no actuó como “una ciudad situada en la cima del monte que manifieste a todos la benevolencia de Dios por el hombre y la solidaridad de los hombres entre sí” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, C-15-17).

Todo el prolegómeno histórico anterior derivaba en el punto central que la Carta buscaba abordar y que puede ser entendido como un temprano diagnóstico de la agudización de la conflictividad social que la sociedad chilena experimentaba: el problema de la convivencia. Así, para los obispos, para que la sola “cohabitación” se convirtiera en “convivencia”, eran necesarias “la aceptación mutua y la dedicación solidaria” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, D-22). El aporte del catolicismo y los católicos a ambas tareas ocupaban los párrafos siguientes, siendo la primera labor relacionada con la promoción de la convivencia el vínculo entre terrenalidad y trascendentalidad que el cristianismo significaba, en tanto “los hombres buscan mucho más que el paraíso terrestre” y poseerían una “vocación a lo absoluto”. Así, y ante la presencia de fuerzas que “procuran transformar la convivencia terrestre en un paraíso, sustituto de la vida sobrenatural” –en abierta referencia tanto al marxismo como al materialismo liberal–, los obispos consideraban al catolicismo como un factor de “rectificación”, en tanto ante dichas “tendencias”, éste operaría “conservando alerta al hombre para que no rechace ni deforme su vocación al absoluto, su sed de eternidad y trascendencia”. Junto a ello, el catolicismo entregaría “una concepción integral y solidaria del hombre”, distanciándose con ello nuevamente de interpretaciones que reducirían a lo humano a su sola condición material. En la práctica, ello se traducía en “una

constante fuerza de iniciativa social de búsqueda comunitaria”, lo cual le permitiría, lo impulsaría a “procurar con inteligencia la fraternidad incluso con aquellos que han herido o dañado a él o a su grupo social”. Así, desde ya el cristianismo se efectuaría como un componente de reconciliación y unidad, ante el pasado o potencial conflicto que fracturase a la comunidad nacional, en gran medida por el hecho de que –siempre para los obispos– apostaría “la energía de la esperanza sin la cual la nacionalidad moriría por lenta asfixia”, en tanto su frustración y resentimiento podía ser cristianamente resueltos, ya que “el realismo de la esperanza cristiana nos asegura que el margen de ideales de convivencia no alcanzados ahora obtendrán su logro al fin de los tiempos cuando la fraternidad incipiente sea colmada”. A esa esperanza escatológica se sumaba la imposibilidad del “paraíso en la tierra”, dado que “el pecado original es una perdurable semilla de rivalidad en nuestros corazones y que el Demonio, Príncipe de la Discordia, tiene poder eficaz en la historia”. Por todo eso, el cristiano “sabe que el empeño social está jalonado de fracasos y que la comunidad se sostiene con la condición de que sepamos perdonarnos unos a otros” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, D-24-28).

Pues bien, todo el despliegue trascendente y eficiente del aporte católico a la convivencia y proyección histórica de la comunidad nacional, al mismo tiempo que se delineaba, diagnosticaba aquellos factores que aparecían como obstáculos para la consecución de la mentada comunidad nacional. Entre ellos en primer lugar se hacía mención al “fenómeno de la marginalidad”, que ya había sido “materia de excelentes estudios” –en referencia al caudal de teorización, diagnóstico y diseño de políticas en las que los centros de pensamiento católicos, los laicos militantes y el jesuita belga Roger Vekemans en particular habían estado comprometidos desde inicios de la década de 1960 (Beigel, 2011)–, pero que aún se verificaba en el hecho de que “un tercio de los habitantes de la patria no reciban o no estén en condiciones de recibir los beneficios elementales de salud, seguridad y cultura”. Ante ello, “quienes luchan con lucidez y nobleza por superar esta situación, sepan que, en la hora del Sesquicentenario de la Independencia, son los nuevos padres de la patria, porque están rescatando hijos para Chile” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, D-29-31).

Finalmente, el texto que aquí seguimos hacía referencia a la actualidad de “una progresiva redistribución del poder social” (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, D-33). La atención obispal puesta en quienes perdían cuotas históricamente consolidadas de poder social, al mismo tiempo que en aquellos que empezaban a ejercitar un mayor control sobre el ámbito económico, político y social, parecía en lo inmediato motivada por la

presencia de “signos de violencia” que acompañaban la coyuntura representada por la parte final del gobierno de Frei Montalva y las ya inminentes elecciones, en las que el amplio apoyo recibido por la candidatura de Salvador Allende por el Frente de Acción Popular (FRAP) en 1964 bien podía repetirse –como efectivamente sucedió en 1970. Como expresión de un operativo a la vez que doctrinalmente afinado diagnóstico del momento, *Chile, voluntad de ser* describía así el inicio de 1968:

*Chile vive una crisis de crecimiento, un proceso de profundo cambio social que es necesariamente conflictivo. No solo están cambiando las estructuras e instituciones socioeconómicas, sino también la mentalidad y la sensibilidad del pueblo quien está alcanzando una mayor participación electoral y tomando conciencia de las posibilidades del desarrollo, y aspira a un nivel más alto de vida. Diversas ideologías pugnan por obtener el apoyo popular, critican el orden vigente en sus múltiples injusticias y lanzan promesas electorales desmedidas. El pueblo –al ver que sus aspiraciones de bienestar y de participación no se logran con rapidez– siente descontento y frustración. Con esto se plantea una crisis de convivencia: se pone en duda la eficacia del sistema democrático y se pierde la esperanza en efectivos cambios sociales dentro de la legalidad; se abundan las divergencias ideológicas y cunde en algunos sectores la idea de que la vía ilegal y aun la violencia sean más efectivas (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, D-35).*

Aun considerando que “no siempre la violencia es injusta”, los obispos subrayaban que “su uso es moralmente justificable e históricamente fecundo, solo en el caso de haber procurado con inteligencia hacer valer la verdad y la justicia por todos los otros medios”, así como “que ella conduzca a una situación previsiblemente mejor”. La aplicación de dicha regla doctrinal al caso chileno no se verificaba aún, y justamente el descubrimiento de algunos signos de ello motivaba la reflexión episcopal, que junto con reconocer que en el país se vivía “un cambio social explosivo y radical”, declaraban que éste era “una marcha irreversible”. Y, por eso, como argumentos de prevención de la violencia y la agudización del conflicto, la Carta se dirigía, nuevamente, a todos los que identificaba como concernientes:

*Habrà tanta más violencia cuanto mayor resistencia oponen aquellos grupos privilegiados para que se hagan comunes los beneficios que hoy día solo son patrimonio de ellos porque cada derecho usurpado es una forma de violencia que engendrará la represalia. Habrà*



*más o menos conflictos desangradores de la vitalidad nacional, según sea la capacidad y el grado de responsabilidad sincera y limpia de los líderes políticos, gremiales, estudiantiles, religiosos; ellos deben luchar por la obtención de beneficios alcanzables y no estimular demagógicamente aspiraciones que saben sobrepasan el ritmo técnicamente factible del desarrollo. Habrá menos pugnas violentas entre compatriotas, en la medida en que todos seamos solidarios en el sacrificio como lo han sido los pueblos que se han impuesto la tarea de grandes transformaciones sociales y económicas (Comité Permanente de los Obispos de Chile, 1968, D-36).*

De esa forma, el recorrido de argumentación de la Carta se desplegaba desde la historia a la trascendencia, pero poniendo en un lugar central la situación de transformación estructural de Chile y su diagnóstico reservado, en términos de que los obispos no podían aseverar la dirección que éste tomaría, en gran medida por no poder predecir el comportamiento efectivo de los agentes sociales, ya fuesen las elites tradicionales, las más recientes o las grandes mayorías. Fuera de ello, el ánimo de previsión y advertencia del episcopado chileno bien podía ser leído como un espaldarazo —quizás algo crítico, pero apoyo al fin— al programa de reformas de la Democracia Cristiana, a la vez que como una recurrente admonición ante los riesgos del comunismo y la ampliación del apoyo y formas de organización de izquierdas entre los católicos, en especial los más educados y jóvenes. Del mismo modo, la Carta volvía a insistir en la licitud de la opinión política católica emanada desde la Jerarquía, fundada esta vez no solo en la urgencia, sino en su carácter histórico y su horizonte trascendental. Como ahora corresponde analizar, la ampliación de los contenidos presupuestos por el documento episcopal se verificaría no solo a partir de comentarios, sino también de acciones.

### III. Profecía y esperanza: reacciones a Chile, voluntad de ser

Entre los primeros comentarios a la Carta episcopal se encuentra el texto elaborado para *Teología y Vida* —publicación de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago fundada en 1960 y desde ese momento la más relevante plataforma de reflexión y debate teológico en el país— por parte del sacerdote y teólogo de los Sagrados Corazones Beltrán Villegas, quien reconocía el valor de la insistencia obispal en definir el momento histórico vigente como signado por la “participación”, entendido como “un proceso que revela la exigencia incontenible que sienten todos los chilenos de llegar a ser todos ellos los

protagonistas de su Historia, y de acabar con toda especie de marginalidad”. Este proceso debía ser entendido como una expresión de la relación entre “Fe e Historia”, que a juicio de Villegas para muchos podía generar resistencias, pues esta relación podía mancillar “la pureza religiosa de la Fe”, en tanto para quienes sostenían tal temor la Fe se distorsionaría en los “intentos de ponerla en contacto con la contingencia que es propia de la Historia, ya que parece esencial a la Fe ser inmutable y eterna y versar sobre verdades igualmente inmutables y eternas”. Como efecto de la misma actitud de preservación aséptica de la Fe, se temía cualquier “orientación excesivamente androcéntrica y ‘secularística’ que se le impone de ese modo al cristianismo, desvitalizando su índole específicamente religiosa y teocéntrica”. Contra estos temores o aprensiones, Villegas exponía tres razones de fondo que vinculaban íntimamente a Fe e Historia: “la Fe es una adhesión a una revelación llevada a cabo en la Historia y a través de ella; la Fe se desenvuelve en la Historia y por factores históricos; la Fe lanza al creyente a la Historia”. Todo ello provocaba “una actitud religiosa absolutamente específica”, definida por la positiva valoración de la historia, “sacralizándola” como el lugar de la manifestación divina”, al mismo tiempo que le asignaba a lo divino la cualidad de ser “percibido como trascendente antes que nada por cuanto está terriblemente cerca, siempre dispuesto a irrumpir en la trama de nuestra vida trastornándolo todo si quiere, absolutamente imprevisible, siempre ‘futuro’ pero capaz de hacerse ‘presente’ a través de cualquiera de las puertas o ventanas de la Historia, e incluso a través de brechas impensadas abiertas por su absoluta libertad”.

Para Beltrán Villegas, una de las formas de entender más cabalmente esta relación de Fe e Historia era la figura de “signos de los tiempos”, definidos como “hechos históricos generalizados en que cristalizan las necesidades y aspiraciones de la Humanidad actual y que presentan una correspondencia con valores evangélicos o una abertura hacia ellos”, o más sintéticamente “hechos históricos que expresan la coherencia del Evangelio con las esperanzas de los hombres”, dentro de los que se reconocían —a partir de documentos Pontificios y Conciliares— “la socialización creciente, la promoción de las clases laboriosas, el acceso de la mujer a la vida pública”, así como “la emancipación de los pueblos colonizados, la promoción y difusión de la cultura, la solidaridad internacional de los pueblos, el pacifismo, la libertad de conciencia, el creciente dominio del hombre sobre la naturaleza, la democratización”. En ese contexto, una de las labores de la Jerarquía era “su oficio profético de servidora de la Fe del pueblo de Dios el ayudarlo en su búsqueda de signos, y también el de proponerle como tales algunos fenómenos históricos” (Villegas, 1968, p. 75-87).

De esa forma, y en lo que aquí interesa, el teólogo de los Sagrados Corazones justificaba trascendentalmente la función profética del obispado, dejando en claro que este tipo de labor, además de ser inherente a su posición, era un deber que no debía inhibirse ni por el temor al secularismo o la “encarnación”, ni por su asociación con una incidencia política específica. En tal sentido, los contenidos de la Carta eran “signos de los tiempos”, y como tales operaban de forma eficiente en la orientación doctrinal de la Jerarquía a los católicos. En este mismo sentido se orientaba la exposición del jesuita Juan Ochagavía (asesor teológico del Cardenal Silva Henríquez en el Concilio Vaticano II y Director de la Revista *Mensaje*), en tanto aun cuando calificaba a *Chile, voluntad de ser* como una de las pastorales “explosivas” –junto a aquellas referidas al campesinado y *El deber social y político de los católicos* de 1962–, sostenía su rechazo a las críticas de que con este texto la Iglesia Católica se apartaba de su “esfera propia”, o que “está cediendo a la fascinación del materialismo ambiental”, que “se entromete en las cosas del César” o que, finalmente, “se olvida de que el Reino de Cristo no es de este mundo”. Para Ochagavía, el soporte de ese tipo de opiniones era el hecho de que muchos católicos “no logran compaginar su *idea* de la misión y autoridad de los Obispos con lo que los Obispos dicen o hacen”. Es decir, el jesuita percibía un desfase entre la actitud –profética dirá Villegas– del episcopado chileno y un segmento de los católicos y católicas del país, que se mantenían anclados en una versión pre-Conciliar de la relación entre catolicismo y contingencia. A ese segmento de católicos no les gustaba que la Iglesia Católica “en vez de hablar de Dios les habla del mundo; en lugar de predicar la paciencia y la humildad de Cristo, les habla del desarrollo y el compromiso social”. El acortamiento de esta distancia era una tarea relevante, y de eso trataba de alguna forma la Carta en cuestión, puesto que “la autoridad de los Obispos en materias temporales se ejerce a través de la conciencia de los cristianos” (Ochagavía, 1968, p. 88-97).

Una suma de reacciones a la Carta fueron presentadas por el Director de *Mensaje*, Hernán Larraín A. –teólogo y psicólogo, fundador del Centro Bellarmino y de la Escuela de Psicología de la Universidad Católica, rector luego de la Universidad Católica de Valparaíso–, quien ocupaba la plataforma de la revista jesuita, de gran influencia en los debates nacionales y continentalmente reconocida como una publicación expresiva de las corrientes más progresistas del catolicismo latinoamericano, para, desde el inicio, manifestar una falta de sorpresa por la existencia de críticas –recordando lo sucedido con *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Populorum Progressio* y el mismo Concilio Vaticano II–, pero no así por el hecho de que éstas provinieran fundamentalmente del

mundo católico y que en su argumentación se “tocaran los extremos” representados por el integrismo católico y el liberalismo de ánimo decimonónico. Fuera de ello, sin embargo, lo que a Larraín le interesaba puntualizar era que las críticas católicas a la Carta eran sintomáticas de la recurrente oposición de actitudes “tradicionalistas” y “progresistas” que, desde posiciones polares, ponían en cuestión así la novedad como la lentitud de las proposiciones episcopales. De forma meditada y coherentemente hermenéutica, lo que el jesuita hacía en primer lugar era instalar la opinión de los obispos en la lógica del cristianismo como tradición, es decir, bajo el supuesto de que éste, “en efecto, no es solo un presente, sino también un pasado, y en este sentido, una tradición”, anclada en el presente siempre que éste sea entendido como aquella instancia “que anticipa el porvenir, donde el cristiano ha de vivir y encontrar su pasado”. Por eso, contra la versión integrista del cristianismo como algo que “fue así” y como tal debía conservarse, Larraín sostenía su naturaleza como “algo dinámico, un gran proyecto inacabado que se entrega a las generaciones futuras para que éstas sigan realizándolo, sigan construyendo”. Por lo mismo, la revisión del pasado del catolicismo, su evaluación por parte de cada creyente, era una función imprescindible de efectuar, pero siempre con la consideración que la misma Carta enunciaba y que el director de *Mensaje* volvía a argumentar: los errores de la institución en el pasado “se debieron no tanto a mala voluntad o a intereses mezquinos sino, sobre todo, a un celo mal entendido de la verdad, a una insuficiente comprensión del momento histórico, a una confusión entre valores propios de una cultura, de una época, y valores cristianos”. Dicho eso –en términos de contextualización histórica de la actuación eclesial–, resultaba evidente que, en un escenario histórico distinto, la opinión eclesial y sus actos debían también ser evaluados y circunscritos.

Sin embargo, el ejercicio que el jesuita emprendía tras lo anterior era recordar la autoridad de los obispos por sobre sus fieles, y por ello cuestionar a aquellos católicos que supusieran las indicaciones de la Carta como fruto de “presiones, miedos u oportunismo”, y que por ello “no los obliga en conciencia”. Muy por el contrario, los católicos “están obligados en conciencia a escuchar con respeto la voz de sus obispos” y, por ello, “no pueden, como católicos, rechazar la Pastoral en bloque”, dado que ello “equivaldría a negar la función orientadora de sus obispos y, por consiguiente, segregarse de hecho de la Iglesia.” Por todo ello, y en una clara alusión al ala más conservadora del catolicismo, Larraín explicitaba: “deben comprender los católicos que no hay dos Iglesias –la del pasado y la del presente– y que no pueden, so pretexto de apelar a la Iglesia del pasado, desvincularse de la Iglesia de hoy”, advirtiendo además que “negar esto es

lisa y llanamente herejía”. Como matiz el mismo jesuita reconocía la posibilidad de la crítica y el comentario a los textos obispaes, en tanto “respeto no equivale sin más a pasividad o servilismo”, pero su impresión era que las críticas emanadas desde los sectores más conservadores a *Chile, voluntad de ser* no se ajustaban a ese marco, sino por el contrario habrían sido “más arrogantes que profundas; no constituyen aportes de buena voluntad sino que se presentan como juicios condenatorios, llegando algunos a expresar francamente su repudio a toda la Iglesia actual y a formular mal disimuladas amenazas”.

El cuerpo de las críticas a las que *Mensaje* aludía era inmediatamente reseñado por Larraín: la crítica a la tentación del “sobrenaturalismo”, clarificada por la necesidad manifestada de equilibrio entre éste y el riesgo de mundanización, efectivo en la lógica de la encarnación; sobre la “inercia selectiva” de quienes detentan el poder social para distribuirlo de forma justa entre las mayorías, que se matizaba en la argumentación de Larraín al observar que las frases episcopales al respecto hacían siempre alusión a un “peligro”, en tanto siempre se usaba una declinación condicional: “suelen”, “tienden”. Así, de esta crítica obispal dirigida a las elites tradicionales el director de *Mensaje* destilaba una referencia a la “naturaleza humana” como tendiente al incremento del dominar y poseer, y con ello la deslocalizaba de un foco social y político específico, operación a nuestro juicio difícil de sostener dada su recurrencia en la Carta y su insistencia en la fundación histórica y carácter estratégico para el futuro de esa actitud de los grupos dominantes. Una lógica similar –en el sentido de anunciar tensiones posibles de articularse en conflictos– se aducía con respecto a que al momento de decir los obispos “que Chile vive un proceso de cambios sociales ‘necesariamente’ conflictivo, se está fomentando la lucha de clases y dando alas al marxismo”. Para Larraín, ello no era así, en tanto que lo que la Carta hacía era advertir de ese peligro y convocar a conjurarlo. Del mismo modo, su justificación de la violencia no significaba que “los obispos están facilitando la acción de todos esos irresponsables que quieren implantar el terrorismo y la guerrilla en el país”, sino que se reiteraba la argumentación tradicional en torno a su sola validez frente a un mal mayor. En la última crítica vinculada a la aproximación a un progresismo cercano al marxismo –así al menos creemos deben ser entendidas las hasta aquí mencionadas– se anotaba la definición de irreversibilidad de los cambios detonados en Chile como asociada a “la tesis marxista que concibe la historia como un proceso dialéctico ineluctable”. A juicio de Larraín, no había relación posible, porque los obispos no hacían referencia a un “determinismo histórico” capaz de configurar el futuro, sino al hecho de que “la historia no admite marcha atrás. Nuestro pueblo está tomando conciencia cada vez

más clara de sus derechos. Este es un hecho consumado, felizmente consumado y, en este sentido, irreversible”. Por ello, “pretender olvidar esto, pretender que nuestro pueblo vuelva a ser el pueblo ignorante, amedrentado y sumiso que era antes, es pretender parar el reloj de la historia”.

A partir de todo lo anterior, el juicio que Larraín establecía en torno al talante de las críticas era severo: proviniendo de católicos, éstas eran definidas como propias de un “integrista”, caracterizadas por “un tono marcadamente agresivo”, incompletas en su comprensión de lo que los obispos habían manifestado y carentes de “toda fundamentación teológica seria”. Más allá de ello, “detrás de estas críticas se oculta algo más profundo: una visión del cristianismo que, so pretexto de defender su trascendencia y su espiritualidad, lo reduce a una religión desencarnada, intemporal, fantasmagórica; religión de exquisiteces de ultratumba, que hábilmente manejada por los poderosos de la tierra, bien merece llamarse ‘opio del pueblo’”. De esa forma, lo que el director de *Mensaje* dejaba en claro era la brecha evidente entre las orientaciones doctrinales y la acción del Episcopado y las corrientes menos progresistas del catolicismo chileno, o si se prefiere, sus sensibilidades más tradicionales.

Uno de los frentes más relevantes de esta brecha pasaba por el juicio que se emitiera en torno a la competencia y legitimidad de la intervención política de las autoridades católicas, que para sus críticos quedaba muy bien ejemplificado por la Carta en cuestión. En opinión de Larraín, este tipo de acusaciones aludían al hecho de que “la Iglesia denuncia injusticias y propone rutas de superación humana” que bien coincidían con unas posturas políticas y no con otras, y, por lo tanto, su matriz estaba políticamente interesada. Pero quienes así pensaban se equivocaban –siempre en palabras del jesuita que citamos– dado que la Iglesia se movería “en la esfera de los principios y de las grandes orientaciones de conducta humana y social”, cumpliendo con ello un papel “magisterial, pastoral y profético”. Sobre este último factor, Larraín se mostraba muy consciente de sus implicancias:

*Cumpliendo su función profética, juzgan la realidad con la medida del Evangelio. Toman hechos contundentes de la coyuntura actual –marginalidad, tensiones sociales, signos de violencia, fuga de capitales y de profesionales, crisis generacional– y acerca de estas materias tan sustantivas y palmarias nos dicen lo que ellos sienten que diría Cristo. No hay aquí incursión en el plano político; sí, hay presencia de la luz en la vida concreta. La profecía se refiere siempre a la trama palpitante del acontecer. Claro está que esta actualidad implica un riesgo. La profecía no es fácil y no es grata para los profetas ni para su pueblo; requiere capacidad de sufrir por la verdad (Larraín, 1968, p. 145-152).*

Así, actuar profético no debía confundirse con intervención política, aun cuando los agentes políticos quisieran hacer suyas las proposiciones eclesiales, aprovecharlas “en función de sus intereses”. Pero tal situación no podía a su vez inhibir la opinión episcopal, pues, como una y otra vez se recordaba, “el silencio de la Iglesia puede también, y con razón, ser interpretado políticamente”. A juicio del jesuita, tal silencio era el que buscaban los críticos de *Chile, voluntad de ser*, e insistía que esta actitud tenía un fondo de “supresión” de la Iglesia, una intención de que ésta “no pese en la balanza del acontecer humano”, contentándose con que “ella sea lo que debe ser: pura, espiritual, aséptica, preocupada de todos los bajos menesteres del ‘más acá’, atenta solamente a luminosas ultranzas, encantadoramente vaga e inofensiva”. Retomando la misma comprensión de la historia que la Carta exponía, el director de *Mensaje* era enfático al señalar la integridad de la intervención política católica en el plano trascendente de la salvación:

*No podemos transformar esta tierra en la meta suprema de nuestras aspiraciones. Somos hijos de Dios y para nosotros el tiempo no es sino la escala que conduce a la eternidad. Pero el Reino de Dios, no lo olvidemos, empieza aquí en la tierra. Cristo plantó su tienda entre nosotros, y nuestra misión es continuar en la historia la encarnación redentora de Cristo. El cristiano no es un peregrino fantasma que se evade del mundo, sino sal, levadura, antorcha. No se trata, por consiguiente, de esperar pasivamente el “fin de los tiempos”, sino que debemos cristianizar el mundo en que vivimos, debemos transformarlo, “humanizarlo” (Larraín, 1968, p. 145-152).*

Con claridad, entonces, el largo artículo que hemos hasta aquí seguido dejaba en evidencia al menos dos factores que interesa destacar aquí: la cada vez mayor distancia entre la Conferencia Episcopal chilena y los segmentos más tradicionales del catolicismo nacional; la defensa del sustento trascendente de la intervención política de los obispos en específico, pero de los católicos en general, reafirmada como urgente, contingente y transformadora.

Ambas líneas de pensamiento bien pueden orientar nuestra lectura del conjunto de artículos que publicó *Teología y Vida* en la segunda parte de 1968, que tenían como eje de articulación el problema de la *esperanza* y la suma de factores que permitían poner el concepto —siempre desde su interpretación cristiana— en el centro de la preocupación teológica, política y social del momento.<sup>4</sup> Como concepto vertebral del pensamiento cristiano, su revisión en el con-

texto de 1968 es particularmente significativa, en tanto una y otra vez será recordado en su vertiente trascendente, a la vez que anidado en un contexto ácidamente contingente, tal y como lo recordaba la introducción colectiva al número en cuestión, en el que evidenciaba una “crisis de la esperanza” manifestada “en la actitud de protesta existente hoy en ciertos grupos, violenta o no, pero caracterizada por una gran energía y radicalidad que engendra, en los sectores afectados por ella, reacciones de represión”. Para comprender esta crisis se consideraba, en primer lugar, el hecho de que para que un valor —un concepto temporalizado, un umbral de época en los términos de la Historia Conceptual (Koselleck, 2009)— fuese motivo de esperanza debía “poseer connotaciones escatológicas de definitividad salvadora”, en el sentido de ser capaz de figurarse como un “principio rector de la totalidad del proceso en que se inscribe la vida del hombre”. Por ello, “un valor esperencial tiene un carácter finalizante”, capaz de sostener en sus adeptos “la seguridad sobre el futuro y, en consecuencia, la valoración del presente en función de su futuro”. Es decir, “el valor esperencial está ya en el presente, obrando en la realidad, conduciéndola a su consumación y valorizándola, a la vez que se ubica en el futuro absoluto donde adquiere su máxima realización”. De forma sintética, “algo exclusivamente futuro no puede ser objeto de esperanza; ésta siempre existe en cuanto repercutiendo en el presente”. El punto era, para los redactores, que los factores en los que se habían incardinado esperanzas no rendían para tan trascendente labor en tanto “no conducentes a la salvación, a la superación del límite fundamental escatológico del hombre”, y era la “vía experimental histórica” en donde se develaba el carácter de “ídolos” de tales valores.

En su enumeración, los teólogos que seguiremos consideraban entre estos valores en primer lugar a la *democracia*, devenida en pura forma que encubría “una realidad de opresión, de dominación del hombre por el hombre”, llegando incluso a legitimarla, reservándola “al servicio de unos pocos” y vuelta “contra la mayoría de los hombres”. La clave de reemplazo o profundización de esta noción cosificada e inmóvil de democracia parecía corresponder al concepto de *libertad*, pero no en una definición abstracta o trascendente, sino que profundamente histórica y, por ello, devenida en liberación, en tanto se reconocía en su demanda la efectución de una “esperanza crítica”, en el sentido de que la libertad que se buscaba “no se trata de algo dado, de un nuevo bloque que caiga desde una esfera extrahumana, sino de algo que se debe lograr, que se debe construir” Por tales razones —inmanencia histórica, liberación como humanización/desalienación—

<sup>4</sup> Los artículos de los números 3 y 4 del III y IV trimestres de 1968 reunidos bajo la pregunta “En nuestro mundo ¿Crisis de esperanza?” eran: “Las enseñanzas de otro momento difícil: la caída de Roma” de Marciano Barrios; “La Decepción de Job” de Beltrán Villegas; y “La esperanza teológica” de Juan Ochagavía.



la esperanza se tornaba crítica con la misma Iglesia Católica, en tanto “aparece como amalgamada con un sistema que se caracteriza por la dominación que ciertas minorías ejercen sobre las grandes masas”. Así, “la Iglesia se presenta a muchos como uno de los obstáculos para esta liberación”, tanto por sus generales intereses económicos, como porque aun cuando emitiera distintas admoniciones al cambio social –calificados de “vagos”– “en el plano concreto se mueve con mucho menos vaguedad por la mantención sustancial de la situación”. A ello se sumaba la conformación sociológica de la institución eclesial, en tanto su Jerarquía, su clero y sus laicos más activos se reclutaban por lo general entre las filas del “sector de los poderosos”. Finalmente, la misma Doctrina Social de la Iglesia era por los mismos católicos puesta en cuestión en su eficacia, en tanto “algunos la encuentran demasiado abstracta y general, y otros tan concreta que se inmiscuye en la complejidad de lo técnico, donde todo se presta a discusión”. De tal modo, para los teólogos que citamos, “la Iglesia no parece caminar con seguridad suficiente por la historia con iniciativas provenientes de la Palabra de Dios. La Iglesia no es en este momento un foco suficientemente potente de lucidez humana a nombre de la Palabra de Dios”.

¿Apuntaba la crítica a la posición de la Iglesia Católica hacia una agudización de su intervención temporal, en una clave de “liberación”? Sí y no. No, porque los mismos redactores subrayaban el uso metafórico de la esperanza del hombre, incomparable a la donación divina y su guía providencial; y por el rechazo explícito al “mesianismo político” que Jesús habría representado. Pero sí, porque esperanza significaba la comunicación entre la divinidad y su criatura, comunicación dotada de la cualidad de la “corrección continua de las falsas esperanzas”, “la renuncia y el rechazo de los ídolos en que el hombre ha alienado su esperanza”, una de ellas la que situaba la acción del catolicismo en la sola zona de lo trascendente, olvidando que “Dios quiere que el hombre esté volcado hacia los hombres, porque Él tiene la misma actitud”. Así, en lo que aquí interesa destacar, la convocatoria de *Teología y Vida* era a la superación de los obstáculos que impedían al hombre retomar la senda de su humanización, y el reconocimiento de que estos límites se ubicaban estrictamente en la “realidad de injusticia y odio” provocada por “el egoísmo y la autosuficiencia del hombre”, en tanto la “acción deshumanizante proviene de una realidad de cerrazón del hombre sobre sí mismo”. Por ello, la superación de esta condición pasaba por el debilitamiento de los obstáculos –plano contingente e histórico– a la vez que por la recuperación de una esperanza cristiana en la “culminación final de la historia”, es decir, “la venida de Cristo”, ya que ésta y “la humanización

del hombre coinciden absolutamente”, no siendo “algo externo a esa humanización, sino que la opera y, en cierto modo, es fruto del proceso de humanización”. Al terminar su argumento, el texto concluía: “el cristiano no espera en ideas ni en ídolos, sino que espera en Cristo, que es una realidad histórica, un hombre, que ya está operando la humanización” (Editorial, 1968).

## Conclusiones

A partir de lo hasta aquí expuesto es posible proponer una serie de conclusiones que, desde una perspectiva histórica, parecen relevantes de reconocer. En primer lugar, la dinámica de intensa politización que el conjunto de la institucionalidad católica chilena vivió a lo largo de la segunda mitad de la década de 1960, politización estimulada así por el contexto político local que insistía en su asociación con el gobierno demócratacristiano, como por el global marcado por el Concilio Vaticano II. De forma más precisa, esta politización afectaba directamente a los distintos estamentos de la comunidad católica. Los laicos, los sacerdotes y la Jerarquía. Visitando documentos y reflexiones propios de cada cual, se han logrado percibir las distintas texturas de esta politización, marcadas en su conjunto por la inminencia de transformaciones sociales marcadas por la conflictividad.

En esa coyuntura, resulta de particular interés destacar dos elementos de conclusión. Por un lado, la demanda reiterada de los laicos por intervenir activamente no solo en la arena política nacional –al amparo de distintas agrupaciones y con programas políticos no necesariamente coincidentes entre sí–, sino que también en la gestión de la misma Iglesia Católica y los cambios que como institución debía experimentar. Es decir, un proceso de politización *hacia adentro* que se graficaría tanto en las discusiones y el ánimo democratizador del Sínodo efectuado entre 1967 y 1968, como en el surgimiento de un movimiento que exigía la aceleración radical de estas transformaciones, como fue Iglesia Joven (Fernández Fernández, 1996).

Junto a ello, la misma Jerarquía consolidó su vocación de orientación doctrinal políticamente explícita a través de la Carta Pastoral *Chile, voluntad de ser*. En este documento se dejaba de manifiesto la legitimidad de la intervención episcopal en tanto la acción política se veía mediada por la conciencia de los ciudadanos y ciudadanas católicas. Por ello, la incidencia política de la Iglesia Católica asumía su eficiencia a la vez que su mantención en el plano de la doctrina antes que de la intervención técnica que la participación clerical en la política como campo específico significaba.

Dicho ello, sin embargo, la suspicacia de los sectores más conservadores del mundo católico con respecto



a la cercanía de la Jerarquía con un gobierno de corte reformador como era el de la Democracia Cristiana, así como por el paulatino acercamiento al marxismo que se verificaba en segmentos muy visibles del cristianismo chileno, motivó la enunciación de un conjunto de argumentos teológicos destinados a la certificación de la intervención doctrinal episcopal a la vez que la clausura de las críticas de la sensibilidad tradicional de la grey católica. Estos argumentos apuntaron de forma específica tanto a la comprensión histórica de la incidencia temporal del catolicismo, en una clave hermenéutica que a partir de la tradición y la revisión de la historia explicitaba el diálogo entre éstas y el mensaje evangélico; y la significación de la función profética de los obispos, agudizada por el contexto 'sesentayochista' del cambio social, pero orientada en fin a poner a prueba el rendimiento trascendente de los conceptos que la coyuntura histórica instalaba en el umbral de sus esperanzas. Así con historia y esperanza, la palabra política del catolicismo adquiría –en medio del debate– legitimidad en un periodo de cambios.

## Referencias

- ALBERIGO, G. 2005. *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Salamanca, Sígueme, 206 p.
- AMEIGEIRAS, A. 2014. ¿Política y catolicismo o catolicismos políticos? *Miradas y perspectivas sobre una relación conflictiva en la Argentina*. Buenos Aires, Universidad Nacional General Sarmiento, 256 p.
- ANDES, S.; YOUNG, R. 2016. *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*. Washington, The Catholic University of America Press, 353 p.
- ARQUIDIÓCESIS DE SANTIAGO. 1968. ¿Qué dices de ti misma? Sínodo Pastoral, Iglesia de Santiago. Santiago, Comisión Arquidiocesana Postconciliar, 199 p.
- BEIGEL, F. 2011. *Misión Santiago: El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago, LOM, 260 p.
- BOHOSLAVSKY, E.; VICENTE, M. 2014. "Sino el espanto": Temas, prácticas y alianzas de los anticomunismos de derecha en Argentina entre 1955 y 1966. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, **14**:1-17.
- BROQUETAS, M. 2012. Los frentes del anticomunismo: Las derechas en el Uruguay de los tempranos sesenta. *Contemporánea*, **3**(3):11-29.
- CÁRCAMO, U. 2017. Pisadas en la arena: Miradas a lo alto: Renovación eclesial y radicalización política, 1964-1973. In: M. SÁNCHEZ (ed.), *Historia de la Iglesia en Chile: Vol. 5*. Santiago de Chile, Universitaria, p. 203-236.
- CASANOVA, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 303 p.
- COMITÉ PERMANENTE DE LOS OBISPOS DE CHILE. 1968. *Chile, voluntad de ser: la comunidad nacional y la Iglesia Católica en Chile*. Santiago, Ediciones Paulinas, 50 p.
- DONATELLO, L. 2010. *Catolicismo y montoneros: Religión, política y desencanto*. Buenos Aires, Manantial, 175 p.
- EDITORIAL, 1968. En nuestro mundo ¿crisis de la esperanza? *Teología y Vida*, **9**(3-4):171-186.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, D. 1996. Por una Iglesia junto al pueblo y sus luchas: El Movimiento Iglesia Joven en Santiago de Chile. *Anales de la Universidad de Cádiz*, **11**:45-60.
- FERNÁNDEZ LABBÉ, M. 2016a. Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los hijos de la luz: Pensamiento político católico y marxismo en Chile, 1960-1964. *Izquierdas*, **28**:27-65. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492016000300002>
- FERNÁNDEZ LABBÉ, M. 2016b. Cambio histórico, sociedad secular e Iglesia: interpretaciones del mundo católico ante un contexto de transformación: Chile, 1960-1964. *Teología y Vida*, **57**(1):39-65. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000100002>
- FERNÁNDEZ LABBÉ, M. 2017a. La tierra no es el cielo, pero el cielo comienza aquí en la tierra: La cuestión del clericalismo en el campo político y el pensamiento católico chileno, 1960-1964. *Historia*, **50**(1):11-47. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942017000100001>
- FERNÁNDEZ LABBÉ, M. 2017b. La reconceptualización católica de la revolución: el pensamiento cristiano frente al cambio histórico, Chile (1960-1964). *Hispania Sacra*, **69**(140):735-753. <https://doi.org/10.3989/hs.2017.046>
- FERNÁNDEZ LABBÉ, M. 2019. *Tiempos interesantes. La Iglesia Católica chilena entre el Sínodo y la Toma de la Catedral, 1967-1968*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 364 p.
- GAMPER, D. 2014. *La fe en la ciudad secular: Laicidad y democracia*. Madrid, Trotta, 216 p.
- GHIO, J. 2007. *La Iglesia Católica en la política argentina*. Buenos Aires, Prometeo, 300 p.
- KOSELLECK, R. 2009. Introducción al Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana. *Anthropos*, **223**:92-105.
- LARRAIN, H. 1968. Polémica en torno a una Pastoral. *Mensaje*, **168**:145-152.
- LIDA, M. 2015. *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 272 p.
- LOWY, M. 1999. *Guerra de dioses: Religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI Editores, 226 p.
- MALLIMACI, F. 2015. *El mito de la Argentina laica*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 270 p.
- MARTIN, J. 2010. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: Un debate argentino*. Buenos Aires, Universidad Nacional General Sarmiento, 343 p.
- MOYANO, C. 2009. *MAPU, o La seducción del poder y la juventud: los años fundacionales del partido-mito de nuestra transición, 1969-1973*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 305 p.
- NOCERA, R. 2015. *Acuerdos y desacuerdos: La DC italiana y el PDC chileno: 1962 - 1973*. Santiago, FCE, 350 p.
- OCHAGAVÍA, J. 1968. Autoridad de los Obispos en asuntos temporales. *Teología y Vida*, **9**(2):88-97.
- PACHECO, M. 2002. ¿Cristianismo sí, Comunismo no! Anticomunismo eclesástico en México. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, **24**(2):143-170. <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24485004e.2002.024.3069>
- PALIERAKI, E. 2014. ¿La revolución ya viene! *El MIR chileno en los años sesenta*. Santiago, LOM, 484 p.
- PATTO SÁ MOTTA, R. 2002. *Em guarda contra o "perigo vermelho": O anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo, Perspectiva/FAPESP, 297 p.
- RODRIGUES C. et. al. 2015. *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*. Porto Alegre, Fonte-FAPERGS, 312 p.

- SCIRICA, E. 2014. El grupo 'Cruzada' – 'Tradición Familia y Propiedad' (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas: Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta. *Memoria y Sociedad*, 36:65-81.
- STUVEN, A. 2014. *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?* Santiago, Ediciones UDP, 337 p.
- SUBERCASEAUX, J. 1966. *El laico: proletario en la Iglesia Católica*. Santiago, Sol de Septiembre, 157 p.
- TOURIS, C.; CEVA, M. 2012. *Los avatares de la 'nación católica': Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Biblos, 198 p.
- VILLEGAS, B. 1968. Fe e Historia en la Pastoral de los Obispos. *Teología y Vida*, 9(2):75-87.
- ZANCA, J. 2013. *Cristianos antifascistas: Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 272 p.
- ZANOTTO, G. 2012. *TFP Tradição, Família e Propriedade: As idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo, Meritos, 332 p.
- Submetido em: 26/04/2018  
Aceito em: 22/12/2018