

Sacerdocio y política: fragmentos del debate político-intelectual en torno a *Cristianos por el Socialismo*.¹

Priesthood and politics: passages of political and intellectual controversy around Christian Socialism

Marcos Fernández Labbé*

RESUMEN

El objetivo del siguiente artículo es presentar algunos fragmentos de la controversia generada al interior del pensamiento político católico por la articulación de *Cristianos por el Socialismo*, a partir del análisis de los intercambios hechos públicos por los sacerdotes participantes en ella. Los principales tópicos de debate hacen referencia a la relación entre institución eclesial, sacerdocio y política; así como el problema de la adopción del marxismo como herramienta de análisis social y brújula política, específicamente en su compromiso con la lucha de clases.

Palabras claves: Historia de Chile, Pensamiento Católico, Cristianismo, Marxismo, Unidad Popular, Historia Intelectual.

ABSTRACT

The aim of this study is to analyze the disputes inside the catholic thought because of the emergence of the Christian Socialism, an organization built up for priests, nuns and protestant clergy who supported the Unidad Popular government in Chile. The highlights of controversy are referred to three topics: Church, priesthood and political links; the boundaries of the Christian-Marxist dialogue and the imminent break into the Chilean Catholic Church caused by this process.

Key words: Chilean History, Catholic Thought, Christianity, Marxism, Unidad Popular, Intellectual History.

Recibido: Agosto 2016

Aceptado: Octubre 2016

Introducción

¹ Este artículo es parte de una investigación mayor financiada por el proyecto Fondecyt Regular “De la Reforma a la Solidaridad: vocabulario político-conceptual de la Iglesia Católica chilena, 1960-1985”. Su realización ha sido posible gracias a la colaboración de personas a las que quisiera agradecer. Como ayudantes de investigación participaron en la recopilación de los materiales que informan el texto Daniela Belmar, Pablo Geraldo, Javiera Letelier y Matías Placencio. Así mismo, el texto fue provechosamente comentado por el grupo de historiadores e historiadoras que ha constituido el Grupo de Estudios de Historia Intelectual, con quienes nos reunimos en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago en abril de 2016, vaya para ellos mi gratitud también. Del mismo modo, quiero agradecer especialmente a todos aquellos que trabajan en la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile por su siempre excelente disposición. Finalmente, a los editores del presente *dossier* por sus acertados comentarios al texto.

* Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Departamento de Historia Universidad Alberto Hurtado, mfernand@uahurtado.cl

Como se ha discutido una y otra vez en las ciencias humanas contemporáneas, las relaciones entre religión y política han estado marcadas por un movimiento de doble confluencia de enorme significatividad: por un lado, la articulación del campo político ha perseguido su autonomización de las categorías y prelações de matriz religiosa, aspirando por ello a una esfera de secularización capaz de abolir la incidencia política formal de las creencias e instituciones religiosas; por otro, los agentes religiosos han permanecido explícitamente en el campo de lo político, reivindicando la pertinencia de sus opiniones y la representatividad de sus formulaciones al momento de enfrentar el cambio histórico, al mismo tiempo que construyendo activamente la esfera pública que se disputa como secularizada². Los conceptos polares de esta dinámica bien pueden ser referidos al clericalismo y el anti-clericalismo, entendidos el primero como la intervención activa y sistemática de agentes religiosos en el ámbito de lo público; y el segundo como el rechazo igualmente explícito a cualquier tipo de participación política de organizaciones o sujetos religiosamente identificados³.

Estas definiciones –que se han situado y de alguna forma remiten a procesos propios de los siglos XVIII y XIX- pueden ser reactivadas para analizar el visible protagonismo político que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX chileno tuvieron una suma de agentes y posiciones vinculadas al pensamiento católico y sus organizaciones. Particularmente a través del laicado y la Jerarquía episcopal, la opinión católica se hizo escuchar y multiplicó sus ecos y fuentes de intervención desde al menos la década de 1960, produciéndose por ello tanto procesos de renovación de la cultura política católica en general –más aún en el contexto del *aggiornamento* global promovido por el Concilio Vaticano II-, como la visibilización de distintas posturas e inclinaciones doctrinarias (y políticas) al interior del universo católico chileno.⁴

En la senda de estos procesos es que es factible inscribir los fragmentos de la controversia representada por *Cristianos por el Socialismo* que a continuación se presentan, en tanto la organización en la que nos hemos concentrado aquí puede ser entendida como un ejemplo específico de la cohabitación entre agentes religiosos y compromiso político explícito. Sin embargo, esta situación –que motivó en lo fundamental críticas y apologías⁵- puede ser de alguna forma

² El complejo debate en torno a los alcances del fenómeno de la secularización y su utilidad para comprender procesos históricos fuera del contexto europeo nor-atlántico puede visitarse al menos en las siguientes obras de referencia: Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press; Gamper, Daniel. (editor) 2014. *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid, Editorial Trotta; Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós; Mendieta, Eduardo y Van Antwerpen, Jonathan. 2011. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, Trotta; Monod, Jean-Claude. 2012. *La querelle de la sécularisation. Théologie, politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*. Paris, J. Vrin; Taylor, Charles. 2009. *Una Edad Secularizada*, Barcelona, Gedisa. Para el caso de Chile en específico Serrano, Sol. 2008. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago, FCE; Stuenkel, Ana María (editora). 2014. *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?* Santiago, Ediciones UDP.

³ Di Stefano, Roberto y Zanca, José. 2013. *Pasiones Anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes; Salomón, María Pilar. 1994. “Poder y ética. Balance historiográfico sobre el anticlericalismo”, en *Historia Social*, n° 19:4, Madrid, 113-128.

⁴ Fernández, Marcos. 2016. “Puesto sobre la tierra pero con la mirada y los brazos hacia el cielo”: la politización del laicado en Chile, 1960-1964”, en *Revista Brasileira de Historia das Religioes*, año IX, vol. 25, pp. 239-270.

⁵ Es enormemente sintomático que –hasta el día de hoy-, las referencias a *Cristianos por el Socialismo* se hayan concentrado en su defensa o crítica a partir de la documentación y testimonios generados por los mismos

complejizada a partir del enfoque que se quiere aquí destacar: en la controversia político-doctrinal que se analizará los sacerdotes participantes actuaron como intelectuales, en tanto instalaron en el espacio público juicios que –aun alimentados a partir de sus propias destrezas profesionales– escapaban a la especificidad del formato, articulación y destino corriente de su trabajo intelectual. De esa forma, y dando cuenta de una práctica propia de los intelectuales, los clérigos intervinientes utilizaban un código específico y formalizado de comunicación de conceptos y un conjunto específico de éstos, pero lo hacían no en un afán de exclusivo intercambio erudito o especializado, sino que a vistas de la esfera pública, y más importante todavía, en referencia a procesos históricos que no eran “su” campo preciso de comprensión e investigación. Es justamente esta vocación político/pública de los debates que aquí se presentan la que debe llamar más fuertemente la atención del lector. Solo así el puñado de sacerdotes –muchos de ellos a su vez teólogos– que protagonizan las polémicas detalladas en las páginas que siguen pueden ser entendidos como intelectuales (con todas las dificultades que la definición de una posición de esa naturaleza supone)⁶, y por ello ubicarse en un plano de historización como el que este *dossier* busca relevar.

“La verdadera religión no es el opio del pueblo”: sacerdocio y política en la Vía Chilena al Socialismo

Como evento inaugural del tipo de organización que luego derivaría en *Cristianos por el Socialismo* debe mencionarse la publicación de la carta que, firmada por ochenta sacerdotes católicos, comunicaba a la opinión pública los resultados del encuentro que, a mediados de abril de 1971, los había reunido para reflexionar en torno a la responsabilidad del clero católico en relación con el proceso de construcción de una sociedad socialista que el país experimentaba. En sus líneas fundamentales, esta declaración expresaba un abierto compromiso de los firmantes con las clases trabajadoras chilenas, con las cuales reconocían una convivencia cotidiana y que definían como experimentando “condiciones de explotación, que implican desnutrición, falta de vivienda, cesantía y escasas posibilidades de acceder a la cultura”. La condición responsable de este fenómeno social

involucrados. Así, un primer compendio fue la selección de textos publicada por Quimantú –editorial del Estado– en marzo de 1973, bajo el título de *Los cristianos y la Revolución. Un debate abierto en América Latina*, que incluía muchos documentos y declaraciones de la organización. Tras el 11 de septiembre de ese mismo año y la proscripción de ésta pocas semanas más tarde, la relevancia de la experiencia y el combate exegético por su significado en perspectiva se denota por la existencia de al menos tres compilaciones completamente antagonistas: aquella realizada por uno de sus miembros, Pablo Richard (*Cristianos por el Socialismo: historia y documentación* de 1976); la efectuada por su opositora Teresa Donoso L., primero en 1976 y luego aumentada en 1978, *Los Cristianos por el Socialismo en Chile* y la elaborada por el jesuita belga, acérrimo crítico del movimiento, Roger Vekemans, *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo*, publicada por CEDIA, Bogotá, 1976. En términos de análisis histórico pueden anotarse el trabajo de Mario Amoros “La Iglesia que nace del pueblo: relevancia histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo”, publicado en Julio Pinto (coord.), *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*, LOM, Santiago, 2005 pp. 107-126, y Marcos Fernández L., “Las vías de la esperanza: compromiso político y debate conceptual en el pensamiento católico chileno. Condiciones de posibilidad de Cristianos por el Socialismo”, publicado en el libro *Manifestações do pensamento Católico na América do Sul*, Organizado por Candido Rodrigues, Gizele Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira. Fonte Editorial-FAPERGS, Sao Paulo, 2015., pp. 179-208.

⁶ Dosse, Françoise, 2007. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Universidad de Valencia, pp. 19-42.

no era otra que “el sistema capitalista producto de la dominación del imperialismo extranjero y mantenido por las clases dominantes del país”, el cual se caracterizaba por “la propiedad privada de los medios de producción”, así como la “creciente desigualdad en la distribución de los ingresos” y la “transferencia indebida de los excedentes al extranjero”, todo lo cual provocaba “estancamiento e impide al país salir del subdesarrollo”. La alternativa a esta situación de explotación e inequidad no era otra que el socialismo, representado en el caso de Chile por la victoria de la Unidad Popular, que contando con el apoyo de las mayorías demostraba que “esta intuición del pueblo no es errada”, en tanto el socialismo “caracterizado por la apropiación social de los medios de producción abre camino a una nueva economía que posibilita un desarrollo autónomo y más acelerado, así como superar la división de la sociedad en clases antagónicas”. Fuera de ello, además, el socialismo debía entenderse como la oportunidad de “generar nuevos valores que posibiliten el surgimiento de una sociedad más solidaria y fraternal en la que el trabajador asuma con dignidad el papel que le corresponde.” Así, a juicio de los ochenta sacerdotes firmantes su apoyo al gobierno de la Unidad Popular se fundaba en el hecho de 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.”

El alcance de esta primera definición implicaba el reconocimiento de una cercanía estratégica entre cristianismo y socialismo, o si se prefiere, entre los contenidos del Evangelio y la interpretación marxista de la realidad. En opinión de los firmantes —que citaban al Cardenal Silva Henríquez cuando anotaban que “en el socialismo hay más valores evangélicos que en el capitalismo”-, “el socialismo abre una esperanza para que el hombre pueda ser más pleno y por lo mismo más evangélico”, por lo que se hacía necesario “destruir los prejuicios y las desconfianzas que existen entre cristianos y marxistas”, debiendo convencerse estos últimos de que “la verdadera religión no es el opio del pueblo”, sino más bien “un estímulo liberador para la renovación constante del mundo”. Del mismo modo, se encomendaban los redactores de la carta a recordar a los cristianos que “nuestro Dios se ha comprometido con la historia de los hombres y que en estos momentos amar al prójimo significa fundamentalmente luchar para que este mundo se asemeje lo más posible al mundo futuro que esperamos y que desde ya estamos construyendo”. Esta coincidencia era la que reunía a cristianos y marxistas, asociados en “una acción común por el proyecto histórico que el país se ha dado”. La alianza así establecida se vería favorecida por dos predisposiciones cristianas que deben entenderse como los pilares sobre los que se constituirá *Cristianos por el Socialismo*, y que como líneas rojas cruzarán el campo de controversias a partir de este momento suscitadas: asumir al marxismo como “un instrumento de análisis y transformación de la sociedad”; y depurar “nuestra fe de todo aquello que nos impida asumir un compromiso real y eficaz”. En la práctica ello significaba que los suscritos “apoyamos las medidas que tienden a la apropiación social de los medios de producción”, así como el reconocimiento de que este tipo de medidas provocaba “fuertes resistencias por parte de aquellos que pierden sus privilegios”, por lo que se hacía urgente “la movilización del pueblo”, que aún “no se ha logrado en la medida esperada”. Esta alineación estratégica entre cristianismo y socialismo suponía para los sacerdotes que citamos “echar las bases para la construcción de una nueva cultura que no sea ya reflejo de los intereses capitalistas, sino la expresión real de los valores genuinos del pueblo. Solo así podrá surgir

el Hombre Nuevo, creador de una convivencia efectivamente solidaria”, asumiendo al mismo tiempo que “la crítica debe realizarse desde dentro del proceso revolucionario y no desde fuera de él”, más aún en “esta hora llena de riesgos, pero también de esperanzas”⁷.

De forma manifiesta, la declaración que hemos sintetizado contenía dentro de sí una serie de factores que hacían posible la coincidencia entre marxismo y cristianismo: el compromiso con las clases populares, la crítica al capitalismo, la inclinación hacia la acción política eficaz y el diagnóstico de afinidades estructurales entre el mensaje evangélico y las proposiciones epistémicas y políticas del marxismo. A lo largo de la Vía Chilena al Socialismo cada uno de estos factores se desarrollará y pondrá a prueba tanto a los firmantes –rápidamente multiplicados a partir de esta declaración inicial- como a sus antagonistas al interior del campo católico, obligando por ello a debatir en el espacio público los alcances que, en primer lugar, tenía la facultad de intervención política del clero católico –en lo que será tematizado como un nuevo clericalismo-, y más allá de ello, en la congruencia de la asociación doctrinaria entre marxismo y cristianismo. Inmediatamente hecha pública la declaración –y que fue difundida tanto por los medios asociados a la Iglesia Católica (como *Mensaje y Pastoral Popular*), como por la prensa diaria nacional- fueron elaboradas las primeras reacciones, entre las que podemos recordar, en primer lugar, aquella publicada por el sacerdote y teólogo de los Sagrados Corazones Beltrán Villegas, quien bajo el título de “Carta a 80 amigos” expresó sus reparos con la declaración que concentra nuestra atención.

De forma protocolar, la misiva era iniciada por la afirmación de coincidencias con el texto en cuestión, específicamente con el diagnóstico de que “el régimen capitalista es inhumano y execrable y en que un régimen socialista puede ser más respetuoso de la dignidad humana, e incluso, si se quiere, más ‘evangélico’ por su preocupación preferencial de los humillados y ofendidos”. Del mismo modo, Villegas reconocía “que los cristianos deben contribuir a la construcción de un régimen socialista en que el ideal teórico de la democracia pueda ser efectivamente usufructuado por las grandes mayorías”, así como “que una colaboración de cristianos y marxistas en la construcción de una sociedad más justa es inobjetable”, por lo que se requería “la eliminación de los prejuicios y desconfianzas irracionales” de cada uno de ellos. Dicho lo anterior, a juicio del teólogo los motivos de crítica hacían referencia, en primer lugar, al hecho de que en la formulación de la *Declaración de los 80* el apoyo al socialismo se entendía como la única opción posible para los cristianos, lo que suponía “una ‘plusvalía’ teológica” inadecuada para cualquier proposición política, que así generalizada derivaba en que “todos los cristianos han de compartir la misma forma de encarar la solidaridad que es esencial al Evangelio”, haciendo imposible por ello –como ejemplo- el ejercicio de la oposición, en tanto el pronunciamiento de los 80 no hacía referencia al tradicional respeto por la autoridad establecida propio del “al César lo que es del César”, sino a una vinculación más profunda entre el ser cristiano y una opción política definida. Este elemento Villegas lo tematizaba a partir de la afirmación de los firmantes en torno a la imperiosa necesidad de unidad de las clases trabajadoras tras el proyecto de la Unidad Popular, factor que a juicio del teólogo

⁷ *La participación de los cristianos en la construcción del socialismo*, reproducida en *Política y Espíritu*, 320, abril 1971, pp. 44-45.

implicaba que éste poseería “un valor objetivo y necesario”, negando por ello la pertinencia de cualquier posición –en el seno de los mismos trabajadores- alternativa. Pues bien, para Villegas, los firmantes “no hacen ningún intento” para fundamentar “en alguna base teológica” dicha postura, debiendo por ello reducirse tan solo al “fruto de un análisis político”, y no a una formulación doctrinaria.

Un segundo flanco de diferencias que el sacerdote que citamos argumentó dice relación con la afinidad entre cristianismo y marxismo que fundaba la declaración, tanto por el pretendido carácter objetivo del último, como por las implicancias de la lucha de clases como su derivación necesaria, en términos de que “la valoración marxista de la clase proletaria como portadora exclusiva del futuro de la humanidad, no coincide en modo alguno con la bienaventuranza evangélica de los pobres”, en tanto “el pensamiento de Jesús no opera con los conceptos de ‘clases sociales’ y que sus pronunciamientos recaen sobre una zona de la existencia humana infinitamente más honda, compleja y universal que la que es determinada por los roles antagónicos que se engendran en el proceso de la producción económica”. Ello significaba para Villegas que el trance de la salvación no era concebible como “un proceso histórico inmanente, protagonizado por una clase social”, en tanto “todos son salvados por la Gracia de Dios que se despliega desde la persona de Jesús: los pobres a pesar de su pobreza y los ricos a pesar de su riqueza”, haciendo por ello inviable la interpretación que privilegiaba a los pobres –en los marcos de la “dialéctica de las clases sociales”- por sobre “los niños, las rameras y los publicanos”. Ello suponía, en el fondo, que la asunción del camino de la lucha de clases debía ser formulada por los sacerdotes firmantes de la declaración como “una opción política”, y no como “una necesaria proyección del Evangelio en el terreno de la acción política”.

Despejada así la naturaleza estrictamente política y no teologal de las formulaciones fundacionales de lo que más tarde sería *Cristianos por el Socialismo*, Villegas dedicó la última parte de su carta a criticar el posicionamiento marxista de éstas, en tanto a su juicio no se distinguía con claridad el compromiso con el socialismo con aquel reducido a su variante marxista, “la apropiación social de la apropiación estatal de los bienes de producción”, o en términos más generales “la colaboración con los marxistas en alguna tarea a la colaboración con ellos en la construcción del socialismo marxista”. Para Villegas, esta actitud de “superficialidad para tratar algunos temas importantes y complejos” era evidencia del “candor que se transparenta en estas expresiones”. Finalmente, al teólogo que citamos le preocupaba esta confusión entre opción política y rol sacerdotal, en tanto la *Declaración de los 80* llevaba “la carga del ministerio pastoral del que están investidos, y constituyen por lo tanto una intromisión en una zona en que el Evangelio exige que la libertad de cada creyente sea respetada de forma total”. Recordando el antiguo compromiso católico con el conservadurismo y la reciente asociación entre la Democracia Cristiana y la institución eclesiástica, Beltrán Villegas se preguntaba “¿qué maldición pesa sobre nosotros los curas, para que creamos siempre que todos los cristianos tienen que compartir nuestra manera de ver las cosas?”. Esta actitud no significaba otra cosa que incurrir “en pecado de clericalismo”⁸.

⁸ Villegas, Beltrán, SS.CC. *Carta a 80 amigos*, reproducida en *Política y Espíritu*, 320, abril 1971, pp. 45-47.

Un segundo conjunto de críticas contra la *Declaración de los 80* emanó desde la reflexión del también sacerdote de los Sagrados Corazones y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Percival Cowley, quien en una declaración pública –en la que se representaba como interpretando “el pensamiento de muchos sacerdotes”- centraba sus cuestionamientos a la posición de los religiosos comprometidos con la Unidad Popular en términos estrictamente políticos, negando en primer lugar el hecho de que la Vía Chilena al Socialismo fuese la única y exclusiva expresión de los objetivos del pueblo, independiente de que una parte significativa de éste hubiese optado por la coalición que gobernaba el país. A su juicio el gesto de los 80 era excluyente, en tanto “¿Quién podría indicar dónde está el pueblo? ¿Quién tiene derecho a negarle a los demás la condición de tal?”, y junto con ello, que fuese la única alternativa para las transformaciones que innegablemente Chile demandaba, acotando así al “proceso revolucionario” a su efectuación por parte de la Unidad Popular. Esta declinación del cambio social a un programa político determinado se producía, a juicio de Cowley, al momento en que los sacerdotes firmantes de la declaración original realizaban una apropiación acrítica del marxismo, y por ello los tildaba tanto de ingenuos como de ignorantes.

Pues bien, en su opinión el ejercicio total de identificación del pueblo con la clase trabajadora era un efecto ideológico, acompañado a su vez por la suposición de que esa formulación ideológica era la única y verdadera para el contexto histórico de Chile. En esa senda, el acercamiento al marxismo era una tarea pendiente para los cristianos, quienes debían, en primer lugar, desactivar sus prejuicios referidos a la hostilidad marxista hacia la religión, tanto aquellos referidos a la experiencia histórica de los regímenes comunistas, como a la profesión del ateísmo. Sin embargo, para el sacerdote que citamos ambos procedimientos llevaban al error, en tanto era de plena actualidad la persecución a la Iglesia Católica en los países bajo la influencia de la Unión Soviética, y la propagación del ateísmo seguía en el orden del día de los partidos marxistas. Junto a ello, la crítica de Cowley apuntaba a la asociación exclusiva entre cristianismo y Unidad Popular, lo que en sus términos negaba “el derecho de dar interpretaciones diversas” al campo político que debía caracterizar la actitud cristiana, y por ello, al momento en que eran sacerdotes quienes emitían juicios políticos y los enmarcaban en un “reflexiones sobre la fe”, lo que se provocaba era el “desconcierto” entre los cristianos, en tanto esos creyentes se habían identificado –y lo seguirían haciendo- con opciones políticas distintas a las manifestadas por los 80 sacerdotes. En el fondo, Cowley ponía en cuestión el retorno del clericalismo que suponía la identificación de la Iglesia Católica y sus miembros con una forma de gobierno en particular, transitando del apoyo al capitalismo a la vinculación con el socialismo, lo que en sus palabras significaba “pasar de una alienación a otra”, que a la larga debilitaba a la Iglesia Católica misma al asociarla “con grupos políticos particulares o determinados gobiernos”.⁹

⁹ Cowley, Percival, SS.CC. *Declaración*, reproducida en *Política y Espíritu*, 320, abril 1971, pp. 47-48. Sobre los contenidos específicos de la crítica católica al marxismo, Fernández L., Marcos, 2016. “Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los hijos de la luz. Pensamiento político católico y marxismo en Chile, 1960-1964”, en *Revista Izquierdas*, 28, 2016, pp. 27-65.

Estas primeras reacciones críticas fueron prontamente contestadas por algunos de los miembros del grupo de los 80, utilizando los mismos medios de discusión pública que habían usado sus detractores. De esa forma, el jesuita Gonzalo Arroyo –figura central en la articulación de *Cristianos por el Socialismo*- redactó una larga respuesta a Beltrán Villegas, en la que profundizó en cada uno de los puntos por éste planteados. Así, en relación a la identificación del socialismo de orientación marxista como la única vía para la liberación de las clases trabajadoras chilenas, Arroyo concedía a Villegas el hecho de que ninguna opción política específica podía “deducirse directamente del Evangelio”, sino que cualquier opción –y en ello el jesuita no tenía duda de que los cristianos debían “asumir un compromiso concreto en la historia de los hombres”- era producto de la “mediación de criterios socio-analíticos” que podían “variar para las distintas personas según sea su grado de comprensión de la realidad que las condiciona”, lo cual a la larga volvía factible la convivencia de múltiples alternativas políticas frente al mismo contexto histórico. Sin embargo, para el jesuita el rasero que la opción política cristiana debía emplear era el del carácter “liberador” del compromiso que se asumía, y en ese sentido:

“...nuestro análisis de la situación económica, social y política actual –y hemos puesto la máxima seriedad para realizarlo- nos lleva a afirmar que hoy está en marcha un proceso liberador que en la actual coyuntura política nos parece tener viabilidad. Esto por cierto nos impide pensar que algunos cristianos puedan estimar que por el momento su única forma de colaborar con este proyecto, dada la complejidad de la política contingente y partidista, es desde una oposición constructiva”¹⁰.

De forma sutil, lo que el religioso que citamos hacía era subrayar el contenido liberador de la opción por la Unidad Popular –como indicador de su pertinencia evangélica- y reforzar la necesidad del compromiso político explícito con la misma, siendo comprensible la búsqueda de alternativas, pero no así la oposición. La justificación de esta toma de partido se refería al cuadro político chileno y su coyuntura, pero de forma más estratégica, el posicionamiento cristiano respondía a la necesidad de actuar en pos de la unidad de la clase trabajadora, “que hoy no está suficientemente unida y aún está separada por situaciones partidistas que no corresponden a sus intereses comunes”, lo que derivaba en una potencial debilidad ante “las fuertes resistencias de parte de la clase afectada” por el proceso de cambio estructural, y que bien podía provocar “riesgos de retroceso político e institucional para caer en formas represivas y en una nueva sujeción al capitalismo internacional”. Con una prognosis escalofriante, lo que la cita anterior expresaba era la convicción –que con el paso de los meses no hará sino reforzarse entre los miembros de *Cristianos por el Socialismo*- de que la intervención política activa y decidida en las filas de las organizaciones asociadas a la Vía Chilena al Socialismo era el único camino para impedir la derrota de éstas y la imposición de un régimen de corte dictatorial y garante del capitalismo. Esta situación de vida o muerte justificaba para Arroyo la participación política activa de los sacerdotes, en tanto “la Iglesia comprometida en el mundo está necesariamente inmersa en lo político”, tal como las definiciones

¹⁰ Arroyo, Gonzalo, SJ. *Respuesta a Beltrán Villegas*, reproducida en *Política y Espiritu*, 321, mayo de 1971, pp. 60-61.

del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín habían resaltado. Por ello ya no era viable la imagen de “un sacerdote separado de la sociedad, solo dedicado a lo ‘espiritual’ y al trabajo ‘pastoral’, ajeno a las grandes motivaciones políticas que mueven al pueblo y que deja solo al laico el afán temporal y político”. A su juicio ‘el cristiano, y por lo tanto el sacerdote, debe comprometerse en una acción que permita acelerar el advenimiento de una sociedad que se asemeja más al Reino cuya construcción se empieza a realizar ya en esa misma acción’.

¿Era esa actitud asociable con el clericalismo, tal y como sus críticos planteaban? En opinión de Gonzalo Arroyo no, en tanto el clericalismo –de izquierda o de derecha- suponía “una instrumentación de la Iglesia y a largo plazo es políticamente ineficaz”. Por ello, el jesuita subrayaba que todos los firmantes de la *Declaración* se sentían “en comunión con la Jerarquía y que no pensamos formar un Movimiento dentro de la Iglesia”, lo cual significaba que “no pretendemos asumir una posición partidista como grupo de sacerdotes ni tampoco arrimarnos en forma oportunista al poder”. Lo que fundamentaba la opción política que poco más tarde se articularía en *Cristianos por el Socialismo* era “nuestro trabajo más particularmente dedicado al obrero, al poblador y al campesino”, que provocaba una mayor sensibilidad frente “a su explotación secular y al sufrimiento largamente acumulado” y que “en este momento de la historia patria vibramos con las esperanzas que hoy surgen del pueblo y que no podrían ser nuevamente decepcionadas”. Así, para el jesuita,

“...nuestro compromiso surge más que todo de una exigencia impuesta por nuestra convivencia con la clase trabajadora, que para que sea auténtica no puede quedarse a medias tintas y debe asumir conscientemente el riesgo de ser ambiguo, esto aún a costa de crear desconcierto en muchos de buena fe, pero no suficientemente desprendidos de una imagen tradicional de una Iglesia más preocupada de las almas que de los hombres de carne y hueso, insertados en una historia que tristemente ha sido la explotación de unos por otros”¹¹.

De forma algo elusiva pero terminante, Arroyo determinaba la eficacia de la opción política sacerdotal por el socialismo en la cercanía profética con la clase trabajadora, lo que coherentemente debía romper con las representaciones tradicionales del papel del clero. Era por ello que a su juicio, la definición de la lucha de clases como cuadro conceptual y político de acción no ponía en cuestión la potencia salvífica de Cristo, sino que muy por el contrario, transparentaba que el proceso de salvación “opera en una mediación política”. En ese sentido, la adopción de la lucha de clases era un ejercicio que permitía a los firmantes de la *Declaración* “depurarnos de elementos ideológicos de nuestra cultura burguesa que ligan este concepto al odio, a la violencia y a la traición que proviene del pueblo”, cuando muy por el contrario la lucha de clases se expresaba “en los salarios de hambre, la cesantía, la represión”, y se libraba no “en la violencia y la sangre” sino “en el campo económico y en la acción política y manifiesta los intereses antagónicos que provienen básicamente de la estructura productiva”. Así, “el cristiano que se compromete en ella, no lo hace por odio sino por amor, para liberar al oprimido de su servidumbre humana y también al

¹¹ Ídem.

opresor de su pecado”, y al hacerlo, como lo hacían en su opinión los 80, se “presagia que nuestra tarea es de Iglesia”¹².

Una segunda manifestación de apoyo a los 80 y que buscará despejar algunos de los puntos sujetos a crítica por sus contraventores provendrá desde la Facultad de Teología de la Universidad Católica, en tanto una docena de sus académicos redactarán una carta pública, en la cual en primer lugar hacían suyo el diagnóstico de la situación de subdesarrollo y dependencia que padecía Chile, y que se operacionalizaba en lo que la Conferencia de Medellín había conceptualizado como la “violencia institucionalizada”, ante la cual la omisión “implica ser cómplice de la opresión del hombre”, debiendo por ello asumirse que “no basta ya con el mero tomar conciencia o la pura reflexión. Hay una urgencia impostergable de acción solidaria con el oprimido cualquiera sea el riesgo que corra el compromiso cristiano”. Esta última afirmación es de una importancia radical: ¿cómo debía interpretarse “el compromiso cristiano” puesto en riesgo? ¿Qué significaba este “poner en riesgo”? El seguimiento de las definiciones presentes en la misiva son aclaratorias de ambas interrogantes: el “compromiso cristiano” puede entenderse como la vocación universal, unitaria del mensaje evangélico, su no exclusividad así como su fundación en el amor a la Humanidad y el rechazo a la violencia y la confrontación. Por ello, “poner en riesgo” significaba desplazar hacia la historia, hacia la praxis política concreta la actividad temporal de los cristianos, arriesgando con ello el cumplimiento de la máxima anterior y entrando por ello en la arena de la política contingente asociándose explícitamente –tal y como lo hacían los 80 sacerdotes motivo de su apoyo- al programa de la Unidad Popular. El análisis en detalle del texto ilustrará en torno a cada punto.

Así, en primer lugar se compartía el juicio crítico en torno al capitalismo que animaba a la *Declaración de los 80*, reconociéndose que “el proceso de construcción del socialismo es la vía concreta y real que hoy se da en la historia de nuestra sociedad para superar la injusticia y la miseria”, y que este proceso “está encabezado por partidos de orientación marxista” siendo por ello “obvia la necesidad de los cristianos de colaborar con los marxistas” y “ya un hecho notorio que día a día aumenta el número de cristianos seriamente comprometidos con los partidos de orientación marxista en la construcción del socialismo en Chile”. Hecha esa declaración, el grupo de académicos definía lo que puede ser entendido como la razón de fondo de su intervención, en tanto observaban desde un prisma teologal la función política de los cristianos en general y de los sacerdotes en particular, así como el papel que al cristianismo le cabía en los asuntos temporales. Sobre esto último, los firmantes apuntaban en primer lugar su convicción de que “la fe cristiana es ante todo una fuerza crítica que hace que el hombre se abra al futuro como futuro de libertad”, implicando esta definición un distanciamiento de la comprensión de la religión como ideología y el necesario esfuerzo por “desideologizar la fe”, siguiendo para ello una vía que suponía que “el camino de desideologización es devolver a la fe su criticidad sobre el *statu quo*”. De esa forma, la reflexión de los teólogos que analizamos se afirmaba en primer lugar sobre una concepción crítica del cristianismo, que tornado en ideología por una actitud histórica de connivencia con estructuras injustas, debía desembarazarse de este tipo de compromisos, depurarse de sus implicancias

¹² Ídem.

ideológicas, en el sentido marxista de “falsa conciencia”, es decir, de ocultamiento de los factores contingentes del antagonismo histórico-social- y recuperar el auténtico sentido evangélico de la salvación, representado a juicio de los firmantes por “un compromiso con la historia”, no entendida ésta como una construcción abstracta o las reliquias del pasado, sino “con el presente histórico que vive el hombre”, el que sería el lugar que el Evangelio comprende como “decisivo” en tanto es la instancia en que “hay que optar impostergablemente por el prójimo”. Así, “el compromiso político con la construcción del socialismo tiene para los cristianos una dimensión teologal”, dado que “la fe cristiana urge a un compromiso con el hombre oprimido”, traduciéndose esta exigencia en que todo cristiano “debe comprometerse con aquellas estructuras políticas que aparezcan más coherentes con las exigencias del Evangelio”.

Del mismo modo, el texto temporalizaba el proceso salvífico, en tanto “la salvación se realiza en la historia”, y bajo tal comprensión asumía el problema de la universalidad de ésta, que si bien no era puesta en cuestión y no se limitaba solo a los oprimidos, sí se circunscribía en su opinión a una dinámica histórica de desenvolvimiento, signada por la lucha de clases, en tanto “el amor cristiano fiel al Evangelio es una fuerza política liberadora. Debe liberar al pobre de su miseria y su dependencia. Debe liberar al rico, aun con un amor violento, de su egoísmo y sus formas de vida, conscientes o inconscientes, de opresión continuada y a veces brutal de los más desposeídos”. Así, el “amor violento”, es decir, la lucha de clases, “no es un concepto, es la más cruda realidad”, y por ello “prescindir de ella sería justificar la situación actual de miseria e injusticia”, o de acuerdo a los términos antes mencionados, devolver al cristianismo su apariencia ideológica. Por el contrario, los firmantes declaraban: “nosotros aceptamos la realidad para superarla con un amor que transformado en fuerza política libere a pobres y ricos y acelere el día cuando ya no se escuchará el grito angustiado de los que sufren”. De esa forma, el compromiso político cristiano con el programa de la Vía Chilena al Socialismo se plasmaba en un nivel teologal con el auxilio de las categorías de comprensión político-históricas del marxismo, y elaboraba una definición de la violencia que la emparentaba con el amor evangélico y el horizonte trascendentalizado de la liberación.

Conscientes de que sus argumentos debían de fortalecer la postura de los 80, los teólogos que venimos citando analizaron el papel específico que le cabía a los sacerdotes en la construcción del socialismo, y el riesgo de clericalismo que ello representaba para sus críticos. En primer lugar, los redactores del texto que citamos recordaban que “en la cultura latinoamericana el sacerdote ha tenido y sigue teniendo un papel de importancia para la imagen que proyecta el cristianismo”, imagen que históricamente habría estado asociada “con los sectores que se benefician con la mantención del *statu quo* social”. Esta situación obligaba a que, en un contexto de cambios, los sacerdotes debiesen manifestar y hacer públicas sus opiniones políticas, en tanto “es más bien el callar lo que desorientaría a los cristianos que están comprometidos con la construcción del socialismo”, y callar “sería también hacer política”. Ello implicaba claramente el “riesgo de caer en un clericalismo de izquierda. Pero no por evitar riesgos se puede dejar de actuar.” Así, reconociendo la posibilidad de la actitud clerical, ésta era de alguna forma contextualizada y desprovista de sus ribetes tradicionales al momento en que se exponía que:

“...si se examina más profundamente este riesgo puede verse que en la actualidad es menor de lo que fue años atrás. Es menor como consecuencia del proceso de secularización que existe en nuestra cultura. No puede pensarse que sea la opción política de un grupo de sacerdotes lo que hoy motivará y dará contenido a la postura política de los laicos. Sobre todo, este riesgo es menor, porque en el compromiso de los cristianos con la construcción del socialismo no se está identificando la fe con estructuras o proyectos políticos de carácter “constantiniano”. El constantinismo es la tentativa realizada por cualquier tipo de poder (social, económico, político), de apoderarse del nombre de “cristiano” o de proponer una “vía cristiana hacia el socialismo”. En este sentido, la declaración de Uds. es un paso más en la superación del “constantinismo” y de cualquier clericalismo político. Este clericalismo se caracteriza además por perseguir la obtención de ciertos privilegios para la Iglesia de parte del poder político. Es evidente que en la declaración de Uds. no hay nada de eso”¹³.

De ese modo, la desactivación del factor clerical se realizaba por la triple vía de la condición secular de la sociedad chilena –que justamente puede ser discutida a partir de este tipo de protagonismo político de orientación religiosa y su impacto en la opinión pública-; de la crítica al constantinismo en línea con lo que en el Concilio Vaticano II se había establecido como repertorio de prácticas de apertura al “mundo” sin pretensión alguna de dominio o supremacía sobre la esfera temporal¹⁴; y finalmente por medio de la clarificación de que ninguna de las posiciones sostenidas por los 80 estaban destinadas a fortalecer el rol o posición de la Iglesia como institución, y más bien lo que perseguía el compromiso con el proceso político encabezado por la Unidad Popular era reemplazar el posicionamiento “ideológico” del cristianismo en vistas a su realización auténtica a través del apoyo a las opciones políticas de cambio histórico y orientación popular. Sobre esto último es significativo que la carta que citamos dedicara sus últimas palabras a reconocer la importancia que para la misma Iglesia tenía la explicitación de la opción política de una parte de sus sacerdotes, en tanto “la Iglesia no es ajena al fenómeno de las clases”, y la visibilización de los 80 suponía “que en su interior existe un lugar para los que hemos tomado este tipo de compromiso”, advirtiéndose que “la Iglesia debe valorar esta oposición entre cristianos y es ésta dialéctica la que permitirá que nazca una Iglesia renovada”¹⁵.

De esa forma, en el despliegue de argumentos de apoyo a los 80, el ejercicio de los teólogos que hemos citado incardinaba los efectos del alineamiento con el socialismo al interior de la Iglesia Católica como agente histórico y estructura de poder. Por eso, no debe sorprender que la Jerarquía eclesiástica respondiera también, y de forma muy contundente, al desafío político-doctrinal que la *Declaración* que concentra nuestra atención suponía.

¹³ *Carta de Profesores a 80 Sacerdotes*, reproducida en *Política y Espíritu*, 321, mayo de 1971, pp. 64-66. Los firmantes fueron: Pablo Richard, Eugenio Rodríguez, Diego Yrarrázaval, Francisco López, Fernando Castillo L., Cristián Johansson, Antonio Bentúe, Juan Noemí, Carlos Welsh, Gloria Wormald, Juan Bulnes, Theo Hansen.

¹⁴ La discusión conceptual del devenir del concepto, particularmente a partir de la reflexión de Y. Congar, en Zamagni, Gianmaria. 2012. *Fine dell' Era Constantiniana. Retrospectiva Genealogica di un concetto critico*. Bologna, Il Mulino.

¹⁵ *Carta de Profesores a 80 Sacerdotes*, pp. 64-66.

“La Iglesia *no opta*”: Jerarquía, clericalismo y política

Una primera reacción del Episcopado se verificó con la publicación de una declaración pública titulada *El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales*, en la cual desde un inicio los obispos chilenos adscribían la acción de la Iglesia Católica a la orientación del Evangelio y, de forma más acotada, a los lineamientos expresados tanto en el Concilio Vaticano II como en la Conferencia de Medellín, destacando de este último evento la exigencia de “comprometerse en profundas y urgentes transformaciones sociales”. Dicho ello, sin embargo, se precisaba que “como un camino concreto para realizar esas transformaciones se propone hoy, entre nosotros, la construcción del socialismo”, siendo éste “un socialismo de inspiración predominante marxista”, lo cual planteaba “legítimos interrogantes”, en tanto “se trata de un sistema que tiene ya realizaciones históricas. Derechos fundamentales de la persona humana han sido, en ellas, conculcados en forma análoga y tan condenablemente como en sistemas de inspiración capitalista”. Junto a ello, los obispos exponían su coincidencia con todos aquellos comprometidos en la liberación del pueblo, “para llevarla a cabo rápida y profundamente”, lo que obligaba a abrirse a “la posibilidad, el alcance y las condiciones de un diálogo” entre marxistas y cristianos, siendo condiciones mínimas de este diálogo “sinceridad, lealtad y respeto recíproco” entre los participantes. Ese diálogo se volvía perentorio en la coyuntura de la Vía Chilena al Socialismo, en tanto ésta representaba de alguna forma “las expectativas de un pueblo que no puede esperar indefinidamente, ni ser sacrificado a esquemas ideológicos extraños a su originalidad histórica”. De esa forma, el Episcopado tanto renovaba su compromiso con las transformaciones estructurales en curso desde la década de 1960, como se distanciaba de la ejecución que suponía el proceso socialista, reivindicando su derecho de –en los marcos del “respeto a la autoridad y colaboración en su tarea de servicio al pueblo”- manifestar “una crítica seria y de genuina perspectiva de bien común”.

En ese contexto, la segunda parte de la declaración hacía referencia explícita al documento de los 80, expresando que “el sacerdote puede, como todo ciudadano, tener una opción política; pero no debe en ningún caso dar a esa opción el respaldo moral de su carácter sacerdotal”, por lo que se llamaba a los clérigos a “que se abstengan de tomar públicamente posiciones políticas partidistas”, en tanto “lo contrario sería volver a un clericalismo ya superado y que nadie desea ver aparecer de nuevo”. De forma precisa, el texto episcopal resaltaba el efecto del posicionamiento político sacerdotal elaborado como conclusión dogmática, en términos de que “la opción política del sacerdote, si se presenta, como en este caso, a modo de lógica e ineludible consecuencia de su fe cristiana, condena implícitamente cualquier otra opción y atenta contra la libertad de los otros cristianos”, y por ello “amenaza perturbar la unidad del pueblo cristiano en torno a sus pastores”.¹⁶ De esa forma, en breves líneas la Jerarquía católica impugnaba el actuar del grupo de sacerdotes que había manifestado su apoyo directo a la Unidad Popular y ponía el acento en el valor de la

¹⁶ *El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales*, Declaración del Episcopado de Chile, Temuco, 22 de abril 1971, reproducida en Revista Mensaje, 198, mayo 1971, p. 190.

unidad como contraparte al posicionamiento en la lucha de clases que éstos demandaban. Compromiso con el cambio social, pero rechazo a su operacionalización marxista, en tanto el axioma del conflicto de clases fracturaba el carácter universal de la salvación y el amor evangélicamente pregonado. Del mismo modo, oposición a la participación de los religiosos en el debate público, en tanto éste provocaba la reverberación de controversias doctrinales que –al momento de tornarse potencialmente cismáticas- desnaturalizaban tanto la función de los sacerdotes, como el mandato de unidad que las autoridades de la Iglesia no dejaban de reivindicar. Discurso político y discurso religioso entraban aquí en conflicto, y el riesgo para la trascendencia del segundo bien valía la censura del primero.

La ofensiva episcopal al respecto, sin embargo, no se limitó a la declaración pública recién anotada, sino que derivó en un *Documento de Trabajo* de la Conferencia Episcopal que, antes de transcurrir un año del gobierno encabezado por Salvador Allende buscó afinar conceptual, doctrinal y políticamente las relaciones entre cristianos y marxistas. *Evangelio, política y socialismos* fue publicado en junio de 1971, y para el tema que nos concentra en estas páginas presenta una importancia central por representar la opinión meditada de las autoridades eclesiásticas chilenas sobre los problemas que hasta aquí hemos visitado. En sus aspectos medulares, el documento episcopal desde un inicio tanto reforzaba el compromiso del cristianismo con la historia, la situación de los oprimidos y la necesidad permanente de reforma y transformación de las estructuras, como con el carácter trascendental del mensaje evangélico, imposible de ser reducido a “una simple doctrina humanista de origen divino”. En ese cuadro, la definición de la Iglesia y su tarea era el determinante de toda la argumentación anterior: “hacerse *signo vivo* –la luz- que ayude a los demás hombres a identificar también la raíz y fuente última de todas las energías nobles de liberación que cruzan y animan sus luchas personales y colectivas”, jugando por ello un papel irremplazable en la labor de impulsar a la Humanidad “a avanzar incesantemente en el sentido de su vocación de infinito”¹⁷. Es decir, un rol eminentemente ecuménico, que evaluaría –desde la caridad y la esperanza- los pasos históricos del mundo temporal en aras a su conclusión trascendente y liberadora.

Pues bien, en ese predicamento el principio ya enunciado en la breve declaración pública de abril de la unidad adquiere en peso argumentativo y político fundamental, en tanto la unidad debía entenderse como la posición antagónica a la lucha de clases. El desarrollo que de este punto hizo el documento episcopal es relevante de seguir, dado que se articula a partir de una primera definición que advertía que “la Iglesia es el pueblo de los que han optado *absolutamente* y para *siempre* por el Evangelio de Cristo Resucitado: esa es nuestra *única* opción oficial y fundamental, que condiciona todas las otras”, y por ello debía entenderse que “frente a los diferentes grupos humanos la Iglesia *no opta*. En y con Jesucristo, la Iglesia se *decide* por quienes Jesucristo mismo se ha decidido: por *todo* el pueblo de Chile”, en tanto “optar por un grupo, una clase o un partido determinado, implicaría excluir a otros chilenos, por los cuales Cristo también derramó su sangre”. De esa forma, y

¹⁷ *Evangelio, política y socialismos*. Documento de Trabajo, Conferencia Episcopal de Chile, Santiago, Ediciones Paulinas, junio 1971, pp. 9-16.

aún reconociendo la “*mayor* dedicación, de preferencia *especialísima*, de *prioridad* pastoral, de respeto *privilegiado* de los pobres”, no era factible para los obispos “identificar a Cristo con una sola clase social o con un conjunto político determinado”, considerando con ello “que las fronteras del bien y del mal no cruzan, en definitiva, entre una clase social y otra sino por lo hondo de cada corazón humano”¹⁸. Coherente con lo anterior, entonces, el cristiano comprometido prioritariamente con los más pobres debía “luchar por aquellas estructuras socio-económicas que permitan hacer más efectivos todos los *valores* de liberación personal y social, de justicia y de amor, contenidos en su Evangelio”, y por eso la Iglesia “impulsa a los cristianos al compromiso político”, siendo “entonces *los cristianos* quienes optan”. Al decir esto, lo que el Episcopado subrayaba era tanto la naturaleza supra-temporal de la Iglesia como institución de mediación trascendente, como la necesaria convivencia de alternativas políticas diversas al interior de la comunidad de los católicos, cuestionando por ello la actitud de los 80, ya que en palabras de los obispos “un cristiano no puede condenar o descalificar a otro por el simple hecho de no juzgar como él la conveniencia de diferentes opciones. Ninguna opción puede absolutizarse, intentando identificarla –en un falso arrebatado mesiánico– con la liberación plena del hombre que solo Jesucristo puede prometer y obrar”¹⁹.

En ese cuadro, entonces, la opción por el socialismo como vía de reforma de estructuras promotoras de la injusticia y la desigualdad debía de ser entendida como eso: una opción entre otras, puesta a disposición de los católicos y, como toda otra opción, viable de ser juzgada bajo la luz de su efectivo cumplimiento de las esperanzas de los pobres y su coherencia con el Evangelio. En un primer acercamiento descriptivo, “la opción socialista” era tematizada como propia de “la tendencia moderna a la socialización de la vida humana”, que siendo “bien entendida, debería conducir a hacer más efectiva y plena la personalización de cada individuo, asegurando especialmente la *igualdad* de oportunidades”, así como “las posibilidades de *participación real* en los diferentes aspectos de la vida del país, de manera que cada uno pueda ejercer su derecho y cumplir su deber de corresponsabilidad frente a la sociedad”.²⁰ En ese sentido, uno de los objetivos centrales del texto que comentamos era justamente el distinguir qué tipo de socialismo podía ser compatible con el cristianismo, y en su defecto, cuáles eran los factores de la Vía Chilena al Socialismo que parecían reñidos con el compromiso católico. Así, a juicio del Episcopado existían “muchos tipos de socialismos”, siendo algunos de ellos “compatibles con el espíritu cristiano”, es decir, capaces de “asegurarse debidamente que el Estado no se transforme en un poder dictatorial incontrolable”, haciendo posible la garantía de “el respeto y la promoción de los valores de liberación personal y social que proclama el Evangelio de Cristo resucitado”.²¹ Es decir, lo que el texto episcopal perseguía era establecer una relación entre personalismo y socialismo, o si se prefiere, reivindicar como ajustado a doctrina a las concepciones político-filosóficas más cercanas al PDC, derivables incluso en

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 20-22. Todas las cursivas son del original.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 25-30.

²⁰ *Ibíd.*, p. 32.

²¹ *Ibíd.*, pp. 33-34.

el “socialismo comunitario” enarbolado por sectores de la Democracia Cristiana y sus escisiones del MAPU y la Izquierda Cristiana.

Lo que aquí interesa, sin embargo, es atender a las oposiciones que los obispos chilenos consignaban con respecto al socialismo marxista, en tanto “en Chile no se está construyendo un socialismo cualquiera, sino un socialismo *de inspiración marcadamente marxista*”, cuyas características centrales se pasaban a resaltar. En primer lugar, “el sistema socialista tiende a acumular un inmenso poder económico en manos del Estado” capaz por ello de “abrir la puerta a todo tipo de opresión, manipulación y discriminación de las personas y de los grupos por motivos de orden político, haciendo así ilusoria la democracia, la igualdad y la participación”. Junto a ello se advertía que en el caso de Chile, quienes conducían el gobierno “no se limitan a identificarse ellos mismos con dicha ideología, sino que están promoviendo una intensa campaña de difusión de la doctrina marxista, sea a través de los medios de comunicación, de labores de concientización o de programas de estudio en diversos establecimientos educacionales y a distintos niveles”²². Esta suma de factores obligaba, pues, a que la Iglesia Católica asumiera con claridad una función de orientación doctrinal hacia los católicos, en tanto “es necesario conocer los riesgos *objetivos* que la colaboración con el marxismo puede implicar, tanto para los cristianos que en ella participen, como para el país entero”, con el fin de evitar que “por reacción a un mal conocido y duramente sufrido –los excesos del capitalismo- podemos tender, a veces, a inclinarnos con una simpatía demasiado ingenua hacia un socialismo que, por ser aun futuro, imaginamos como idílico”²³.

Así, en primer lugar se anotaba la ambivalencia del marxismo, que al mismo tiempo que podía interpretarse como un humanismo –por ubicar en el centro de sus preocupaciones y de su filosofía al ser humano, aspirando por ello a “grandes y sinceros anhelos de liberación y de solidaridad, que encienden una gran generosidad para el compromiso con los oprimidos y una eficiencia real en la lucha contra ciertas injusticias”- debía analizarse como una negación (por su carácter materialista) de “aquellas dimensiones del hombre que para el cristiano son las más importantes: su trascendencia espiritual, su ordenación a Dios”. Así, el acercamiento efectivo al marxismo se vetaba, en tanto “un cristiano que desea vivir su fe, *no puede*, en su anhelo de colaboración política, llegar a adherir a la visión marxista del universo y del hombre”²⁴. Este rechazo a la ausencia de trascendencia del marxismo –o de su negación, para ser más exactos- se acentuaba al momento que en este ejercicio los marxistas reemplazaban, siempre a juicio de los obispos, a Dios por el Estado, por “un Estado endiosado, por un Estado omnipotente que no reconoce otra ley moral que la de sus propias conveniencias políticas y cuyo poder despótico ha pisoteado y ensangrentado la historia de muchos pueblos, violentando derechos fundamentales de la persona, de la sociedad y de las iglesias”²⁵.

²² *Ibíd.*, pp. 37-38.

²³ *Ibíd.*, pp. 39-40.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 42-43.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 44-45. Más adelante se agregaba: “el partido único, identificado con el Estado, conduce a la correspondiente absolutización totalitaria de éste. Así, Partido y Estado, convertidos ambos en norma última de la

Para el documento que seguimos, una de las razones que hacían entendible la capacidad del marxismo de representarse como una vía de construcción de futuro era su comprensión como un “método científico” capaz de dilucidar la historia y las relaciones contingentes constitutivas del presente, y forjadoras del futuro. Esa cualidad reconocida era puesta en cuestión a partir de distintos argumentos por el texto episcopal. En primer lugar, se recordaba que este “marxismo metodológico” debía insertarse en el marco de las Ciencias Sociales, “cuyo grado de certeza o seguridad no puede, de ninguna manera, equipararse al de las otras ciencias denominadas exactas”, y por ello, el marxismo como herramienta de comprensión era una hipótesis de trabajo más. Sin embargo, lo más grave para el documento obispal era que “el método marxista” conducía “al hombre –directamente- a un ateísmo *práctico, vital*, de tipo *moral*” debido a su acendrado materialismo, encarnado en el hecho de que “tiende a reducir la historia, el hombre y la sociedad, fundamentalmente, a una dimensión *parcial* y que nosotros no podemos aceptar como la más importante: la económica”.²⁶ Esta situación se formulaba a través de una paradoja largamente elaborada por el pensamiento católico: el emparentamiento estructural entre capitalismo y marxismo motivado por su economicismo. En este sentido, el texto que citamos es muy expresivo al indicar:

“...marxismo y capitalismo tienden a considerar al hombre primordialmente como “trabajador”. Si bien ambos valoran de forma diferente el trabajo humano, es éste el aspecto esencial que interesa a los dos sistemas. Es cierto que el trabajo es una dimensión decisiva de la vida humana y todo cristiano está obligado a luchar para que se le reconozca la importancia y dignidad que merece. Sin embargo, la dignidad del hombre va mucho más allá que la dignidad de su trabajo: se funda en su condición de persona y en su vocación a convertirse en hijo de Dios. Reducir toda su nobleza a su cualidad de “trabajador” significa mutilarlo, y ello conduce, en la práctica, a terminar valorando al hombre por lo que hace y no por lo que es, es decir, por su eficacia, lo que equivale a convertirlo en medio, en simple instrumento al servicio de fines económicos distintos al hombre mismo, de la persona del trabajador”.²⁷

De esa forma, el concepto que aparece como clave de la crítica articulada por el Episcopado es el de eficacia, en tanto representa un ejercicio de cosificación de lo humano que lo torna tributario de fines distintos a su sola dignidad. La proyección de esta eficacia economicista se verificaba para los obispos chilenos también en el plano de la acción política –y ya no solo en la cosmovisión materialista- al momento en que “la acción revolucionaria, la lucha por la *liberación económica* es no solo *aplicación* sino, al mismo tiempo, también *fuentes* de su doctrina” y por ello el criterio definitivo “de verdad y de valor”, provocando que para “el marxista es en medio de la lucha revolucionaria donde se determina, en último término, lo *verdadero* y lo *bueno* que vienen a identificarse con aquello que –en la misma acción- se va revelando como *útil* para el avance de la

verdad y del bien, terminan erigiéndose en dueños de la Historia, reemplazando a Dios y exigiendo el total sometimiento de las conciencias.”, pp. 58-59.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 45-48.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 50-51.

revolución”, redundando todo ello en la erección de “cierto tipo de *eficacia* (y no el querer divino) en norma moral última de la acción”.²⁸ Por todo lo anterior, por esta autonomización de la acción histórica de sus orientaciones trascendentales, o si se prefiere por la trascendentalización de la praxis revolucionaria como horizonte exclusivo de realización axiológica, los obispos eran categóricos al establecer que el método marxista “no le es lícito emplearlo a los cristianos que se sientan llamados a colaborar en la construcción común del socialismo chileno” en tanto “la mentalidad absolutizadora de lo económico que el método supone e imprime, aparece *incompatible* con el cristianismo y destructiva del hombre. En esto vemos el riesgo más real de la mencionada colaboración con los marxistas, tanto para el país como para las personas: que el actuar juntos lleve a usar los mismos métodos y a contagiarse con la misma *mentalidad práctica*”²⁹. Se hacía así una advertencia que bien podía ser aplicable al conjunto de la grey, pero que con específica densidad tocaba a los sacerdotes que se declaraban adscritos al programa de la Unidad Popular, y que como hemos analizado algo más arriba, se hallaban de alguna manera dispuestos a agrietar “el compromiso cristiano” por los fines y procedimientos de la lucha política en la senda de la construcción del socialismo.

El último tercio del texto que reseñamos afrontará el problema de la acción política cristiana en el contexto de la Vía Chilena al Socialismo, tras haber indicado los límites y obstáculos de una aproximación acrítica al marxismo como camino único de transformación. De esa forma, lo primero que los obispos planteaban era el valor de la “particularidad” del contexto político chileno, que por su pluralismo, pluripartidismo y tradición democrática podía impedir que el gobierno de orientación marxista “termine conduciéndonos a una dictadura”, temor que percibían como “plenamente justificado tanto a la luz de su doctrina como de la experiencia de otros pueblos”. La conjura de este temor se veía posible además tanto por “el buen sentido y la madurez democrática de nuestro pueblo, como del esfuerzo de los cristianos y de la apertura y espíritu crítico de los mismos marxistas ante su propio sistema”³⁰. Pues bien, lo que a los obispos les correspondía era centrarse en la actitud que los cristianos debían asumir, y ante ello reconocían al menos tres opciones: en primer lugar aquellos que consideraban posible la construcción de un socialismo “que ofreciera la certeza de ser un socialismo plenamente humanista, sin los factores deshumanizantes que hemos constatado en el marxismo”. Por otro lado, aquellos que reconocían la primacía de las organizaciones marxistas en la construcción de un modelo alternativo al capitalismo, y con las cuales los cristianos deberían colaborar de forma subordinada, conscientes además de que “ninguna opción política concreta va a coincidir nunca con el Evangelio ni con la redención plena” por lo que de nada valdría a los cristianos “entregarse a soñar con posibilidades ideales, distintas de las que realmente se les ofrecen, sino que están obligados a decidirse críticamente por una de ellas y luchar por mejorarla desde adentro”. Por último, el Episcopado chileno se dirigía también a aquellos cristianos que se identificasen con “la función crítica, ejercida desde una oposición leal y

²⁸ *Ibid.*, pp. 52-53.

²⁹ *Ibid.*, pp. 54-55.

³⁰ *Ibid.*, pp. 60-61.

constructiva”, más aún en un escenario en el cual “dado que Chile permanece un país libre” podría darse el caso de “democráticamente, renunciar a sus decisiones ya tomadas, o precisarlas, emprendiendo más tarde otros caminos que los actuales”³¹.

En ese trance, entonces, y de acuerdo a su tradición, la Jerarquía chilena explicitaba que la tarea política del cristiano era, entre las estructuras capitalistas y las socialistas, “decidirse por aquellas que ofrezcan *mayores posibilidades* de ser humanizadas según el espíritu del Evangelio”³², reconociendo con ello la impertinencia de que la Iglesia Católica se inclinase por una u otra, o se propusiera la alineación de los fieles en una sola y exclusiva opción. No, lo que la Iglesia hacía era mantener la neutralidad política, dejando en la conciencia de cada cristiano la decisión definitiva. Sin embargo, éstos debían considerar “una misma y única condición: que esta opción política no signifique una traición sino la realización de su opción fundamental por el Evangelio”. En concreto, ello exigía tres condicionamientos: en primer lugar, que la opción asumida por el cristiano fuese aquella “en que vea mayores posibilidades reales de luchar para abrirle paso en la Historia de Chile a la fuerza liberadora de la resurrección de Cristo”; en segundo lugar, que “cada cristiano debe comprometerse a intensificar su vivencia del Evangelio para poder criticar *permanentemente* su opción a la luz de él”; finalmente, “que cada uno conozca los riesgos de la opción que hace y los asuma”³³. Dicho ello, y siempre en el marco de la declarada neutralidad efectiva, el texto que hemos venido citando enviaba un mensaje que si bien puede leerse como común al conjunto de los cristianos, creemos debe ser interpretado en una clave intrasacerdotal, en términos de hacer referencia al tipo de problemas –más allá de la adopción o no del marxismo y el apoyo al socialismo por parte de los 80- que motivaban en lo específico el debate que hemos seguido.

Así, el concepto esencial que la última parte del documento episcopal refuerza es el de la unidad, y les advierte a los sacerdotes que, “en su condición de pastores (o de encargados de la acción pastoral) no deben aparecer con otra preocupación que la de permanecer abiertos a todos: para poder entregar a todos ese mismo Evangelio que fecunda las luchas de todos en el sentido de Cristo y del hombre”, o expresado en otras palabras, los obispos declaraban que “renunciamos al compromiso público con un partido o sistema *determinado* para poder comprometernos más hondamente con *todos* los hombres comprometidos de *todos* los grupos que sinceramente trabajan por construir un Chile mejor”. Por ello, la función específica de la Iglesia y de sus miembros debía ser, en la coyuntura de la Vía Chilena al Socialismo, “el servicio de la unidad, el del diálogo”, en tanto “si los cristianos logran realmente hacer del Evangelio un lazo, una fuerza y una meta común más poderosa que las diferencias que los separan en otros planos, entonces deberían ser ellos quienes más se esforzaran, desde su tienda política, por respetar y escuchar a los que militan en otras”. Es decir, el respeto al pluripartidismo y la diversidad de opiniones era un atributo cristiano basado en la dependencia final que los católicos reconocían solo en el Evangelio, y ello debía reflejarse “en la independencia partidista de sus pastores”. De no ser así, de no primar ambos vectores “la Iglesia no

³¹ *Ibíd.*, pp. 61-63.

³² *Ibíd.*, p. 68.

³³ *Ibíd.*, pp. 72-73.

podrá cumplir en nuestra patria su tarea de sacramento de la unidad, y el Chile solidario con el que soñamos nunca amanecerá, mientras dentro de los cristianos –que deberíamos ser su fermento– existan grupos que se erijan a sí mismos en absolutos y, por lo tanto, en condenadores y opresores de los demás”.³⁴ Así, el mensaje calaba directo en el tipo de compromiso político que se verificaba en los 80.

El Encuentro y sus desencuentros.

Pues bien, en ese clima de definiciones ideológicas, posicionamientos políticos y más o menos veladas advertencias del disgusto de la Jerarquía, entre el 23 y el 30 de abril de 1972 se desarrolló en la ciudad de Santiago el “Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo”, aun cuando el evento no había sido autorizado por el Arzobispado, en términos de hacer de él una actividad oficial de la Iglesia Católica chilena.³⁵ Independiente de ello –o quizás debido a– esta actividad representa sin duda el hito central de *Cristianos por el Socialismo*, en tanto junto con darle escala continental al fenómeno del compromiso sacerdotal con proposiciones de cambio social vinculados a la izquierda, representó una instancia de definiciones ideológicas y tácticas que marcarían a fuego a los religiosos comprometidos con el gobierno de la UP hasta su fin, un año y medio más tarde. La visibilidad pública del evento fue muy amplia, y el impacto que generó al interior del pensamiento católico y las distintas plataformas de opinión a partir de las cuales se expresaba solo es comparable con aquel provocado por la *Declaración de los 80* que hemos comentado con anterioridad. Por su magnitud, nos concentraremos solo en el documento final y en algunas de las reacciones a su realización.

De esa forma, un breve acercamiento a los contenidos expresados a lo largo del Encuentro podemos lograrlo a partir del análisis del Documento Final, publicado íntegramente por *Pastoral Popular y Mensaje*, que en su presentación –prologada por un informe de Fernando Montes, SJ– se definía como “expresión de un pensamiento que se busca”, así como “un salto cualitativo en la conciencia de los cristianos que exigidos por su praxis aceptan elementos del método marxista de análisis histórico”.³⁶ En él se fijaba en más de 400 los participantes efectivos –provenientes de todos los países de América Latina, así como la presencia de observadores de los Estados Unidos, Europa y

³⁴ *Ibíd.*, pp. 75-77.

³⁵ Iglesia de Santiago, 66, mayo-junio 1972, p. 9. Este rechazo habría provocado un intercambio epistolar entre el Cardenal Silva Henríquez y el organizador, Gonzalo Arroyo, que derivó en la aceptación tácita del primero. Sin embargo, y una vez iniciado el evento, al ser visitado por una delegación de participantes el Cardenal habría expresado que “Ojala que los temores que uno tiene como pastor, de que este encuentro no sea lo suficientemente constructivo y respetuoso de los valores de la Iglesia, no se verifiquen.” Invitado a la sesión de clausura su opinión fue más tajante: “Este encuentro está ajeno a la autoridad eclesiástica y a la autoridad civil. No está organizado por la Jerarquía, no se nos ha consultado sobre la organización del Encuentro, no se nos ha pedido el parecer sobre los programas que se iban a desarrollar. Ha habido una libertad que nosotros respetamos. Entonces Uds. también respeten el que nosotros no queramos ir a un Encuentro que pudiera comprometer a la Iglesia.” Por oposición, la cita mantenida con el Presidente Salvador Allende tres días más tarde era catalogada como “cordial y larga, con aplausos y discursos”, lo que permitía a alguno de los asistentes ironizar que “el Presidente es más cristiano que el Arzobispo”. Ferrando, Miguel Ángel, SM. “El Primer Encuentro Latinoamericano “Cristianos por el Socialismo”, en *Teología y Vida*, XIII/ 1-2, I y II Trimestre 1972, pp. 118-123.

³⁶ *Idem.*

Canadá- declarando que el objetivo central del Encuentro había sido “identificarnos claramente como cristianos que a partir del proceso de liberación que viven nuestros pueblos latinoamericanos y de nuestro compromiso práctico y real en la construcción de una sociedad socialista, pensamos nuestra fe y revisamos nuestra actitud de amor a los oprimidos.” En el plano geopolítico, se hacía “un llamado a las clases sociales explotadas y a los países dominados a unirse para defender sus derechos y no para mendigar una ayuda”. El efecto que la dependencia y el subdesarrollo promovía –así como el factor que cooperaba en su reproducción- era la existencia de “pequeñas minorías cómplices y servidoras del capitalismo internacional”, generadoras de “una injusticia estructural que es, de hecho, violencia, abierta o disfrazada”. Esta violencia “se oculta muchas veces en un falso orden y falsa legalidad, pero no por eso es menos violencia o injusticia. Esto no es humano y, por lo mismo, no es cristiano”. De esa forma –y como evidencia de uno de los factores ejes de toda nuestra discusión- la violencia era contextualizada en función de su carácter estructural, y por ello, la dimensión de la violencia revolucionaria, sujeta a comprensión.

El diagnóstico antes reseñado derivaba, para el *Documento* que citamos, en que siguiendo el ejemplo de Cristo -quien “vivió su mensaje de liberación hasta las últimas consecuencias”, siendo por ello “condenado a muerte”- las estructuras sociales debían “ser transformadas desde la raíz”, permitiendo que “mediante el acceso al poder económico y político, podrá la clase hoy explotada, reconstruir una sociedad cualitativamente distinta, una sociedad socialista, sin opresores ni oprimidos, en que se dé a todos las mismas posibilidades de realización humana”. De esa forma, la tarea central era el cambio revolucionario y socialista, y todas las vías alternativas no eran sino ficciones o transacciones. La definición política era tajante y explícita en su declaración de alianzas y antagonismos:

“El proceso revolucionario en América Latina está en pleno curso. Son muchos los cristianos que se han comprometido en él, pero son más los que, presos de inercias mentales y categorías impregnadas por la ideología burguesa, lo ven con temor e insisten en transitar por imposibles caminos reformistas y modernizantes. El proceso latinoamericano es un proceso único y global. Los cristianos no tenemos y no queremos tener un camino político propio que ofrecer. La comprensión de este carácter único y global hace compañeros y une en una tarea común a todos aquellos que se comprometen en la lucha revolucionaria”³⁷.

Ya cerca del final, esta posición política se justificaba trascendentemente a partir de la interpretación del mensaje evangélico en una clave temporal y práctica (fundada en la praxis, para ser más exactos), en tanto se reconocía que “nuestro compromiso revolucionario nos ha hecho redescubrir la significación de la obra liberadora de Cristo”, capaz de dar “a la historia humana su unidad profunda”, al mismo tiempo que permitía entender “el sentido de la liberación política, a situarla en un contexto más amplio y radical”, convencidos de que “la liberación de Cristo se da, necesariamente, en hechos históricos liberadores, pero no se reduce a ellos; señala sus límites, pero sobre todo, los lleva a su pleno cumplimiento”, opuesto a la concepción de aquellos que suponían

³⁷ *Primer Encuentro: Cristianos por el Socialismo*, en Pastoral Popular, 128, marzo-abril 1972, pp. 21-24.

que la acción liberadora era posible de ser extrañada “de donde late el pulso de la historia”. Por el contrario, la liberación de Cristo se desenvolvía “donde unos hombres y unas clases sociales luchan por liberarse de la opresión a que los tienen sometidos otros hombres y clases sociales”, representando a fin de cuentas “la liberación radical de toda explotación, de todo despojo, de toda alienación”. Por todo ello, el compromiso asumido por este conjunto de religiosos con el socialismo representaba “una participación en la lucha que opone la clase explotada a sus opresores. La caridad efectiva no puede acallar esta lucha que desencadenan los que, por defender o acrecentar sus privilegios explotan al pueblo”.³⁸

Como era de esperar, las reacciones que el Encuentro motivó fueron múltiples, replicándose de alguna forma las trincheras doctrinarias, teológicas y políticas que se habían inaugurado con la *Declaración de los 80*. Así, por ejemplo, para el redactor de la revista *Teología y Vida* era posible distinguir lo que denominó “notas críticas” a partir de los contenidos de la reunión, en lo central referidas a la ausencia de referencias doctrinales al *corpus* de orientación magisterial de la Iglesia – ya fuese el Concilio Vaticano II, la Conferencia de Medellín o textos pontificios-, que no percibía como inspiradores del Encuentro, estando aún “más ausente de él una exégesis seria y científica de los datos bíblicos sobre el tema”, lo cual derivaba en que, en su opinión “los ‘cristianos por el socialismo’ tienen una fe inmovible en el valor científico y casi definitivo del marxismo como método de análisis de la sociedad y de la historia, y una generosa confianza en las bondades de los regímenes socialistas”, y por lo mismo, “la seguridad en lo acertado de sus opciones políticas revolucionarias da a sus palabras un tono de intransigencia bastante llamativo”, tono el cual le permitía pensar al observador que “se los diría dispuestos a negar la condición de cristiano y de hombre honesto –en todo caso de hombre inteligente- a todo aquel que no piense como ellos”³⁹.

Con un ánimo muy similar, más de 250 sacerdotes firmaron a fines de abril de 1972 una declaración en la que se autodefinieron como “sacerdotes chilenos que aman a su patria y su sacerdocio”, y que en los puntos que aquí nos interesan se perfilaban como contrarios al compromiso político de los miembros del clero, y en lo específico, distantes del posicionamiento de apoyo al socialismo pregonado en el Encuentro de *Cristianos por el Socialismo*. Así, a poco empezar la carta –que se enunciaba como de “sacerdotes chilenos a su pueblo”, dejando interpretar una crítica al componente de religiosos extranjeros que se encontraban alineados en el grupo organizador del Encuentro- expresaban su deseo de que el pueblo de Chile “hallará el camino de la justicia y conquistará su futuro –la paz- sin pagar el precio inútil de antagonismos fraticidas, destructores del cuerpo y del alma de nuestra nación”. Con esa convicción –apoyada en “la fe victoriosa del Evangelio de vida”-, los firmantes declaraban que “nuestro compromiso con Chile se traduce en dos palabras: ser sacerdotes. Sacerdotes sin más adjetivos ni apellidos”, no estando su ministerio “al servicio de una ideología, de una facción o de una clase en forma excluyente”. Así,

³⁸ Ídem.

³⁹ Ferrando, Miguel Ángel, SM. “El Primer Encuentro Latinoamericano “Cristianos por el Socialismo”, *Teología y Vida*, XIII/ 1-2, I y II Trimestre 1972, pp. 118-123.

expresaban su objetivo –que puede ser interpretado como distinto a la idea de sacerdotes “revolucionarios” o “por el socialismo”- en términos de:

“Ser sacerdotes: no queremos ser más que eso. Y no podemos ser menos que eso. No necesitamos añadir otros compromisos. El sacerdocio es la forma más exigente y más ardua del compromiso. Hacerse todo para con todos es más que hacerse todo para con algunos. Trascender los esquemas y las barreras humanas y situarse, como Cristo, en esa Verdad que ningún grupo monopoliza, en esa Esperanza que ninguna realización humana agota, y en ese Amor que prodiga su sol a justos y pecadores”⁴⁰.

Esta voluntad de universalidad e imparcialidad del sacerdocio se subrayaba al enunciar como tarea sacerdotal el ser “el gran signo y sacramento de la unidad; dejaríamos de serlo si nos convirtiéramos en militantes de una ideología o facción humana, en activistas de una postulación política”. Hacer eso, es decir, tomar un bando político, representaba para los suscriptores de esta carta una actitud “equivoca y odiosa”, en tanto “se revista, quiéralo o no, de una aureola de autoridad religiosa” a la opción elegida, lo cual significaría que “incurriríamos en un abuso de poder, y les faltaríamos el respeto a nuestros hermanos los laicos, si les propusiéramos o impusiéramos nuestra opción como la única posible, o la más congruente con el Evangelio”. Por el contrario, al concluir su misiva los sacerdotes firmantes, a partir de su experiencia “en las barriadas humildes, en las casas sencillas, y en los edificios más amplios”, se comprometían con la liberación del pueblo, en tanto “Chile es un pueblo en marcha, guiado por la presencia misteriosa y fiel de su Dios, hacía un destino de liberación”. ¿Qué los distinguía de los *Cristianos por el Socialismo*, de los 80, de los 200? El que sintetizaban su posición a partir de la convicción de que “todos son nuestro pueblo, pueblo de Dios”; “Todo para Todos” afirmaban al cierre de su declaración, definiéndose como “servidores de la unidad del pueblo de Dios”.⁴¹

Finalmente –y sabiendo que los textos que polemizan en torno al Encuentro son muchos más y provienen desde esquinas doctrinales y políticas muy distintas-⁴² resulta de enorme interés sistematizar algunas de las ideas que hicieron públicas a través de la revista demócratacristiana *Política y Espíritu*⁴³ los profesores de la Corporación de Promoción Universitaria Ataliva Amengual,

⁴⁰ *Sacerdotes chilenos a su pueblo*, en Iglesia de Santiago, 66, mayo-junio 1972, pp. 28-30.

⁴¹ *Idem*.

⁴² Una revisión sistemática de la multitud de referencias públicas en torno al Encuentro –en plataformas como las editoriales de la prensa, las emisiones radiales y televisivas, así como su comentario en revistas de pensamiento y opinión de origen nacional e internacional- no ha sido hasta ahora realizada, pero sin dudas arrojaría al menos un centenar de anotaciones.

⁴³ *Política y Espíritu* era la revista doctrinaria del PDC chileno, en la coyuntura que revisamos ubicado en abierta oposición al gobierno de la Unidad Popular. El tono general de sus artículos oscilan entre la crónica crítica coyuntural y la elaboración de artículos de fundamentación teórico-política, referidos, por ejemplo, a las influencias de Maritain o las proposiciones centrales del personalismo y el comunitarismo. La atención que *Política y Espíritu* prestaba a las específicas querellas referidas al papel político de los agentes religiosos se evidencia a todo lo largo de la década de los 60, en tanto uno de los *topos* más recurridos por el pensamiento demócratacristiano era la paradójica situación de autonomía frente a la Jerarquía católica –para no caer en pecado de clericalismo y desmentir el papel de

Raúl Atria y Eduardo Palma, junto a los sacerdotes de los Sagrados Corazones Cristián Llona y Percival Cowley. En una quincena de páginas el equipo redactor analizaba críticamente cada una de las proposiciones de *Cristianos por el Socialismo*, por lo que su revisión permite una –siempre provisional- clausura del tema que nos ha concentrado. Un primer despeje que el texto que citamos realizó fue el de distinguir entre la consigna conciliar de apertura al mundo y a la intervención temporal de lo que *Cristianos por el Socialismo* hacía, en tanto que esta apertura debía de realizarse “sin dogmatismos ni ideas preconcebidas”, y no con una intención “integrista”, como la que a juicio de sus críticos sostenían éstos. Sí, puesto que bajo *Cristianos por el Socialismo* “yace el mismo espíritu del viejo integrismo católico”, que se suponía ya superado por el Concilio Vaticano II y que reconocía entre sus principales características una serie de elementos: en primer lugar, los integristas vivirían “en un sistema de verdades simples y conocidas que dan respuestas, coherentes y completas a todos los problemas que se plantean”, volviendo innecesario “el recurso a ninguna instancia ajena al sistema para resolver sus dudas, sean éstas teóricas o prácticas”. Por lo mismo “la condición indispensable para que el integrismo sobreviva es siempre la simplificación, y a veces hasta la caricatura, de las doctrinas, principios y personas ajenas al sistema”, así como “la sobrevaloración triunfalista de lo propio y el celo para la defensa de prerrogativas y derechos”, o como lo exponían algo más adelante, “una dosis inconsciente de maniqueísmo y fariseísmo”, en términos de contar con “una seguridad en uno mismo que permite actuar sin equivocarse”, en tanto “los demás se debaten en la maldad y el error”, actitud que a la larga los transformaba en espíritus defensivos, que “temen la confrontación, la inserción en la complejidad, el “contagio” con los otros”. En un plano práctico, los integristas favorecerían “una estructura de socialización uniforme, fuertemente jerarquizada” donde todos pueden ser “educados en los mismos principios de validez universal”.

Pues bien, a juicio de los redactores todas estas características, tradicionalmente asociadas a un pensamiento integrista de inclinación conservadora, podían ser aplicadas a *Cristianos por el Socialismo*. En primer lugar por su actitud “concordista”, en términos de justificar sus afirmaciones a través del uso segmentado de pericopas o fragmentos utilitariamente definidos, y que para sus críticos, los sacerdotes de la organización extraían ya no solo del Evangelio, sino que además del marxismo, con lo que lograban que “ciertos aspectos del cristianismo se iluminen con ciertos aspectos de la realidad social y el conjunto se unifica en un proceso único y global: la revolución socialista, cuyas etapas se conocen y se describen de antemano”, encontrándose así “todas las respuestas a todos los problemas”. En segundo lugar, la función de caricaturización de las proposiciones contrarias a la propia la veían los redactores en largos pasajes del *Documento de Conclusiones* del Encuentro, en tanto “todos los modelos y caminos de desarrollo socioeconómicos que no sean la revolución socialista son falsos o insuficientes o han fracasado”, del mismo modo que “todo pensamiento cristiano que no asume el marxismo como método de análisis, produce una inserción política inadecuada, ingenua, activista, voluntarista”, verificada en “el liberalismo, el

“eminencia gris” que durante el inicio del gobierno de Frei Montalva había tenido el jesuita Roger Vekemans-, y al mismo tiempo su autorepresentación como un partido inspirado por el humanismo cristiano.

humanismo y el personalismo” que no serían sino “formas ideológicas de la cultura dominante”. El necesario vuelco a la primacía de la “praxis revolucionaria” y a las orientaciones del marxismo supondrían para los autores que *Cristianos por el Socialismo* habría “reemplazado una estructura integrista por otra”, siendo esa posición la única donde “se logra la perspectiva adecuada para reencontrar toda la temática cristiana y la teología renovada”, ejemplo todo lo anterior del doble complejo maniqueo-fariseísta antes mencionado y promotor de una actitud de “escamoteo” de “ciertos problemas básicos que los cuestionarían radicalmente”, particularmente el de la “moral política”.

Sumadas así las características convencionales del integrismo, los autores que citamos adicionaban un conjunto de aspectos que reportarían novedad a la variable representada para sus críticos por *Cristianos por el Socialismo*. Así, en primer término, sería un “integrismo progresista”, que por sobre todas las cosas sacralizaría la historia y sus procesos –o más bien el “Proceso Histórico”, entendido como “el avance de los hombres hacia la liberación total a través de los mecanismos fundamentales que rigen este avance y que son de tipo económico y social”. A juicio de sus críticos esta convicción era producto a su vez de un doble reduccionismo: el de suponer la homogeneidad de las condiciones históricas de todo el continente, y la construcción de un antagonismo polarizado entre explotadores y explotados, “cuyo enfrentamiento es inevitable, fatal e impide toda neutralidad”. Todo ello conducía a una “concepción determinista de la historia”, en la cual “los hombres son actores ciegos movidos por fuerzas ocultas”. Una segunda característica de este nuevo integrismo sería su inclinación dialéctica, opuesta a la naturaleza “estática y abstracta del integrismo católico” tradicional. Esta dialéctica se expresaría –siempre para sus críticos- en el circuito establecido entre masas oprimidas sin conciencia y las elites revolucionarias dueñas de la conciencia y capaces de guiar a esas masas a la liberación. Pues bien, los sacerdotes comprometidos con la UP se verían a sí mismos como parte de esa elite, que debía cargar con el peso de hacer la revolución, auxiliada por una comprensión a la vez dialéctica de la realidad, capaz de “revisarse en la práctica, así como ésta se revisa a la luz de la teoría”. De forma más problemática para lo que aquí se discute, un tercer ejercicio dialéctico era el que operaba entre “fe y revolución”, suponiendo *Cristianos por el Socialismo* que ésta permitía que “la lucha de clases se encamine a la liberación de todos los hombres y el que la transformación sea global y no solo de las estructuras económicas”. En la misma lógica, lo que la fe recibía de la revolución era que el revolucionario reencontraría “las exigencias del mensaje evangélico, libre de enmascaramientos”, descubriendo “la fuerza liberadora del amor de Dios y que su fe es existencia creadora”, comprendiendo además “que la unidad actual de la Iglesia es aparente y que la lucha revolucionaria prepara su verdadera unidad futura”.

Dicho todo lo anterior, debe subrayarse que para Cowley, Llona y los demás esta dialéctica lo que hacía, en realidad, era ocultar un efectivo dogmatismo verificado al momento en que la teoría elegida era el materialismo histórico, que operaría a su juicio como una “opción integrista”, en tanto “escoge solo algunos hechos, los simplifica y totaliza de tal manera que la teoría escogida no pueda ser invalidada, sino que siempre confirmada por la praxis”. Y lo mismo ocurría con respecto a la fe, cuyos contenidos estaban de entrada delimitados por el arbitrio del marxismo, en términos de su autenticidad en relación a la comprensión de la religión como ideología y alienación, recortándole

con ello “sus exigencias, absolutizando algunos de sus aspectos para que no entrase el proceso revolucionario que la teoría-praxis marxista ha definido y debe guiar”. En el fondo, lo que la crítica de los autores que venimos citando buscaba en este ítem era el desvelamiento del carácter retórico y no científico del marxismo, en términos de que una y otra vez el documento de *Cristianos por el Socialismo* sometido a análisis asociaba el análisis marxista de la realidad con un tipo de conocimiento objetivo y científicamente constituido, a la usanza de muchas de las corrientes de las Ciencias Sociales de la época, efectivamente desarrolladas al alero de instituciones eclesíásticas, por lo demás⁴⁴. De forma tajante, a sus ojos “lo que se nos presenta como análisis científico es pseudociencia”, ya que la auténtica actitud científica era aquella “tentativa y dubitativa, sobre la que no puede ni podría haber imperativos fundados en una axiología” como la que el marxismo representaba. Las razones de este uso sistemático de la objetividad y el carácter científico del análisis marxista sobre la realidad los autores que citamos lo explicaban a partir de dos objetivos latentes en el discurso de *Cristianos por el Socialismo*: por un lado, la intención de legitimar ante la opinión pública sus propuestas revistiéndolas del prestigio de lo científico, lo que derivaría en que “la mercancía ideológica se oferta así más fácilmente aun a riesgo de convertir la ciencia en otro fetiche más”; por otro, lo que sus críticos denominaron “la angustia ante la realidad”, frente a la cual “la ciencia será capaz de otorgar la seguridad, el refugio que no encuentran en otros niveles más pertinentes de reflexión como sería, por ejemplo, la teología”.

En el fondo, el objetivo implícito pero fundamental de todo el ejercicio anterior de validación científica de las proposiciones de *Cristianos por el Socialismo* era –siempre a juicio de sus críticos–, por un lado “el mecanismo maquiavélico para deshumanizar al enemigo y hacer aceptable una violencia que se dirige no contra personas sino contra entidades abstractas, contra categorías ‘científicas’, contra clases sociales”; y por otro, utilizar a la ciencia como “un elemento adormecedor de la conciencia moral que pudiera obstaculizar la adhesión al nuevo credo: el marxismo”. Pues bien, la referencia maquiavélica se proyectará más profundamente en el análisis que referenciamos, en tanto del reconocimiento de la lógica ideológica de sustentación del documento de *Cristianos por el Socialismo*, los autores pasaban a la descripción de su lógica política, la cual verificaban como organizada a partir de la posesión de una “racionalidad propia de lo político”, marcada en este caso por el predominio del “proceso histórico” como soberano de la acción política, en tanto “es políticamente adecuado todo aquello que contribuye al proceso”, operacionalizado en lo fundamental a través de “la identificación de los enemigos” y “la búsqueda de aliados estratégicos”. El protagonismo que los cristianos tuvieran en este escenario era –de acuerdo a la interpretación que reseñamos– muy menor, en tanto *Cristianos por el Socialismo* declaraba que “los cristianos no tenemos ni queremos tener un camino político propio que ofrecer”, limitándose a “estar militarmente en la vanguardia del proceso que es interpretado por otros”. Volviendo sobre la metáfora maquiavélica, lo que los cristianos que apoyaban a la UP experimentaban era “un maquiavelismo de nuevo cuño con el agravante de que a ellos les está vedado ser los maquiavelos

⁴⁴ Beigel, Fernanda. 2011. *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación católica internacional*. Santiago, LOM.

de su propio maquiavelismo”, cuyo horizonte final era “disolver en un nihilismo político conveniente los “bloques ético-afectivos”, los resabios que aun pudieran quedar de cualquier vestigio de eticidad de la acción política”, y tras ello, concretar su inclinación a la violencia política, en tanto “todos los líderes que admiran se han embarcado en la lucha armada”. En esencia, este distanciamiento de la ética cristiana y su subordinación al proceso político revolucionario era sintetizada por sus críticos en el juicio de que “el “miedo a la libertad” aparece una vez más. Él ha conducido a estos nuevos integristas desde el “mundo” de las verdades conocidas por la Revelación al “mundo” conocido de la Revolución, que incluye y totaliza toda la vida social”⁴⁵.

Conclusiones

A partir de todo lo antes expuesto –que insistimos, representa solo algunos fragmentos de una polémica intra-ecclesial y público-política que produjo muchas más opiniones y matices y que involucró a más actores de los aquí reseñados- es posible extraer un conjunto apretado de conclusiones que, en el fondo, buscan verificar tanto la condición intelectual de los intervinientes en la controversia analizada, como remarcar algunos aspectos útiles para una caracterización más general de las relaciones entre política y catolicismo en el periodo visitado.

Así, en primer lugar resulta relevante anotar el hecho de que todos los agentes que participaron en la polémica revisada pusieron como eje central de su posicionamiento (a favor o en contra de los postulados de *Cristianos por el Socialismo*) su experiencia de cohabitación en sectores sociales marcados por la pobreza y la carestía, es decir, un factor ajeno a la formación profesional o la disposición “teórica” frente a la realidad. Unos y otros apelaron a su cercanía a las clases populares, a su vivencia en el seno de las mismas, y a través de ello, a la valoración cristiana y/o marxista de ésta. Es decir, la experiencia de convivencia popular (ajena sociológicamente al común de los sacerdotes, pero efectuada a partir del traslado vocacional a poblaciones y faenas de trabajo) fue argumentada como un código de legitimación de la opinión que se vertía sobre la situación y la prescripción política y doctrinal. En tal sentido, para ambos discursos –el marxista y el cristiano- la pobreza/el pueblo operaba como un componente extra-teórico, esencializado, veritativo antes que intelectual.

Dicho ello, sin embargo, la naturaleza esencializada y a-teórica de la experiencia de convivencia con el mundo popular fue complementada con la adopción por parte de *Cristianos por el Socialismo* del marxismo como dispositivo de comprensión de la realidad, así como legitimador de las opciones políticas que el mismo análisis obligaba. La centralidad de esta decisión política a la vez que epistémica queda demostrada tanto en la textura retórica de los documentos de la misma organización, como por la sistematicidad y acidez de las réplicas que sus críticos concentraron en este factor. Sin duda es este un problema de calado mucho mayor, pero aquí puede advertirse al menos que para los teólogos contrarios y proclives al diálogo cristiano-marxista las definiciones “científicas” emanadas del marxismo eran axiales para su propia constitución intelectual, tal y como

⁴⁵ Amengual, Ataliva, Atria, Raúl, Cowley, Percival, Llona, Cristián y Palma, Eduardo. *Los Marxistas-Cristianos o la Nostalgia del Integrista*, en *Política y Espíritu*, 333, junio 1972, pp. 22-37.

se ha observado en todos los participantes al momento en que apelaban a la “verdad”, la “objetividad” o la “cientificidad” de sus proposiciones, o la ausencia de cada una de estas cualidades en los argumentos del contrario. Más allá de ello, además, el estatuto “revelado” del Evangelio como textualidad de confrontación –o de sustento- de los conceptos utilizados y los argumentos contruidos reafirma la profundidad del problema en términos de las propias dinámicas de reproducción y polémica al interior del pensamiento católico.

Finalmente, la cualidad intelectual de los debates aquí revisados se confirma a partir de que sin excepción –y al decir esto apelamos en específico al conjunto de sacerdotes y teólogos, pero también a la Conferencia Episcopal- todos los actores pueden ser entendidos *mutatis mutandi* como “intelectuales comprometidos”, en términos de que la adopción de opciones políticas excluyentes y contingentes, así como la elaboración de reflexiones y materiales que las hicieran públicas y convincentes estuvo en el objetivo y la práctica de todos ellos. Es verdad, es en *Cristianos por el Socialismo* que el rasgo queda de forma explícita develado, pero sus oponentes hacían efectivo también un conjunto de opciones políticas –posible de reducir para abreviar en el rechazo al socialismo marxista-, al igual que el Episcopado a través de los documentos que se han presentado. Justamente, la situación efectiva de compromiso político-intelectual era el que motivaba que, por ejemplo, *Pastoral Popular* – publicación elaborada y destinada al segmento del clero de más clara adscripción a la Unidad Popular- publicase el Documento final del Encuentro de *Cristianos por el Socialismo*; y que fuera *Política y Espíritu* –órgano de difusión propiedad del PDC- el lugar donde se publicaba a sus más acerbados críticos. En la misma vía debe entenderse el hecho de que el Episcopado manifestase su pública preocupación por el posicionamiento político de los sacerdotes, en tanto la opinión “comprometida” de éstos con contenidos distintos a los estrictamente religiosos representaba no solo una siempre delicada controversia doctrinal, sino un mucho más peligroso horizonte de fraccionamiento eclesial. Contra ambos factores los obispos apelaban a la autoridad, y ella fue aplicada al momento de la supresión de *Cristianos por el Socialismo* pocas semanas después del 11 de septiembre de 1973.⁴⁶

Bibliografía y fuentes

Fuentes

Boletín Iglesia de Santiago

Revista Mensaje

Revista Pastoral Popular

Revista Política y Espíritu

Revista Teología y Vida

Conferencia Episcopal de Chile, Evangelio, política y socialismos, Santiago, Ediciones Paulinas, junio 1971.

Teresa Donoso, Los Cristianos por el Socialismo en Chile, Editorial Vaitea, Santiago, 1976.

Carlos Oviedo Cavada, Documentos del Episcopado. Chile 1970-1973, Ediciones Mundo, Santiago, 1980.

⁴⁶ Oviedo Cavada, Carlos. 1974. *Documentos del Episcopado. Chile 1970-1973*. Santiago, Ediciones Mundo, pp. 176-218.

- Pablo Richard (editor), *Los cristianos y la Revolución. Un debate abierto en América Latina*, Editorial Quimantú, Santiago, 1972.
- Pablo Richard (editor) *Cristianos por el Socialismo: historia y documentación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.
- Roger Vekemans, *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo*, CEDIAL, Bogotá, 1976.

Bibliografía

- Amoros, Mario. 2005. "La Iglesia que nace del pueblo: relevancia histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo", en Julio Pinto (coord.), *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. Santiago, LOM, pp. 107-126.
- Beigel, Fernanda. 2011. *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación católica internacional*. Santiago, LOM.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press.
- Di Stefano, Roberto y Zanca, José. 2013. *Pasiones Anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Dosse, Françoise, 2007. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Universidad de Valencia.
- Fernández L. Marcos. 2015. "Las vías de la esperanza: compromiso político y debate conceptual en el pensamiento católico chileno. Condiciones de posibilidad de Cristianos por el Socialismo", en Rodríguez, Candido et. al. 2015. *Manifestacoes do pensamento Católico na América do Sul*. Sao Paulo, Fonte Editorial-FAPERGS, pp. 179-208.
- Fernández L., Marcos. 2016. "Puesto sobre la tierra pero con la mirada y los brazos hacia el cielo": la politización del laicado en Chile, 1960-1964", en *Revista Brasileira de Historia das Religioes*, año IX, vol. 25, pp. 239-270.
- Fernández L., Marcos, 2016. "Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los hijos de la luz. Pensamiento político católico y marxismo en Chile, 1960-1964", en *Revista Izquierdas*, 28, 2016, pp. 27-65.
- Gamper, Daniel (editor) 2014. *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid, Editorial Trotta.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- Mendieta, Eduardo y Van Antwerpen, Jonathan. 2011. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, Trotta.
- Monod, Jean-Claude. 2012. *La querelle de la sécularisation. Théologie, politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*. Paris, J. Vrin.
- Salomón, María Pilar. 1994 "Poder y ética. Balance historiográfico sobre el anticlericalismo", en *Historia Social*, n 19:4, Madrid, 1994, 113-128.
- Serrano, Sol. 2008. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago, FCE.
- Stuven, Ana María (editora). 2014. *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?*. Santiago, Ediciones UDP.
- Taylor, Charles. 2009. *Una Edad Secularizada*, Barcelona, Gedisa.
- Zamagni, Gianmaria. 2012. *Fine dell' Era Costantiniana. Retrospectiva Genealogica di un concetto critico*. Bologna, Il Mulino.