

*Textos Instituto  
de Historia*

# SEMINARIO

SIMON COLLIER

2011

DIEGO VILCHES PARRA  
MAGDALENA ARAUS SIEBER  
PABLO GERALDO BASTÍAS  
DIEGO GONZÁLEZ CAÑETE  
GABRIELA ROBLES RAMOS  
ROBERTO VELÁZQUEZ QUIROZ



INSTITUTO DE HISTORIA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

SEMINARIO  
Simon Collier  
2011

DIEGO VILCHES PARRA  
MAGDALENA ARAUS SIEBER  
PABLO GERALDO BASTÍAS  
DIEGO GONZÁLEZ CAÑETE  
GABRIELA ROBLES RAMOS  
ROBERTO VELÁZQUEZ QUIROZ



INSTITUTO DE HISTORIA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DE CHILE

SEMINARIO SIMÓN COLLIER 2011  
Primera edición: mayo de 2012

© Instituto de Historia,  
Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012

DISEÑO, DIAGRAMACIÓN E IMPRESIÓN  
RIL® editores  
Los Leones 2258  
CP 751-1055 Providencia  
Santiago de Chile  
Tel. Fax. (56-2) 2238100  
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-14-1256.9

Derechos reservados.

## ÍNDICE

Presentación .....	11
La historia de un despojo y el nacimiento de un héroe deportivo: Colo Colo f.c. Chile, 1925-1929 <i>Diego Vilches Parra</i> .....	13
El frente neutral. Ideas y representaciones de la Segunda Guerra Mundial en la sociedad chilena, 1939-1943 <i>Magdalena Araus Sieber</i> .....	47
«Cristo está animando un mundo nuevo»: los católicos frente a la «vía chilena al socialismo». 1970-1973 <i>Pablo Geraldo Bastías</i> .....	79
Conciencia histórica y tradición en la obra de Marco Tulio Cicerón <i>Diego González Cañete</i> .....	113
El «milagro de los Andes»: reflexiones sobre el proceso de creación de memorias colectivas <i>Gabriela Robles Ramos</i> .....	145
«Una copia feliz del Edén». Identidad cultural y educación visual en el Chile del Centenario. El caso del Museo de Bellas Artes <i>Roberto Velásquez Quiroz</i> .....	177
Biografías .....	209





Simon Collier (1938-2003)

*El Jurado que decidió el Concurso Seminario Simon Collier 2011 estuvo integrado por los académicos y académicas del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Ximena Illanes (Presidenta del Jurado), Alfredo Riquelme, Claudio Rolle y Matías Tagle y por Jeniffer Cerón, ganadora del concurso Simon Collier 2010 y Josefina Silva Santa Cruz, estudiante del programa de Magister del Instituto de Historia.*

*La revisión de este texto estuvo a cargo de Ana María Cruz Valdivieso.*

*Esta publicación contó con el apoyo de la familia del historiador Simon Collier*

## PRESENTACIÓN

El Seminario Simon Collier 2011, reúne seis monografías preparadas por sus autores y autoras durante el año 2010, en los distintos seminarios de investigación que se dictan en el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Con esta publicación continúa una tarea iniciada el 2004 que, homenajeando al gran historiador que fue Simon Collier, busca a través de un reconocimiento que lleva su nombre, estimular y premiar a los jóvenes que se inician en la investigación histórica.

Como en anteriores versiones del Seminario Simon Collier, ésta también reúne una variada gama de temas, metodologías y planteamientos historiográficos, dando cuenta así de la heterogeneidad existente al interior de los seminarios de investigación del Instituto de Historia.

En esta versión 2011, el volumen también se inicia con el trabajo que recibió la Máxima Distinción de la versión del Seminario de este año, que corresponde a la monografía de Diego Vilches Parra. Lo siguen, por orden alfabético, los otros trabajos seleccionados por el jurado.

Con este nuevo volumen del Seminario Simon Collier, el Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile continúa con su labor de formación y reconocimiento de los jóvenes historiadores.

«CRISTO ESTÁ ANIMANDO UN MUNDO NUEVO»:  
LOS CATÓLICOS FRENTE A LA «VÍA CHILENA  
AL SOCIALISMO». 1970-1973\*

*Pablo Geraldo Bastías*

Los cerca de tres años que duró el gobierno de la Unidad Popular (UP) no pueden ser considerados como un período presidencial más. Se trata, al contrario, del momento en que convergen y llegan a su clímax una serie de dinámicas que fueron cruciales a lo largo del siglo XX chileno: la crisis del modelo de desarrollo económico, evidente desde los años «50, parecía terminal, al tiempo que la democracia liberal era cuestionada desde todos los sectores, sea por su incapacidad de vehiculizar una transformación revolucionaria, o bien por no poder resguardar la propiedad privada frente al avance de tendencias socializantes. Como contraparte, el movimiento obrero y popular –no solo el sector partidario de la UP– estaba en su cénit, es decir, las fuerzas que buscaban un cambio de estructuras socioeconómicas estaban en posición de profundizar el avance de un proyecto democrático y popular. En definitiva, la presión social y política de trabajadores y desposeídos sobre el aparato del Estado, en busca de condiciones de vida más justas y democráticas, y que a lo largo del siglo fue manejada en términos de *concesión y contención*, estaba a punto de desbordarse<sup>1</sup>.

---

\* Este artículo fue resultado de la investigación desarrollada en el seminario del profesor Fernando Purcell.

Agradezco el apoyo y valiosas sugerencias del profesor Fernando Purcell y de Marcos Fernández, con quien he discutido más de una vez sobre estos temas. Se lo dedico a Carmen, que lo hizo posible con su compañía y paciencia infinita frente a mi también infinita capacidad de dejar para mañana lo que puedo hacer hoy.

<sup>1</sup> Esta interpretación del período se sostiene en diversas lecturas. Véase al respecto María Angélica Illanes, «Apocalipsis en el sur: Chile a partir de la década de los 60», en José Luis Gómez y Francisco Pinedo, *Chile: 1968-1988*, Athens, The University of Georgia, Los Ensayistas. Georgia Series on Hispanic Thought 22-25, 1987-1988, 12-29; Rodrigo Baño, en su «Introducción» al volumen

El «gobierno popular» del presidente Allende debe situarse, en este contexto, como el último esfuerzo por encauzar institucionalmente dicha presión, en el intento de hacerse con el control del Estado y, desde allí, llevar adelante un revolución incruenta «con empanadas y vino tinto», una inédita «vía chilena» del capitalismo al socialismo, evitando en lo posible el inmenso costo humano que esa transición significó en otras partes del mundo<sup>2</sup>.

Sin embargo, si para muchos la experiencia socialista era objeto de esperanza -aunque no siempre confiada y a veces temerosa-, para otros representaba la gran amenaza de ver cuestionados sus privilegios, o bien un peligro para la convivencia nacional, dada su predominante orientación ideológica marxista, que juzgaban necesariamente destinada a llevar a Chile a una dictadura similar a la soviética o la cubana. Así, el período

---

colectivo *La Unidad Popular treinta años después*, Santiago, Lom, 2003, 7, plantea que el tiempo de la UP «no es un hecho aislado, sino la culminación de un largo proceso que llega a un momento de decisión, su momento de crisis»; por su parte, Verónica Valdivia, en *Nacionales y Gremialistas*, Santiago, Lom, 2008, 325, afirma que «la llegada del poder de la coalición marxista constituyó la fase final de la lucha por un proyecto democrático iniciado por los sectores populares a comienzos del siglo XX»; el proyecto de la Unidad Popular es calificado por Marcelo Casals como una «creación colectiva» que responde al «agotamiento de un modelo de sociedad», *El alba de una revolución*, Santiago, Lom, 2003. En un tono más dramático, Luis Corvalán Márquez, en *Los partidos políticos y el Golpe del 11 de septiembre*, Santiago, Ed. Universidad Bolivariana, 2004, 14, se refiere a una «agudización de todos los conflictos» que se produjera en durante el gobierno de Salvador Allende. Otras publicaciones acerca del período, con el cual hay una gran deuda historiográfica, son: Juan Carlos Gómez, *La frontera de la democracia*, Santiago, Lom, 2004; Julio Pinto (ed.), *Cuando hicimos historia*, Santiago, Lom, 2005. También los trabajos de algunos jóvenes historiadores: Martín Bowen, «Construyendo nuevas patrias», *Seminario Simon Collier 2006*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, 2006; Juan Cristóbal Marinello, «¿Quién es Chile? La visión de lo nacional en la colección «Nosotros los chilenos» de la Editorial Nacional Quimantú, 1971-1973», en *Seminario Simon Collier 2007*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, 2008; César Alborno *et al.*, 1973: *La vida cotidiana de un año crucial*, Santiago, Planeta, 2003. Me remito finalmente a los más amplios y sin duda clásicos estudios de Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, Universitaria, 2003 [1986], 280 y ss.; y Thimoty Scully, *Los partidos de centro y la evolución política chilena*, Notre Dame, Cieplan-Notre Dame, 1992.

<sup>2</sup> Véase a este respecto Alfredo Riquelme, «El alcance global de la vía chilena al socialismo de Salvador Allende», en VV.AA., *Salvador Allende. Fragmentos para una historia*, Santiago, Fundación Salvador Allende, 2008, 130 y ss.

constituye también el punto más álgido de la resistencia a la izquierda, la más impetuosa defensa del *statu quo* o de la proposición de un orden alternativo no socialista y, por supuesto, del antimarxismo, solo superado durante la Dictadura militar que puso fin a la UP<sup>3</sup>.

En esta coyuntura crítica, que no me parece inverosímil llamar revolucionaria, no solo se buscó acabar con la sociedad burguesa, sino construir sobre sus ruinas una sociedad nueva, regida por otros principios que debían ser pensados y, por qué no decirlo, imaginados. En tal sentido, los años sesenta y setenta en Chile no fueron solamente un «gran cataclismo»<sup>4</sup>, sino también un período excepcionalmente rico y creativo, tanto por la experiencia como por las expectativas de futuro de los contemporáneos. Entonces, en este afán de reconstruir el caleidoscopio que fue la Unidad Popular es que debe situarse el presente trabajo, más allá de visiones dicotómicas que tienen su asidero, pero no dicen toda la verdad. Se trata de descentrar la mirada, puesta comúnmente en partidos políticos, en militantes de izquierda o derecha, e ir a escuchar a otros actores que puedan mostrarnos caminos diferentes a los ya transitados, que nos ayuden a complejizar nuestra imagen del período.

La mirada que adoptaré será el estudio del catolicismo chileno durante la UP. Su elección obedece a diversas razones. La primera de ellas tiene que ver con la ya relevada necesidad de *densificar* nuestro conocimiento sobre el período. También se trata de un intento de recuperar para el presente una verdadera tradición de pensamiento social de la Iglesia que se encuentra en

---

<sup>3</sup> Véase, al respecto, Valdivia, *op. cit.*; Margareth Power, *La mujer de derecha. El poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964-1973*, Santiago, DIBAM, 2008; Patricia Arancibia y Paulina Dittborn, «Angustias y esperanzas. La Unidad Popular», en Rafael Sagredo y Cristian Gazmuri (eds.), *Historia de la vida privada en Chile. III: El Chile contemporáneo. De 1925 a nuestros días*, Santiago, Editorial Taurus, 2007; Sofía Correa Sutil, *Con las riendas del poder*, Santiago, Sudamericana, 2005, 267-268; y Marcelo Casals, «Lógicas-ideológicas de exclusión. Fragmentos para una historia del antimarxismo en Chile», en Rafael Gaune y Martín Lara (eds.), *Historias de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Uqbar Editores, 2009. También puede consultarse el trabajo de la Comisión de Estudios Tradición, Familia y Propiedad (TFP), *La Iglesia del silencio en Chile*, Santiago, Editorial Vaiteia, 1976. Esta obra tiene más el carácter de un testimonio angustioso de los católicos integristas que el de una investigación historiográfica, pero es muy elocuente al dar cuenta de la experiencia que un sector de la sociedad tuvo de la Unidad Popular y, en general, de los convulsionados años sesenta; tiene el mérito, además, de realizar un sistemático trabajo con prensa del período que me ha sido de mucha utilidad.

<sup>4</sup> Valdivia, *op. cit.*, 7.

franco desuso. Por último, considero de suma importancia estudiar el papel jugado por la Iglesia Católica frente al gobierno socialista, pues permanece bastante oscuro, aun cuando permite arrojar luz sobre su posterior desempeño como defensora de los derechos humanos durante la Dictadura.

Parece ser que los estudios del período están mediados fundamentalmente por el intento de explicar el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973. Esto ayuda a entender el énfasis puesto en el análisis de los partidos políticos, pues la intención principal es explicar el fracaso del *sistema* democrático<sup>5</sup>. Cuando lo que se busca, como aquí es el caso, es tratar de acercarse al modo en que una sociedad comprende sus intentos de transformación y episodios de violencia política y terror, adquiere la mayor importancia el estudio de los imaginarios políticos de los actores y los discursos con los que se articula la situación del país, es decir, las mediaciones que operan al significar la realidad.

Propongo, entonces, realizar una caracterización del campo discursivo del catolicismo chileno durante el gobierno de la UP y, a través de los principales debates políticos entre cristianos<sup>6</sup>, rastrear sus imaginarios e identificar las posibilidades de acción que estos permitían o clausuraban. Las enmarañadas relaciones entre posturas son cruciales en la constitución de identidades políticas y religiosas, por lo que aquí se esboza un panorama de conjunto, necesariamente provisorio en una investigación que debe profundizarse<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Entre este tipo de obras destacan los ya citados textos de Juan Carlos Gómez y Timothy Scully, a los que habría que agregar Arturo Valenzuela, *El quiebre de la democracia en Chile*, Santiago, FLACSO, 1989.

<sup>6</sup> Con esto no pretendo identificar cristianismo con catolicismo, sino señalar una tendencia clara entre los católicos del período de autodefinirse como «cristianos», no en un afán exclusivista, sino al contrario, buscando hacerse parte de una totalidad más amplia: la de todos aquellos que siguen el Evangelio.

<sup>7</sup> En la bibliografía el estudio de las distintas vertientes del catolicismo de la época suele ser muy parcelado. Esto no significa que no haya trabajos muy valiosos. Una lectura indispensable para conocer la realidad de la Iglesia Católica durante el largo período de transformaciones que entronca el Concilio Vaticano II (1962-1965) con el momento que estoy abordando es el libro de David Fernández, *Historia oral de la Iglesia católica en Santiago de Chile, desde el Concilio Vaticano II hasta el Golpe Militar de 1973*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996. También se pueden mencionar: Luis Pacheco, *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962-1973*, Santiago, Editorial Salesiana, 1985, y del mismo autor junto a María Antonieta Huerta, *La Iglesia chilena frente a los cambios sociopolíticos*, Santiago, CISOC-Bellarmino, 1988. Destacan igualmente los trabajos de Maximiliano Salinas, entre los que se

Sin entrar en discusiones teóricas que aquí no es el caso emprender, mi lectura del período apuesta a la productividad de estudiar el *lenguaje* de los actores, no como reflejo de conflictos «objetivos» que –tanto en la sociedad como en la Iglesia– se darían a nivel económico y en términos de *clases*, sino como un ámbito de relativa autonomía, dentro de cuyos márgenes se fraguó parte medular del desenlace de la Unidad Popular, que no estaba de antemano decidido, como espero ejemplificar con el caso de la Iglesia<sup>8</sup>.

## LA JERARQUÍA Y LA OPCIÓN DE LOS CRISTIANOS

Ser católico durante los sesenta no era nada fácil. Los templos dejaban de ser lo que se había pretendido durante todo el XIX y parte del XX: de refugio seguro e inmutable frente a una realidad en permanente cambio, pasaron a ser ellos mismos lugar de discusión, de transformación, de «puesta al día». Movimientos de renovación habían surgido al interior de la Iglesia ya desde temprano, pero solo a mediados de siglo consiguieron posicionarse en la ortodoxia y volverse mayoría<sup>9</sup>. Estas tendencias recibieron su espaldarazo definitivo con el Concilio Vaticano II (1962-1965), que en muchos aspectos significó una «apertura de ventanas» como la

---

cuentan *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago, Rehue, 1987. Por último, Mario Amorós, «La Iglesia que nace del Pueblo: Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo», en Pinto (ed.), *op. cit.*, 107 y ss.

<sup>8</sup> En estas reflexiones soy deudor de numerosos autores, teóricos e historiadores. Los segundos han estudiado principalmente la Revolución francesa, como Roger Chartier, Robert Darnton o Keith Baker. Sobre la revolución rusa han escrito Orlando Figes y Boris Kolonitskii, *Interpretar la revolución rusa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. Lecturas teóricas significativas han sido Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, México, FCE, 1985; Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1999-2003 (2 vols.); Bronislaw Bazscko, *Imaginario sociales: memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999; Charles Taylor, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006. Para una recepción historiográfica de estas discusiones, Miguel Ángel Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia, 2001. Por cierto, no pretendo afirmar que todas las posturas citadas sean unívocas; sin embargo, todas las discrepancias no alcanzan para anular su profunda convergencia en remarcar la importancia del lenguaje de los actores para comprender la vida social.

<sup>9</sup> En el caso argentino, este proceso de avance de las ideas «modernistas» se encuentra muy bien estudiado en el libro de José Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*, Buenos Aires, FCE, 2006.

quiso Juan XXIII, asentando como línea oficial de la Iglesia la necesidad de diálogo con sus antiguos enemigos, el Mundo y los tiempos modernos. Como afirmaba un documento conciliar que causó gran impacto, la razón estaba en que «los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo»<sup>10</sup>. Diez años después de la inauguración del Concilio, y en pleno gobierno de Allende, una revista de inspiración cristiana lo resumía así:

«Después de una prolongada época, en que lo cristiano se confundía con lo católico ortodoxo y esto con lo dogmático e incontrovertible, ha sucedido esta época nueva que tiene su punto de arranque oficial en el Concilio Vaticano II y que se define por lo provisional, lo tentativo, por el diálogo y la sencillez tanto doctrinal como práctica»<sup>11</sup>.

Pero el Concilio había sido solo el primer paso, luego vendrían otros más. Así, en 1968 el episcopado latinoamericano se reunió en Medellín, Colombia, para traer el Vaticano II a la realidad de este continente. Si había que dialogar con el mundo y considerar los «signos de los tiempos», entonces se volvía necesario discernir la realidad de América Latina a la luz del Evangelio. De este ejercicio colegiado, que no nacía de una deducción a partir de principios abstractos sino de un «ver, juzgar y actuar»<sup>12</sup>, surgió el convencimiento de que la situación de explotación en que vivía una parte mayoritaria del continente no era cristiana, hablando incluso de una «violencia institucionalizada» que debía superarse<sup>13</sup>. Ningún cristiano obediente a sus obispos debía permanecer pasivo.

De cualquier forma, el advenimiento de esta nueva época no fue nada sencillo. Si bien es cierto que el Concilio y Medellín confirmaban tendencias profundas, no lo es menos que no toda la Iglesia caminaba

<sup>10</sup> Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* 1, numerosas ediciones. Este documento conciliar va a ser el más profusamente citado por los católicos chilenos, solo superado por la posterior Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia, 1968)

<sup>11</sup> Jesús Ginés, «El pensamiento postconciliar de la Iglesia», *Política y Espíritu* 331, Santiago, abril de 1972, 57.

<sup>12</sup> Se trata del método de discernimiento propio de la Acción Católica, y que marcaría las discusiones en torno a la opción política de los cristianos. No bastaba, en efecto, con conocer la doctrina: había que «ver», esto es, conocer la realidad, confrontarla con el Evangelio («juzgar»), y tomar compromisos concretos según eso («actuar»).

<sup>13</sup> «La Paz», *Medellín. Conclusiones* 16, Lima, Ediciones Paulinas, 1995, 45-46.

en igual sentido: muchos veían con malos ojos estas novedades y concesiones. Algunos llegaron a esperar su condenación en el Concilio<sup>14</sup>. Dado que luego me referiré principalmente a los debates entre quienes aceptaban las enseñanzas conciliares, es necesario agregar algo sobre aquellos católicos más reacios al nuevo escenario<sup>15</sup>.

El sacerdote Vicente Ahumada, orador de una serie de charlas para difundir la teología del Vaticano II entre los laicos, afirmaba que «muchos desconfían de esa actitud de renovación», sosteniendo él mismo que sería un grave peligro «sincronizar con la moda de nuestro tiempo»<sup>16</sup>. Raúl Silva Henríquez, cardenal arzobispo de Santiago, dio también testimonio de la crisis de quienes no podían digerir las innovaciones. Así, sostuvo que «ciertos grupos de cristianos experimentan dificultad para aceptar esta mutación», añadiendo que «esto es siempre dramático porque cada vez un destino personal está en juego»<sup>17</sup>. A pesar de ello se mostraba esperanzado, pues creía que «la «crisis» de la que tanto se habla es una crisis de crecimiento y renovación» en la cual «el Señor está presente»<sup>18</sup>.

Sin embargo, no todos eran tan optimistas. Por ejemplo, el obispo de Valparaíso, Emilio Tagle, se quejaba amargamente de los cristianos que «llamados a ser luz del mundo, andan mendigando en vano del

---

<sup>14</sup> Esta postura no era nada despreciable. En *La Iglesia del silencio en Chile* se reproduce un documento avalado por cincuenta y cuatro padres conciliares, pidiendo a la Asamblea del Concilio una renovación de todas las condenas al socialismo, comunismo y marxismo, y que «sean combatidos aquellos errores y aquella mentalidad que prepara el espíritu de los católicos para la aceptación del socialismo y del comunismo». TFP, *La Iglesia del silencio, op. cit.*, 451 y ss. Finalmente tal solicitud no prosperó y el Concilio Vaticano II no produjo ninguna condena ni anatema oficial.

<sup>15</sup> Esta omisión obedece a dos razones: por un lado, la presencia de grupos tradicionales en los medios católicos de la época es casi nula, apenas si se puede adivinar. No en vano el recién citado texto de la TFP habla de una «Iglesia del silencio». Por otro lado, la particularidad de estos grupos requiere de una investigación aparte, que excede ampliamente los márgenes del presente trabajo.

<sup>16</sup> «Visión y proyección del Concilio Vaticano II»[Prólogo], VV.AA, *Signos de los tiempos*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1966, 7. Se trata de la edición impresa de las citadas conferencias, en un intento de apropiación local de esa experiencia de la Iglesia mundial que fue el Concilio.

<sup>17</sup> Raúl Silva [entrevista]: «Los nuevos rostros de la Iglesia», *Iglesia de Santiago. Boletín Informativo Arquidiocesano* 47, Santiago, junio-julio de 1970, 5.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 3.

mundo un poco de luz»<sup>19</sup>. Otros fueron aún más lejos, denunciando incluso la supuesta «infiltración marxista» al interior de la Iglesia, operada por sacerdotes extranjeros, jesuitas, y un episcopado cómplice con su silencio. La discrepancia se hizo pública en diversos momentos, por ejemplo, cuando en 1969 la Comisión de Estudios Tradición, Familia y Propiedad (TFP) quiso rezar una misa por todas las víctimas de la Rusia soviética, y rogar a la Virgen que «preserve a nuestra Nación de las maquinaciones del Comunismo»<sup>20</sup>. El Cardenal Silva se negó a ello, lo que produjo las ácidas críticas del grupo integrista<sup>21</sup>.

Cabe preguntarse por las razones de estas desavenencias, y por la reacción tan airada de los grupos integristas frente a las nuevas posiciones de la jerarquía. Me parece que no se trata, como muchas veces los contemporáneos supusieron, de una simple utilización del cristianismo para defender intereses económicos o de falta de inteligencia<sup>22</sup>. Habría que considerar otro factor, y es que la inercia de una actitud religiosa cultivada por decenios no es fácilmente extirpable; habiendo los pastores inculcado en sus fieles un furibundo antimarxismo, antimodernismo y habiendo amenazado con excomulgar a quienes colaboraran con los «enemigos de la religión», no resulta extraño el desconcierto de quienes veían a sus guías cambiar tan radicalmente de rumbo<sup>23</sup>. Hay en el inte-

<sup>19</sup> Emilio Tagle, «El Concilio auténtico», *La Revista Católica* 1015, Santiago, septiembre-diciembre de 1969, 5863.

<sup>20</sup> TFP, «Al Emmo. Cardenal Arzobispo y Reverendo clero de Santiago», carta aparecida en *El Mercurio*, Santiago, 30 de octubre de 1969, y reproducida íntegramente en TFP, *La Iglesia del silencio*, op. cit., 119.

<sup>21</sup> Con cierto dejo irónico, titulan su artículo «Cómo la Curia de Santiago tiraniza al laicado adulto de la era conciliar», *Fiducia* 31, Santiago, enero de 1970, citado en *Ibid.*, 120.

<sup>22</sup> *Mensaje* sostiene lo primero en diversas oportunidades y no es del todo erróneo, dada la postura de la TFP y otros grupos tradicionalistas frente a, por ejemplo, la reforma agraria. Lo segundo lo sostiene el diputado Mariano Ruiz-Esquide, que ve en la TFP «el mayor atentado a la inteligencia humana y el más grande compendio de estupidez humana y cursilería». Cita de la sesión de la Cámara del 07/01/1970, aparecida en «FIDUCIA y el Colegio de los Sagrados Corazones», *Iglesia de Santiago* 44, Santiago, marzo de 1970.

<sup>23</sup> Véase la Encíclica de Pío X, *Pascendi. Sobre las doctrinas de los modernistas* (1907), y de Pío XI, *Divini Redemptoris. Sobre el comunismo ateo* (1937), ambas disponibles en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). También es ilustrativo el libro de Rodrigo Motta, *Em guarda contra o «perigo vermelho»: O anticomunismo no Brasil (1917-1964)*, Sao Paulo, Perspectiva/FASEP, 2002, donde el autor identifica al catolicismo como una de las «matrices del anticomunismo».

grismo católico un componente religioso irreductible a la sola defensa de intereses económicos que no debe ser pasado por alto si se quiere comprender su visceral oposición a la Unidad Popular.

De cualquier forma, es inadecuado separar a «conciliares» y «preconciliares» de modo tan tajante: en ocasiones serán los mismos pastores quienes no logran desprenderse de un instintivo antimarxismo y, más importante, de una tradicional pretensión de tutela moral sobre la sociedad, que jugará en contra de sus mismas aspiraciones. Además, entre los promotores del Concilio había también grandes diferencias de criterio.

Estas eran las coordenadas dentro de las que los católicos debían realizar sus opciones de compromiso temporal. Por eso, cuando en 1970 se abría la perspectiva de que triunfara el candidato socialista Salvador Allende, en su cuarto intento por llegar a La Moneda, ninguno de ellos podía permanecer indiferente. El candidato y su coalición prometían combatir la miseria y la explotación, que juzgaban producto de un capitalismo dependiente para el cual solo había una solución: el socialismo. Pero no se trataba de reproducir los esquemas foráneos, sino de emprender una «vía chilena», que permitiera avanzar hacia el socialismo sin renunciar al pluralismo ideológico y la democracia política.

Frente a eso ¿qué hacer?, ¿era correcto el diagnóstico de la Unidad Popular sobre el capitalismo?, ¿era el socialismo la única alternativa?, ¿había siquiera *un* único socialismo? También se presentaban dudas sobre la credibilidad de tal proyecto: ¿sería un engaño para instaurar la dictadura del proletariado?, ¿sería posible construir el socialismo sin renunciar a la democracia? De resultar electo el candidato marxista, ¿sería lícito y sensato colaborar con su gobierno? Muchos ojos se dirigieron a los pastores, esperando obtener alguna orientación en esa hora angustiosa: ¿qué dirían en las actuales circunstancias?

## LA OPCIÓN POLÍTICA DE LOS CRISTIANOS

La misma jerarquía se abstuvo de señalar una opción política clara e inequívoca, lo que generaba un terreno cotidiano de disputa entre los cristianos sobre qué opción tomar. Si ya con la separación de la Falange y el Partido Conservador se había establecido que no existía un único partido que representara a los católicos en su totalidad, ahora se llegó a dar incluso un nuevo paso. Ya no solo se rechazaba la existencia de monopolio político para los cristianos, sino que incluso se afirmó la ilegitimidad del «argumento religioso» en las contiendas políticas. El

mismo Cardenal Silva lo sostuvo categóricamente, lo que significaría para él una gran ruptura con los católicos tradicionalistas:

«Cada creyente es libre para asumir sus propios compromisos políticos, según su conciencia iluminada por el Evangelio. Deploramos, por eso, y denunciaremos como presión abusiva sobre las conciencias, la utilización de argumentos electorales basados en hechos o motivos religiosos. No hemos permitido ni permitiremos que se obtengan dividendos políticos de la fe del pueblo»<sup>24</sup>.

En estas declaraciones es posible distinguir dos criterios básicos para la acción cristiana en política, que serán luego objeto de controversia: primero, la libertad de la opción, pues no existe una traducción del catolicismo en el terreno político, y que el discernimiento de cualquier opción política debía hacerse a la luz del Evangelio; es justo en ese punto donde entra a jugar la jerarquía, cuya función magisterial –ser custodia de la enseñanza y la doctrina– le daba derecho a pronunciarse sobre la situación del país cuando se requería «la luz del Evangelio». Esta postura le acarreará a los obispos la constante acusación de indeterminación, por un lado, y de intromisión, por otro.

Pues bien, las intervenciones episcopales jamás fueron inequívocas: cada declaración era citada para afirmar posiciones contrarias, lo que preocupaba bastante a los obispos. Y no solo a ellos. Ya en diciembre de 1970, los editorialistas de *Mensaje* se preguntaban si acaso cuando los obispos hablan «¿están entendiendo lo mismo que los católicos; que todos los católicos a los que van dirigidos?». Las palabras más críticas tenían sentidos diversos: violencia, socialismo, democracia, etc. Sin responder su propia interrogante, el editorial sostiene que el tema es crucial y «obliga a una honda y serena meditación»<sup>25</sup>.

De cualquier forma, más allá de las manipulaciones de las que pudieron ser objeto las declaraciones episcopales, los mismos obispos reconocerán en 1971 que la situación de transformaciones que vivía la sociedad chilena era susceptible de múltiples interpretaciones, en la medida en que su resultado no estaba determinado. El acelerado proceso de cambios era en sí mismo un factor que agregaba complejidad al entendimiento y la comunicación entre los pastores y su pueblo, y entre

---

<sup>24</sup> «La dignidad de la persona es un bien intocable», *Iglesia de Santiago* 55, Santiago, abril de 1971, 12.

<sup>25</sup> «Lenguaje Eclesiástico», *Mensaje* 195, Santiago, abril de 1971, 12.

quienes tenían distintas opciones políticas, pues hasta la estabilidad del significado de las palabras era alcanzado por la agitación política. Así lo afirmaron en «Evangelio, Política y Socialismos»:

«Chile se halla hoy en medio de un acelerado proceso de cambios económicos, sociales, políticos y culturales. [...] Realmente, todo parece fluir y transformarse -también nuestro lenguaje, nuestras categorías mentales, nuestros criterios de valoración- y palpamos mucho de ambigüedad en estos desarrollos: grandes signos de esperanza pero, también, nuevos y más sutiles peligros de explotación y despersonalización del hombre y de la vida social»<sup>26</sup>.

## LAS ELECCIONES PRESIDENCIALES

1970 era año de las elecciones presidenciales. Los tres candidatos en carrera se encargaban de resaltar la trascendencia de la decisión que se tomaría: dos de ellos, el socialista Allende y el demócratacristiano Radomiro Tomic, enfatizaban la necesidad de realizar cambios revolucionarios en la estructura social chilena; el tercero, Jorge Alessandri, quien ya había sido presidente (1958-1964), se presentaba como única alternativa frente al marxismo. En este apartado me detendré en las interrogantes que envolvieron a los católicos que, asumiendo la necesidad de profundos cambios, tenían opciones concretas distintas.

El consenso entre quienes apoyaban las candidaturas de Allende y Tomic era el fracaso del capitalismo y neocapitalismo en el intento de superar la miseria. Si bien algunos papas como León XIII, Pío XI y Paulo VI, los obispos latinoamericanos en Medellín y el obispo chileno habían condenado los abusos del capitalismo en una serie de documentos publicados en los años sesenta<sup>27</sup>, ninguno de ellos lo había condenado como sistema. Sin embargo, crecía entre un grupo cada vez mayor de cristianos la impresión de que sus excesos eran algo más que circunstanciales. Así lo expresaron los editorialistas de *Mensaje*, revista dirigida por algunos jesuitas y que tenía gran influencia en círculos intelectuales católicos. Al

---

<sup>26</sup> CECH, «Evangelio, Política y Socialismos», 11. El texto se encuentra en la recopilación de Monseñor Carlos Oviedo, *Documentos del Episcopado. Chile 1970-1973*, Santiago, Ediciones Mundo, 1974, 64. En adelante, me referiré al documento como «Evangelio, Política y Socialismos», seguido del numeral correspondiente, y la página que ocupa en dicha recopilación.

<sup>27</sup> Los más representativos son «El deber social y político en la hora presente» (1962), y «Chile, Voluntad de ser» (1968).

ser cuestionados por expresar una condena al capitalismo que nadie en la jerarquía había realizado, se defendieron diciendo que «sus abusos parecían inevitables». Yendo más allá, sostuvieron no poder aceptarlo pues «hace del capital y del lucro factores fundamentales de la economía y que reduce al hombre a una máquina o a un ser pasivo y deshumanizado»<sup>28</sup>.

Esta opinión no fue exclusiva de aquella revista. Un grupo de sacerdotes, de quienes hablaré más adelante, se comprometió en abril de 1971 con la construcción del socialismo llevada adelante por la UP, justificando en parte su opción por la necesidad de superar el «sistema capitalista, producto de la dominación del imperialismo extranjero y mantenido por las clases dominantes del país»<sup>29</sup>. Esto llevaba, para ellos, a una sola conclusión: el apoyo al socialismo. Así lo reafirmó Monseñor Méndez Arceo, arzobispo de Cuernavaca, México, que tenía estrechos vínculos con dichos sacerdotes. En una visita a Chile, en agosto de 1971, reiteró que «no hay otro camino para América Latina que el socialismo», pues toda forma de capitalismo «es y ha sido contraria a los principios del Evangelio»<sup>30</sup>.

Pero no bastaba, por supuesto, con afirmar la renuncia al sistema capitalista. Resultaba necesario definir lo que sería la nueva sociedad y el modo de transitar hacia ella. Para los partidarios de Allende y Tomic esa era la discusión central, pues la necesidad de la revolución era un presupuesto común<sup>31</sup>. No obstante este básico acuerdo, sus discrepancias parecían ser de la mayor importancia, lo que se manifestó en una elección con grados de violencia verbal y a veces física muy altos, no solo en oposición a la derecha, sino entre los mencionados candidatos. Tanto es así que los obispos debieron llamar reiteradamente a la civilidad, al diálogo y el respeto, pues la violencia de la campaña era inmensa<sup>32</sup>. El *Boletín Oficial de la Arquidiócesis de Santiago* afirmaba

---

<sup>28</sup> *Mensaje* 191, Santiago, agosto de 1970.

<sup>29</sup> Cristianos por el Socialismo, «Declaración de los 80», 16 de abril de 1971, en Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, 211.

<sup>30</sup> «Obispo de Cuernavaca visitó Chile en agosto», *Iglesia de Santiago* 59, Santiago, agosto de 1971, 6.

<sup>31</sup> Creo que aquel consenso sobre la necesidad de realizar la revolución del que habla Julio Pinto, no es solo aplicable a las fuerzas de izquierda, sino también a los partidarios de la Democracia Cristiana, aunque, ciertamente, sus proyectos tienen importantes divergencias. Véase Julio Pinto, «Hacer la revolución en Chile», en Pinto (ed.), *op. cit.*

<sup>32</sup> Cf. *Iglesia de Santiago* 45, Santiago, abril de 1970, con declaraciones de la Conferencia Episcopal (CECH) y el Cardenal Silva.

como su misión durante ese año «ayudar a los cristianos -respetando sus opiniones personales- para que en las actividades y luchas políticas del año 1970, no pierdan de vista los grandes valores del Evangelio»<sup>33</sup>. En este mismo sentido, *Mensaje* afirmaba que la carrera presidencial se había convertido en una verdadera «carrera hípica» en la cual se pretende «relegar al tercer lugar al candidato que se estima con más chance de llegar primero o segundo»<sup>34</sup>. Denuncian la propaganda basada en caricaturas odiosas: «Alessandri miente», «Tomic miente», «Allende es el paredón»<sup>35</sup>. La única diferencia era el dinero que cada candidato invertía en desprestigiar al otro.

La respuesta de los obispos a esta situación fue llamar reiteradamente, no solo a la concordia, sino también a la generosidad. Un triunfo de Allende, que se veía cada vez más cercano, requeriría de los cristianos una colaboración leal con el gobierno, en todo lo que contribuyera a mejorar la vida de los necesitados. Era una situación excepcional: si por primera vez un marxista llegaba a la presidencia por vía electoral –como efectivamente sucedió–, la Iglesia chilena sería la primera en vivir en un «régimen socialista» legitimado por las urnas. La situación requería una actitud atenta y sacrificada de los católicos, fuese cual fuese su opción partidista, para ser «agentes de comunión» en el proceso iniciado.

En septiembre de 1970, el mismo mes de la elección, es nuevamente el *Boletín de la Iglesia de Santiago* el que llama a superar el miedo y la comodidad, afirmando que no pueden ser solo estos «la fuente de las decisiones dignas del hombre»<sup>36</sup>. En la misma línea se enmarca *Mensaje*, cuyo editorial del mes siguiente, dedicado al triunfo de la UP, hace un llamado a «TODOS, desde el Presidente hasta el último ciudadano, a dar un ejemplo solidario de austeridad, a trabajar y producir más, a buscar no primariamente lo que nos favorece como individuos o partidos sitio a mirar siempre el bien de Chile entero»<sup>37</sup>. Esta fue la línea establecida tanto por el Arzobispado de Santiago como por *Mensaje*, y que se mantuvo firme a pesar de las vicisitudes y crecientes obstáculos con que se enfrentó el proceso chileno. La «vía chilena» estaba en marcha y había que caminar con ella.

---

<sup>33</sup> *Iglesia de Santiago* 44, Santiago, marzo de 1970.

<sup>34</sup> *Mensaje* 191, Santiago, agosto de 1970, 336.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> «Tiempos interesantes», *Iglesia de Santiago* 49, Santiago, septiembre de 1970, 2.

<sup>37</sup> «El triunfo de la Unidad Popular», *Mensaje* 193, octubre de 1970.

## EL SOCIALISMO COMO ÉPOCA HISTÓRICA

*Mensaje* remarcó la importancia de la elección diciendo que Chile no requería un cambio de administrador, sino un «representante comprometido verdaderamente con el pueblo postergado y explotado, con sus necesidades y demandas», cuya tarea fundamental sería «crear las condiciones necesarias para una verdadera justicia y una nueva sociedad»<sup>38</sup>. De hecho, una vez que Allende resultó elegido sostuvieron que Chile y el Mundo «lo juzgarán como revolucionario»<sup>39</sup>. Y los cristianos debían jugar un rol en esa revolución, pues «En la medida en que el gobierno de la Unidad Popular avance hacia [el] hombre nuevo, un cristiano no puede sino marchar a su lado, ya que ese hombre nuevo es el mismo que Cristo vino a instaurar»<sup>40</sup>.

Estas declaraciones revelan dos dimensiones muy imbricadas en el modo de entender la situación para muchos católicos: lo que estaba sucediendo en Chile, ¿era la instauración de un nuevo sistema socioeconómico, o era el nacimiento de una nueva época histórica? Pues, ambas versiones no eran contradictorias. En concreto, la UP era una alternativa al sistema capitalista y una vía determinada para marchar hacia el socialismo, con la cual se podía estar o no de acuerdo; en cambio, existía un consenso más amplio que veía al gobierno de Allende como algo más bien incidental –aunque, por cierto, importante– en la marcha hacia un nuevo período de la historia, con una «verdadera justicia» en una «nueva sociedad».

Esta segunda interpretación no solo estaba en los editoriales de *Mensaje*: tenía una amplia presencia en otros sectores de la Iglesia, entre laicos y pastores. En una entrevista para *Iglesia de Santiago*, el presidente del Movimiento Obrero de Acción Católica (MOAC), José Aguilera, señaló que tanto él como el Cardenal Silva «estimamos que el socialismo tiene valores más cercanos al Cristianismo», y que justamente por eso debían implicarse en su construcción, pues esto «no significa que, como sistema, se genere automáticamente», antes al contrario, «debe ser creado por los propios hombres»<sup>41</sup>.

En enero de 1971, a dos meses de haberse iniciado el «gobierno popular», se realizó en Padre Hurtado el Primer Seminario de respon-

<sup>38</sup> «El pueblo llamado a decidir», *Mensaje* 192, septiembre de 1970, 396.

<sup>39</sup> «Jugando con fuego», *Mensaje* 194, noviembre de 1970, 509.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> «José Aguilera, electo presidente del MOAC», *Iglesia de Santiago* 51, Santiago, noviembre de 1970, 23.

sables de Pastoral en Chile, que contó con la participación de laicos y sacerdotes de distintas partes del país y que estaba destinado a discutir sobre las líneas de acción de los católicos en la situación que vivía Chile. En sus conclusiones, que nacieron de una semana de discusión, se afirma de modo comprometedor:

«Actualmente en Chile se está pasando de un contexto capitalista a un contexto socialista. Este proceso el cristiano debe vivirlo por dentro, no como espectador, sino con actitud generosa y constructiva, porque *Cristo está animando este mundo nuevo*, y descubrir más claramente la necesidad de una liberación total del hombre»<sup>42</sup>.

En estas palabras se mezclan otra vez la dimensión mundana –el gobierno de la UP con una que me atrevería a llamar escatológica– la presencia actual de un mundo futuro–, produciendo una verdadera mística política al entender el momento histórico vivido como animado por Cristo mismo –lenguaje mesiánico compartido hasta por los más ateos militantes de izquierda–. Eso no convertía a Allende en «gobernante por designio divino» ni mucho menos; pero lo hacía ver como el instrumento para llevar adelante este proyecto a la vez humano y divino: crear una sociedad y un hombre nuevo.

Pero dicho seminario no fue un evento aislado. Se multiplicaban los encuentros, seminarios y conferencias sobre el proceso chileno, como el Seminario de Marxismo y Pastoral de la Juventud (!) que tuvo lugar solo una semana después del recién citado. Esta vez, eso sí, tenía como destinatarios principalmente a religiosos y religiosas vinculados a la educación. El ponente principal fue Francisco López, profesor del Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales (ILADES), cuya intervención consistió en responder preguntas del público. Consultado sobre la ayuda que el cristianismo podía ofrecer para que el hombre «logre su plenitud en esta hora de transformación», López contestó: «En un momento de transformación, hay una opción inevitable: se opta por el orden que cae o se opta por el orden que nace»<sup>43</sup>. Por supuesto, para él la Iglesia no debía atarse a una sociedad en vías de caer; al contrario, «la Iglesia debe optar por el

---

<sup>42</sup> «1° Seminario de responsables de Pastoral en Chile», *Iglesia de Santiago* 54, marzo-abril de 1971, 4 (énfasis en el original).

<sup>43</sup> «Jornada sobre Marxismo y Pastoral de la Juventud», *Iglesia de Santiago* 54, marzo-abril de 1971, 12. En la jornada participaron personas de un amplio espectro ideológico: Patricio Aylwin (DC), el abogado Julio Silva Solar (MAPU) y el dirigente Jaime Guzmán (del Partido Nacional).

futuro», pues lo contrario sería traicionar su vocación de «testigo de una promesa, por lo tanto de una esperanza»<sup>44</sup>.

En una línea similar se manifestaron los obispos de Chile a través de una declaración pública, el 22 abril de 1971, tras su Asamblea Plenaria Anual realizada en Temuco. En esta misma asamblea se elaboró el documento de trabajo «Evangelio, Política y Socialismos», que presenta importantes reservas frente al proceso chileno y que tuvo amplia repercusión; sin embargo, en su declaración, de mucho mayor circulación, los obispos prefirieron un lenguaje optimista y dialogante. En ese contexto y en línea con su compromiso con los más desposeídos, renovaron su «esperanza en la presencia liberadora de Cristo en medio del proceso histórico que vivimos», pidiendo que «Él nos de su luz para distinguir y aportar su acción donde quiera que se luche por los pobres y los que sufren»<sup>45</sup>. Los obispos y muchos cristianos mantenían la confianza en que una mejor sociedad podía surgir en Chile.

Y esta conciencia no la manifestaban únicamente para los medios nacionales. Incluso ocurrió que Monseñor Sergio Contreras, representante chileno en un sínodo mundial de obispos, realizado en Roma a fines de 1971, propuso como tema de reflexión ante sus pares las condiciones que justificarían moralmente las expropiaciones en los países subdesarrollados. Ante la sorpresa de muchos de los demás obispos, defendió su carácter de tema urgente dada la situación de Chile y otros países latinoamericanos. El aporte chileno nacía, afirmó, «desde el ángulo de mirada especial que tiene el episcopado de un país que camina hacia el socialismo por vía democrática»<sup>46</sup>.

Inclusive, un año después de estas declaraciones, cuando el gobierno de la UP pasaba por momentos críticos –la polarización política extrema y la recién terminada huelga de los camioneros en octubre de 1972–, el superior de los Salesianos en Chile, Egidio Viganó, declaraba a la prensa internacional durante una visita a Europa que la situación de la Iglesia chilena estaba marcado por un intento de «desprender el auténtico mensaje del Evangelio de la envoltura cultural en la que nosotros hemos recibido este mensaje». Esa cultura estaba marcada por el liberalismo, dijo, «mientras que vamos hacia el socialismo»<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> «El Evangelio exige comprometerse en urgentes y profundas transformaciones sociales», *Iglesia de Santiago* 55, Santiago, abril de 1971, 18.

<sup>46</sup> «La dependencia externo, tema del Sínodo», *Iglesia de Santiago* 62, Santiago, diciembre de 1971, 16.

<sup>47</sup> «Nuevos caminos abiertos a la esperanza», *Iglesia de Santiago* 71, Santiago, noviembre de 1972, 15.

## SOCIALISMO Y UNIDAD POPULAR

La construcción del socialismo se presentaba, también, como la necesidad de tomar determinada opción política en la contingencia: apoyar al gobierno y su propia vía o buscar un socialismo alternativo, que se distanciara claramente de la tradición marxista en la que se insertaba la Unidad Popular. En esta última vertiente se ubicaban los políticos e intelectuales vinculados a la Democracia Cristiana o al socialcristianismo en general, agrupados en torno a la revista *Política y Espíritu*, que durante los mil días de Allende se movieron desde una colaboración crítica a una oposición tenaz, por las que consideraban claras desviaciones antidemocráticas del gobierno. No obstante, aun antes de ese distanciamiento final, muy marcado desde mediados de 1971, la separación entre los autodenominados «cristianos revolucionarios» y los «socialcristianos» –palabra que operaba como un insulto utilizado por cristianos de izquierda contra los tibios «reformistas»– era bastante evidente.

Para estos últimos, discutir en torno al significado del socialismo era crucial, pues comprendían que no solo determinaría su actuación frente a la UP, sino que definiría su propia identidad política. Claudio Orrego, dirigente e ideólogo de la DC, decidido opositor de Allende además de activamente católico, afirmaba la importancia de discutir el tema del socialismo en Chile, especialmente después del triunfo de la UP. Para él, «la construcción del socialismo aparece como un leit-motiv político de primera magnitud», a tal punto que entre católicos y otros hombres que «jamás se habían definido antes como tales» reconocerse ahora como «socialista, parece ser la honesta inquietud»<sup>48</sup>.

Para Orrego no resultaba indiferente llamarse o no «socialistas»: toda una tradición y uso de la palabra la vinculan con el marxismo y regímenes como los de Europa Oriental, que él juzga tiránicos. Así, la misma disyuntiva interna en la DC sobre definirse como «comunitarista» o «socialista comunitaria», que desde el punto de vista semántico carecería de valor, «desde el punto de vista político y también ideológico [...] tiene su importancia»<sup>49</sup>. Esto, dado que el término socialista, «cualquier sea el apellido que se le ponga, siempre tendrá una carga cultural y afectiva más cercana a la definición clásica de quienes la han administrado

---

<sup>48</sup> Claudio Orrego, «Elementos para un debate en torno al socialismo», *Política y Espíritu* 320, Santiago, abril de 1971, 22.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 27.

tradicionalmente»<sup>50</sup>. En definitiva, a pesar de la compatibilidad teórica entre socialismo y libertad, «en la práctica esos casos, sin embargo, se han dado en modelos alejados de la inspiración marxista», que era sin aquella que predominaba en Chile<sup>51</sup>. Por ende, no se podía transar con quienes eran solidarios con dictaduras del estilo soviético, ni menos adoptar su misma definición política, por más que fuese académicamente correcto<sup>52</sup>.

Para otros militantes demócratacristianos, también colaboradores de *Política y Espíritu*, el asunto principal también era el carácter dictatorial con el que se relacionaba al socialismo en otros lugares. Si habrían de colaborar con el proceso socialista comandado en Chile por la Unidad Popular, sería siempre que esta diera muestras inequívocas, en todas sus acciones, de una verdadera intención de mantener el régimen democrático y respetar la legalidad. Así lo dejan en claro Fernando Castillo, Iván Navarro, Francisco Tokos y Ramón Alfaro<sup>53</sup>, quienes intentan establecer claramente los márgenes que enmarcan su postura política: afirman que no es posible «luchar por la democracia sin trabajar, al mismo tiempo, contra la expansión del capitalismo», pues la injusticia es una cortapisa insalvable para la participación; pero esto en ningún caso debía hacerse a costa de la democracia y los derechos más básicos de las personas, como ocurría en muchos países a los cuales los partidos Comunista y Socialista consideraban cercanos. Sostienen, así, que «ser revolucionario» contra el

---

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, 25. Véase también el artículo publicado por Sergio Molina y Hernán Larrain S.J., «Socialismo democrático, alternativa frente al socialismo totalitario», en *Mensaje* 119, Santiago, marzo-abril de 1971. Allí se adoptan posturas muy similares, aunque siendo más optimistas sobre la posible colaboración con la UP. A pesar de ello, recibieron una ácida crítica de Franz Hinkelammert, teólogo y economista vecindado en Chile, que lo consideró una «crítica ahistórica». Cf. «Cartas al Director», *Mensaje* 120, Santiago, mayo de 1971.

<sup>52</sup> Véase también el artículo del mismo Claudio Orrego, «Hablan los obispos», *Política y Espíritu* 322, Santiago, junio de 1971, que constituye una recepción del ya citado documento «Evangelio, Política y Socialismos». Allí el autor sostiene que «la sola aceptación de que existe un socialismo» y de que este es «bueno por definición» significaría dar «el primer paso para embarcarse en un raciocinio cuya única conclusión posible [es] aceptar como liberadoras las estructuras totalitarias de los países llamados socialistas», 51.

<sup>53</sup> El primero era Rector de la P. Universidad Católica y Francisco Tokos fue uno de los fundadores del Departamento Universitario Obrero Campesino (DUOC), nacido como lugar de encuentro y transferencia de conocimientos entre estudiantes y trabajadores. Lo que sucedió después con esa institución es objeto de otra historia.

capitalismo «no significa ser reaccionario frente a la vigencia de los derechos humanos. Ambas tareas son una sola»<sup>54</sup>. Sin embargo, esta defensa de los «valores burgueses» no aparecerá tan claramente en muchos e importantes actores de la época.

De modo similar se plantearon los obispos frente al tema, aunque intentando mantenerse ajenos a cualquier identificación partidista. En «Evangelio, Política y Socialismos» realizan su reflexión más acabada sobre la situación del país. En primer lugar, sostienen que «en Chile no interesa hablar del socialismo en general ni de sus múltiples posibilidades, sino de una modalidad socialista *concreta*: de aquella que se propone construir entre nosotros». Admitiendo que esta no existe todavía, se preguntan «¿Cómo juzgar entonces el socialismo chileno si no conocemos aún el rostro definitivo que podría llegar a tener?»<sup>55</sup>.

Para ellos, la respuesta pasaba por conocer a los actores que encabezaban el proceso. «En Chile», afirman, «no se está construyendo un socialismo cualquiera, sino un socialismo de *inspiración marcadamente marxista*»<sup>56</sup>, comandado por el PC y el PS, ambos partidos marxistas. Los obispos no niegan la posibilidad de *otro* socialismo –de hecho la defienden y la incentivan–, pero advierten la dificultad de construirlo en las actuales circunstancias, con un gobierno que tiene por modelo a los países de la órbita soviética.

A pesar de sus resquemores, jamás los obispos emitirán una condena al gobierno de Allende ni cesarán de llamar a respetar la institucionalidad. Cada intervención pública, sea a nombre del episcopado o de algún obispo particular, estuvo marcada por esa ambivalencia que producía la «conciencia» –o creencia– de estar transitando hacia un período histórico nuevo, más cercano al Evangelio, y al mismo tiempo ver a la cabeza del proceso partidos identificados con regímenes claramente antidemocráticos<sup>57</sup>. Por eso, advertían:

---

<sup>54</sup> «El comunitarismo, una respuesta total», *Política y Espíritu* 321, Santiago, mayo de 1971, 19.

<sup>55</sup> «Evangelio, Política y Socialismos», 28, 72 (énfasis en el original).

<sup>56</sup> *Ibid.*, 30, 73 (énfasis en el original).

<sup>57</sup> Esta ambigüedad episcopal, de la que he intentado ofrecer una explicación, es determinante para comprender las diversas interpretaciones sobre la actuación de los obispos durante la UP. Así, la TFP los acusa de colaborar con el gobierno, intentando demostrar la existencia de una «Sustentación episcopal del Gobierno marxista de Allende», Cf. TFP, *La Iglesia del silencio*, *op. cit.*, 143 y ss. En cambio, el historiador Mario Amorós presenta una imagen de los obispos como hipócritas y contradictorios, preocupados de defender sus

«Antes de optar por el socialismo y por la forma concreta de participar en su construcción, cada cristiano, cada grupo y cada partido, tiene que pesar tanto los aspectos positivos y negativos del socialismo en general como del que hoy se construye en Chile, preguntándose, respecto de este último, si su inspiración marcadamente marxista permitirá realmente que se introduzcan en él todos los correctivos necesarios para asegurar su aplicación humanista»<sup>58</sup>.

Por cierto, declaraciones de ese tono distan mucho de constituir una defensa del capitalismo y de una sociedad de privilegiados, como algunos pretendieron<sup>59</sup>, y tampoco se trataba de una condena unilateral del marxismo, como se verá a continuación. La posición de los obispos tenía matices más complejos que el burdo antimarxismo, por ello sus aprensiones no dejaron indiferente a nadie, ni a marxistas ni a cristianos.

### ¿EN LLAVE DE CRISTO O EN LLAVE DE MARX?

Si aún durante el gobierno de la UP el diálogo entre cristianismo y marxismo generaba fuertes resistencias, era en gran medida por el instintivo rechazo que el marxismo producía en los ambientes católicos, y no menos por lo novedoso de la propuesta. Esto, por hablar solo desde la vereda cristiana. Para los marxistas, resultaba necesario poner en entredicho la interpretación clásica de la religión como el «opio del pueblo» y «falsa conciencia». Se requería, por tanto, el *aggiornamento* no solo del catolicismo sino también del marxismo<sup>60</sup>.

---

privilegios, y condescendientes con el Golpe militar. Cf. Amorós, *op. cit.*, 107 y ss. Por cierto, ambas visiones resultan sesgadas y sus defensores han estado lejos de ofrecer buenos argumentos en su apoyo.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 56, 85.

<sup>59</sup> En ese sentido reaccionó el grupo, ya mencionado, de Cristianos por el Socialismo. En el apartado siguiente me detendré con mayor dedicación en sus categorías políticas.

<sup>60</sup> David Fernández sostiene que el diálogo entre «cristianos y marxistas» había comenzado en la práctica mucho antes del Concilio, «aunque no hubiera traspasado con fuerza las ortodoxias oficiales tanto del catolicismo como del marxismo». Me parece necesario aclarar lo que creo una confusión no del todo indiferente: una cosa es el diálogo entre cristianos y marxistas, existente en cuanto convivían en el movimiento obrero, en poblaciones y en sus luchas cotidianas; otra muy distinta es hablar de diálogo entre «cristianismo y marxismo», que implica la puesta en relación de posturas doctrinarias, así como su abordaje por parte de intérpretes autorizados de ambos bandos. El diálogo

De cualquier forma, en el gobierno de Allende, el diálogo entre cristianismo y marxismo era una realidad instalada e incluso fomentada. Algunos constataban entonces la reducción del «abismo» que solía dividir a uno y otro, a tal punto que, como sostuvo una revista editada por sacerdotes de poblaciones santiaguinas, «unos hablan de marxistización de los cristianos» mientras «otros hablan de que el marxismo se humaniza»<sup>61</sup>.

Para hacer posible el diálogo cristiano-marxista también jugó un papel el método empleado. Si tradicionalmente se partía de la doctrina para descender a las realidades concretas, poco y nada era lo que se podía hacer: las palabras de Pío XI, que se refirió al comunismo marxista como «intrínsecamente perverso»<sup>62</sup>, pesaban demasiado. Entonces, habría que buscar por otro camino. Así lo proponía el ya citado Primer Seminario de Pastoral en Chile, que buscó «promover un estudio crítico de la realidad actual», para «descubrir en las personas y en las actuaciones y realizaciones las coincidencias y diferencias entre la visión cristiana y la marxista de la realidad»<sup>63</sup>. Esto es, abordar el asunto en sentido inverso al seguido hasta ahí: correspondía ver, luego juzgar y finalmente actuar. Este diálogo tenía su cauce institucional a través de orientaciones pastorales, jornadas de estudio, encuentros y seminarios organizados por distintos actores eclesiales. La misma Conferencia Episcopal de Chile (CECH) encomendó a sacerdotes y congregaciones reflexionar, «pastoral y teológicamente» sobre una diversos temas, entre los que incluían «Iglesia y Mundo», «Sacerdotes en lo temporal», «Caridad y Revolución» y por cierto «Marxismo y Cristianismo»<sup>64</sup>.

---

entre cristianismo y marxismo, así entendido, solo se hizo pensable en el espacio que abre el Concilio Vaticano II para los católicos y el proceso revisionista del marxismo occidental de los años sesenta. Eso no quita, ciertamente, que la convivencia práctica entre cristianos y marxistas haya contribuido a dicho proceso de apertura. Véase David Fernández, «Cristianos por el Socialismo en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral», *Studia Zamorensia, Segunda etapa* IV, 1997, 188.

<sup>61</sup> «Editorial», *Pastoral Popular* 116-117, marzo-junio de 1970, 4.

<sup>62</sup> Pío XI, *op. cit.*, 60, el numeral continúa: «y no se puede admitir que colaboren con el comunismo, en terreno alguno, los que quieren salvar de la ruina la civilización cristiana». Una interesante genealogía de este desencuentro, a la vez que un intento por superarlo, se halla en Arturo Gaete S.J., «Los cristianos y el marxismo: de Pío XI a Pablo VI», *Mensaje* 209, Santiago, junio de 1972, 328 y ss.

<sup>63</sup> «1° seminario de responsables de pastoral en Chile», *Iglesia de Santiago* 54, Santiago, marzo-abril de 1971, 3.

<sup>64</sup> Los obispos de Chile, «A los consejos de presbiterio y a los superiores de congregaciones religiosas», *Iglesia de Santiago* 50, Santiago, octubre de 1970, 20.

Y esas recomendaciones se tradujeron en un interés explosivo por el marxismo entre los cristianos. Por poner solo algunos ejemplos, a inicios de 1971 se realizó la ya citada Jornada de estudios sobre el Marxismo y la Pastoral de la Juventud, que organizó el Instituto Superior de Pastoral de la Juventud. Allí se revisó «la fundamentación del marxismo», la historia de los partidos y movimientos que lo profesan en Chile, también «el programa de la Unidad Popular y el planteo de este en la realidad nacional», para acordar, finalmente, «una estrategia a nivel pedagógico para los tiempos que se avecinan»<sup>65</sup>. Al año siguiente, llegaría incluso de visita un sacerdote dominico con el fin principal de difundir sus conocimientos sobre marxismo. Así fue como Paul-Dominique Dognin, francés de nacionalidad y abogado de formación, arribó a Chile los primeros días de octubre de 1972, para dictar a los interesados un «Curso intensivo de marxismo»<sup>66</sup>.

Las bases para un diálogo estaban puestas. Muchos católicos estuvieron dispuestos a lanzarse a esa urgente tarea, no sin importantes aprehensiones. Sin embargo, había en el marxismo figuras que hacían creíble la esperanza de un encuentro: por ejemplo, en una reseña del libro *Marxismo del siglo XX*, del comunista francés Roger Garaudy, que fue redactada para el boletín *Iglesia de Santiago* en términos muy elogiosos, se afirmó que «Garaudy se deja traicionar –¡felizmente!– por un irresistible impulso de amor hacia el hombre y de esperanza hacia la humanidad. Siquiera por eso vale la pena leerlo»<sup>67</sup>. Esta era la línea que la voz oficial de la Iglesia deseaba ver profundizada en el marxismo: un humanismo abierto a los valores occidentales, que implicara la renuncia al leninismo.

Al menos en esto insistieron los obispos en «Evangelio, Política y Socialismos». Decían compartir plenamente el «declarado amor al hombre» del marxismo, pero llamando a quienes lo profesaban a permanecer fieles a él, pidiendo que ese amor «no lo sacrifiquen en aras de la eficacia económica y política que busca su método»<sup>68</sup>. La alusión directa de una recomendación como esta es, evidentemente, la política económica de los países soviéticos, y la subordinación de todos los medios al fin único de la revolución que propugnaba el leninismo. En ambos casos

<sup>65</sup> «Noticia del clero», *Iglesia de Santiago* 53, febrero-marzo de 1971, 44.

<sup>66</sup> «Curso intensivo de marxismo», *Iglesia de Santiago* 68, Santiago, agosto de 1972, 24.

<sup>67</sup> «Libros: Marxismo del siglo XX», *Iglesia de Santiago* 54, Santiago, marzo-abril de 1971, 25.

<sup>68</sup> «Evangelio, Política y Socialismos», 51, 83.

la práctica marxista, juzgaban los obispos, se encontraba absolutamente alejada de cualquier humanismo. Por ende, su temor se debía al carácter del marxismo chileno: ¿era realmente humanista?, ¿había hecho propias las renovaciones del marxismo occidental? De no ser así, decían los obispos, «tememos sinceramente que el esfuerzo por construir el Socialismo en Chile corra el peligro de terminar volviéndose contra el hombre mismo», independiente «de los logros que pudieran obtenerse en el plano de la justicia económica», que seguramente los habría<sup>69</sup>.

En resumen, el diálogo entre cristianismo y marxismo era una preocupación real de los católicos, incluso de los obispos, quienes aprobaron y destacaron su importancia pastoral, pues consideraban dadas las condiciones de un intercambio fructífero para ambos. Empero, se mostraban temerosos de que las corrientes renovadas del marxismo con quienes era posible dialogar no tuviesen en Chile tanta fuerza como en otras latitudes. Como señaló Egidio Viganó, el ya citado superior de los salesianos, «si los dos interlocutores saben avanzar a un mismo paso, en vistas a la reconsideración de sus ideologías y la apertura progresiva a los signos de los tiempos, la distancia que separa al cristiano del marxista en Chile, podría disminuir». Sin embargo, lamentaba que «hasta el momento el proyecto de diálogo descansa aún en los dominios de la utopía»<sup>70</sup>.

## DIÁLOGO MILITANTE: CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO

Hubo quienes, más allá de los temores, se avocaron de lleno al diálogo cristiano-marxista. Este fue el caso de la agrupación, inicialmente sacerdotal y posteriormente también laical, Cristianos por el Socialismo (CpS). Su primera aparición fue a través de una declaración pública denominada «La participación de los cristianos en la construcción del socialismo», aunque por el número de sacerdotes firmantes pasó a conocerse como «Declaración de los 80». Reproducida en diversos medios, generó un amplio debate sobre el rol que debía ocupar la Iglesia Católica en el proceso político: acusada por muchos de estar demasiado comprometida con una transformación social, a estos sacerdotes la postura de sus obispos les parecía ambigua, lo que ayudaba a mantener el capitalismo imperante.

---

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> «Nuevos caminos abiertos a la esperanza», *Iglesia de Santiago* 71, Santiago, noviembre de 1972, 16.

Por ese motivo, decidieron reunirse en abril de 1971 para discutir estos temas, reunión de la cual nace la mencionada declaración. En ella afirmaban categóricamente<sup>71</sup>:

«Nos sentimos comprometidos en este proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito. La razón profunda de este compromiso es nuestra fe en Jesucristo, que se ahonda, renueva y toma cuerpo según las circunstancias históricas. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado».

La lógica de esta afirmación es simple, pero sus implicancias solo se irán mostrando con el tiempo. En primer lugar, pedían lo imposible a los obispos: comprometerse con una opción política determinada, cosa que hemos visto que ellos reiteradamente rechazaron. Pero eso no es lo crucial, sino la justificación que realizan de su opción política. Aquel «ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado» se prestó para múltiples lecturas, donde muchos vieron una imposición a todos los cristianos, como si serlo llevase *necesariamente* a comprometerse con el gobierno de la UP. Esa «necesidad» se irá aclarando con nuevas declaraciones, pero la afirmación inicial quedó para muchos bajo el signo de la imposición.

Que se dijese «en estos momentos» podía dar a entender que solo se trataba de sumarse a lo que el pueblo había democráticamente elegido, pues en esta declaración el lenguaje aparece todavía amplio e inclusivo: se habla de ser «solidarios», de participar de un «proyecto histórico» trazado por un «pueblo». Sin embargo, el vocabulario irá progresivamente dando lugar a uno más exclusivista y claramente deudor del marxismo: se hablará entonces de «tener conciencia de clase», de reconocer la «lógica propia de la revolución» y de «clase proletaria» en lugar de pueblo. Pero esta lógica implacable solo se fue imponiendo con el paso del tiempo y la radicalización del proceso. De hecho, la declaración produjo comentarios de los obispos, pero en ningún caso una condena. La principal crítica fue que hicieran uso de su «prestigio sacerdotal» para apoyar un bando concreto<sup>72</sup>.

A pesar de que CpS afirmara no desconocer los «recelos mutuos» entre cristianos y marxistas, dicen que son producto de «circunstancias

<sup>71</sup> Cristianos por el Socialismo (CpS), «Declaración de los 80», 16/04/1971, Richard, *op. cit.*, 212.

<sup>72</sup> CECH, «El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales», *Mensaje* 198, Santiago, mayo de 1971, 190.

históricas pasadas que hoy día han dejado de tener vigencia en Chile», agregando que «la evolución que se ha realizado en medios marxistas y cristianos» permitía en esos momentos una «acción común»<sup>73</sup>. Si bien el interés en el diálogo y la cooperación estaban muy extendidos, este fue llevado por CpS a extremos que los obispos no se mostrarían dispuestos a aceptar. Para ellos, diálogo en ningún caso podía significar confusión, mucho menos una subordinación.

Pero la declaración no produjo solo recepciones críticas. También hubo quienes respondieron entusiasmados a las palabras de estos sacerdotes, como ocurrió con doce profesores de Teología de la Universidad Católica. Publicada el día 23 de abril, su carta, también pública, calificaba la declaración de los ochenta como «un testimonio de la fe cristiana», que es «ante todo una fuerza crítica que hace que el hombre se abra al futuro como futuro de libertad»<sup>74</sup>. Sin embargo, el tono de esta adhesión, que «no implica anatematizar otras opciones políticas»<sup>75</sup>, será marcadamente distinto del que irán adquiriendo las futuras intervenciones de CpS, que sí terminarán rechazando cualquier opción que no fuese aceptar el socialismo, y un socialismo propiamente marxista.

El exclusivismo aparece de inmediato en los miembros más radicalizados como Gonzalo Arroyo S.J., que intentará conciliar la *libertad* de decidir por una determinada opción política con la *necesidad* de que esta sea el apoyo al socialismo marxista. Arroyo sostiene que la opción específica del cristiano «no se puede deducir directamente del Evangelio», sino que es mediada por «criterios socioanalíticos», por ende «puede variar para las distintas personas según sea el grado de comprensión de la realidad que los condiciona»<sup>76</sup>. Así, acepta la posibilidad de los cristianos opten políticamente; sin embargo, si esa opción no corresponde a la del marxismo-leninismo ello se debe a la comprensión incompleta de la realidad que los condiciona. Visto así, lo político no es terreno de elecciones, sino la traducción *necesaria* –normativa– en la superestructura de determinaciones económicas.

Beltrán Villegas, un sacerdote de los Sagrados Corazones que había criticado a CpS por el hecho de señalar al proletariado como «portador exclusivo del futuro de la humanidad», recibe de Arroyo la respuesta: «no creo

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>74</sup> «Adhesión a la declaración de los 80», Richard, *op. cit.*, 217.

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> Gonzalo Arroyo S.J., «Respuesta a Beltrán Villegas», *Política y Espíritu* 321, Santiago, mayo de 1971, 60. Énfasis añadido.

necesario discutir demasiado tu afirmación», pues, dice, «nuestro análisis en este punto es sociológico»<sup>77</sup>. Asoma, nuevamente, la señalada pretensión de revestir de científicidad una determinada opción política, que será uno de los principales puntos de crítica a Cristianos por el Socialismo.

Estas tendencias científicistas y extremas se irán agudizando, como puede reconocerse en el documento final del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, que se realizó entre el 23 y 30 de abril de 1972, reuniendo a laicos y sacerdotes de todo el continente, incluido el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. Allí se afirma que «el proceso latinoamericano es un proceso único y global», y no otra cosa que una revolución destinada a la «construcción del socialismo». Criticando la posición de los obispos, sostienen que esta revolución «no se hace con vagas denuncias o llamadas a la buena voluntad, sino que *supone un análisis* que permita revelar los mecanismos que mueven realmente a la sociedad»<sup>78</sup>. En ese mismo documento sostienen que «la agudización de la lucha de clases» en América Latina pone en evidencia que hay «*solo dos alternativas posibles*: capitalismo dependiente y subdesarrollado, o socialismo»<sup>79</sup>, por lo cual, los cristianos comprometidos con el segundo se deben integrar «sin más derechos y deberes que cualquier revolucionario, a los grupos y partidos proletarios», que son representantes de «la vanguardia del proceso de liberación en América Latina»<sup>80</sup>.

Todo ello los llevará, finalmente, a la descalificación de los valores «burgueses» que juzgan inadecuados para la situación actual, a los que acusan de «encubrir los aspectos estructurales de las relaciones sociales»<sup>81</sup>, por lo que resulta necesario una «lucha ideológica», una de cuyas tareas centrales será «la identificación y el desenmascaramiento de justificaciones ideológicas supuestamente cristianas»<sup>82</sup>. Es allí, por cierto, donde CpS ubicará a los obispos latinoamericanos, y en particular a los chilenos.

Su crítica a lo que consideran un socialcristianismo burgués cuyos valores humanistas son encubridores de las contradicciones estructurales se resume en su afirmación de que:

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>78</sup> Documento reproducido íntegramente en *Los cristianos y la Revolución. Un debate abierto en América Latina*, Santiago, Editorial Nacional Quimantú, 1972, 9 y 11, 208.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 25, 211.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 38, 213.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 59, 218.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 56, 217 (en cursivas en el original).

«El inadecuado reconocimiento de la racionalidad propia de la lucha de clases ha conducido a muchos cristianos a una defectuosa inserción política. Desconociendo los mecanismos estructurales de la sociedad y los aportes necesarios de una teoría científica, quieren deducir lo político de una cierta concepción humanística («dignidad de la persona humana», «libertad», etc.) con la consiguiente ingenuidad política, activismo y voluntarismo»<sup>83</sup>.

## DIÁLOGO CRÍTICO: EPISCOPADO Y SOCIALCRISTIANISMO

Como ya se indicó al inicio de esta sección, los obispos aceptaban y fomentaban el diálogo con el marxismo, fecundo en la medida en que cada uno aportase desde sus propias tradiciones, no implicando la renuncia de los cristianos a la doctrina católica, así como no significaba una «evangelización» de los marxistas. Por eso, cuando el poeta y sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal fue invitado al clásico programa de TV *A esta hora se improvisa*, donde afirmó que era un deber de la Iglesia «llegar hacia una conversión masiva al marxismo», el mismo Cardenal Silva se sintió obligado a emitir una respuesta pública que fuese leída en el mismo espacio de televisión a la semana siguiente. Allí señaló que la «identificación entre Reino de Dios y experiencias revolucionarias» y la «asimilación pura y simple de la fe bíblica al pensamiento marxista» le parecían «igualmente lejanas a la verdad»<sup>84</sup>.

Las principales críticas de quienes, a diferencia de CpS, sí creían que el pensamiento cristiano tenía algo que decir en la creación del «mundo nuevo» tienen que ver con el carácter humanista o no del marxismo, con su determinismo y los regímenes políticos que se identificaban con ese pensamiento. Así, por ejemplo, Claudio Orrego sostenía que, para ser creíble, la «pretendida evolución del marxismo moderno presupone el reconocimiento honesto y exhaustivo de la atrocidad del estado totalitario comunista» y la renuncia a las «predicciones dogmáticas del pensamiento original de Marx»<sup>85</sup>.

La «Declaración de los 80» generó importantes críticas, como la de Beltrán Villegas, quien sostuvo que «el pensamiento de Jesús no opera con los conceptos de clases sociales sino en una zona de la existencia hu-

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, 53, 216.

<sup>84</sup> «Monje-poeta nicaragüense ante las cámaras de TV 13», *Iglesia de Santiago* 61, Santiago, noviembre de 1971, 7.

<sup>85</sup> «Elementos para un debate en torno al socialismo», *Política y Espíritu* 320, Santiago, abril de 1971, 24.

mana más honda, compleja y universal»<sup>86</sup>, términos que serán adoptados por los obispos cuando se hacía insostenible la convivencia. Desde otro ángulo, Percival Cowley SS.CC. cuestiona la identificación entre la UP y el proyecto histórico popular, al constatar que grupos muy numerosos han adoptado posturas políticas diferentes. Frente a esta situación, pregunta: «¿Quién podría indicar dónde está el pueblo? ¿Quién tiene el derecho a negarles a los demás su condición de tal?»<sup>87</sup>.

Estas preguntas, de cuyas respuestas depende todo un conjunto de definiciones políticas y la praxis misma, se encuentra en el centro del debate moderno sobre la representación. Lo que hay detrás, me parece, es una discrepancia fundamental: para Cowley, el pueblo es el conjunto de quienes pueden libremente reunirse y manifestar su voluntad común, adhiriendo a un proyecto determinado; para CpS, como seguidores de un marxismo asumido acríticamente, la definición de «pueblo» es privativa del proletariado como grupo sociológicamente diferenciado, si bien solo una parte está ideológicamente consciente de sus «intereses objetivos» determinados por su posición de clase.

Contra esta línea homogeneizante, producto de una teoría política que no admite discrepancias<sup>88</sup>, surgieron muchas otras críticas. Por ejemplo, Eduardo Kinnen, sacerdote y profesor de Filosofía social en la Universidad Católica, sostuvo que «desde el punto de vista cristiano o simplemente humano no se ve por qué los trabajadores tendrían que ejercer *ellos solos* el poder»<sup>89</sup>. Él mismo afirmó también que, «aunque hay que reconocer que su idea final es totalmente democrática», la doctrina de Marx tiene a la «violencia revolucionaria» y la dictadura como «elemen-

---

<sup>86</sup> «Sesenta y dos sacerdotes emitieron declaración», *Iglesia de Santiago* 55, Santiago, abril de 1971, 11; la carta completa aparece como «Carta a ochenta amigos», en *Política y Espíritu* 320, Santiago, abril de 1971, 45-47.

<sup>87</sup> Percival Cowley, «Declaración», *Política y Espíritu* 320, Santiago, abril de 1971, 47 y 48.

<sup>88</sup> Y que, a su vez, tiene su sustrato en un particular imaginario político y un *pathos* revolucionario, que ha sido estudiado de modo brillante por Ferenc Feher, en *La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989. La descripción que el autor realiza de los «revolucionarios profesionales» es muy elocuente, y me parece poder definir así a la dirigencia de CpS. Entre otras características, señala la necesidad de estos personajes de acelerar siempre más el proceso revolucionario, de ir más lejos, así como la paranoia de ver en cada oposición una conspiración.

<sup>89</sup> «¿De qué marxismo nos hablan?», *Política y Espíritu* 322, Santiago, junio de 1971, 57 (énfasis en el original).

tos esenciales»<sup>90</sup>. La polémica continuó por largos meses, reavivándose con cada nueva declaración de los obispos o de CpS.

Los obispos, al menos durante la Unidad Popular, jamás realizaron una condena directa del grupo de Cristianos por el Socialismo<sup>91</sup>. Sí manifestaron sus reservas en términos generales frente a un socialismo marxista. En una declaración aparecida pocos días después de aquella de los ochenta, el episcopado manifestó sus aprensiones frente a «un sistema que ya tiene realizaciones históricas» en las cuales han sido conculcados «derechos fundamentales de la persona humana», cosa que no puede dejar indiferente a la Iglesia<sup>92</sup>.

El cuestionamiento más sistemático al marxismo que realizan los obispos será, como ya se dijo, *Evangelio, Política y Socialismos*. Quizás la declaración más potente que se encuentra en dicho documento sea cuando revelan que su intención es «precisar los excesos antihumanos a que *tienden* a conducir –por su propia dinámica interior– la doctrina y los métodos marxistas, si se los aplica en forma consecuyente con su propia lógica»<sup>93</sup>. Por ello, declaran también que «un cristiano que desea vivir su fe, no puede [...] llegar a adherir a la visión marxista del universo y del hombre», que consiste, citando a Paulo VI, en su «materialismo ateo» y «dialéctica de la violencia»<sup>94</sup>.

Criticán al leninismo, teoría de la praxis revolucionaria, para el cual aquella «es no solo *aplicación* sino, al mismo tiempo, también *fuelle* de su doctrina»; en otras palabras, «para el marxista es en medio de la lucha revolucionaria donde se determina, en último término, lo verdadero y lo bueno», cosa que para los obispos, a mi juicio acertadamente, equivaldría a subordinar todo criterio de valoración a aquello que «se va revelan-

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>91</sup> Sí lo harán después del Golpe de Estado, en «Fe cristiana y actuación política», en Oviedo, *op. cit.*, 178-212, donde acusan al secretariado del grupo de ejercer «una especie de magisterio paralelo», con una «ambigüedad profunda» que produce «desorientación en muchos fieles». Acaban prohibiendo «a sacerdotes y religiosos (as) que formen parte de esa organización», 204-206. Nótese que muchas veces la reprimenda más dura se dirige al secretariado, y que la prohibición es solo a los consagrados. Los matices son demasiados para abordarlos aquí, sin embargo no hay que olvidar que muchas veces las tajantes declaraciones esconden una praxis mucho más ambivalente, como lo demuestra David Fernández.

<sup>92</sup> Obispos de Chile, «El Evangelio exige comprometerse en urgentes y profundas transformaciones sociales», en *Iglesia de Santiago* 55, Santiago, abril de 1971, 16.

<sup>93</sup> «Evangelio, Política y Socialismos», 33, 75 (el énfasis es del original).

<sup>94</sup> *Ibid.*, 35, 76.

do como útil para el avance de la revolución»<sup>95</sup>. Terminan diciendo que «nos parece ver erigirse así cierto tipo de eficacia (*y no el querer divino*) en norma moral última de la acción»<sup>96</sup>. Por lo demás, este fue el criterio efectivamente adoptado por CpS en su análisis durante el ya mencionado Primer Encuentro Latinoamericano, en cuyas conclusiones afirman que: «La radicalidad del amor cristiano y su exigencia de eficacia impulsa a reconocer la racionalidad propia de lo político y a aceptar con toda coherencia las implicancias mutuas de la acción revolucionaria y del análisis científico de la realidad histórica»<sup>97</sup>.

Habiéndose reunido el Cardenal Silva con los participantes en dicho encuentro, sostuvo frente a la prensa que «como cualquier hombre objetivo», el cristiano descubre el hecho de la lucha de clases al observar la realidad. Sin embargo, llamó a evitar «cualquier especie de dualismo, que dividiría a los hombres en buenos y malos y confundiría el juicio de las clases con el juicio sobre las personas»<sup>98</sup>. Por supuesto, los planteamientos de Silva Henríquez y las conclusiones del encuentro eran irreconciliables.

Ello lo vio claramente Monseñor Jorge Hourton, administrador apostólico de Puerto Montt, que al ser invitado a un seminario titulado Lucha de clases y Evangelio de Jesucristo desistió de participar, no sin antes exponer sus razones a los organizadores. Aun cuando ellos se declaraban independientes del grupo de los ochenta, Hourton les reprocha que siempre «aparecen los mismos protagonistas, los mismos métodos, y los mismos argumentos»<sup>99</sup>. Tras leer el informe preparatorio de su seminario, expresó su discrepancia con una metáfora: si en el pentagrama las figuras «adquieren su significación solamente por la llave de Sol o de Fa que las precede», lo mismo ocurre con sus reflexiones: «En este escrito», les señaló, «TODO o casi todo [...] está en LLAVE DE MARX»<sup>100</sup>. Los acusa igualmente de «agudizar las tensiones» y «dispersar al pueblo de Dios», y acepta resignado que «probablemente quede clasificado entre los momios y los sostenedores de la clase dominante y la burguesía

<sup>95</sup> «Evangelio, Política y Socialismos», 46, 80.

<sup>96</sup> *Idem* (énfasis añadido).

<sup>97</sup> «Documento final del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo» 219, en *op. cit.*, 219.

<sup>98</sup> «Reunión del Cardenal Silva con delegados al Encuentro CPS», *Iglesia de Santiago* 66, Santiago, mayo-junio de 1972, 11.

<sup>99</sup> «Llave de Marx y llave de Cristo», *Iglesia de Santiago* 71, Santiago, noviembre de 1972, 21.

<sup>100</sup> *Idem* (mayúscula en el original).

monopólica. ¿Qué hacerle?»<sup>101</sup>. Esto justo en uno de los momentos políticos de mayor tensión: el paro de octubre de 1972.

## EPÍLOGO

A pesar de las disputas que he intentado caracterizar a lo largo de este texto, la mayoría de los católicos a quienes he citado tenían en común la búsqueda de una nueva sociedad y la expectativa de superar «la violencia institucionalizada» en el continente latinoamericano. Los pastores la habían denunciado y llamado a cristianos y no cristianos a superarla. Sin embargo, América Latina se pobló de dictaduras y el advenimiento del cielo en la tierra nunca tuvo lugar: sobrevino el infierno del exilio, la tortura y las desapariciones.

¿Era necesario que así ocurriera? Es imposible contestarlo con certeza, pero es imperativo ensayar una respuesta. El problema es tanto historiográfico como ético, pues plantear la *necesidad* del terror nunca deja de tener consecuencias en la convivencia actual de la sociedad. Si fue necesario una vez, ¿por qué no habría de serlo de nuevo?

Durante el gobierno de la Unidad Popular, los obispos fueron una verdadera «voz en el desierto» que clamaba contra un desenlace previsible<sup>102</sup>. Llamaron persistentemente a evitar la violencia, a buscar el diálogo, a impedir un derramamiento de sangre. Esto no era, por supuesto, una estrategia para hacer ganar tiempo al gobierno marxista, como pretendería la TFP, ni tampoco producto de unas inexplicadas «posturas de vanguardia» del episcopado chileno<sup>103</sup>. Habría que mirar más bien la situación de América Latina en la época. Como lo advertía el Cardenal ya en 1970, *ad portas* de las elecciones presidenciales: «Reconozcamos que es un lujo, un privilegio, no muy común en nuestra América, poder elegir así [...] a los representantes y servidores de un pueblo soberano»<sup>104</sup>. Los obispos sabían

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, 23. Con posterioridad Hourton será identificado como uno de los obispos más comprometidos con la oposición a la dictadura, pasando de momio a «obispo rojo», sintomático del cambio de clima entre uno y otro momento. Recientemente fallecido, alcanzó a escribir sus *Memorias de un obispo sobreviviente*, Santiago, Lom, 2009, lectura muy recomendable y enriquecedora.

<sup>102</sup> Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido*, Santiago, Lom, 2000, 350.

<sup>103</sup> Pacheco, *op. cit.*, 18.

<sup>104</sup> «Lo que nos une es mucho más fuerte que lo que nos separa», *Iglesia de Santiago* 49, Santiago, septiembre de 1970, 22.

de la situación de los pueblos en el resto del continente, y su insistencia en el valor de la democracia tenía el tono angustiado del que sabía qué hay detrás de los cantos de sirena marciales<sup>105</sup>.

Las advertencias fueron reiteradas. Para los obispos, la conquista de la paz pasaba por realizar las reformas necesarias, renunciando a la obstinada defensa de privilegios, así como a un odioso lenguaje clasista, pues ambas cosas imposibilitaban el diálogo y la democracia misma<sup>106</sup>; con este juego de suma cero era «todo Chile el vencedor o el vencido»<sup>107</sup>. Por eso, proponían una lectura alternativa del proceso chileno y del origen de la violencia: «la dinámica del egoísmo»<sup>108</sup>. Si la defensa que hacían los privilegiados de su posición obedecía a intereses objetivos e irrenunciables, el enfrentamiento sería inevitable; en cambio, comprenderlo como «egoísmo» abre la posibilidad misma de su superación.

La Iglesia llamó una y mil veces, en un escenario polarizado, a las partes en conflicto a mirar dentro de sí: verían que nadie estaba exento de culpa. Los obispos llamaban a superar el maniqueísmo, pues «las fronteras del bien y del mal no cruzan, en definitiva, entre una clase social y otra sino por lo hondo del corazón humano»<sup>109</sup>. Esto no equivalía a renunciar a la lucha por la justicia, o a la denuncia de la explotación<sup>110</sup>; pero sí la situaba en un nuevo contexto, que tocaba a todos. Lo señaló Joaquín Alliende en la homilía del Te Deum de 1971: «Es urgente que cada uno expulse al Caín que lleva dentro. Se requiere humildad para reconocer que

---

<sup>105</sup> En revistas como *Mensaje, Política y Espíritu e Iglesia de Santiago*, son frecuentes los reportajes sobre esta realidad, y seguramente eran parte del acervo de los obispos. El caso brasileño es crucial, por la influencia que Monseñor Helder Cámara llegó a tener como insobornable defensor de los derechos humanos. Probablemente la experiencia chilena de defensa de los derechos humanos es de una inmediatez y efectividad que hubiese sido imposible sin el aprendizaje previo de otros países en la misma situación.

<sup>106</sup> Raúl Silva Henríquez, «Lo que nos une es mucho más fuerte que lo que nos separa», *Iglesia de Santiago* 49, Santiago, septiembre de 1970, 22.

<sup>107</sup> «Más allá del 70», *Iglesia de Santiago* 47, Santiago, agosto de 1970, 3.

<sup>108</sup> Silva, *op. cit.*, 24.

<sup>109</sup> «Evangelio, Política y Socialismos», 14, 66.

<sup>110</sup> Véase, por ejemplo, *Iglesia de Santiago* 53, Santiago, febrero-marzo de 1971, 25, donde se señala que la violencia es causada por la desesperación frente a la injusticia; el recordatorio de que el amor de Cristo no tolera la injusticia, en «Otra navidad, otra esperanza», *Iglesia de Santiago* 62, Santiago, diciembre de 1972, 3; o de que el amor y la justicia son las condiciones para la paz, en «Si quieres la paz, trabaja por la justicia», *Iglesia de Santiago* 63, Santiago, enero-febrero de 1971, 4.

el homicida está en nosotros»<sup>111</sup>. Lo reiteró Monseñor Gonzalo Silva en el Te Deum de 1972: «Somos capaces del egoísmo más estéril y de la violencia más irracional. Somos capaces de la crueldad más sangrienta»<sup>112</sup>.

El sacerdote Cristian Precht, futuro Vicario de la Solidaridad, denunció con fuerza la violencia durante el paro de octubre de 1972. Para él, esta nacía del miedo a la diferencia, era «otra forma de taparse los ojos y de negarse a aceptar la realidad de los hombres, [...] aceptar de verdad a los que no piensan como nosotros»<sup>113</sup>. También lo entendió así Percival Cowley, quien sostuvo unos meses después que «no intentar el diálogo es una forma de homicidio, pues significa desconocer al otro»<sup>114</sup>. Como en otros lugares, en Chile el homicidio simbólico preparó el físico, último paso de un camino obstinadamente recorrido.

Ninguna advertencia fue suficiente. Cuando en 1971 algunos hacían un llamado a la «amnesia divina», pues ningún pacto de no agresión sería suficiente «para construir una Ciudad deslindada claramente de la Selva»<sup>115</sup>, a muchos debió parecer un rapto de locura o ingenuidad. La dictadura de Pinochet y la selva desatada por su aparato represor fueron la triste confirmación de estos temores, inaugurando entonces un nuevo momento en el actuar político y humanitario de los cristianos que, tal vez, comprenderíamos mejor si visitáramos nuevamente los dichos y hechos que lo prepararon. Esta tarea aún queda por hacerse.

---

<sup>111</sup> «Homilía del P. Joaquín Alliende L.», *Iglesia de Santiago* 60, Santiago, septiembre-octubre de 1971, 6.

<sup>112</sup> «Solemne Te Deum ecuménico en el día de la patria», *Iglesia de Santiago* 70, Santiago, octubre de 1972, 4.

<sup>113</sup> «Actitud del cristiano ante el paro de octubre», *Iglesia de Santiago* 71, Santiago, noviembre de 1972, 28.

<sup>114</sup> «Cuatro tentaciones frente al diálogo», *Política y Espíritu* 343, Santiago, mayo de 1973, 42.

<sup>115</sup> «Amnesia divina», *Iglesia de Santiago* 57, Santiago, junio de 1971, 2.

Este libro se terminó de imprimir  
en los talleres digitales de

**RIL® editores**

Teléfono: 223-8100 / ril@rileditores.com  
Santiago de Chile, mayo de 2012

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.

ISBN 978-956-14-1256-9



9 789561 412569