



**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS**

---

**RELIGIÓN Y POLÍTICA: IMPACTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN CHILE**

Informe final para optar al grado de Licenciado en Historia  
**SIMON ERNESTO ÑANCUPIL VILLARROEL**

Profesor Guía: Ulises Cárcamo Sirguiado

---

Santiago de Chile, 2018

## **Agradecimientos**

Por la comprensión, paciencia y ayuda, muchas gracias a todas.

## INDICE:

1. Introducción.....	3
2. Capítulo preliminar.....	8
2.1. Conceptualización necesaria.....	8
2.2. Contexto Histórico.....	11
3. La Teología de la Liberación: orígenes y desarrollo.....	17
3.1. Antecedentes.....	17
3.2. Concilio Vaticano II.....	21
3.3. La Conferencia de Medellín de 1968.....	27
3.4. La Iglesia Liberadora.....	29
4. El mensaje de la teoría de la liberación en Chile.....	35
4.1. La toma de la Catedral de Santiago.....	38
4.2. La vinculación con el marxismo.....	41
5. Un caso paradigmático: Gonzalo Arroyo.....	50
6. Conclusiones.....	56
7. Bibliografía y fuentes.....	59
7.1. Bibliografía.....	59
7.1.1 Material impreso.....	59
7.1.2 Material web.....	60
7.2. Fuentes.....	61
7.2.1 Fuentes impresas.....	61

7.2.2 Fuentes web..... 61

## 1. Introducción

*En aquel tiempo dijo Jesús a sus discípulos: he venido a prender fuego en el mundo y ojalá estuviera ya ardiendo. Tengo que pasar por el bautismo y que angustia hasta que se cumpla. ¿Pensáis que he venido al mundo a traer paz? No, sino discusión.<sup>1</sup>*

Las diferencias sociales, económicas y culturales han sido desde siempre para el hombre motivo de discusión, para algunos se han transformado en bandera de lucha, mientras para otros es una amenaza a su tranquilidad, algunos han aprovechado su posición y otros han buscado mejorar su posición y la de quienes se encuentran en desventaja. Durante la década de 1960 tiene particular importancia esta discusión, la distribución de la riqueza y la justicia se transforman en puntos fundamentales de las luchas en todo el mundo, la Iglesia Católica no se encuentra al margen.

Según la tradición, para mantenerse en virtud con Dios, es necesario poner en práctica de manera cotidiana los valores católicos, hacer el bien y colaborar manera desinteresada con quién lo necesite. ¿Cómo es posible que quienes se encuentran en abundancia miren hacia otro lado cuando ven a sociedades completas viviendo en la precariedad? Este será el elemento fundamental, en la década de 1960, para el surgimiento de grupos que pretenden generar discusión, y por qué no, equidad y justicia social, desde el interior de la propia Iglesia Católica, es aquí donde encontramos la génesis de la Teología de la Liberación.

El fenómeno de la teología de la liberación es, a nuestro entender, el más relevante en el mundo occidental en cuanto a Iglesia e historia contemporánea combinadas se refiere. Pero no solo ello, sino que reúne dos elementos que tradicionalmente se han considerado antagónicos, dado el habitual rol conservador

---

<sup>1</sup> Evangelio según san Lucas capítulo 12 versículo 49-53

desempeñado por la Iglesia: religión y activismo social y político de cariz transformador.

En este sentido, la intención de esta investigación es analizar el surgimiento y la evolución del fenómeno histórico denominado Teología de la Liberación, con especial énfasis en su desarrollo e importancia para Chile.

Nuestro objeto de estudio será la Teología de la Liberación en Chile, durante la década de 1960 y el comienzo de la década de 1970.

Al hablar de *teología* nos referimos a la interpretación y conocimiento que algunas personas tienen en materia de “Dios”. El origen de esta palabra está en el latín “theo” (dios) y “logos” (conocimiento)<sup>2</sup>.

Por otra parte, *liberación* apunta hacia una emancipación mental y espiritual, el hecho de tomar conciencia de las diferencias sociales y económicas haría libre a las personas<sup>3</sup>.

¿Llegó la teología de la liberación a convertirse en un elemento transformador de la sociedad chilena?

El objetivo general de esta investigación es:

Conocer y analizar el impacto político de la Teología de la Liberación, entre las décadas de 1960 y comienzos de 1970 en Chile.

Los Objetivos específicos a su vez se resumen en:

---

<sup>2</sup> Sistematización de la doctrina de una religión dada. La teología cristiana, que se basa en la Biblia, en los dictámenes de los primeros concilios ecuménicos y en las doctrinas de los “padres de la iglesia” (en las “Sagradas Escrituras” y la “tradición sagrada”) Frolov, Ivan. Diccionario de filosofía. Editorial Progreso 1984. p. 427

<sup>3</sup> Castillo L., Fernando, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, ECO, 1986. p. 28

I. Dilucidar las herramientas conceptuales que permiten el desarrollo de la Teología de la Liberación en Chile

II. Visibilizar cuáles son las prácticas pastorales dentro de la Iglesia en relación al contexto histórico

III. Reconocer las influencias Gonzalo Arroyo en el desarrollo de la Teología de la Liberación en Chile.

A estos efectos, hemos dividido el trabajo en cinco secciones. En la primera, resumiremos las herramientas conceptuales que nos han servido como “organizadoras del pensamiento” a la hora de abordar el tema de estudio, así como también el contexto histórico general en el que surge y se desarrolla la teología de la liberación.

En la segunda sección repasaremos los antecedentes que, tanto al interior de la Iglesia como en su situación ante la sociedad, fundamentaron el nacimiento de la Teología de la Liberación, así como los hitos en su desarrollo: el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968. Finalmente, también abordaremos los caracteres teológicos (y, podríamos decir, ideológicos) que constituyen la Teología de la Liberación, así como sus concepciones sobre la práctica pastoral y la práctica general de la Iglesia en la historia.

En la tercera sección veremos el desarrollo de la teología de la liberación en Chile, repasando algunos sucesos clave en esta historia, como lo fue, por ejemplo, la toma de la Catedral de Santiago. También pasaremos revista a la confluencia del fenómeno de la teología de la liberación con ideologías y prácticas políticas provenientes del ámbito de la izquierda, en especial con el marxismo, particularmente en el caso de la agrupación <<Cristianos por el Socialismo>>.

En la cuarta sección relevaremos la prominente figura de Gonzalo Arroyo en el ámbito de la teología de la liberación en nuestro país, dando cuenta de su obra y de sus concepciones ideológicas.

Finalmente, cerraremos el trabajo con unas conclusiones provisorias que buscan poner de relieve el carácter a la vez único y contradictorio del fenómeno de la teología de la liberación, con particular énfasis en la manera en que este se desarrolló en nuestro país.



## 2. Capítulo preliminar

### 2.1. Conceptualización necesaria

En este apartado revisaremos brevemente a algunas concepciones teóricas que son subyacentes a la orientación que hemos dado a esta investigación. No nos proponemos realizar un análisis exhaustivo de las diversas concepciones filosóficas o sociológicas (o, incluso, teológicas) existentes en este terreno, sino más bien relevar algunos conceptos que nos parecen interesantes a la hora de abordar el fenómeno de estudio.

Un primer aspecto para considerar dice relación con el rol de la religión, en general, y de la Iglesia Católica, en particular, en el contexto global de la sociedad en su conjunto. Respecto de la religión, vale la pena traer a colación algunas definiciones clásicas de la misma.

Marx se aproxima a una idea del fenómeno religioso en su obra *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Allí afirma que:

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo<sup>4</sup>.

La interpretación habitual de esta idea de que la religión es el “opio” del pueblo ha puesto el énfasis en que es el “veneno”, pero, leyendo la cita en su contexto, creemos que Marx más bien se refiere a que la religión es una suerte de droga adormecedora, que evita que el hombre tenga una conciencia real del mundo que lo rodea, conciencia que sería la base fundamental para desarrollar cualquier

---

<sup>4</sup> Cita forma parte de "En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" en Marx, Karl. Escritos de Juventud. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. Pág. 491.

praxis transformadora. No obstante, queremos destacar que Marx establece que la religión es también una *protesta* contra la “miseria real”.

Max Weber, a pesar de su usual énfasis en la cortedad de vistas de la explicación “mono causal” del mundo<sup>5</sup>, provee algunos conceptos que tienden a confluir con lo establecido por Marx. Para Weber la religión también responde a un intento de racionalizar (en el sentido de *explicar*) el mundo del hombre, dando lugar a un afán por:

... suministrar soluciones racionalmente satisfactorias a la cuestión del fundamento de la inadecuación entre mérito y destino<sup>6</sup>...

Esta “inadecuación” dice relación con una realidad en la que el hombre “bueno” raramente es también el “rico” y el “poderoso”, mientras que el hombre “malo” suele serlo.

Lo interesante de estas definiciones, a nuestro entender, es que ponen de manifiesto que el fenómeno religioso, en sus distintas expresiones, es un fenómeno *per se* contradictorio: en su intento por racionalizar el mundo del hombre, termina por plantear un mundo alternativo de redención. Esta idea es una idea permeable a su instrumentalización como programa para la acción: redención es (o tiene el potencial de ser), entonces, igualdad, liberación o justicia; el mundo alternativo, uno de este mundo, y no el del “más allá”.

Este punto es ejemplarmente resumido por Smith, cuando afirma:

La religión típicamente *está* en el negocio de proveer visiones del mundo significativas y sistemas morales para ayudar a integrar y armonizar sociedades; de proveer teodiceas reconfortantes a quienes se encuentran angustiados y en sufrimiento; de generar ideologías que

---

<sup>5</sup> Es decir, el materialismo histórico.

<sup>6</sup> Weber, Max, *Sociología de la religión*. Buenos Aires, La Pléyade, 1978, p. 17.

legitiman el a menudo injusto *statu quo* (...). Pero hay otra cara del fenómeno sacrosocial (sic) que llamamos religión. Porque las visiones del mundo, los sistemas morales, las teodiceas y las organizaciones de la religión pueden servir no solo para legitimar y preservar, sino también para desafiar y derrocar los sistemas sociales, políticos y económicos<sup>7</sup>.

Otro aspecto importante para destacar es que la Iglesia católica es una institución social y, como tal, comparte características consistentes a lo largo de su historia y en las diferentes latitudes donde desarrolla su labor. La Iglesia posee una organización determinada, una jerarquía de poder y métodos de producción de conocimiento teológico. Estos aspectos son continuados en el tiempo e, incluso, de difícil transformación.

A través de esta “maquinaria”, la Iglesia es capaz de cumplir una función social determinada, fundamentalmente relacionada con la cohesión social, independientemente de que esto sea visto como positivo (generar valores compartidos, contribuir a la armonía social, promover la paz a través de valores de solidaridad y caridad cristianas) o negativo (provocar la enajenación ideológica y la pasividad de los oprimidos por el régimen social, evitando así cualquier transformación radical o definitiva).

Pero la Iglesia no es solo un agente activo de la sociedad, sino que también es un producto histórico y, como tal, se ve permanentemente influenciada por la realidad social, a la que es permeable y que la transforma. Esta dialéctica entre Iglesia y sociedad será especialmente relevante en lo que respecta al surgimiento y desarrollo de la teología de la liberación.

## **2.2. Contexto histórico**

---

<sup>7</sup> Smith, Christian, *Disruptive Religion. The Force of Faith in Social Movement Activism*, Nueva York, Routledge, 1996, p. 1. Para el caso de este estudio se utilizó una traducción libre.

En esta sección nos proponemos dar cuenta del contexto histórico que rodea el fenómeno bajo estudio, procurando explicar brevemente la génesis y desarrollo de las sociedades latinoamericanas en las que aquel se desarrolló. Vamos a seguir principalmente el análisis que brinda Agustín Cueva en su conocida obra *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, así como también los aportes sobre subdesarrollo y dependencia de la CEPAL.

Lo primero que se debe tener en cuenta es que América Latina atravesó un largo período como colonia de diversos países europeos, por lo que algunos autores han denominado un proceso de “desacumulación originaria”<sup>8</sup>. Esto quiere decir que las riquezas extraídas del subcontinente no permanecían en él, sino que potenciaban el proceso opuesto, que se desarrollaba en Europa. Esto se tradujo en que

... La estructura económico-social heredada del período colonial se caracterizó por un bajísimo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y por relaciones sociales de producción basadas en la esclavitud y la servidumbre, hecho que constituyó un *hándicap* (...) para el desarrollo posterior de nuestras sociedades<sup>9</sup>.

De ello Cueva deduce como consecuencia la necesidad de las jóvenes naciones latinoamericanas de acelerar su proceso de acumulación originaria capitalista tras deshacerse del yugo colonial. Pero esto se realiza bajo una serie muy específica de condiciones. Cueva pone de relieve cómo dos factores son preponderantes en este proceso: por un lado, no hay en América Latina revoluciones democráticas propiamente tales, que erradiquen el régimen anterior; por otro lado, América Latina se integra a la economía capitalista en la fase imperialista de esta<sup>10</sup>,

---

<sup>8</sup> Concepto acuñado por Enrique Semo. Citado en: Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987, p. 13.

<sup>9</sup> Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987, p. 15.

<sup>10</sup> Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987, p. 79.

asumiendo consecuentemente su rol agroexportador en la nueva división internacional del trabajo. En palabras de la CEPAL:

... la situación de subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y luego del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado economías que, además de presentar grados diversos de diferenciación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista<sup>11</sup>.

En el caso de Chile, Vitale, junto a destacar que “*Las tierras y las minas eran explotadas por los latifundistas chilenos*”, afirma que

Estas relaciones de propiedad permitieron el desarrollo de un capitalismo criollo que se expresó en un ascenso significativo de la producción de trigo, plata y cobre. El aumento de la demanda de estas materias primas, provocado por la revolución industrial europea que acentuó la división internacional del trabajo, estimuló el desarrollo desigual y combinado de este tipo de explotación capitalista criolla. Al mismo tiempo, selló en forma definitiva su carácter dependiente<sup>12</sup>.

Las particularidades de la evolución histórica en nuestro subcontinente generarán un desarrollo concreto y específico del capitalismo en América Latina, que Cueva llamará la “vía oligárquica” al capitalismo<sup>13</sup>.

Esta vía latinoamericana se traduce en el lento desarrollo de las fuerzas productivas y, también, a nivel de la estructura social, en un desarrollo del

---

<sup>11</sup> Cardoso, Fernando Enrique; Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 23.

<sup>12</sup> Vitale, Luis, *Interpretación marxista de la historia de Chile*, tomo III, versión digital disponible en Archivo Chile [<http://www.archivochile.com/>], p. 131.

<sup>13</sup> Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987, p. 79.

proletariado moderno y de su contraparte, la burguesía moderna, que se ve obstaculizado<sup>14</sup>. Tenemos, por el contrario, una clase mixta de latifundistas, propietarios de minas y otros personajes ligados a la exportación de bienes primarios en los diferentes países; un sector más o menos heterogéneo que comúnmente se ha denominado la “oligarquía”. Este sector social constituirá su propio modelo de Estado, llamado por Cueva, coherentemente, el “estado oligárquico”, que tiene como rasgo predominante su carácter antidemocrático. En efecto,

Tal estado (...) emerge de una manera sinuosa y conflictiva, a través de un movimiento que por un lado se encarga de supeditar a los elementos de poder precapitalistas, por la fuerza cuando es menester, y por otro lado de aniquilar, *manu militari* casi siempre, a los elementos democrático-burgueses que levantan una alternativa progresista de desarrollo capitalista<sup>15</sup>.

Así, la coacción extraeconómica estatal es condición *sine qua non* para el desarrollo del capitalismo dependiente latinoamericano<sup>16</sup>.

En Chile, el Estado oligárquico se expresó en lo que se ha llamado el Estado portaliano, fundado en la Constitución autoritaria de 1833. Así, se ha dicho que:

Esa Constitución, con frío realismo, reconocía que era Chile, más que aquello a lo que podía aspirar a ser; apreciaba lo que Portales llamaba “el peso de la noche”: el tradicionalismo absoluto de trescientos años de dominio colonial, durante los cuales se habían trazado las líneas básicas de la sociedad, y aceptaba que la independencia de España

---

<sup>14</sup> Ibid., p.85-86.

<sup>15</sup> Ibid., p.130.

<sup>16</sup> Ibid. p.136.

era un acto político verdaderamente fundamental, pero virtualmente carente de contenido económico o social<sup>17</sup>.

El mismo autor pone de relieve el carácter antidemocrático de tal Estado:

Puesto que la sociedad chilena era esencialmente rural: una aristocracia terrateniente blanca regía la vida nacional en todos sus aspectos, mientras que un campesinado analfabeto, mayoritariamente mestizo, obedecía<sup>18</sup>.

El estallido de la crisis de 1929 y el periodo recesivo que le siguió generó una modificación radical en la economía mundial en la que se hallaban insertas las economías latinoamericanas:

Con ello se puso término al modelo de economías abiertas e intercambio esencialmente libre que habría predominado (...) durante gran parte del siglo XIX, inaugurando en cambio un periodo de cierre de fronteras y volcamiento “hacia adentro” que cuestionó profundamente varias premisas de la ortodoxia establecida<sup>19</sup>.

Como consecuencia (aunque no exclusivamente) de estos sucesos se produjo en América Latina el desarrollo parcial de sectores industriales de la economía, siempre ligados a bienes de consumo y dependientes de la importación de bienes de capital. Así, Ruy afirma que:

---

<sup>17</sup> Blakemore, Harold, “Chile, desde la guerra del Pacífico hasta la depresión mundial, 1880-1930”, en Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina*, Tomo X, Barcelona, Critica, 1992, pp. 157-203, p.157.

<sup>18</sup> Ibid. pp. 157-203, p.157.

<sup>19</sup> Salazar, Gabriel; Pinto, Julio, *Historia contemporánea de Chile III. La economía: mercados, empresarios y trabajadores*, Santiago, Lom, 2002, p.35.

Es tan solo cuando la crisis de la economía internacional, correspondiente al periodo que media entre la Primera y la Segunda guerras mundiales, obstaculiza la acumulación basada en la producción para el mercado externo, que el eje de la acumulación se desplaza hacia la industria, dando origen a la moderna economía industrial que prevalece en la región<sup>20</sup>.

Este periodo es normalmente denominado como la fase de sustitución de importaciones de las economías latinoamericanas, y alcanzo concreción ideológica y política en lo que se llamó el desarrollismo. Sin embargo, el modelo desarrollista fracasó, merced de sus contradicciones intrínsecas (concentración en la industria liviana, importación de bienes de capital) y de la incapacidad de esta incipiente industria de transformar el motor de la acumulación en los países latinoamericanos, que siguió centrado en la producción y exportación de bienes primarios.

Así, tanto en su fase agroexportadora como en la que le sigue, en la que se producen diferentes ensayos de desarrollo industrial moderno, las sociedades latinoamericanas estarán plagadas de contradicciones, que se manifestarán a cada paso en la desigualdad y pobreza que conllevan las formas productivas del capitalismo dependiente, pero también en la falta de espacios democráticos de participación en donde las voces a favor de la transformación y el cambio social pudiesen intervenir y ejercer influencia.

Así, Fernando Castillo plantea que:

de alguna manera, la historia de este siglo [XX] en América Latina, a partir de las primeras décadas, puede ser vista como la historia de la progresiva y creciente presión de sectores sociales excluidos sobre un

---

<sup>20</sup> Marini, Ruy Mauro, *América Latina, dependencia y globalización*, Buenos Aires, CLACSO, Siglo XXI, 2015, p.136.



sistema social de suyo oligárquico, es decir, que tiende a concentrar en una minoría los privilegios, el poder, el acceso a la cultura, la riqueza, etc.<sup>21</sup>

En este contexto, comenzará a hacerse cada vez más presente un nuevo actor social, encarnado en estos sectores sociales “olvidados” por el modelo de desarrollo capitalista latinoamericano.

De esta manera, las décadas de 1960 y 1970 conocerán el punto culmine en el que estallará esta serie de contradicciones, dando nacimiento a encarnizadas luchas protagonizadas por estos nuevos actores. Estas décadas estuvieron plagadas de distintos intentos por hacer de América Latina “otra cosa”, dado que ya no podía ser lo que hasta entonces había sido. Estos intentos fueron desde las guerrillas hasta los golpes de Estado de las fuerzas armadas, y uno de estos intentos fue, también, el encarnado por la teología de la liberación en sus diferentes variantes.

---

<sup>21</sup> Castillo L., Fernando, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, ECO, 1986, p.9.

### 3. La Teología de la Liberación: orígenes y desarrollo

#### 3.1. Antecedentes

En las sociedades latinoamericanas antes descritas, la Iglesia jugaba un papel central como uno de los pilares de los Estados de estas naciones subdesarrolladas. Tradicionalmente había jugado un rol conservador (piénsese en su rol durante la misma conquista española) y se había alineado de parte del Estado oligárquico que describimos con anterioridad. Al respecto Castillo señala:

La Iglesia tradicional existió durante siglos en relación estrecha con las clases y grupos dominantes y privilegiados. Ese fue su lugar en el mundo y eso constituyó una “evidencia” para esa Iglesia. En América Latina la Iglesia tradicional recibió esta evidencia desde su origen mismo, en el proceso de colonización (...). Ella fue la Iglesia de los conquistadores y colonizadores y, más tarde, de los grandes hacendados. A partir de la identificación con esos grupos ella construyó su identidad histórica y teológica. A partir de allí también se moldea la institucionalidad de la Iglesia<sup>22</sup>.

En Chile esto se había manifestado en el rol que cumplió la Iglesia como parte del aparato dominante, y, también, en la tardía separación de la Iglesia y el Estado, acaecida recién en 1925. Tradicionalmente la Iglesia había adoptado una postura conservadora frente a la llamada “cuestión social”, basada en la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, del Papa León XIII. Fundamentada en lo que Grez denomina una concepción individualista de la cuestión social, que busca en las diferencias “de talento” las causas de la desigualdad social, la Iglesia chilena propugnará las siguientes ideas:

---

<sup>22</sup>Ibid., p.50.

La igualdad social es, por lo tanto, una quimera peligrosa; las clases sociales no pueden ser enemigas, tienen vínculos de interés mutuo. La actitud de los opulentos debe ser desprendida y caritativa, y la de los pobres resignada y laboriosa. En la curación de las llagas sociales el Estado tiene un papel muy importante que cumplir haciendo buenas leyes, reprimiendo los atentados contra la propiedad, mejorando la condición de los obreros, instaurando el descanso dominical y fomentando la religión y las buenas costumbres<sup>23</sup>.

Además, la Iglesia continuaba teniendo una importante influencia ideológica, si se considera que las estadísticas de la época señalan que hacia 1910 el 94% de la población latinoamericana se definía como católico, mientras que en 1970 este número había descendido solo en dos puntos, al 92%<sup>24</sup>. Chile formaba parte de la tendencia general, aunque con ciertas diferencias: así, para 1910 un 96% de la población se definía como católico; en 1950, un 89%, y en 1970, un 76%<sup>25</sup>.

El Cardenal Silva Henríquez brinda algunas cifras más precisas sobre la situación de la Iglesia en Chile: según una encuesta de 1965, el 85% de quienes habitaban en Santiago eran católicos, pero solo un 12,9% asistía a misa con regularidad<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup>Grez Toso, Sergio, *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y Universidad de Santiago de Chile, s. f., p.30.

<sup>24</sup>Pew Research Center, *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> [fecha de consulta: 14-01-2017].

<sup>25</sup>Idem.

<sup>26</sup> Silva Henríquez, Raúl, *Memorias*, tomo II, p. 114. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0004514.pdf> [fecha de consulta: 15-01-2017].

Además, la Iglesia contaba con 1.161 sacerdotes y 2.626 religiosas, a los que se sumaban 7.800 militantes laicos de los movimientos apostólicos<sup>27</sup>.

Estas cifras ponen de manifiesto que la Iglesia conservaba una importante influencia de masas entre la población en América Latina, en general, y en Chile, en particular.

Como hemos visto anteriormente, la situación de las enormes masas de Latinoamérica no era la mejor, siendo los sectores pobres de la ciudad y el campo los que se llevaban la peor parte de la crisis general del capitalismo dependiente latinoamericano.

La situación de crisis general va a impactar en la Iglesia de América Latina. En palabras de Castillo:

... la profunda crisis de estas sociedades va a remecer las bases de la existencia histórica concreta de la Iglesia en América Latina<sup>28</sup>.

Este mismo autor expande esta noción, al sintetizar los desafíos que la historia y la situación social le plantean a la Iglesia en los siguientes puntos:

- En primer lugar, la *pobreza*, como realidad concreta de enormes masas en el continente.
- Derivado de lo anterior surgen los *pobres*, como sujetos específicos, es decir, como actores históricos que, en efecto, existen, se movilizan y merecen ser tenidos en cuenta.
- Ante esta cruda realidad, se pone sobre el tapete el *cambio social* necesario y la revalorización de la redención utópica, pero esta vez bajo la noción de *liberación*.

---

<sup>27</sup>Idem. [fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>28</sup>Castillo L., Fernando, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, ECO, 1986, p. 26.

- Finalmente, otro conjunto de problemas relevantes son los constituidos por la *violencia*, la violación de los *Derechos Humanos* y la necesidad de valorar el *respeto de la vida*<sup>29</sup>.

En síntesis, todos estos desafíos tienen una implicancia mayor para la Iglesia, que Castillo resume diciendo:

No están en juego solamente posturas sociopolíticas parciales o prácticas puntuales, sino problemas que tocan aspectos medulares de la eclesiología: el papel de la Iglesia en el mundo, lo que implica interrogarse por su misión específica (¿qué hace y debe hacer la Iglesia?, ¿para qué existe?, ¿qué tiene que decir o proponer?, el problema de la evangelización (anuncio) en esta situación concreta, el interrogante sobre su “lugar” o modo de “encarnación” en esta realidad histórica<sup>30</sup>.

Gutiérrez también apunta en este sentido cuando afirma:

Estamos, lo vemos más descarnadamente en nuestros días, ante la cuestión teológico-pastoral central: *¿qué es ser cristiano?, ¿cómo ser iglesia en las condiciones inéditas que se avecinan?*<sup>31</sup>

Frente a estas nuevas interrogantes, surgen en el seno de la Iglesia diversas respuestas. Por un lado, un sector de la Iglesia se afirma en las viejas estructuras, estrechando su relación con el Estado y el poder político, y, a lo sumo, tomará cuenta de la crisis general dando más alcance a sus políticas asistencialistas.

---

<sup>29</sup>Ibid, pp. 28-29.

<sup>30</sup>Ibid. pp. 29-30.

<sup>31</sup>Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 38. Cursivas del autor.

Otros dos sectores van a dar respuestas que van a implicar innovaciones y que se van a desarrollar bajo la influencia ideológica del Concilio Vaticano II. La primera de ellas encarna una versión modernizadora de la Iglesia, en la que la Iglesia se renueva para empalmar con el mundo contemporáneo, con su industria, su ciencia y su técnica. Esta Iglesia (a lo sumo) reformista buscará relacionarse con los sectores interesados en el desarrollo en América Latina, tales como los representantes de la industria nacional, la clase media y los profesionales.

Finalmente, una tercera respuesta estará encarnada por el sujeto de nuestro estudio, al que algunos autores han llamado la “Iglesia liberadora”<sup>32</sup>, y cuyas principales características desarrollaremos más adelante.

### **3.2. El Concilio Vaticano II**

El Concilio Vaticano II marcó un antes y un después en la historia universal de la Iglesia, y también fue un punto de inflexión central para explicar la génesis del fenómeno que nos interesa, la teología de la liberación.

A comienzos de 1959, el Papa Juan XXIII anuncia la convocatoria a un concilio ecuménico, asamblea de carácter mundial que llama a todos los obispos para discutir sobre la doctrina y la práctica de la fe cristiana, para así establecer verdades renovadas para la religión católica. Se organiza de esta manera el denominado Concilio Vaticano II, cuya primera sesión, de cuatro en total, se realizará en 1962 (luego 1963, 1964 y 1965). Para entender el valor histórico de esta instancia, basta mencionar que el Concilio Vaticano I tuvo que ser suspendido en 1870, debido al agitado acontecer político-militar europeo. La instancia previa se remonta a Trento, en 1563.

Los principales temas que se discutieron fueron la renovación de la Iglesia Católica frente a la realidad mundial, la restauración de la unidad de los cristianos,

---

<sup>32</sup>Castillo L., Fernando, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, ECO, 1986, pp. 40-44.

una redefinición o precisión sobre la naturaleza de la Iglesia y la función que cumplen los obispos. De lo que se trataba era, en definitiva, de poner en sintonía a la Iglesia con la situación de la humanidad en ese momento.

En este sentido, en el discurso de apertura del Concilio, Juan XXIII expresa:

... es necesario que la Iglesia no se aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico<sup>33</sup>.

Para Gutiérrez, el Vaticano II desarrollará lo que él denomina la teoría de la distinción de planos, según la cual la Iglesia ha de actuar como la conciencia de la humanidad, pero “la tarea de construcción del mundo no le incumbe<sup>34</sup>”. Este mismo autor destaca que, si bien esto es un progreso respecto a concepciones anteriores<sup>35</sup>, es insuficiente a la hora de definir la relación de la Iglesia con la historia.

Al término del Concilio Vaticano II ya habían sido promulgados 16 documentos, de los cuales destacan las cuatro constituciones: *Dei Verbum*, sobre la revelación; *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia; *Sacrosanctum Concilium*, sobre la liturgia, y *Gaudium et Spes*, que relaciona a la Iglesia con el mundo y la situación en que se vive. Además, fueron promulgados nueve decretos referentes a los medios de comunicación social, la Iglesia Católica Oriental, obispos, sacerdotes y los religiosos. Mientras que las declaraciones fueron cuatro, referentes a la educación,

---

<sup>33</sup>Juan XXIII, *Solemne apertura del Concilio Vaticano II*, 11 de octubre de 1962. Disponible en [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html) [fecha de consulta: 03-01-2017].

<sup>34</sup>Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 90.

<sup>35</sup>Como la que negaba toda relevancia al mundo histórico concreto, dado que de lo que se trataba era del mundo espiritual.

las religiones no cristianas y la libertad religiosa. De esta forma, el conjunto de la curia romana terminó de ordenar el nuevo rumbo de la Iglesia, sellando así la mayor reforma en siglos<sup>36</sup>.

Particularmente interesante resulta *Gaudium et spes*, constitución en la que, entre otras ideas, se da cuenta de la existente desigualdad en el mundo en las siguientes palabras:

Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo<sup>37</sup>.

Otro párrafo interesante dice relación con la lectura que hizo el Concilio Vaticano II de la situación de los países “en vías de desarrollo”:

Esta evolución se manifiesta sobre todo en las naciones que se benefician ya de los progresos económicos y técnicos; pero también actúa en los pueblos en vías de desarrollo, que aspiran a obtener para

---

<sup>36</sup>Piñera, Bernardino, *El Concilio Vaticano II*, Santiago, Biblioteca del Militante, 1966, p. 8.

<sup>37</sup>Pablo VI, *Constitución pastoral Gaudium et spes, Sobre la iglesia en el mundo actual*, 7 de diciembre de 1965. Disponible en:

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) [fecha de consulta: 03-01-2017].



sí las ventajas de la industrialización y de la urbanización. Estos últimos, sobre todo los que poseen tradiciones más antiguas, sienten también la tendencia a un ejercicio más perfecto y personal de la libertad<sup>38</sup>.

Y, finalmente, la constitución releva las desigualdades sociales y entre países:

Nacen también grandes discrepancias raciales y sociales de todo género. Discrepancias entre los países ricos, los menos ricos y los pobres<sup>39</sup>.

Otro documento importante enmarcado en los desarrollos del Vaticano II es la encíclica *Populorum progressio*, promulgada por Pablo VI en marzo de 1967 y dedicada especialmente al “problema” de los países en vías de desarrollo. *Populorum progressio* se pronuncia a favor del “desarrollo integral del hombre” y llama al “desarrollo solidario de la humanidad” (títulos de sus dos apartados). De este modo, en la encíclica la Iglesia toma nota de la situación de miseria y subdesarrollo de los pueblos del sur, pero esto no deja de hacerse de un modo contradictorio o, cuando menos, tibio. A modo de ejemplo, en el caso del colonialismo, junto a poner de relieve que:

hay que reconocer que potencias coloniales con frecuencia han perseguido su propio interés, su poder o su gloria, y que al retirarse a veces han dejado una situación económica vulnerable, ligada, por ejemplo, al monocultivo cuyo rendimiento económico está sometido a bruscas y amplias variaciones<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Ibid. [fecha de consulta: 03-01-2017].

<sup>39</sup> Ibid. [fecha de consulta: 03-01-2017].

<sup>40</sup> Ibid. (fecha de consulta: 14-01-2017).

Acto seguido, la encíclica se encarga de dejar claro que:

Pero aun reconociendo los errores de un cierto tipo de colonialismo, y de sus consecuencias, es necesario al mismo tiempo rendir homenaje a las cualidades y a las realizaciones de los colonizadores, que, en tantas regiones abandonadas, han aportado su ciencia y su técnica, dejando preciosos frutos de su presencia. Por incompletas que sean, las estructuras establecidas permanecen y han hecho retroceder la ignorancia y la enfermedad, establecido comunicaciones beneficiosas y mejorado las condiciones de vida<sup>41</sup>.

Esta clase de ambigüedades serán las que cuestionarán los sectores de la Iglesia liberadora latinoamericana. Cuestionamientos que, a su vez, los llevarán a profundizar su búsqueda de una variante más radical de la praxis cristiana, muchas veces tendiendo lazos con el pensamiento marxista. Lo cual nos lleva a destacar otro punto relevante de la *Populorum progressio*: su crítica del llamado método revolucionario de acción transformadora y el énfasis colocado en la reforma como vía para alcanzar el cambio. De este modo, Pablo VI enfatiza que:

la insurrección revolucionaria (...) engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor<sup>42</sup>.

Finalmente, quizás uno de los aspectos más interesantes, desde el punto de vista de la teología de la liberación, de la *Populorum progressio* es la concepción de la propiedad privada que esta explicita:

la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo

---

<sup>41</sup>Ibid. (fecha de consulta: 14-01-2017).

<sup>42</sup> Ibid. (fecha de consulta: 14-01-2017).

que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario<sup>43</sup>.

Aunque este aspecto también está teñido de la ya mencionada ambigüedad característica del discurso eclesial oficial, ya que posteriormente se afirma que:

un cierto capitalismo [no “el” capitalismo] ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que la acompaña. Por el contrario, es justo reconocer la aportación irremplazable de la organización del trabajo y del progreso industrial a la obra del desarrollo<sup>44</sup>.

En cuanto a la participación chilena en el Vaticano II, cabe destacar que el Cardenal Raúl Silva Henríquez fue nombrado por el papa Juan XXIII como miembro de la comisión preparatoria del Concilio. Más tarde, fue el encargado de representar, junto con una comitiva de obispos, a la Iglesia Católica de Chile en el concilio ecuménico. La representación chilena participó activamente, ya que había un gran interés en los temas a tratar en la instancia. Así lo recuerda Silva Henríquez en sus *Memorias*:

... pedí ayuda a los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica y formé con ellos un grupo de entusiastas y jóvenes teólogos (...) éramos uno de los equipos mejor preparados de

---

<sup>43</sup>Ibid. (fecha de consulta: 14-01-2017).

<sup>44</sup>Ibid. (fecha de consulta: 14-01-2017).

América Latina, tal vez uno de los pocos que había estudiado con tanta dedicación los temas que se tratarían<sup>45</sup>.

Castillo, por su parte, pone de relieve la importancia que el Vaticano II tuvo para la Iglesia latinoamericana:

... el concilio Vaticano II se constituyó en un acontecimiento decisivo para la Iglesia latinoamericana. Indudablemente el Vaticano II es un acontecimiento de alcance universal. Pero se puede afirmar [...] que para la Iglesia latinoamericana tuvo una significación aún más decisiva en un sentido renovador. El Vaticano II fue un impulso poderoso, desde la misma Iglesia, a buscar y construir una nueva identidad<sup>46</sup>.

### **3.3. La Conferencia de Medellín de 1968**

Como secuela del Concilio Vaticano II, en 1968 se realizó en Medellín, Colombia, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La tarea de aplicar lo convenido en el Concilio fue específicamente encomendada por el Papa Pablo VI al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) durante las jornadas finales de la cuarta sesión del Vaticano II, para lo cual la mejor oportunidad parecía ser una instancia regional de discusión. Cabe destacar que una de las principales particularidades de esta Conferencia fue la participación y primera visita del sumo pontífice a tierras latinoamericanas.

Pero lo significativo de la Conferencia de Medellín es que quienes allí se reunieron fueron más allá de la tarea encomendada, y buscaron definir las especificidades de la realidad latinoamericana y el papel de la Iglesia en el proceso de cambio y

---

<sup>45</sup>Cavallo, Ascanio. *Memorias: Cardenal Raúl Silva Henríquez, tomo II*. Copygraph, Santiago, 1991. p. 260-261.

<sup>46</sup>Castillo L., Fernando, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, ECO, 1986, p. 27.

transformaciones que atravesaba el subcontinente. Este afán convertiría a esta instancia en un hito fundamental en el desarrollo de la teología de la liberación.

En este sentido, el *Mensaje a los pueblos de América Latina*, parte integrante de los llamados Documentos Finales de Medellín, incluye varios pasajes importantes, que merece la pena reproducir:

Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo. El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo.

(...) Nuestra misión es contribuir a la promoción integral del hombre y de las comunidades del continente.

(...) nos sentimos solidarios con las responsabilidades que han surgido en esta etapa de transformación de América Latina.

(...) Queremos sentir los problemas, percibir sus exigencias, compartir las angustias, descubrir los caminos y colaborar en las soluciones.

(...) Forma parte de nuestra misión denunciar con firmeza aquellas realidades de América Latina que constituyen una afrenta al espíritu del Evangelio.

(...) Llamamos a todos los hombres de buena voluntad para que colaboren en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, en esta tarea transformadora de nuestros pueblos, al alba de una era nueva.

(...) Esperamos así ser fieles a los compromisos que hemos contraído en estos días de reflexión y oración comunitaria, para aportar la plena

y efectiva colaboración de la Iglesia en el proceso de transformación que está viviendo nuestra América<sup>47</sup>.

Medellín también pondría el énfasis en el compromiso con los pobres, lo que, en rigor, se denominaría la “opción por los pobres”, y en la liberación como salvación en la historia concreta del mundo. En definitiva, en Medellín se nota que:

La perspectiva ha cambiado (...) ya no se ve la situación a partir de los países centrales y se empieza, más bien, a adoptar el punto de vista de los pueblos periféricos, a asumir desde dentro sus angustias y sus aspiraciones<sup>48</sup>.

Los pasajes arriba citados y la conclusión de Gutiérrez ilustran de manera significativa que se estaba dando un giro de importancia fundamental en la actitud de la Iglesia frente a la realidad histórica del hombre latinoamericano.

Como nota final de este apartado, merece la pena poner Medellín en relación con un proceso más general de toma de conciencia de la existencia de ese Tercer Mundo en el marco de una situación internacional polarizada política e ideológicamente. La teología de la liberación parece nacer, así, como una respuesta específicamente latinoamericana frente a los problemas locales, en un contexto internacional en el que otras tendencias apuntaban hacia lo mismo desde otros marcos políticos o institucionales (por ejemplo, la Conferencia de Bandung de 1955 y el consiguiente Movimiento de Países No Alineados).

### **3.4. La Iglesia liberadora**

Este giro será encarnado y definido por lo que se ha dado en llamar la Iglesia liberadora, fundada en una nueva teología, la teología de la liberación. Castillo

---

<sup>47</sup>*Mensaje a los pueblos de América Latina*, Medellín, 6 de septiembre, 1968. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin1.htm> [fecha de consulta: 03-01-2017].

<sup>48</sup>Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 66.

resume las características centrales de esta nueva identidad de la Iglesia latinoamericana:

- La revalorización del mensaje cristiano en términos del advenimiento del Reino (*i. e.*, la salvación, la redención) en la realidad histórica humana. Así, *“el Reino significa una transformación radical de esta realidad histórica”*<sup>49</sup>. De este modo, la Iglesia se convierte en servidora del mundo (del mundo real, hecho de desigualdades, conflictos, pobreza, etc.) con miras a la instauración del Reino.
- El punto anterior lleva a concebir la Iglesia liberadora como la Iglesia de los pobres. En este sentido, muchos representantes de esta nueva tendencia adoptaran no solo la manera de vivir de los sectores empobrecidos y explotados de la ciudad y el campo, sino también su perspectiva en relación a otros actores de la realidad social: los “ricos”, la Iglesia “oficial” y el Estado.
- Como Iglesia “de” los pobres, la Iglesia liberadora reemplazará el tradicional asistencialismo de la Iglesia oficial por la idea de solidaridad. Se trata de una solidaridad que *“no es ‘ayuda’ desde arriba, sino lucha común y destino común”*<sup>50</sup>.
- Finalmente, un rasgo distintivo de la Iglesia liberadora va a ser su compromiso con el cambio social profundo. De este modo, “Compromiso con los procesos de cambio social, en sentido liberador, significa luchar por superar las estructuras de opresión, injusticia y violencia; significa luchar por superar el capitalismo como estructura básica de las sociedades subdesarrolladas, de sus desigualdades y marginaciones”<sup>51</sup>. Esta será la idea que permitirá tender un puente entre la teología de la liberación y orientaciones políticas de origen marxista.

---

<sup>49</sup>Castillo L., Fernando, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, ECO, 1986, p. 41.

<sup>50</sup>Ibid. p. 42.

<sup>51</sup>Ibid., p. 43.

Por supuesto, estas tomas de posición no nacerán de la noche a la mañana. Hallarán su impulso en el Vaticano II, tanto en el contenido de la instancia como a partir de la crítica activa a sus limitaciones; avanzarán notablemente en Medellín, como hemos destacado, pero también se alimentarán de la práctica cotidiana de miles de sacerdotes y laicos que actúan a nivel de las comunidades de base.

Así, la teología de la liberación comenzara, a partir de la práctica, a precisar su ideología y explicarse a sí misma como fenómeno histórico. Un referente insoslayable en este sentido es Gustavo Gutiérrez, sacerdote dominico y teólogo peruano. Dada la importancia de su aporte al tema en estudio, creemos que vale la pena relevar algunas de sus contribuciones.

Gutiérrez enfatiza el rol de la teología “como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de Palabra”<sup>52</sup>. Continuando con este razonamiento afirma que:

Esto nos llevará a estar especialmente atentos a la vida de la iglesia en el mundo, a los compromisos que los cristianos, impulsados por el Espíritu y en comunión con otros hombres, van asumiendo en la historia<sup>53</sup>.

El otro componente de nuestro grupo nominal, “liberación”, es visto por Gutiérrez en tres niveles: como liberación socioeconómica, tanto al interior de las naciones (individuos o clases ricos y pobres) como a nivel internacional (países ricos y pobres); como liberación multidimensional del hombre, en la que este toma las riendas de su propio destino en la vía para alcanzar su pleno desarrollo, y, finalmente, liberación en su sentido religioso, como comunión con Dios y con los demás hombres<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup>Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 32.

<sup>53</sup>Ibid., p. 33.

<sup>54</sup>Ibid., pp. 68-69.



De esta manera, la teología de la liberación constituiría la reflexión sobre la praxis histórica que conduce a la realización (o que permite alcanzar) esa liberación tridimensional.

En su polémica con las elaboraciones del Concilio Vaticano II, Gutiérrez critica algunos de los documentos que destacamos en un apartado anterior. En relación a *Gaudium et spes*, valora el hecho de que esta constitución haya dado cuenta de la noción de la liberación, así como también de las desigualdades, pero se encarga de destacar que:

Es un hecho (...) que la *Gaudium et spes* hace, en general, una descripción más bien irénica de la situación de la humanidad, lima las aristas, suaviza los ángulos, evita los aspectos más conflictuales, rehúye las formas más agudas de los enfrentamientos entre clases sociales y entre países<sup>55</sup>.

En relación a *Populorum Progressio*, Gutiérrez critica que el documento termine por hacer un llamado a los “ricos” (países o individuos) a que cesen su actitud, en vez de notar que

Adoptar resueltamente el lenguaje de la liberación, que esboza la misma encíclica, habría permitido dirigirse de modo más decidido y directo a los oprimidos para que rompan con su situación actual y tomen las riendas de su destino<sup>56</sup>.

Otro aspecto que destaca en las elaboraciones de Gutiérrez, y que, asimismo, marcó a la teología de la liberación en general, es el compromiso con el hombre más allá de su pertenencia o no a la religión católica. La teología de la liberación se preocupa por la humanidad:

---

<sup>55</sup>Ibid., p. 64.

<sup>56</sup>Ibid., p. 65.

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella – reunida en *ecclesia*– que confiesa abiertamente a Cristo<sup>57</sup>.

Esta concepción condensa un aspecto profundamente revolucionario: cuestiona la tradicional idea eclesial de que fuera de la Iglesia no hay salvación.

Finalmente, se cuestionará la teoría de la distinción de planos, arriba mencionada. Richard resume esta crítica ejemplarmente, al explicar la respuesta de la teología de la liberación local a las críticas a la llamada “Declaración de los 80” (de la que se hablara más abajo):

Nosotros (...) rechazábamos el dualismo teológico. Este dualismo teológico respondía a dos exigencias: por un lado, salvar la *transcendencia de la fe*, y, por otro lado, salvar la *libertad política de los cristianos*. Para responder a esta doble exigencia se creaba el dualismo siguiente: por un lado, se reducía la fe a un campo neutro, apolítico y abstracto; por otro, se reducía el compromiso de los cristianos a un problema de libertad individual y responsabilidad personal. El resultado de este dualismo era, por un lado, un cristianismo desencarnado y vacío, castrado en su dimensión profética al situarse fuera de la historia; por otro lado, se reconocía igual carta de ciudadanía al interior de la iglesia a todas las opciones políticas, fueran de derecha, extrema derecha o de izquierda (...). En el fondo, el dualismo teológico replegaba a la fuerza profética del cristianismo lo

---

<sup>57</sup>Ibid., p. 40.

más lejos posible de la vida política, para que no molestara o para encubrir la utilización política de dicha fuerza<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup>Richard, Pablo, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*. Disponible en: <http://www.blest.eu/biblio/richard/> [fecha de consulta: 15-01-2017]. Cursivas del autor.

#### 4. El mensaje de la Teoría de la Liberación en Chile

En Chile, la existencia de la teología de la liberación como idea o fuerza movilizadora se hizo sentir prontamente. Una particularidad del proceso político chileno haría que el movimiento tomase características específicas en nuestro país: el hecho de que a cargo del gobierno se hallara, entre 1964 y 1970, el Partido Demócrata Cristiano, comprometido con un programa modernizador y reformista de cariz desarrollista. Algunos autores han visto en el proyecto de Frei no mucho más que un ensayo político apuntalado por Estados Unidos para evitar que “las Cubas” se multiplicaran en el subcontinente<sup>59</sup>. Pero independientemente de cómo se caracterice al periodo de la llamada Revolución en Libertad, lo cierto es que desató fuerzas sociales que escapaban a su control.

Respecto del ámbito religioso, podríamos decir que justamente porque el Partido Demócrata Cristiano se apoyaba en la doctrina social de la Iglesia para elaborar/justificar su programa reformista, por un lado, ponía de manifiesto las limitaciones de la misma y la necesidad de avanzar “más allá” en la senda del compromiso de la Iglesia con el mundo, y, por otro, empalmaba mejor con la Iglesia “modernizadora” antes descrita, que también fue vista por la teología de la liberación como un intento insuficiente de dar respuesta a la crítica realidad latinoamericana.

En este sentido, desde ya antes de la asunción de Frei la Iglesia había estado involucrada en procesos de modernización de la estructura económica, buscando dar una respuesta parcial a uno de los más acuciantes problemas de la realidad chilena: el de la reforma agraria. Así, la Iglesia comenzó por entregar más de

---

<sup>59</sup>Ver, por ejemplo, Concha Oviedo, Héctor, *La Iglesia Joven y la “toma” de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968*. Disponible en: [http://www.archivochile.com/Mov\\_sociales/iglesia\\_popular/MSiglepopu0001.pdf](http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf) (fecha de consulta: 14-01-2017).

3.200 hectáreas de su propiedad a 220 familias de origen campesino<sup>60</sup>. Para mejor perseguir esta labor, la Iglesia puso en pie el Instituto de Promoción Agraria (INPROA),

concebido como un instrumento para superar un estado de marginalidad campesina, superación que se obtiene solo a través de la participación del sector mismo y dentro del concepto de la más amplia solidaridad, expresada no solo de persona a persona, sino que a través de formas de organización, en lo económico, gremial, cultural o comunitario, según sea el caso<sup>61</sup>.

En el VIII Sínodo de Santiago de Chile, realizado en los años 1967 y 1968, comenzó a verse la confrontación de posiciones al interior de la institución eclesial. Silva Henríquez recuerda en sus *Memorias* que el VIII Sínodo fue organizado al calor de la publicación de *Populorum Progressio* y las nuevas tareas que esta encíclica planteaba para la Iglesia. Se discutió el tema de la evangelización, buscando extenderla al “mundo poblacional”, pero también se polemizó en torno al tema de la educación católica, criticada como elitista y clasista por parte de algunos participantes de la conferencia. Silva agrega que:

Los reproches internos continuaron luego con la grandiosidad de algunos edificios eclesiásticos, con el “paternalismo” imputado a algunas obras de caridad, con el ejercicio de cierto poder político por parte de la jerarquía<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup>García Huidobro, Cecilia, *Reforma agraria de la Iglesia en Chile*. Instituto de Promoción Agraria – INPROA, Santiago. 1977 p. 4.

<sup>61</sup>Ídem.

<sup>62</sup>Silva Henríquez, Raúl, *Memorias*, tomo II, p. 114. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0004514.pdf> [fecha de consulta: 15-01-2017].

Así, las discusiones abiertas por el Vaticano II, las que pondría sobre la mesa prontamente Medellín y la situación general del país comenzaban a mostrar las fisuras al interior de la Iglesia chilena y no pasaría mucho tiempo antes de que estas se convirtieran en rupturas más o menos abiertas.

En este contexto, la teología de la liberación, o el movimiento general en ese sentido dentro de las filas de la Iglesia, se presentó en un primer momento como aproximación del mundo eclesial a los sectores populares de la sociedad. Así, muchas religiosas y sacerdotes se fueron a vivir a las poblaciones pobres del país, buscando establecer nuevas comunidades cristianas bajo el impulso de los valores actualizados por el Vaticano II.

Esta práctica, notablemente diferente de la de la Iglesia tradicional, acabo por distanciar a estos sacerdotes y religiosas del mundo “burgués”, del que normalmente provenían, así como también del mundo eclesiástico tradicional, ligado al poder y al Estado. En otras palabras,

Esta experiencia de la pobreza y de la miseria será el hecho fundamental que golpeará y motivará la conciencia cristiana<sup>63</sup>.

Este nuevo mundo cristiano, compartido por laicos y religiosos, empezó a decantar en procesos de organización y politización, los cuales, a su vez, se tradujeron en acciones públicas con las que sus protagonistas obtuvieron visibilidad como sujetos que buscaban la transformación social.

---

<sup>63</sup>Richard, Pablo, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*. Disponible en: <http://www.blest.eu/biblio/richard/> [fecha de consulta: 15-01-2017].

#### 4.1. La toma de la Catedral de Santiago

Uno de estos grupos fue Iglesia Joven, organización fundada en 1968 y que convocó a laicos, sacerdotes y religiosas. Iglesia Joven protagonizó varios eventos de “acción directa”, contándose entre ellos la interrupción de la consagración episcopal del monseñor Ismael Errázuriz, la participación en la ocupación de los jardines del Congreso Nacional y la colaboración con huelgas obreras, como en el caso de Industrias SABA<sup>64</sup>. No obstante, la acción más memorable realizada por Iglesia Joven fue la polémica toma de la Catedral de Santiago.

La toma se llevó a cabo el domingo 11 de agosto de 1968 y consistió en la ocupación del principal templo católico de Santiago por un grupo compuesto por miembros de la Iglesia y laicos. Entre los religiosos se contaban tres monjas y siete sacerdotes. El grupo de laicos, de aproximadamente 200 personas, estaba compuesto por estudiantes de liceo, universitarios, jóvenes trabajadores y obreros. Las consignas de la acción se expresaron en dos lienzos que colgaron entre las torres principales del edificio, los cuales rezaban “Cristo es igual a la verdad” y “Por una Iglesia junto al pueblo y su lucha. Justicia y amor”. Esta idea se explicaba en el manifiesto del grupo, en el cual se afirmaba que

deseaban volver a ser una Iglesia del pueblo, ‘como en el Evangelio’,  
viviendo y compartiendo no solo su pobreza, sino también sus luchas;

---

<sup>64</sup>Concha Oviedo, Héctor, *La Iglesia Joven y la “toma” de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968*. Disponible en:  
[http://www.archivochile.com/Mov\\_sociales/iglesia\\_popular/MSiglepopu0001.pdf](http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf)[fecha de consulta: 14-01-2017].

por tanto, rechazaban el tradicional vínculo eclesial con la burguesía e incluso la conciliación social<sup>65</sup>.

A pesar de que en su análisis no se utilizaban categorías marxistas, el movimiento Iglesia Joven fue activo en su crítica contra el capitalismo y otros males de la sociedad, como el abuso de los “ricos y poderosos”, la educación al servicio de las clases dirigentes, la división de las clases populares para facilitar la dominación y la segregación económica, cultural y racial. Su principal énfasis estaba en la necesidad de transformar la Iglesia. Así,

El movimiento promueve una transformación interna de la estructura eclesial, en su naturaleza, a objeto de que una Iglesia así transformada participe en las luchas sociales que movilizan a la izquierda nacional, al “pueblo”<sup>66</sup>.

El presidente en funciones, Eduardo Frei, concedió a los manifestantes hasta las seis de la tarde para deponer la toma, que fue abandonada pacíficamente media hora antes del plazo<sup>67</sup>.

La toma de la Catedral de Santiago marcó un punto de inflexión para los movimientos de transformación social al interior de la Iglesia Católica, pues a partir de este momento el ala más conservadora, dentro y fuera de la Iglesia, utilizó

---

<sup>65</sup>Amorós, Mario. *La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo. En Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. LOM Ediciones. Santiago de Chile, 2005. p.111

<sup>66</sup>Concha Oviedo, Héctor, *La Iglesia Joven y la “toma” de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968*. Disponible en:  
[http://www.archivochile.com/Mov\\_sociales/iglesia\\_popular/MSiglepopu0001.pdf](http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf) (fecha de consulta: 14-01-2017).

<sup>67</sup>Ibid. (fecha de consulta: 14-01-2017).



todos sus medios para desacreditarlos, aduciendo una supuesta “infiltración comunista”. Una periodista, durante los primeros años de la dictadura, señala:

Los católicos más recalcitrantes pensaron que llegaba “la abominación de la desolación” en su mejor sentido apocalíptico. No soñaron, siquiera, que presenciaban un juego de niños: la toma de la catedral era un preámbulo inofensivo para todo el maridaje político-religioso que Chile debería soportar en los años venideros<sup>68</sup>.

Y continúa enumerando algunas de las acciones que se llevaron a cabo durante la toma de la Catedral:

la misa fue celebrada con pan y vino. Se pidió “por el pueblo de Biafra...”, “por los caídos en la guerra de Vietnam...”, “por la clase trabajadora explotada de América Latina...”, “por los procesados políticos de Brasil...”, “por los muertos en pos de la liberación de América del sur...”, “por el pueblo uruguayo en su lucha...”.

Ángel Parra y su hermana Isabel (ambos marxistas) cantaron el “Oratorio para el pueblo”, bajo el púlpito barroco del cual pendían posters del Che Guevara y Camilo Torres<sup>69</sup>.

Pese a lo exagerado y tendencioso del relato, la mencionada autora nos da una buena imagen de cómo se estaba manifestando la Iglesia liberadora en Chile.

Otro autor añade detalles relevantes sobre los cambios introducidos en la celebración de la misa:

---

<sup>68</sup>Donoso, Teresa. *Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile*. Editorial Vaitea. Santiago, Chile 1976. Segunda edición, p. 40.

<sup>69</sup>Ídem.

El oficio religioso se apartó nítidamente de la práctica común en este tipo de actos, en primer lugar, el altar central de la Catedral no fue ocupado, su lugar fue reemplazado por una sencilla mesa, situada en la nave central, rodeada de bancas, contrariando la formación tradicional en líneas paralelas<sup>70</sup>.

La posición de la Iglesia oficial frente a la toma fue emitida por el cardenal Silva Henríquez. Se condenaban los actos como una profanación al templo y se les prohibía a los sacerdotes involucrados celebrar misa y participar de otros ritos católicos de manera permanente, aun cuando conservaban su estado sacerdotal<sup>71</sup>.

Interesante resulta el hecho de que, según revela en sus memorias, Silva Henríquez ya estaba al tanto de los planes del grupo Iglesia Joven. Con esta información, se habría puesto en contacto con el ministro del Interior, a la sazón Pérez Zujovic, quien dispuso protección policial alrededor de la Catedral<sup>72</sup>. Notable muestra no solo de la manera en que la jerarquía institucional se aproximaba a los “disidentes” dentro de la Iglesia, sino también de la estrecha relación entre el poder religioso y el político.

#### **4.2. La vinculación con el marxismo**

Por otra parte, gracias a esta nueva identidad de la Iglesia emanada del Concilio Vaticano II, comienza a generarse en América Latina una reflexión teológica de carácter progresista que vincula ideas del Evangelio con fundamentos del marxismo. De esta manera, muchos cristianos se comprometen con la

---

<sup>70</sup>Concha Oviedo, Héctor, *La Iglesia Joven y la “toma” de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968*. Disponible en:

[http://www.archivochile.com/Mov\\_sociales/iglesia\\_popular/MSiglepopu0001.pdf](http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf) (fecha de consulta: 14-01-2017).

<sup>71</sup>Ibid. (fecha de consulta: 14-01-2017).

<sup>72</sup>Ibid., (fecha de consulta: 14-01-2017).

transformación socialista, siendo un ejemplo paradigmático de este diálogo ideológico el encarnado por Clotario Blest<sup>73</sup>.

Se señala el año 1965 como el que fue clave para el comienzo de este diálogo en Chile. En efecto, uno de los primeros “síntomas” del mismo fue el hecho de que, durante abril y mayo de 1965, un grupo de demócratacristianos, en conjunto con grupos principalmente universitarios de orientación marxista, manifestarían su completo rechazo a la invasión norteamericana de República Dominicana.

Asimismo, sectores de izquierda al interior de la Democracia Cristiana, así como una parte importante de la juventud chilena se cuadraron con la tendencia mundial de establecer una posición rotunda en contra de la invasión norteamericana a Vietnam:

todos los sectores de la juventud chilena, excepto la extrema derecha. Católicos y no católicos, políticos y no políticos, marxistas y no marxistas, unidos por el sentimiento de condenación a la ley de la selva, al crimen sistematizado y al por mayor<sup>74</sup>.

Esta vez, sin embargo, no se trató de una manifestación en el papel, sino de una marcha

por un camino unitario [en donde] contingentes de estudiantes de la Universidad Católica y de la Asociación de Universitarios católicos

---

<sup>73</sup>Amorós, Mario. *La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo. En Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. LOM Ediciones. Santiago de Chile, 2005. p.108

<sup>74</sup>Donoso, Teresa. *Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile*. Editorial Vaitea. Santiago, Chile 1976. Segunda edición. p.14

(AUC), marcharon codo a codo con las juventudes comunistas, desde Valparaíso a Santiago<sup>75</sup>.

Al mismo tiempo desde diversos sectores surgen publicaciones tendientes a comprometer a los partidos de orientación católica con un cambio social profundo. Es en este sentido que los militantes de la Democracia Cristiana Jacques Chonchol y Julio Silva Solar publican *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina*, ensayo tremendamente controversial para la época, caracterizado como una

Nube de ampulosas generalidades, este documento exigía claramente una política radical, incluidas las nacionalizaciones y ciertos esquemas de control de los trabajadores. Aunque los disidentes fueron expulsados de la dirección del partido en una Asamblea del Comité Nacional (enero de 1968) con ayuda de una efectista aparición del mismo Frei, el descontento del ala izquierda del PDC y de su movimiento joven continuó madurando<sup>76</sup>.

Aun hoy genera resquemor este tipo de ideas en un sector político que decantó por el conservadurismo:

Jacques Chonchol, Julio Silva Solar y otros, que militaban en el ala izquierda del partido, al concebir al sector privado de la economía como esencialmente precario, hasta tanto fuera reemplazado por la actividad estatal, era, más que una distorsión de las ideas de la

---

<sup>75</sup>Donoso, Teresa. *Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile*. Editorial Vaitea. Santiago, Chile 1976. Segunda edición. p.15

<sup>76</sup>Moyano, Cristina. *MAPU o la seducción del poder y la juventud*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. Santiago, Chile 2009. p.79

primera hora, un acercamiento consciente a los postulados marxistas<sup>77</sup>.

Desde otra perspectiva, el texto de Chonchol y Silva expone y pone en relación de forma dialéctica las ideas del determinismo económico planteadas por el marxismo con las intenciones de bien común promulgadas por el catolicismo:

Al poner término a la explotación de unos hombres por otros, de una clase por otra que se pretende superior o mejor, crea las bases necesarias para eliminar de la tierra toda forma de opresión, segregación, servidumbre entre los hombres, como también toda forma de abuso o sometimiento ejercido contra pueblos, razas o clases tenidos por inferiores. Solo en la comunidad de hombres libres e iguales, nacida de una sociedad que ha terminado de borrar las diferencias sociales que dividen a los hombres y vuelven inhumanas sus relaciones, podrán realizarse en nuestros días los grandes ideales cristianos: la paz, la justicia, la hermandad y el amor en todas sus distintas expresiones<sup>78</sup>.

Ideas que resultaron ser tremendamente incómodas para los sectores más conservadores y acomodados de la sociedad que rápidamente intentaron derribar estos planteamientos con palabras falaces destinadas hacia quienes los expusieron; sobre Chonchol se dijo que

---

<sup>77</sup>Villalobos, Sergio *et al*, *Historia de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago, 2004, p.868.

<sup>78</sup>Chonchol, Jacques, Silva, Julio. *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina*. LOM ediciones. Primera edición. Santiago, Chile 2009. p.40

su “marxismo de corazón” era por entonces una leve sospecha nacida del rencor de los latifundistas expropiados por Frei, pero imposible de comprobar<sup>79</sup>.

La crítica también fue dura para otros jóvenes demócratacristianos que terminaron más tarde por pasar a las filas de otros movimientos políticos, tales como el MAPU o la Izquierda Cristiana. Es el caso de Rafael Gumucio, Alberto Jerez, Bosco Parra, Vicente Sota y el mismo Julio Silva Solar, todos participantes además de la publicación *Presente*, órgano mediante el cual eran expresadas sus ideas y en donde no dudaban en defender los cambios que impulsaban.

con tal de defender sus intereses (los derechistas) no vacilan en recurrir al fantasma comunista<sup>80</sup>.

Señalan en relación a la reforma universitaria por la cual se luchaba en 1967, ante lo cual la derecha respondió con pesar

por desgracia, el “fantasma [comunista]” fue tomando cuerpo a pasos agigantados y, montado en el caballo de Troya que le significó la Juventud Demócrata Cristiana, entró triunfalmente a la Universidad Católica<sup>81</sup>.

Ya en la década de 1970, un ícono de la convergencia entre cristianismo y marxismo será la conformación de la entidad Cristianos por el Socialismo en septiembre de 1971<sup>82</sup>. La colectividad surgió al calor de la mayor radicalización

---

<sup>79</sup>Donoso, Teresa. Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile. Editorial Vaitea. Santiago, Chile 1976. Segunda edición. p.28

<sup>80</sup>Ibid p.23

<sup>81</sup>Ídem.

<sup>82</sup>Fernández Fernández, David, “‘Cristianos por el Socialismo’ en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral”, en: *Studia Zamorensia*, (4), 187-202, p. 189.

que devino en la llegada al gobierno de la UP. En efecto, uno de los antecedentes de la formación de los Cristianos por el Socialismo fue la visita de un grupo de sacerdotes al ya electo presidente Allende, en un contexto en el que la jerarquía oficial eclesial había guardado, y seguía guardando, un silencio rotundo en torno a las elecciones de 1970<sup>83</sup>.

Un sector de religiosos ligados a los sectores populares comenzó a preguntarse sobre su propia práctica en el nuevo contexto de la construcción de la llamada “vía chilena al socialismo”. Para dar respuesta a estos interrogantes, se realizaron en abril de 1971 unas jornadas de debate que llevaban por título “Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile”<sup>84</sup>.

De la instancia surgió la “Declaración de los 80”, al igual que el colectivo de igual nombre, así denominados por la cantidad de sacerdotes participantes, unidos para apoyar al gobierno de Salvador Allende<sup>85</sup>.

Nadie mejor a quien remitirnos que Pablo Richard para destacar los contenidos principales de estas jornadas. Uno de los más importantes consiste en que:

El hecho mayor y el punto de partida para toda la reflexión es la realidad social y política que vive el pueblo en ese momento. No solo se constata la miseria y la pobreza de los explotados, sino que se analiza científicamente las causas racionales y estructurales de tal miseria. En este análisis se emplea ya el método marxista, que se ha

---

<sup>83</sup>Richard, Pablo, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*. Disponible en:

<http://www.blest.eu/biblio/richard/> [fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>84</sup>Ibid.[fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>85</sup> Aldunate, José, *Los “cristianos por el socialismo”*. Disponible en:

<http://ideologiesandliterature.org/docs/humanrights/CRISTIANOS%20POR%20EL%20SOCIALISMO.pdf> [fecha de consulta: 15-01-2017].

ido imponiendo en la práctica como un instrumento eficaz y coherente<sup>86</sup>.

Además, Richard destaca que se reflexiona sobre la práctica religiosa y sobre el Evangelio a partir de la práctica concreta en el mundo real, y no a la inversa. Inscrita en esta discusión, una de las conclusiones a las que arriban las jornadas resulta particularmente interesante. En efecto, “los 80” se preguntan cómo disputarle la base obrera y popular a la DC, que ha girado a derecha y está utilizando el cristianismo como una herramienta de propaganda antimarxista. Al mismo tiempo, el grupo se da cuenta de que las corrientes de izquierda adoptan una política un tanto sectaria frente a los obreros cristianos, y, por lo tanto, y para no dejar a estos sectores sociales a la merced de las fuerzas de la derecha, aquí la Iglesia liberadora tiene una tarea fundamental que cumplir<sup>87</sup>.

De los Cristianos por el Socialismo formaban parte algunos teólogos de la liberación de renombre, como Fernando Castillo Lagarrigue, Pablo Fontaine, Ronaldo Muñoz y Pablo Richard, así como también Gonzalo Arroyo, quien se desempeñó como coordinador del movimiento<sup>88</sup>.

En 1972, en abril, la organización llevó adelante un Congreso Internacional de Cristianos por el Socialismo, del que participaron 300 delegados internacionales y 2.000 nacionales. No se registró presencia de ningún obispo chileno<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup>Richard, Pablo, *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*. Disponible en: <http://www.blest.eu/biblio/richard/> [fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>87</sup>Ídem.

<sup>88</sup>Aldunate, José, Los “cristianos por el socialismo”. Disponible en: <http://ideologiesandliterature.org/docs/humanrights/CRISTIANOS%20POR%20EL%20SOCIALISMO.O.pdf> [fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>89</sup>Aldunate, José, Los “cristianos por el socialismo”. Disponible en: <http://ideologiesandliterature.org/docs/humanrights/CRISTIANOS%20POR%20EL%20SOCIALISMO.O.pdf> [fecha de consulta: 15-01-2017].



Esto no porque no hubieran sido invitados. En efecto, Arroyo extendió una invitación a la jerarquía oficial de la Iglesia, la cual respondió a través de su máximo representante, el cardenal Silva Henríquez. En una carta de este último a Arroyo, fechada el 3 de marzo de 1972, Silva Henríquez rechaza tajantemente la invitación, aludiendo a que, tras estudiar los documentos de la convocatoria, ha

llegado a la convicción de que Uds. harán una reunión política, con el deseo de lanzar a la Iglesia y a los cristianos en la lucha en pro del marxismo y de la revolución marxista en América Latina<sup>90</sup>.

Con esta conclusión a la vista, Silva declara:

no me parece en absoluto adecuado patrocinar un encuentro de sacerdotes que están en una línea que a mi juicio no es la línea de la Iglesia y que afirman cosas y tienen actuaciones totalmente reñidas con expresas declaraciones del Episcopado Nacional<sup>91</sup>.

Para Silva, converger con las ideas del marxismo significaba renunciar al cristianismo. El cardenal se alarma ante lo que ve como una oposición entre el cristianismo y la institución eclesial:

Falta [en los documentos preparatorios del Congreso] toda referencia al Evangelio y, sobre todo, a la Iglesia. No hay cristianismo sin Iglesia

---

<sup>90</sup>Silva Henríquez, Raúl, No renunciar a la fe. Carta al padre Gonzalo Arroyo s.j., 3 de marzo de 1972. Disponible en: [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/31\\_renunciar.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/31_renunciar.pdf) [fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>91</sup>Ídem.

y sin sacerdocio jerárquico. El peligro está en oponer el cristianismo a la Institución<sup>92</sup>.

Podemos apreciar, una vez más, la dinámica que se daba al existir diversas “iglesias” al interior de una misma institución y las grandes ideas-fuerza que se confrontaban en Chile en ese momento.

Aldunate destaca que los Cristianos por el Socialismo realizaron un aporte concreto, de valor histórico: por un lado, hicieron claro que es posible ser cristiano y socialista, o socialista y cristiano; por otro, trascendieron el usual enfrentamiento entre la “ideología perversa” que era el marxismo para la Iglesia oficial y el “opio del pueblo” que era la religión para muchas corrientes marxistas ortodoxas<sup>93</sup>.

La actividad central de los Cristianos por el Socialismo se desarrolló en dos esferas. Fernández destaca que, por un lado, se convirtieron en una corriente de opinión pública, vía la realización de actos, la emisión de declaraciones y las discusiones en conferencias y congreso; y, por otro, desarrollaron trabajo a nivel de las comunidades de base en los sectores populares. A partir de su investigación, basada en testimonios orales, este autor concluye que ambas esferas de acción se hallaban en tensión, y la primera acabó primando sobre la segunda, en la medida en que Cristianos por el Socialismo se volcaba más y más a intentar sacudir los cimientos de la “Iglesia precapitalista”<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup>Silva Henríquez, Raúl, *No renunciar a la fe. Carta al padre Gonzalo Arroyo s.j.*, 3 de marzo de 1972. Disponible en: [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/31\\_renunciar.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/31_renunciar.pdf) [fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>93</sup>Aldunate, José, *Los “cristianos por el socialismo”*. Disponible en: <http://ideologiesandliterature.org/docs/humanrights/CRISTIANOS%20POR%20EL%20SOCIALISMO.pdf> [fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>94</sup>Fernández Fernández, David, “‘Cristianos por el Socialismo’ en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral”, en: *Studia Zamorensia*, (4), 187-202, p. 193.

## **5. Un caso paradigmático: Gonzalo Arroyo**

En el marco del desarrollo de la teología de la liberación en Chile, nos parece importante relevar el caso de Gonzalo Arroyo S.J. Aunque el pensamiento y la praxis de Gonzalo Arroyo atravesaron diversas etapas a lo largo de su vida, habiendo momentos en los que parecía más bien alinearse con la llamada “Iglesia modernizadora” antes que con la Iglesia liberadora, su participación en el movimiento Cristianos por el Socialismo y su continuada práctica en un amplio abanico de esferas sociales, negándose a recluirse puertas adentro de la Iglesia, lo convierten en un personaje digno de estudio en relación al tema de esta investigación.

Gonzalo Arroyo fue, quizás, predominantemente una figura intelectual. Junto a la publicación de numerosos trabajos, sus estudios en ingeniería en agronomía y en economía lo convirtieron en un importante científico en estas áreas.

Por tanto, si fuera necesario situar a Gonzalo Arroyo en un ámbito específico de la sociedad, el suyo sería más próximo, sin duda, al mundo intelectual. Junto con la realización de numerosas publicaciones, tanto dentro como fuera de Chile, Gonzalo Arroyo dedicó gran parte de su vida a la docencia en diversos países de Europa y América.

Gonzalo Arroyo nació en una tradicional familia terrateniente del campo chileno, por esta razón desde siempre tuvo una gran pasión por el trabajo de la tierra. Si bien su familia era católica y practicante, Arroyo no asistió a un colegio religioso y su camino siempre fue seguir con el negocio familiar. Graduado de ingeniería en agronomía en la Universidad Católica de Chile, dirigió durante un par de años una de las haciendas familiares.

Sin embargo, en el año 1951, acompañando a su cuñado en un retiro espiritual, conoció al padre Alberto Hurtado, quien logra despertar en Gonzalo Arroyo una vocación hasta entonces oculta<sup>95</sup>. Arroyo no es encandilado por la oratoria del padre Hurtado, es el fondo de su discurso el que le atrae profundamente, es la manera diferente de presentar la relación entre Dios y los hombres, o más bien entre los hombres y las diferencias entre ellos. Aun así

Alberto Hurtado no solo despertó la vocación en Gonzalo. También inspiró ciertas opciones y estilos que marcarían su vida sacerdotal<sup>96</sup>.

Desde el momento en que Arroyo conoció al padre Hurtado su fe fue inquebrantable, incluso intentó convencer a su pareja de ese momento de que se ordenara carmelita, cosa que no sucedió.

La decisión de ordenarse fue duramente resistida por su familia; sin embargo, el plan avanzó firme. Luego de algunas reuniones con el padre Hurtado y de algunas gestiones con el padre Provincial, el día 8 de diciembre de 1951 ingresa a la Compañía Jesuita con 26 años, a diferencia de los 17 o 18 años con que comúnmente se ingresa.

En relación a su experiencia con el padre Alberto Hurtado, Gonzalo Arroyo reconoció haber experimentado “tres llamados en su vida de jesuita”

El primer llamado fue un “fuerte sentido social”; el segundo fue una “vocación intelectual”; y el tercero, una “orientación al servicio pastoral”<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup>Arroyo, Gonzalo, *Agradecer a Dios por los llamados de la vida*. Disponible en: <https://vocaciones.jesuitas.cl/historiactiva-gonzalo-arroyo-sj/> [fecha de consulta: 15-01-2017].

<sup>96</sup>Verdugo, Fernando. Los tres llamados de Gonzalo Arroyo SJ. Revista Mensaje 609. Santiago, 2012. P.31

Estos llamados fueron cumplidos en la medida en que Gonzalo Arroyo se desarrolló en distintos aspectos humanos y profesionales a lo largo de su vida

Como profesor e investigador en distintas universidades y centros en Chile, Francia y México; como colaborador en la Revista Mensaje de la que fue subdirector hasta su muerte y para la cual consiguió innumerables colaboraciones de muchos científicos sociales de primer nivel; en ILADES, en distintos y a veces conflictivos momentos del Instituto y de su vida; en la Universidad Alberto Hurtado de la que fue su principal y tenaz impulsor; en la capellanía de jóvenes universitarios durante sus primeros años de sacerdote, o en el acompañamiento de la comunidad de exiliados en París; o en la comunidad cristiana de base 'Cristo Liberador', de Villa Francia [...]. En todos estos ministerios y trabajos se entrecruzaba su preocupación social, su perspectiva intelectual y su sentido pastoral<sup>98</sup>.

Junto a expresar su seguridad en la palabra de Dios, Alberto Hurtado transmite sus inquietudes a Gonzalo Arroyo, respecto de las problemáticas sociales, al tema de las deficiencias alimentarias de los sectores desfavorecidos o de la creación de sindicatos de trabajadores. Durante su formación en el noviciado ayudó en la organización de algunos sindicatos campesinos, lo que le valió el duro rechazo de las agrupaciones de hacendados y patronos de fundos, por estar "agitando" a sus trabajadores.

Una vez concluido el noviciado y luego de un año de juniorado, es enviado a Montreal, Canadá a estudiar Filosofía, donde además termina de redondear sus

---

<sup>97</sup>Verdugo, Fernando. Los tres llamados de Gonzalo Arroyo SJ. Revista Mensaje 609. Santiago, 2012. P.31

<sup>98</sup>Ídem.

estudios de agronomía con la economía, realizando cursos en horarios vespertinos.

Hacia los años finales de la década de 1950 el capitán de la Compañía en América Latina era el padre Jensen, quien fue el principal impulsor de la CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) que pretendían realizar un trabajo social más práctico en las provincias de Latinoamérica. Fue en esta instancia de participación en la que Gonzalo Arroyo es enviado a Iowa, Estados Unidos, a estudiar un doctorado en economía agraria, sustentado en su integridad como persona y sus avanzados estudios de agronomía resultaba la persona idónea para trabajar en la reforma agraria, tema sumamente candente en ese momento y que a modo personal era un reto, por su familia de origen terrateniente.

Finalmente, para terminar su principal etapa de formación, una vez concluido su doctorado en economía agraria, es enviado por la Compañía a Lovaina, Bélgica, a estudiar teología en un importante centro jesuita.

En 1959 el Papa Juan XXIII ya ha anunciado la convocatoria al Concilio Vaticano II y comienzan a surgir por todas partes las discusiones relacionadas con los temas que se tratarían en el cónclave. Es en este contexto en que Gonzalo Arroyo concluye la última parte de sus estudios. En 1963 se ordena en Bruselas, pues no era obligación entonces regresar a Santiago, con la firme convicción de llevar adelante los planteamientos que del concilio se han emanado. Sin embargo, debe regresar preocupado por la salud de su madre.

Una vez en Chile, Arroyo es destinado al Centro Bellamarino, lugar que tenía la particularidad de ser su casa al nacer. A su arribo a Santiago se encuentra con una sociedad muy agitada y dividida, la disputa presidencial de 1964 da como vencedor a Frei Montalva. Durante este periodo ejerce como subdirector del Centro para el Desarrollo Social de América Latina (DESAL) y subdirector del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES). También

comienza su camino como colaborador de la revista *Mensaje*, organismo encargado de dar a conocer el pensamiento jesuita, además de brindar su apoyo pastoral en la Parroquia Universitaria y el Instituto de Humanismo Cristiano.

Durante el gobierno de Frei Montalva los movimientos sociales cobraron gran vitalidad, se formaron diversas agrupaciones mientras que otras se escindieron generando nuevas instancias de participación con nuevos puntos de vista, es lo que ocurrió con la Democracia Cristiana, que aportó, con una importante porción de militantes descontentos con el giro del partido en relación a los cambios sociales, a la formación del MAPU e Izquierda Cristiana.

En este contexto, Gonzalo Arroyo retorna a Chile. Difícilmente una persona con su nivel de preparación en temas agrarios quedaría fuera de un momento histórico tan importante como fue el comienzo de la reforma agraria impulsada por la Iglesia. Monseñor Manuel Larraín Errázuriz de Talca y el cardenal Raúl Silva Henríquez encontraron en Arroyo, quien en ese momento fue designado como encargado del CIAS que funcionaba en la comunidad del centro Bellarmino, una fuente sólida de consulta y conocimiento. Desde aquí realizó su aporte a la reforma agraria durante la época de Frei, primero, y luego bajo el gobierno de la UP<sup>99</sup>.

Lo interesante de Arroyo es que sus concepciones fueron evolucionando en una época signada por la radicalización política y los cambios sociales. Lo que caracteriza a Arroyo es su permeabilidad frente a la situación política y social, y su capacidad de adaptación para saber leer en el mundo como ser Iglesia en la realidad histórica. En su artículo *Doctrina, utopía y subversión* enfatiza que

---

<sup>99</sup>Contreras, Mario. "El adiós al cura Arroyo, el 'capellán' de la izquierda y los exiliados", *La Segunda*, 25 de mayo de 2012. Disponible en: <http://www.lasegunda.com/Noticias/Politica/2012/05/749283/el-adios-al-cura-arroyo-el-capellan-de-la-izquierda-y-los-exiliados> [fecha de consulta: 15-01-2017].

Urge (...) una reflexión cristiana sobre el cambio social enraizada en las situaciones concretas vividas en cada país (...). De este modo la reflexión cristiana saldría de su ensimismamiento y contaría más con los aportes del mundo secular. Se hará necesariamente más dependiente de las disciplinas científicas y sociales y por lo tanto menos dogmática; tendrá que estar más atenta al pulso del tiempo (...). Solo así logrará aclarar en términos concretos las opciones éticas de los hombres comprometidos en la acción y al mismo tiempo orientar las fuerzas de cambio hacia una sociedad más integralmente humana<sup>100</sup>.

Creemos que estas fueron las ideas que guiaron su propia evolución ideológica, las que lo convierten en un excelente paradigma del diálogo entre la Iglesia y el mundo abierto por el Vaticano II.

---

<sup>100</sup>Arroyo, Gonzalo, *Doctrina, utopía y subversión*, s.f.



## 6. Conclusiones

A manera de conclusión o breves consideraciones finales, nos gustaría retomar una idea ya planteada en la introducción de este trabajo: el fenómeno de la teología de la liberación es, sin dudas, uno de los más interesantes en cuanto a Iglesia e historia contemporánea combinadas se refiere. Como hemos señalado desde un punto de vista de la historia de la Iglesia, existen pocos hitos que cuenten con un cariz reformulador tan profundo, como el adquirido en el periodo posterior al concilio Vaticano II. Creemos que tanto la discusión que se llevó a cabo, así como la práctica de estos nuevos postulados, resultan visibles desde el modesto aporte de este trabajo.

Estudiando los antecedentes y el origen de la teología de la liberación, vimos cómo la Iglesia se vio influenciada por la realidad histórica, en particular por las desigualdades en y entre las naciones, y se vio obligada a mirar al mundo. Así, en el Concilio Vaticano II se abrió un diálogo con la realidad histórica concreta; dialogo que la Iglesia oficial intentó cerrar en sus propios términos con los documentos del Concilio y, posteriormente, con la encíclica *Populorum Progressio*.

Sin embargo, numerosos participantes de la comunidad religiosa católica, ya sea como parte de la institución o como laicos, pensaron que este diálogo no estaba cerrado y que quedaba mucho por hacer en términos de la relación de la Iglesia con la realidad histórica concreta del hombre. Surgieron, así, las críticas al Vaticano II y sus principales postulados, considerados, al menos, insuficientes y los planteamientos de una nueva corriente al interior de la Iglesia: la Iglesia liberadora, que desarrollo su propia teología, la de la liberación.

La teología de la liberación cambió el eje en la relación de la Iglesia con el mundo, poniendo el énfasis en la liberación multidimensional del hombre como objetivo y en el papel que a la Iglesia le correspondía en ese proceso. Esto implicó, para la Iglesia liberadora, asumir lo que se ha denominado la “opción por los pobres”. La

teología de la liberación valorizó al pobre del campo y de la ciudad como sujeto activo de transformación social, y no solo como receptor del ocasional asistencialismo mandatado por la noción de caridad cristiana.

Esta última fue, a su vez, reemplazada por la idea de solidaridad, pero una solidaridad activa, tú y yo resistimos el destino común, de explotación y de pobreza, al tiempo que forjamos el Reino de redención en este mundo.

Estas nuevas concepciones de la teología de la liberación la pusieron en contradicción con la jerarquía eclesial oficial. En efecto, como hemos visto, la Iglesia tradicional chilena, modernizante o conservadora, condenó las principales acciones de la teología de la liberación en nuestro país: la toma de la Catedral, la fundación de Cristianos por el Socialismo y la vinculación con el ideario marxista.

En síntesis, y como planteamos en el breve marco teórico de este trabajo, el cristianismo como religión tenía (y tiene) un potencial como discurso de protesta contra la realidad histórica de este mundo. La teología de la liberación, en Chile y en otras latitudes, supo descubrir este potencial y hacerlo converger un proyecto político de transformación social, económica y cultural que pudiera hacer emerger a las naciones latinoamericanas del abismo de la crisis estructural provocada por el capitalismo dependiente.

## 7. Bibliografía y fuentes

### 7.1. Bibliografía

#### 7.1.1 Material impreso

- Amorós, Mario. La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo. En Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular. LOM Ediciones. Santiago de Chile, 2005.
- Blakemore, Harold. Chile, desde la guerra del Pacífico hasta la depresión mundial, 1880-1930, en Bethell, Leslie (ed.), Historia de América Latina, Tomo X, Barcelona, Critica, 1992, pp. 157-203.
- Cardoso, Fernando Henrique; Faletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Castillo L., Fernando, *Iglesia liberadora y política*, Santiago, ECO, 1986.
- Cavallo, Ascanio. *Memorias: Cardenal Raúl Silva Henríquez*, tomo II. Copygraph, Santiago, 1991.
- Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987.
- Donoso, Teresa. Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile. Editorial Vaitea. Santiago, Chile 1976. Segunda edición.
- Fernández Fernández, David, “Cristianos por el Socialismo” en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral, en: *Studia Zamorensia*, (4), 187-202.
- Frolov, Ivan. Diccionario de filosofía. Editorial Progreso 1984.
- García Huidobro, Cecilia, Reforma agraria de la Iglesia en Chile. Instituto de Promoción Agraria – INPROA, Santiago. 1977
- Grez Toso, Sergio, La “cuestión social” en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902), Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y Universidad de Santiago de Chile, s. f.

- Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- Marini, Ruy Mauro, *América Latina, dependencia y globalización*, Buenos Aires, CLACSO, Siglo XXI, 2015.
- Marx, Karl. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Moyano, Cristina. *MAPU o la seducción del poder y la juventud*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2009.
- Piñera, Bernardino, *El Concilio Vaticano II*, Santiago, Biblioteca del Militante, 1966.
- Salazar, Gabriel; Pinto, Julio, *Historia contemporánea de Chile III. La economía: mercados, empresarios y trabajadores*, Santiago, Lom, 2002.
- Smith, Christian, *Disruptive Religion. The Force of Faith in Social Movement Activism*, Nueva York, Routledge, 1996
- Verdugo, Fernando. Los tres llamados de Gonzalo Arroyo SJ. Revista Mensaje 609. Santiago, 2012.
- Villalobos, Sergio *et al.*, *Historia de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago, 2004.
- Weber, Max, *Sociología de la religión*. Buenos Aires, La Pléyade, 1978.

### 7.1.2 Material web

- Aldunate, José, Los “cristianos por el socialismo”. Disponible en: <http://ideologiesandliterature.org/docs/humanrights/CRISTIANOS%20POR%20EL%20SOCIALISMO.pdf> [fecha de consulta: 15-01-2017].
- Concha Oviedo, Hector, La Iglesia Joven y la “toma” de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968. Disponible en: [http://www.archivochile.com/Mov\\_sociales/iglesia\\_popular/MSiglepopu0001.pdf](http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf) [fecha de consulta: 14-01-2017].
- Pew Research Center, *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Disponible en:

<http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> [fecha de consulta: 14-01-2017].

- Richard, Pablo, *cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*. Disponible en: <http://www.blest.eu/biblio/richard/> [fecha de consulta: 15-01-2017].
- Vitale, Luis, *Interpretación marxista de la historia de Chile*, tomo III, versión digital disponible en Archivo Chile [<http://www.archivochile.com/>]. [fecha de consulta: 15-01-2017].

## 7.2. Fuentes

### 7.2.1 Fuentes impresas

- Arroyo, Gonzalo, *Doctrina, utopía y subversión*, s.f.

### 7.2.2 Fuentes web

- Arroyo, Gonzalo, *Agradecer a Dios por los llamados de la vida*. Disponible en: <https://vocaciones.jesuitas.cl/historiactiva-gonzalo-arroyo-sj/> [fecha de consulta: 15-01-2017].
- Contreras, Mario. “El adiós al cura Arroyo, el “capellán” de la izquierda y los exiliados”, *La Segunda*, 25 de mayo de 2012. Disponible en: <http://www.lasegunda.com/Noticias/Politica/2012/05/749283/el-adios-al-cura-arroyo-el-capellan-de-la-izquierda-y-los-exiliados> [fecha de consulta: 15-01-2017].
- Juan XXIII, *Solemne apertura del Concilio Vaticano II*, 11 de octubre de 1962. Disponible en [https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html) [fecha de consulta: 03-01-2017].
- *Mensaje a los pueblos de América Latina*, Medellín, 6 de septiembre, 1968. Disponible en:

<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin1.htm> [fecha de consulta: 03-01-2017].

- Pablo VI, *Carta encíclica Populorum Progressio, del Papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*, 26 de marzo de 1967. Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html) (fecha de consulta: 14-01-2017).
- Pablo VI, *Constitución pastoral Gaudium et spes, Sobre la iglesia en el mundo actual*, 7 de diciembre de 1965. Disponible en: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/va\\_t-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/va_t-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) [fecha de visita: 03-01-2017].
- Silva Henríquez, Raúl, *No renunciar a la fe. Carta al padre Gonzalo Arroyo s.j.*, 3 de marzo de 1972. Disponible en: [http://www.cardenalsilva.cl/pdf/31\\_renunciar.pdf](http://www.cardenalsilva.cl/pdf/31_renunciar.pdf) [fecha de consulta: 15-01-2017].