



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE POSTGRADO  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

**LA IGLESIA CATÓLICA CHILENA Y SU INFLUENCIA EN LAS CONDUCTAS DEL  
ESTADO; AVANCES Y RETROCESOS DEL PROGRESISMO POLÍTICO  
RELIGIOSO DURANTE EL GOBIERNO DE LA UNIDAD POPULAR.**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN HISTORIA CON MENCIÓN  
EN HISTORIA DE CHILE

ALUMNO: MAURICIO JESÚS CUADRA MUÑOZ  
PROFESORA GUÍA: ISABEL TORRES DUJISIN

SANTIAGO, AGOSTO 2007

## Agradecimientos

En primer lugar quisiera agradecer a todos que de alguna u otra forma me alentaron a iniciar el programa de Magister en Historia de la Universidad de Chile, a tantos familiares y amigos que me manifestaron su apoyo y confianza en la finalización de este camino.

Quiero agradecer a quienes fueron mis entrañables compañeros en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Ignacio Ruiz, Yorka Beltrán y Víctor Escobar, que en nuestras discusiones de historia y pedagogía nos fuimos construyendo una visión especial del mundo, conversaciones que en su esencia, están plasmadas en estas páginas.

Vaya un recuerdo también al profesor de historia Raúl Núñez Mella, quien desde mi infancia hasta estos días ha forjado en mí el amor y entrega a los quehaceres de la enseñanza, y con quien hemos compartido tantas veces el mutuo interés por la historia reciente de Chile. Sin duda que en cada una de sus clases y conversaciones me legó algo de su enorme pasión por los temas del pasado, del presente, y del futuro.

No puedo dejar de mencionar a toda la comunidad del Colegio Oratorio Don Bosco, quien en estos años de trabajo y estudio me ha dado todas las facilidades para poder cumplir con ambas tareas. Espero poder estar a la altura para retribuir esa noble ayuda.

Quiero agradecer a mis padres y hermanas, que siempre me han brindado un apoyo incondicional. Su modo de vivir, su entrega por la vida y la pasión que han puesto en cada uno de sus proyectos han dejado una profunda marca en mí, que estoy seguro, serán guías y compañía en cada nuevo camino que decida tomar.

Una mención especial va para mi esposa Andrea, que en los momentos en que esta investigación no parecía tener fin, me alentó a continuar y me ayudó en todo lo que estaba a su alcance. Para ella solo tengo palabras de un amor profundo y agradecido.

Quise dejar al último a quien ha sido mi profesora guía en la elaboración de

## Agradecimientos

En primer lugar quisiera agradecer a todos que de alguna u otra forma me alentaron a iniciar el programa de Magister en Historia de la Universidad de Chile, a tantos familiares y amigos que me manifestaron su apoyo y confianza en la finalización de este camino.

Quiero agradecer a quienes fueron mis entrañables compañeros en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Ignacio Ruiz, Yorka Beltrán y Víctor Escobar, que en nuestras discusiones de historia y pedagogía nos fuimos construyendo una visión especial del mundo, conversaciones que en su esencia, están plasmadas en estas páginas.

Vaya un recuerdo también al profesor de historia Raúl Núñez Mella, quien desde mi infancia hasta estos días ha forjado en mí el amor y entrega a los quehaceres de la enseñanza, y con quien hemos compartido tantas veces el mutuo interés por la historia reciente de Chile. Sin duda que en cada una de sus clases y conversaciones me legó algo de su enorme pasión por los temas del pasado, del presente, y del futuro.

No puedo dejar de mencionar a toda la comunidad del Colegio Oratorio Don Bosco, quien en estos años de trabajo y estudio me ha dado todas las facilidades para poder cumplir con ambas tareas. Espero poder estar a la altura para retribuir esa noble ayuda.

Quiero agradecer a mis padres y hermanas, que siempre me han brindado un apoyo incondicional. Su modo de vivir, su entrega por la vida y la pasión que han puesto en cada uno de sus proyectos han dejado una profunda marca en mí, que estoy seguro, serán guías y compañía en cada nuevo camino que decida tomar.

Una mención especial va para mi esposa Andrea, que en los momentos en que esta investigación no parecía tener fin, me alentó a continuar y me ayudó en todo lo que estaba a su alcance. Para ella solo tengo palabras de un amor profundo y agradecido.

Quise dejar al último a quien ha sido mi profesora guía en la elaboración de

este trabajo, Isabel Torres Dujisin. Agradezco su enorme paciencia, su lealtad y su tenacidad para alentarme a terminar con esta investigación, demostrando su capacidad de compromiso y gran profesionalismo.

# Índice

<b>Introducción</b>	6
<b>Capítulo 1</b>	
Iglesia, Estado, acontecimiento y poder	16
<b>Capítulo 2</b>	
Antecedentes de la Iglesia Católica Chilena	24
<b>Capítulo 3</b>	
Los años de la Unidad Popular y su relación con la Iglesia católica	60
<b>Conclusiones</b>	106
<b>Bibliografía</b>	111

## Introducción

Uno de los hitos más significativos para el desarrollo político y social en Chile en el XX es la separación legal entre la Iglesia Católica y el Estado establecida en la Constitución de 1925, tanto por que representó el fin de una realidad política de larga data, como también por que a partir de ese momento la Iglesia dio comienzo a un proceso de modernización que fue en respuesta a los desafíos que le presentó la secularización, *modernización que a la larga significó la renovación de las fórmulas en que se llevaban a cabo las relaciones entre la institución y las esferas políticas (Estado) y sociales (laicado) del país.*

De este modo, a partir de 1925 la Iglesia experimentó significativas transformaciones internas, las cuales alteraron e impactaron el quehacer sociopolítico, confiriéndole a lo largo del siglo, un significativo protagonismo; manifestación de ello son las reorientaciones que tomará con respecto a la acción social de los católicos, las cuales provocarían movimientos de carácter secular y *que resultarían en propuestas de tipo político, fundamentales en la comprensión del Chile posterior a 1950.* Asimismo se puede mencionar su quehacer en torno a la concepción de su propio rol en la política tradicional, que produjeron múltiples dinámicas en el interior de las esferas sacerdotales, las cuales terminaron por impactar fuertemente en las circunstancias en que se desarrollaba el proceso chileno. Téngase en consideración además, que estos ajustes vivenciados por la iglesia criolla no sólo respondieron a la contingencia interna, sino que se materializaron en estrecho correlato con diversos impulsos provenientes de distintos “espacios” de la Iglesia Universal, y *que se ven evidenciados en el Concilio Vaticano II, la reunión de los Obispos latinoamericanos en Medellín y los postulados de la Teología de la Liberación.* De este modo, para analizar el desarrollo político y social de Chile durante el siglo XX y particularmente con posterioridad a 1925, debe hacer referencia al del papel jugado por la Iglesia en esos escenarios, pues tanto su influencia política en general – y en el Estado en particular -, más su influjo en una parte mayoritaria de la población confesionalmente “católica,” hacen de esta

institución un pilar esencial en la historia reciente de Chile.

Es indiscutible que la influencia política de la Iglesia ha acompañado el desarrollo del Estado chileno desde los primeros instantes de su formación, sin embargo, esta se haría aún más notoria en el momento en que el liberalismo político daba sus primeras señales de existencia en el país<sup>1</sup>. Así es, solo cuando algunos sectores liberales del reducido espectro político hicieran ruido – a partir de mediados del siglo XIX - sobre la necesidad de alejar a la Iglesia del Estado, es que surgirán sacerdotes que con el objetivo de contener el proceso se involucrarían directamente en la política; un buen ejemplo de esto es la conducta del padre Rafael Valdivieso (Arzobispo de Santiago), quién no dudaría en defender a “brazo partido” la independencia de la Iglesia respecto al Estado, además, se dio a la tarea de formar a sacerdotes jóvenes para que estos se desempeñaran de buena forma en las filas del Partido Conservador.

Esta conducta adquirida por la Iglesia chilena se vería prontamente regulada por las orientaciones emanadas desde el Vaticano, el cual al percatarse de la expansión del liberalismo político – contrario a la influencia de la Iglesia en los asuntos temporales - articularía los primeros cambios tendientes a establecer las funciones del católico en el marco de la acción política, dando inicio al lento proceso de modernización de la institución. Ese fue el rol del Papa León XIII, quien con su encíclica *Rerum Novarum* establecía las bases para que la Iglesia pudiera adaptarse a las ideas asociadas a la modernidad<sup>2</sup>. En definitiva, este comprendió que de no

---

<sup>1</sup> Es interesante leer las palabras de Francisco Bilbao, quién ya en 1844 criticaba fuertemente el papel de la Iglesia en la política, exponiéndola como un elemento que ayuda a la permanencia de la situación de injusticia”; *El bárbaro se deslumbra, se somete, es católico. He aquí la gloria del catolicismo, su mérito en la historia. Pero como nosotros saliendo de la eternidad hemos caído en el tiempo llamado siglo XIX, juzgaremos según nuestra capacidad de lo que es con respecto a la sociedad nueva y a la filosofía que renueva las religiones... El catolicismo es religión simbólica y de prácticas que necesita y crea una jerarquía y una clase poseedora de la ciencia. Religión autoritaria que cree en la autoridad infalible de la iglesia, es decir en la jerarquía de esos hombres; y además la autoridad irremediable sobre la conciencia individual por medio de la confesión... Este es el templo del sistema.*” Bilbao, F. “Sociabilidad Chilena” En “La cuestión social en Chile Ideas y debates precursores.” Recopilación a cargo de Grez, S. DIBAM - Centro de investigaciones Barros Arana, Santiago 1995 P. 66

<sup>2</sup> Aunque menos citadas que *Rerum Novarum*, las encíclicas *Inmortale Dei* (1885) y *Libertas* (1888), son una reflexión acerca de lo positivo y negativo de los efectos de la modernización, lo que supone, una aceptación de la misma.

ser así, la Iglesia sería percibida como un elemento obstaculizador del progreso humano, imagen que la distanciaría fácilmente de sus esferas de influencia.

Desde esa línea, uno de los cambios más importantes que se realiza al interior de la Iglesia es permitir y defender la participación política de los cristianos como mecanismo de inserción en las lógicas de discusión y participación permitidas por el liberalismo político decimonónico;

*“León XIII determina ciertas condiciones que aconsejan la participación de los cristianos en las instituciones democráticas, manteniendo la defensa de los derechos de la Iglesia como institución. Considera el Papa que el propio régimen liberal ofrecía armas para combatir los males de nuestro tiempo.”<sup>3</sup>*

Con esta nueva actitud, la Iglesia católica admitía que difícilmente volvería a tener el poder que había ostentado desde hacía siglos. Se comprendió, entonces, que el Estado había tomado un camino de independencia de la Iglesia y esta, a su vez, se dispondrá a iniciar un proceso de cambios que le permitieran ajustarse al nuevo escenario que le planteaba el avance del liberalismo político. En el transcurso del siglo XX la conducta de la iglesia será de una apertura hacia la democracia representativa, caballo de batalla del liberalismo, donde aceptaría por ejemplo, la cooperación entre cristianos y no cristianos en la búsqueda y construcción de sociedades más justas.<sup>4</sup>

La iglesia chilena no fue diferente, sino por el contrario; buscó mantener sus espacios de poder en el interior de las estructuras políticas, las orientaciones articuladas desde el Vaticano para responder a los desafíos de la modernidad, las nuevas dinámicas de comportamiento de las esferas laicas, y la fisonomía que adquirió el proceso sociopolítico chileno, se conjugaron para crear un escenario donde el catolicismo criollo se convertiría en un protagonista indiscutido. Así las cosas, el esfuerzo de esta investigación se orienta a observar el complejo devenir de una Iglesia trastocada por la secularización, y por lo tanto, desafiada tanto en la mantención de sus espacios de influencia como en su capacidad de adaptación a

---

<sup>3</sup> Viera Gallo, A. “Chile: Un nuevo camino”. CESOC, Santiago 1989

<sup>4</sup> La encíclica “Pacem in Terris” de Juan XXIII. Por ejemplo, hace referencia al acercamiento de los cristianos con grupos no cristianos que confluyeran en los mismos objetivos.



nuevas concepciones y formas políticas. La respuesta a ese desafío fue responsable de un proceso sumamente interesante, que terminó por afectar todo el cuadro histórico de las últimas cuatro décadas del siglo XX.

Desde el punto de vista de la producción historiográfica, la investigación de la temática de las relaciones Iglesia – Estado se ha enfrentado desde diversas aproximaciones de orden metodológico, por eso - y con el objetivo de informar acerca del “estado de la cuestión” -, se ha considerado necesario exponer, de forma breve, los principales enfoques que se han desarrollado a partir del trabajo de los especialistas.

Una primera aproximación metodológica se puede definir como “pragmática.” Inaugurada en la década de los setenta por Iván Vallier,<sup>5</sup> argumenta que ante los desafíos de la modernización la Iglesia buscó mantener y extender su influencia mediante una estrecha vinculación con las elites, cuestión que él autor consideraba un error, pues en la expansión de las lógicas del liberalismo político las cúpulas de poder se verían afectadas por un descenso de su autoridad, situación que también trastocaría a la Iglesia. A partir de esa lógica, Vallier apostó por que la Iglesia se convirtiera en un lugar de consenso entre las elites y las masas, pues solo a partir de ahí Latinoamérica podría buscar el ansiado desarrollo.

Si bien el análisis de Vallier generó una abundante producción de estudios de carácter sociológico sobre política y religión<sup>6</sup>, este enfoque resultó desfasado, pues al mismo tiempo que teorizaba sobre la necesidad de una iglesia de consensos, una parte importante del laicado – y también de no pocos sacerdotes – se definían más por la lógica del enfrentamiento, generando espacios de participación político-cristianos que coincidían con los métodos revolucionarios de tendencia marxista. Además, desde una perspectiva de análisis más horizontal, olvida que los ajustes acontecidos en la institución no solo responden a una necesidad exclusivamente

---

<sup>5</sup> Ver Vallier, I. “Catolicismo, control social y modernización en América Latina” Amorruto, Buenos Aires 1970

<sup>6</sup> Una buena descripción de ellos se encuentra en Levine, D. “Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión.” Universidad de Michigan, World Wide Web: [www3.usal.es/dpublica/areacp/doctorado0406/seminario0405/levine5.pdf](http://www3.usal.es/dpublica/areacp/doctorado0406/seminario0405/levine5.pdf)

política de mantener su influencia, pues también se ven cruzadas por otros procesos provenientes “desde abajo”, que de alguna u otra manera, inciden en el comportamiento de las jerarquías.

Otro enfoque de análisis es el que nace desde los planteamientos de la Teología de la liberación, definida como “liberacionista.” Desde este punto de vista, los cambios producidos en la Iglesia no responden a las voluntades de las elites confesionalmente católicas ni a las orientaciones de la jerarquía eclesiástica, sino al revés, surgirían de la presión que realizan los movimientos sociales en función de lograr transformaciones en el orden sociopolítico. De esta manera, es el “pueblo” quien articularía, a través de su acción, las estrategias adoptadas por la Iglesia.<sup>7</sup>

Aunque es una imagen atractiva, situar el origen de los ajustes de la Iglesia solo en el accionar de las bases populares nos parece poco feliz, principalmente por que obvia la autoridad de la jerarquía – que nunca es tan débil -, y olvida que en una organización tan tradicional como lo es la Iglesia, el peso de la institución - independiente de las valoraciones individuales - siempre ejerce una atracción importante en el interior de la comunidad, un ejemplo de ello es que los movimientos generados en el seno de la Iglesia por la influencia revolucionaria de la Teología de la liberación no tuvieron grandes trascendencias, a pesar de las luces con que habían irrumpido en la escena política-social de fines de los sesenta y comienzos de los setenta.

Un enfoque más reciente proviene de la escuela norteamericana,<sup>8</sup> la cual observa las relaciones entre religión y política desde una perspectiva más postmoderna, pues asigna poca importancia a la influencia de valores puramente religiosos en el comportamiento de la institución, por eso, sitúa a la Iglesia desde una rivalidad con los credos cristianos de carácter protestante, los cuales han presentado

---

<sup>7</sup> Un buen ejemplo de este tipo de análisis se encuentra en Berryman, P. “Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América latina y otros lugares.” Siglo XXI, Madrid 1989

<sup>8</sup> Un completo análisis de este enfoque se encuentra en Levin, D. Op. Cit. Para la lectura de una obra evidentemente influenciada por esta visión véase López, D. “La seducción del poder. Evangélicos y política en el Perú de los noventa” Puma, Lima 2004, y también Levine, D. “Voces populares en el catolicismo latinoamericano” CEP, Lima 1996

un sostenido crecimiento desde las últimas tres décadas del siglo XX en vastas zonas populosas de Latinoamérica; en este sentido, el origen de los cambios propugnados por el catolicismo (discursos, políticas, aperturas, etc.) estarían sustentados por la necesidad de generar nuevas expectativas en los fieles “disponibles”, reteniendo o incorporando nuevos componentes a la institución. De cualquier manera, nos parece exagerado plantear que el factor más trascendente en los ajustes generados por la Iglesia sea solamente la “competencia” por llevar cada vez más fieles a capillas y parroquias, pues niega la complejidad de un devenir que se presenta bastante más matizado de lo que este enfoque pretende; sin duda que no es solo una reducción del proceso interno del catolicismo, sino también de los marcos sociopolíticos en los cuales se desarrolla.

No deja de ser llamativo que estos enfoques externos no hayan presentado un mayor impacto en la producción historiográfica nacional, de hecho, el único que ha tenido algo más de difusión es el “liberacionista”, que ha encontrado en el relato más “militante” de la acción sociopolítica de la Iglesia chilena un espacio de desarrollo, que en todos los casos, se ha preocupado mayormente del periodo posterior al golpe de Estado de 1973, cuando la institución se convirtió en el núcleo de la defensa de los derechos humanos.

De cualquier manera, parece claro que dentro de los temas tratados por la actual historiografía chilena, la investigación referida a la iglesia ha quedado en un segundo plano. Los historiadores han sido prolíficos en materias políticas, sociales, económicas, culturales, y el siempre atrayente enfoque de la memoria también ha dado lo suyo, sin embargo, a la hora de hablar de las relaciones iglesia - Estado en la historia reciente del país se produce un vacío. La mayoría de los textos existentes que pueden catalogarse como historiográficos<sup>9</sup>, o están referidos a la importante

---

<sup>9</sup> Aunque un tanto superficial y más bien descriptivo, el libro de Velásquez A, Marlen “Episcopado chileno y unidad popular.” (UCSH; 2003) Santiago, es un reciente aporte historiográfico a la relación Estado - Iglesia en el Chile reciente. También se debe mencionar un texto bastante mejor documentado, me refiero al de Meneses, A. “El poder del discurso: la iglesia católica chilena y el gobierno militar 1973 - 1984” (Ilades - Cisoc; 1989) Santiago. Interesante es también el aporte que realiza Cruz, María A. “Iglesia, represión y memoria. El caso chileno” (S. XXI; 2004) Madrid, libro que a pesar de concentrarse en la vinculación iglesia

labor social de la institución en la defensa de los derechos humanos o se quedan en un plano descriptivo.

A partir de este estado de la discusión, esta investigación aborda el desarrollo de las relaciones Iglesia – Estado desde una perspectiva amplia, asumiendo que las lógicas de cambio de la Iglesia chilena en las últimas décadas no responden solo a un factor, sino al contrario, son una multiplicidad de elementos los que confluyen en la producción de transformaciones, a saber, nuevas realidades políticas del acontecer nacional e internacional, nuevas percepciones de los laicos en torno a su propio rol en la sociedad o de la misión que le cabe a la Iglesia en general, distintas apreciaciones de la jerarquía eclesiástica – más o menos receptivas a ciertos impulsos -, diferentes valoraciones de las elites gobernantes en relación con la Iglesia, en fin, una cantidad no menor de realidades que convergen en el mismo proceso y que ayudan a su conformación. De ahí entonces que en este trabajo una mirada microscópica no tenga mucho valor – entiéndase esto como la fijación de la visual solo en un subproceso -, pues no alcanzaría para desarrollar en toda su complejidad una realidad tan interesante e importante en el devenir de la historia reciente de Chile, como las relaciones Iglesia – Estado.

Así las cosas, la hipótesis que guía este trabajo es que la separación del Estado y la Iglesia consagrada en la constitución de 1925, obligó a esta última a generar un proceso de transformación que le permitiera insertarse de mejor forma en las lógicas políticas de la modernidad. Este proceso se construyó en dos líneas, una de orientación “hacia fuera”, que significó una mayor valorización de la labor sociopolítica del laicado, y otra “hacia adentro”, que terminó por estructurar un cuerpo colegiado de la jerarquía chilena que la dotó de gran autoridad. Todos estos ajustes, sumados a su acervo histórico y al propio desarrollo del proceso chileno, dotaron a

---

- memoria, arroja importantes datos e ideas en torno al tema que me convoca. Lo demás – que no es mucho -, se centra en la labor protectora de la institución en tiempos de represión - ver por ejemplo Garcés, M. y Nicholls, N. “Para una historia de los DD.HH en Chile. Historia institucional de la fundación de ayuda social de las iglesias cristianas FASIC 1975 - 1991” (LOM, 2005) Santiago -, o es aporte de teólogos, sociólogos o politólogos, que aunque dan luces sobre el tema, o son muy parciales en sus análisis o utilizan metodologías alejadas de la historia. En resumen, del tema en específico que se trata aquí hay muy poco escrito.

la Iglesia de un poder importante que le permitió influir en las conductas del Estado. Así es que, frente a la presidencia de Salvador Allende (1970 – 1973), los discursos y conductas de la Iglesia serían un elemento relevante para explicar de mejor forma la conducta política del gobierno, sobre todo en aquellas instancias en donde la Iglesia se sintiera llamada a intervenir, ya sea por que la naturaleza del tema trastocaba los valores que esta defiende, o por que simplemente, necesitaba resguardar sus propios intereses. En definitiva, para el gobierno de la Unidad Popular era importante contar con el beneplácito, aunque fuera relativo, de la jerarquía eclesiástica, pues esto garantizaba una forma de “legitimidad espiritual”, que en el contexto de la aguda inestabilidad política y social de esos años, se hacía indispensable.

De esta manera la opinión de la jerarquía católica se hizo relevante para el gobierno de la Unidad Popular, pues podía facilitar o complicar la aplicación de reformas tendientes al cumplimiento del programa de gobierno. Por esto Salvador Allende habría evitado entrar en confrontación con la jerarquía, pues le daba mayor legitimidad a la acción del Estado frente a los temas en que la Iglesia se veía involucrada. Cuando la tensión de las relaciones entre la Iglesia y el gobierno aumentaba, esta última pasaba a convertirse en un factor de oposición que complejizaba el accionar político del primero.

Desde el punto de vista metodológico la exposición de la investigación se enfrentará de la siguiente manera. Un primer capítulo a modo de marco teórico, donde se expone la noción de acontecimiento desde la cual nos posicionamos para observar las relaciones Iglesia – Estado, interrelacionándola con una teoría del origen del poder del Estado Moderno, la cual plantea que en el proceso de su construcción utilizó la experiencia de la Iglesia Católica en cuanto agente de dominación. Estas primeras relaciones de reciprocidad serían fundamentales en la conformación de las primeras alianzas entre ambas instituciones.

En un segundo capítulo se desarrolla el proceso de modernización de la Iglesia Católica desde 1925 hasta 1970, exponiendo en forma separada los subprocesos involucrados en este devenir, por eso, se ven de forma independiente

temáticas como la importancia de la instauración y proliferación de la llamada *Acción Social Católica*, el desarrollo de la instauración de la Conferencia Episcopal de Chile (CECH) como la manifestación del poder colegiado de la jerarquía; luego se pasa a las formas y orientaciones que van adquiriendo las relaciones políticas de la Iglesia, y finalmente, un análisis de los factores externos que influyeron en la conducta de la Iglesia a partir de la segunda mitad del siglo XX, a saber, Concilio Vaticano II (1962 – 1965), la reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968), y el impacto de las primeras manifestaciones de la Teología de la Liberación (1970)

El tercer capítulo se centra específicamente en las relaciones Estado – Iglesia establecidas durante el gobierno de la Unidad Popular (1970 – 1973) Para una mejor exposición - al igual que el capítulo anterior -, se decidió exponer separadamente los procesos. En una primera instancia se abordará la llegada al poder de Salvador Allende, pues a partir de esos primeros contactos se perfilan detalles importantes de los términos en que se construirá la relación entre ambas instituciones; luego se hará una revisión de los primeros momentos del gobierno y como la jerarquía reacciona a ello. Finalmente, se expondrá el desarrollo del conflicto de la ENU como máxima manifestación de las formas que adquirieron las relaciones entre el “poder temporal” y el “poder espiritual.”

Un último capítulo es dedicado a las conclusiones, donde en función de la revisión de la hipótesis de esta investigación se expondrán todos los factores de análisis que permitan comprender de mejor manera el por qué de las formas que tomaron las relaciones entre Iglesia y Estado durante el gobierno de la Unidad Popular, asumiendo que éstas *no responden solo a elementos circunstanciales, sino que fueron resultado de un proceso mucho más complejo y profundo.*

De esta manera, el valor de realizar esta investigación responde en primer lugar a la escasa producción historiográfica que existe frente al tema expuesto en estas páginas, lo cual hace más atrayente el desarrollo del trabajo, pues permite un espacio de creación analítica que quiere ser un real aporte al conocimiento de nuestro pasado reciente. Es también una profundización del estudio de un elemento

tan común de nuestro acontecer – como lo es la Iglesia Católica -, que en función de lo revisado es parte importante del complejo rompecabezas que significa el estudio histórico de las últimas cuatro décadas del país.

# Capítulo 1: Iglesia, Estado, acontecimiento y poder

En su libro "Nietzsche, la genealogía, la historia" el filósofo Michel Foucault hace un análisis de la "Entsehung" (emergencia.) En esa aproximación, plantea que la manifestación del concepto se plasma en aquel instante, en aquella fisura, donde se puede observar la gestación de un nuevo comienzo. En efecto, siguiendo el análisis del autor, se concluye que la significación del momento de la "emergencia" radica en que, a partir de ella, lo que se consideraba plenamente establecido comienza a debilitarse, - para finalmente extinguirse -, al mismo tiempo que da paso al asentamiento de nuevas estructuras. Es, en ese sentido, el momento donde confluyen la destrucción y la construcción.

Desde esa perspectiva, el instante de la "emergencia" se origina en el enfrentamiento de las fuerzas que combaten por imponerse en los sistemas de dominación que existen en la historia, combate que solo sucede a partir de la apertura de una posibilidad, un "instericio"<sup>10</sup> dice Foucault, en el cual simplemente se producen las condiciones para que así sea; no es que éstas se busquen premeditadamente, solo acontecen. De ahí entonces, que al método "foucaultiano" no le interese buscar la continuidad, pues a la luz del devenir de las relaciones que establecen los sujetos y las instituciones que estos crean, no hay nada que permanezca, excepto la lucha por imponerse, que en plena contradicción consigo misma, no permite la eternización de su propia creación.

La "Entsehung" representa entonces;

*"... la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor [...] escena en la que de distribuyen unos frente a otros, unos sobre otros; el espacio que los distribuye y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras."<sup>11</sup>*

De esta forma, Foucault argumenta que la importancia del análisis de las

---

<sup>10</sup> Foucault, M. "Nietzsche, la genealogía, la historia" Alianza Editorial, España 1997, pp. 38

<sup>11</sup> Ibid. pp. 36 - 37



“emergencias” apunta a revitalizar el reconocimiento y la comprensión de aquellos discontinuos – o destrucciones - que han acontecido en el centro mismo de las relaciones entre los sujetos, de hacer lo contrario, no se estaría buscando una comprensión real de aquello que nos toca, en cuanto a que el posicionamiento de los poderes con los cuales coexistimos afectan proporcionalmente las subjetividades de nuestro comportamiento frente a los mismos. De esa manera, la búsqueda y comprensión de la “Entsehung” – en cuanto premisa de análisis -, se resiste a las permanencias de las estructuras sociales, pues ahí no existe ni la destrucción ni construcción, solo persiste la justificación.<sup>12</sup>

A partir de esa línea de análisis es posible entender el papel que le toca a la historia en la comprensión de las emergencias; en efecto, Foucault pasa de la explicación de los conceptos Nietzscheanos a una revisión de la utilidad del saber histórico. En esa labor, construye una idea de la función historiográfica a partir de la noción de “efectividad” que atribuyó Nietzsche a la tarea histórica;

*“La historia efectiva hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo. Acontecimiento –entendiendo por tal no una decisión, un tratado, un reino o una batalla -, sino una relación de fuerza que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra surge, disfrazada. Las fuerzas que están en juego, en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha.”<sup>13</sup>*

Evidentemente la cita se encuentra en absoluto correlato con la importancia que atribuye Foucault a la idea de la “Entsehung,” en ese sentido, lo que interesa al pensador francés es orientar el análisis histórico a aquello que representa la destrucción de las estabilidades dentro de las estructuras surgidas en el devenir de las relaciones de poder, pues es ahí donde se manifiestan las circunstancias que permiten los “intersticios” en donde se llevan a cabo las luchas que originaran los nuevos sistemas de dominación en donde actuarán los sujetos. Es sin duda, una

---

<sup>12</sup> Esta idea de la justificación es presentada por Foucault con relación a las críticas que realiza Nietzsche a la historia, donde esta aparece como una manipulación del conocimiento; “*Los historiadores tratan de borrar, en la medida de lo posible, aquello que puede traicionar, en su saber, el lugar desde el que miran, el momento en el que están, el partido que toman,*” Ibid. p. 54

<sup>13</sup> Cita de Nietzsche utilizada por Foucault, M. En Ibid. p. 49 (El párrafo pertenece a “Genealogía de la Moral”, II)

ampliación del concepto de acontecimiento que se aleja de su tradicional imagen de dato para instalarse en una perspectiva mucho mas profunda, y a nuestro entender, de mayor significancia, en donde lo que interesa es la observación de aquellos enfrentamientos, de aquellos ajustes, que terminarán por dar origen a nuevas distribuciones en los sistemas de poder.

Bajo esta perspectiva, esta investigación asume que las relaciones entre Estado e Iglesia Católica durante el siglo XX son una manifestación de una zona de "Entsehung", en la cual se producirán acomodados en el posicionamiento de ambas instituciones en los sistemas de dominación; destrucciones y construcciones que se articularán de acuerdo a las exigencias que la propia dinámica de los escenarios de "la lucha" irían presentando. Esta zona de fractura se vio posibilitada por la profundización del liberalismo político, el que en su desarrollo y ampliación a lo largo de los siglos XIX y XX, iría trastocando los espacios de poder con que contaba una institución tan tradicional de occidente como la Iglesia Católica, mientras que al mismo tiempo fomentaba la generación de nuevas formas políticas que tendían a evaluar el factor religioso como ajeno a las labores de lo temporal, iniciando con ello, el proceso de secularización. A partir de ahí, la Iglesia debió generar estrategias de acomodo que le permitieran mantener espacios de poder y privilegios, lo que en definitiva, terminó por concebir nuevas formas en las relaciones Iglesia – Estado. Por todo ello, se considera que la producción de estos ajustes es también un acontecimiento, en la medida que no solo redefine las condiciones de la relación entre ambos, sino también, permite el establecimiento de nuevas subjetividades que renuevan las vinculaciones de los sujetos hacia el poder que estas instituciones representan; esto explica, por ejemplo, como las estructuras de participación, o incluso las cosmovisiones políticas, se irán confundiendo entre la "militancia" y la "acción religiosa" en una parte importante del tejido social, lo que supone, una transformación no menor en la concepción de la función y articulación que ocurre entre lo específicamente temporal, y lo propiamente espiritual.

De todas formas, lo anterior no queda completamente sustentado si no se complementa con una parte de la teoría del poder foucaultiano. Para el filósofo, un

acontecimiento esencial en el devenir del proceso histórico de occidente, a partir de la formación y consolidación del Estado Moderno, es la aparición de “formas de resistencia” que han venido a caracterizar las relaciones de poder en las cuales nos desarrollamos. Ellas han representado una lucha por la independencia de la autoconstrucción del sujeto, pues las distintas formas de poder imponen, de una u otra manera, la constitución del individuo;

*“Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca a su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto.”<sup>14</sup>*

La generación de una forma de poder que liga al sujeto a su propia individualidad tiene necesariamente que tener algún interés en lo colectivo, de lo contrario el control del sujeto a partir de sí mismo - mecanismos disciplinarios mediante - no tuviesen un mayor sentido. En efecto, este poder es lo que Foucault bautizó con el nombre de “poder estatal”, el cual tiene la capacidad de unir el control de lo colectivo con lo individual, de ahí que las formas de resistencia surgidas se orienten a recuperar tanto la cohesión comunitaria como a rescatar el sentido de la propia existencia.

Esta capacidad del “poder estatal” no ha sido una invención original, sino una adopción de una técnica de poder elaborada a partir de una concepción religiosa de la conducta humana. Así es, en la construcción del poder del Estado, este tuvo que recurrir a una vieja pero efectiva destreza inmanente de la religión, la cual no es otra que su capacidad para condicionar la conducta social del sujeto a través del control de su propia conciencia; es el “poder pastoral”;

*“... El Estado occidental moderno, ha integrado en una nueva forma política, una vieja técnica de poder, que tiene su origen en las instituciones cristianas. Podemos llamar a esta técnica de poder, poder pastoral.”<sup>15</sup>*

---

<sup>14</sup> Foucault, M. “Sujeto y poder” Disponible en la World Wide Web: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), p. 7

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 9

Como ejemplo de la actuación de la dualidad del “poder pastoral” (individualizante y totalizante) se puede mencionar la dinámica de la salvación del alma; esta exige al sujeto el estricto cumplimiento de una serie de conductas y valores cristianas, sin embargo, la única forma que tiene de evidenciar ese cumplimiento es mediante la exhibición de ellos en el resto de la colectividad; quien no cumpliera con esas normas de “buena conducta” sería condenado por su propia subjetividad (el castigo de Dios caerá sobre mí), y a su vez, por el resto de la comunidad (el castigo de Dios caerá sobre ti.)

A partir de esto se puede plantear que desde el origen del Estado Moderno este necesitó del “poder pastoral” que poseía la Iglesia, por ello, se estructuró una alianza de poder, en la que el Estado permitió la mantención de amplios poderes y privilegios a la Iglesia, mientras esta última, legitimó la existencia y los mecanismos de poder practicados por el Estado. Esta estructura en la relación de poder entre ambas instituciones sólo se vino a debilitar cuando el surgimiento de nuevas concepciones –léase liberalismo político -, vinieron a provocar la “Entsehung” de la que hablábamos recientemente.

De todas formas, esta condición de “cómplices” en el origen del Estado Moderno ha provocado que sea imposible que este se desligue por completo de la presencia de una institución como la Iglesia Católica, fundamentalmente por que la tradición e influencia que esta sigue presentando en las conciencias de muchos ciudadanos, hacen de ella un poder imposible de ignorar. Además, conforme se ha desarrollado la lucha entre ambas instituciones, y la consiguiente re- estructuración de la relación de poder, la Iglesia ha tenido la capacidad de articular distintos mecanismos que le han permitido permanecer vigente como un innegable actor político, de ellos, el más importante a nuestro entender es;

*“... la de legitimar o deslegitimar el sistema político. A través de su influencia en la opinión pública, la Iglesia tiene un gran impacto en la aceptación que la población tiene de las políticas gubernamentales. En un caso como el chileno esta función legitimadora tiene un peso especial, porque el régimen muy a menudo intentó*

*legitimarse a través de valores cristianos.”<sup>16</sup>*

Con todo, la mencionada alianza entre Estado e Iglesia entraría en franco conflicto al momento en que el primero se sintió con la fuerza suficiente para independizarse por completo de la tutela eclesiástica, esto, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el liberalismo político plasmado en la Revolución Francesa inaugurara – primero en la filosofía política y luego en las conciencias ciudadanas –, el concepto de secularización. En este sentido, una de las barreras que se propuso derribar el liberalismo en función de la independencia del poder del Estado fue la estrecha vinculación que hasta esos momentos mantenían política y religión;

*“Por ahora es suficiente decir [que la secularización] es quizás la premisa cultural más básica del liberalismo político. A la vez, no se debe entender este liberalismo político como pura “ideología”, sino como una actitud ante los asuntos públicos que destaca la autonomía del individuo (o de la persona.) La secularización ha sido la autonomía creciente del espacio profano, como espacio productor de valores y de decisiones en torno a valores, sin tener como referencia obligada el espacio sagrado.”<sup>17</sup>*

Así es, para occidente la secularización se convirtió en un elemento que permitió la legitimación del “espacio profano” como una instancia creadora de cierto tipo de valores que no tuvieran a su haber un origen, o al menos una justificación, desde la moral cristiana. Esto significó que ambos espacios - lo “profano” y lo “sagrado” - sostuvieran un largo debate por la apropiación de “la verdad” en la cosmovisión que cada una representaba<sup>18</sup>, disputa que terminó por posicionar al espacio profano como el representante de la modernidad, mientras que lo sagrado debió ajustar sus discursos y conductas para mantener un grado de influencia en las nuevas estructuras de poder; a partir de esa fractura, lo religioso no sería condición “*sine qua non*” para las articulaciones que provinieran de los espacios políticos.

---

<sup>16</sup> Veit Stassner, M. “La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: de buenos samaritanos, antiguos contrahentes y nuevos aliados. Un análisis politológico.” En “Teología y Vida”, Santiago 2006, p. 78

<sup>17</sup> Fernandois, J. “Catolicismo y liberalismo en el Chile del siglo XX” En Revista de Estudios Públicos N° 93, Santiago 2004, p. 134

<sup>18</sup> En los discursos liberales se tendía a identificar al discurso político – religioso como el resabio conservador enemigo del avance de las ideas. Así mismo, el discurso conservador identificaba a las ideas liberales con la degradación moral producida por el “extravío de Dios.”

Con todo, era imposible que occidente rompiera con su tradición religiosa, una cosa era hacer la distinción entre lo temporal y lo espiritual, pero otra muy distinta, era negar un componente tradicional de su cultura. Como alternativa se planteó entonces la secularización por sobre el secularismo:

*“La primera es la legítima reivindicación de la autonomía de lo temporal, de la razón y de la acción, autonomía que mantiene, sin embargo, una referencia ética; el secularismo, en cambio, es la afirmación del humanismo por negación de la religión.”<sup>19</sup>*

Occidente prefirió mantener una vinculación ética con el “espacio sagrado”, lo que admitía de una u otra manera que la modernización, articulada desde el liberalismo político, era un proceso de carácter laico, cuestión que generó dos escenarios con relación al rol que le cabía a la Iglesia en las estructuras del Estado moderno; el primero era que esta institución seguiría manteniendo espacios de privilegio y sería la voz autorizada en “aconsejar” al poder temporal en temas de carácter ético; el segundo apuntaba a que en el marco de representación que se asumía en las nacientes democracias, los sectores cristianos entrarían a participar – paulatinamente - de las nuevas estructuras políticas. Es entonces, a partir del proceso de secularización, que la Iglesia se iría insertando en la política moderna, no en forma directa, sino a través de los ciudadanos que, desde diversos sectores ideológicos, pudieran representar en mayor o menor medida, los intereses del catolicismo. Esto se puede interpretar como un simple ajuste de la Iglesia a las reglas del juego, pero, que no significó un real convencimiento de que las nuevas formas políticas fueran las correctas;

*“Se trata de una “aceptación”, no de una afirmación de la democracia; en la primera mitad del siglo XX, no pocos sectores de la Iglesia a lo largo del globo hablaban de las ideología “demoliberal,” en tono altamente descalificador. La aceptación se desprendía más bien del resultado de la “querrela de las investiduras”, la competencia entre el Papa y el emperador tan clásica a la historia del cristianismo y a la dualidad de poderes. El orden democrático era sencillamente el sucesor de la autoridad civil, a la que se debía exigir libertad para la iglesia y atenerse a las normas básicas que no violasen sus principios.”<sup>20</sup>*

---

19 Correa, E. y Viera – Gallo, J. “Iglesia y dictadura” Cesoc, Santiago (sin año) p. 46

20 Fernandois, J. Op. Cit. p. 137

En efecto, en el marco del siglo XX la Iglesia utilizaría las mismas lógicas del liberalismo político para sostenerse en el interior de un sistema que no le era favorable, y aunque esto requería de una subordinación al Estado, le era más conveniente hacerlo que quedar al margen de las nuevas estructuras políticas<sup>21</sup>. A saber, el catolicismo – con un grado de apoyo relativo de las jerarquías – encauzaría su activismo político en búsqueda de la instauración de un esquema de gobierno laico que mantuviera la posibilidad concreta de que la Iglesia obtuviera espacios de poder en las lógicas de la modernidad. Es precisamente ese recorrido el que realizó el catolicismo chileno a partir de 1925.

---

<sup>21</sup> Esta misma visión, aunque desde una postura conservadora, es la que presenta el historiador británico Norman, E. “Cristianos, política y Estado moderno” en Revista de Estudios Públicos N° 28, Santiago 1987

## Capítulo 2: Antecedentes de la Iglesia católica chilena (1925 – 1968)

### 2.1 La fractura de 1925, un periodo de ajustes en la Iglesia

En términos formales, la separación legal entre Estado e Iglesia en Chile sobrevino ante la necesidad de reformas al Estado por la crisis que este atravesaba. La actuación militar de los oficialidad joven en Septiembre de 1924 - que obligó al congreso a despachar rápidamente un paquete de leyes sociales entrampadas en el parlamento - terminó con el presidente Arturo Alessandri abandonando el país tras renunciar a su cargo, asumiendo en su reemplazo una junta militar. Sin embargo, la seguidilla de conflictos internos y la presión política hizo caer a esta junta y depositó el cargo en manos de Emilio Bello Codesio, el cual llamó a Alessandri para que retomara su puesto. Este, demostrando sus hábiles dotes de político, puso condiciones para su regreso; entre ellas estaba la redacción de una nueva constitución que reemplazara la de 1833, en la cual se debía incluir la separación legal entre la Iglesia y el Estado.

Por supuesto que la idea alertó inmediatamente a la jerarquía chilena y sobre todo, al arzobispo de la época, Crescente Errázuriz, quien comunicaría a los fieles su visión del asunto:

*“Cualesquiera que sean las condiciones en que se proponga la separación entre la Iglesia y el Estado – entendedlo bien, amados hijos – sean cuales fueran las ideas y los propósitos que inspiren el proyecto, éste lleva en sí la negación de Dios y debe ser combatido y rechazado por el católico.”<sup>22</sup>*

El párrafo pone en evidencia la férrea oposición que la jerarquía católica impondría al Estado para llevar a cabo su idea de separar las dos instituciones, sobresaliendo el llamado al mundo católico para “combatir” el proyecto. En la práctica, lo que se hace es poner en alerta a los sectores que representan al “espacio sagrado” para contrarrestar el ataque de aquellos que “niegan a Dios.” Pese

---

22 Carta pastoral de Crescente Errázuriz, citada en Araneda F. “El arzobispo Errázuriz y la evolución política y social de Chile” p. 222



a lo vehemente de las palabras del arzobispo, el cauce tomado por los acontecimientos fue haciendo inexorable el proceso, sobre todo, cuando en una carta que dirigió Errázuriz a Alessandri comunicaba que la única forma en que aceptaría la separación sería por expresa instrucción del Vaticano,<sup>23</sup> lo que tenía por objetivo enfrascar al gobierno en un conflicto diplomático con la Santa Sede. Ante esta advertencia de la jerarquía, Alessandri logró una audiencia con el Papa Pío XI, quien a su vez misionó al Secretario del Estado Vaticano, Monseñor Pedro Gasparri, para tratar el asunto.

En la reunión sostenida entre Alessandri y Monseñor Gasparri se llegó a acuerdo en los términos en que se debía llevar la separación, donde se pactó que los artículos serían redactados mediante fórmulas conjuntas y al estilo de la ley del Brasil, esta última petición expresa del Vaticano. Además, antes de la publicación de la nueva constitución todos los actores involucrados debían estar plenamente de acuerdo con la redacción y los términos de la separación, como efectivamente se hizo.<sup>24</sup>

En la evaluación de este proceso, la historiografía católica ha dicho que la separación fue positiva por que permitió una mayor independencia de la Iglesia, pues la desligó de las preocupaciones de orden político que la habían afectado durante el XIX, lo que posibilitó el crecimiento del espíritu social de los católicos chilenos. Así lo expone Fernando Aliaga;

*“ A partir de la década del 20, la jerarquía eclesiástica depone la actitud polémica que la encerraba en la defensa de sus privilegios, propios de una época de cristiandad que la hacía ser adicta absoluta de la aristocracia terrateniente. En cambio, va adquiriendo una mayor identidad y una apertura progresiva a los grandes problemas sociales.”<sup>25</sup>*

En la misma línea de análisis esta la apreciación de María Antonieta Huerta y Luis Pacheco;

*“... a partir de ese momento, claramente la iglesia deja de ser defensora del statu quo y comienza a promover el cambio social, considerando que el origen del*

---

23 Ver más detalles de la carta en *Ibid.*

24 Una detallada crónica del proceso se encuentra en *Ibid.* p. 224

25 Aliaga, F. *Op. Cit.* p. 166

*problema está en las desequilibradas estructuras nacionales.*<sup>26</sup>

Para una visión más crítica del rol de la iglesia, como la de Gabriel Salazar y Julio Pinto, la separación entre Iglesia y Estado obligó a la primera a reformular su acción sobre la sociedad chilena, planteándose la misión de lo social, que tarde o temprano, haría que se encontrase nuevamente de lleno en temas de la contingencia política;

*“Teóricamente, la iglesia quedó abocada a la tarea de tejer una nueva y santa alianza, ya no con el César de turno, sino con su feligresía y la sociedad civil. Más aún – según indicaba el pensamiento papal -: con la baja sociedad civil. Lo que no implicaba enclaustrar la “acción católica” en la intimidad del altar y la familia sino en la comunidad exterior de todos los hombres y mujeres; sobre todo de los pobres y desamparados.”*

Cualquiera sea la visión que se tenga, las anotaciones coinciden en que después de 1925 la Iglesia católica tuvo que reorientar su acción social, pues era una forma efectiva de mantener su influencia y legitimidad frente a la sociedad, una legitimidad que antes poseía por el peso de la tradición, y que ahora, debía ganarse en su preocupación por los sectores más pobres de la sociedad<sup>27</sup>. No se puede perder de vista en todos los casos, que esta reorientación no es exclusiva de la Iglesia chilena, pues responde a un proceso de modernización de la Iglesia en general y que se iría desarrollando a lo largo del siglo, proceso que con el paso de los años tendría como protagonista al catolicismo latinoamericano, que dado el contexto de pobreza en que se encontraban los países de la región, abogarían por un acercamiento más activo y comprometido con las masas populares<sup>28</sup>.

---

26 Huerta, M. A. y Pacheco, L. “La Iglesia chilena y los cambios socio políticos” Pehuén, Santiago 1988 P. 162

27 Un indicador del cambio que iniciaría la Iglesia fue el plan de reforma que se llevó a cabo en 1925 y 1929, y que dio origen a nueve diócesis: Valparaíso, Temuco, San Felipe, Rancagua, Linares, Talca, Chillán, Antofagasta e Iquique. Todas tenían la función de ampliar y profundizar el trabajo hacia los fieles.

28 A modo de retrospectiva - vale decir que la acción social del catolicismo chileno tenía antecedentes antes de la separación legal entre la Iglesia y Estado, pero su profundidad y llegada a los fieles era muy limitada, no solo por que se basaba en la asistencia (caridad), sino también por que quienes participaban de ella no tenían el apoyo de una jerarquía realmente comprometida con lo que ahí se quería desarrollar. A modo de ejemplo se puede mencionar a la ANEC (Asociación Nacional de Estudiantes Católicos) fundada en 1915 y que estuvo dirigida por el presbítero Julio Restart; esta agrupación tenía por objetivo unir a los estudiantes católicos de la Universidad de Chile y oponerla a la FECH (Federación de Estudiantes de la misma institución), la cual tenía un discurso bastante reaccionario respecto de lo religioso. Más tarde se sumarian los estudiantes de la Universidad Católica, lo que dotó a ANEC de una fuerza que en sus orígenes era insospechada y que se

Esta orientación hacia los temas sociales fue otorgando a la Iglesia chilena una experiencia que le sería sumamente útil en el futuro, sobre todo por el rol que fue tomando en ella la juventud católica; los espacios en que esta se fue haciendo presente harán de ella un elemento esencial en la nueva estrategia del catolicismo para acercarse a las masas, mientras que a su vez articularían el discurso del cristianismo – social como propuesta política y la participación de los laicos como referente de la “nueva evangelización”. En este sentido, no es menor la obra del padre Fernando Vives, el cual contextualizó la doctrina social de la Iglesia a la realidad nacional y entusiasmó a muchos jóvenes en una postura más crítica hacia la jerarquía que los regía, lo cual le costó enfrentamientos no menores con la elite y con los sectores más conservadores del clero;

*“... las enseñanzas del padre Vives permitieron el desenvolvimiento de un nuevo clericalismo estudiantil (basado en una virtud teológica, la caridad) a la par que un socialismo cristiano (basado en una virtud cardinal: la justicia), unidos ambos, al principio, por la Acción Católica creada oficialmente por el Episcopado chileno en 1931, acatando las recomendaciones de la encíclica Quadragesimo Anno.”<sup>29</sup>*

Con todo, a partir de 1925 – aunque con mayor fuerza desde la década del treinta - surgirían los movimientos apostólicos como una política emanada desde la jerarquía, la cual tenía por objetivo la profundización de la acción social. La iglesia comprendió que para lidiar de mejor manera con las lógicas de las democracias modernas, debía buscar una legitimidad que proviniera más allá de su mera existencia histórica, por ello se decidió por una reorientación de la forma en como la institución se relacionaba con el resto del tejido social, sobre todo con las masas populares, que serían las destinatarias más obvias de su labor. Un acercamiento renovado a los fieles más pobres no solo cumplía con la doctrina social emanada

---

manifestó en 1923 con la creación de la “Revista de la Juventud Católica,” publicación que serviría para dar a conocer sus ideas al círculo político nacional. . De todas formas, este tipo de “acción católica” seguía estando restringida a los sectores más acomodados de la población, que se sentía orgullosa de como sus descendientes participaban de una actividad que buscaba formar intelectuales católicos, y que además pudieran relacionarse en los influyentes círculos sociales. Sin embargo, y a pesar del impulso inicial – se llegaron a aplicar escuelas nocturnas para obreros -, esta agrupación terminó siendo un elemento más de sociabilidad para la elite de la época, donde la asistencia a los eventos sociales que ANEC organizaba significaba un símbolo del “status.”

29 Salazar, G y Pinto, J. Op. Cit. p. 141

desde el Vaticano, también le permitía obtener una legitimidad distinta a la tradicional, más arraigada desde lo propiamente humano; esa condición hizo que la clase política no olvidara que obviar o atacar a la Iglesia podía tener costos importantes. Por eso es que a lo largo del siglo XX, los distintos gobiernos se preocuparon de no entrar en conflictos directos con la iglesia católica, ni lesionar en demasía los ánimos de su jerarquía.

## **2.2 Nuevas visiones en la Iglesia chilena y sus resultados; la Acción Social Católica, cambios en la jerarquía e influencias externas.**

La separación entre Estado e Iglesia instaurada en la Constitución de 1925 abre un nuevo periodo en la Iglesia chilena; proceso que estaría cruzado por una preocupación de las problemáticas sociales que el país presentaba, y que inevitablemente, llevaría al catolicismo a ser indiscutible protagonista del siglo XX. A continuación se pasará a exponer este proceso, que para efectos de mayor claridad, se analizará por separado.

### **2.2.1 La Acción Social**

Es sabido que la crisis de 1929 golpeó fuertemente al país, no solo en términos económicos, sino también en las esferas políticas y sociales. A raíz de esto, y muy estrechamente vinculado al proceso de laicización del Estado, comenzará a prevalecer en la Iglesia católica una política orientada a la ayuda social, que aunque tuviera un origen anterior, no había logrado traspasar las barreras de las élites.

Como expresión de esta nueva orientación es la oficialización de la "Acción Social Católica" el año 1931, que tendrá como objetivo central lograr la unidad de los católicos en torno a la institución e iniciar un proceso de reestructuración que le permitiera dinamizar, bajo la dirección de la jerarquía, un movimiento social de carácter inclusivo. Las palabras de José María Caro son elocuentes;

*"Entendemos [por "Acción Social Católica] el esfuerzo organizado y constante para establecer y consolidar en el mundo un orden social cristiano y, mediante él,*

*resolver los problemas y remediar los males sociales que afligen a la humanidad.*

*Este esfuerzo debemos hacerlo los católicos bajo la guía infalible de la Iglesia, inspirados firme y profundamente en las doctrinas de la justicia social y de caridad fraternal que ella nos enseña.*

*Esta acción social [...] deben llevarla a cabo, en primer lugar, los mismos hombres que están interesados en los problemas sociales y los más afectados por los males de la sociedad actual, los obreros y los patronos, y, en segundo lugar, El Estado con sus leyes e instituciones.*

*En tercer lugar interviene la Iglesia, por derecho y deber propio, no en la parte técnica y administrativa de las obras sociales sino en los intereses confiados por el Salvador a la promoción y tutela de su Iglesia.<sup>30</sup>*

La cita es sumamente interesante, fundamentalmente porque da cuenta del rompimiento de una conducta histórica, en tanto se abre a la participación activa del mundo laico, situación impensable en el catolicismo de fines del XIX. Además, interpela a aquellos que desean realizar cambios para tomar acción directa en la solución de los problemas, dotándoles – en su discurso – de una responsabilidad mayor, pues a partir de ellos tendrán que producirse los cambios legales a cuenta del Estado. Por su parte la Iglesia se ofrece a guiar este proceso en la búsqueda de un nuevo orden social, dispuesta a defender sus propios intereses cuando estos sean tocados, esta última, una advertencia al Estado.

Como era de esperarse, esta re-definición de la Iglesia católica Chilena a partir de 1925 no gustó mucho en los sectores más conservadores de la institución, produciéndose conflictos de importancia entre los “católicos tradicionales” - que consideraban erróneos los cambios introducidos por la jerarquía - y los “católicos progresistas”, que con el correr del tiempo se hicieron más fuertes en un contexto de crecientes tensiones políticas. El punto estaba en que la “nueva política” estaba centrada desde lo individual hacia lo colectivo, asumiendo que el acercamiento a las fieles se debía llevar a cabo por una Iglesia cercana, lo que implicó dotar de autonomía y responsabilidad a sacerdotes y laicos de las parroquias y capillas que se ubicaban en los sectores populares;

*“Si bien la acción católica general comienza con una cierta declinación en provecho de la “pastoral de conjunto”, la Acción Católica especializada viene a ser*

---

30 Caro, M. J. “La Acción Social Católica” *Revista Católica* N° 865 – 866, Enero – Febrero 1940, p. 3

*un importante aporte a la acción de la Iglesia. El énfasis está en la formación del laico en un espíritu doctrinal y social a la vez. Además, se trataba de vincular todo el apostolado laico en el trabajo diocesano y parroquial [...] Esta concepción diocesana de la acción laical tendrá también una dimensión parroquial, existiendo una positiva orientación de la parroquia hacia una pastoral de conjunto.*<sup>31</sup>

El desarrollo de la Acción Social Católica tendría una influencia decisiva en el devenir de la iglesia Chilena a través del siglo XX, se volverá a hacer referencia ella, pues su trascendencia es aún mayor cuando la cruzamos con otros procesos. Por ahora basta decir que su mayor logro fue dinamizar a las esferas laicas e interconectarlas entre sí, produciendo un remezón de proporciones en la percepción social respecto de una institución que siempre había sido extremadamente celosa de su autoridad, y que ahora aparecía buscando acercarse a los fieles para cristianizar a la sociedad.

### **2.2.2 Cambios en la organización de la jerarquía de la Iglesia Chilena**

Hasta fines de la década de los años veinte, los comunicados, pastorales y otros documentos de la jerarquía eclesiástica, eran textos que no necesariamente tenían una discusión previa de todos sus componentes, mas bien, se trataban del esfuerzo personal de algún sacerdote quien comentaba al resto el contenido del escrito. Si este era aprobado sin mayores reparos, estaba listo para su publicación y posterior difusión, y aunque el Arzobispo de Santiago era el que ejercía un cierto liderazgo, no existía ninguna organicidad para el trabajo en conjunto de las cabezas del catolicismo chileno.

Junto a la nueva orientación social de la Iglesia- que significó una transformación en la estructura de la institución -, se consideró necesario dar a la jerarquía una institucionalidad que la dotara de mayor poderío, esto, por que estaba claro que los nuevos tiempos exigirían la demostración de un “espíritu de cuerpo” que inyectara de consecuencia y legitimidad las palabras del alto clero criollo. Así es

---

31 Aliaga, F y Osorio, J. “El servicio de la palabra en la Iglesia chilena” En *Teología y Vida*, N° XX, PUC, 1979

que - siguiendo la dinámica de su nueva realidad – se dará forma a un aparato administrativo que diera cohesión a sus distintos pronunciamientos, lo que estaba en directa relación con el discurso crítico que va adquiriendo la Iglesia a partir de 1925 y que necesariamente debía contar con un clero unificado y disciplinado frente a las opiniones y orientaciones que se entregaban.

Así nacería la “Comisión Episcopal”, la primera organización representativa de la jerarquía eclesiástica. Su aparición - en 1931- coincide con la formación de “Acción Social Católica”, lo que muestra que la Iglesia había conciencia de la necesidad de dar un nuevo dinamismo a su participación en las estructuras sociales; parte fundamental en esta tarea era lograr dar un “peso político” a las opiniones de la institución.

Aunque a esta Comisión le costó en la práctica llevar a cabo sus intenciones, es un primer intento por cohesionar a una jerarquía que aparecía fragmentada frente a las contingencias de la época. Por esto, Fernando Aliaga tiene razón cuando afirma que a partir de este ensayo;

*“Comienza a surgir un criterio de colegialidad incipiente, que se verá robustecido en los años siguientes, surgido principalmente por dos cuestiones; lo social y la acción política de los católicos.”<sup>32</sup>*

Efectivamente el rol social, pero sobre todo la acción política del catolicismo haría que la jerarquía se viera en la necesidad de actuar en unidad, no tanto por sí misma, sino por la creciente participación política de los católicos a partir de los años treinta. Si históricamente el partido Conservador había representado oficialmente a la Iglesia católica dentro del espectro político chileno hasta 1925, las dinámicas propias del periodo ampliarán las opciones de participación, sobre todo las referidas al “cristianismo social,” gestado al calor de la doctrina social, y que comenzaba a perfilarse como una vía alternativa entre el capitalismo y el marxismo, conflicto ideológico icono del siglo XX.

La creciente vinculación con el que hacer político del mundo católico chileno también afectaría a su jerarquía, produciéndose y divergencias y divisiones en su

---

32 Aliaga, F. Op. Cit. p. 197

interior. En la práctica, esta situación se manifestó en la discusión en torno a la problemática de quién debía representar “oficialmente” a la Iglesia en la política tradicional. Este conflicto era la expresión de la pugna entre católicos conservadores y progresistas; mientras los primeros defendían el rol del Partido Conservador, los progresistas apelaban a la libertad de militar en otras agrupaciones políticas.<sup>33</sup>

Por esto, un nuevo intento de sistematización de la acción episcopal vería la luz en 1939 con la creación de la “Comisión Episcopal Permanente para la Acción Católica”; este organismo tendrá la misión de guiar la masiva participación de los laicos en el proceso de evangelización en los que la Iglesia estaba concentrada. Por el grado de importancia que había tomado la orientación social de la institución, esta comisión iría tomando la vocería oficial del Episcopado y tendría como política reunirse permanentemente en asambleas y encuentros, sobre todo para discutir la creciente tensión que se vislumbraba al interior del catolicismo.

Pese al protagonismo adquirido por la Comisión Episcopal, hacia 1950, la situación política y social del país exigiría de un organismo que representara a los Obispos frente a la opinión pública frente a las contingencias del día a día. Esta necesidad sería reforzada por la experiencia de obispos en diferentes países europeos, que a raíz de la Segunda Guerra Mundial, habían formado cuerpos colegiados para emitir sus opiniones y acuerdos.

La fundación de la “Conferencia Episcopal de Chile” (CECH) tendrá lugar el 5 de Noviembre de 1952, su primer presidente fue José María Caro (Arzobispo de Santiago) y como Secretario General figuraba Jorge Larraín (Obispo de Chillán) Es así como la naciente realidad sociopolítica hará surgir una nueva organización de la jerarquía chilena que tendrá gran relevancia en los años posteriores, sobre todo en el periodo en que se concentra este trabajo.

*La historiografía católica otorga mucha importancia a la formación de la*

---

<sup>33</sup> No deja de ser llamativo que esta discusión haya tenido que ser zanjada en dos ocasiones por el Vaticano, el cual debió intervenir para disminuir las tensiones en la Iglesia Chilena; la primera de ellas se produce en 1934 con la carta del Cardenal Pacelli a los obispos chilenos, la segunda tendría lugar en 1950, esta vez sería el Cardenal Tardini quien se dirigía a la jerarquía. En su momento se hará una especificación del contenido de cada una de ellas.



CECH, importancia que no sólo estaría dada por la unidad de la jerarquía, sino también, por su capacidad de influencia en la contingencia política nacional;

*“A través de ella, se promueven activamente las transformaciones internas de la Iglesia y la búsqueda de una nueva proyección social. De esta forma, se va configurando una novedosa realidad eclesial, donde el principio de la colegialidad episcopal asume una dimensión dinámica e histórica, para ser el fundamento de la unidad de la Iglesia en tiempos de renovación pastoral y cambios sociales.”<sup>34</sup>*

De este modo, el proceso de acomodo de la jerarquía católica chilena obedece a la necesidad de una mayor articulación política que le permitiera adentrarse en los debates de la época y aparecer como un cuerpo sólido, con la suficiente capacidad de controlar y guiar los discursos del laicado. De no haber sido así, es muy probable que se hubieran visto sobrepasados por la potencia de las corrientes progresistas católicas que comenzaban a abrirse paso en la consecución de una transformación de la sociedad, y que en no pocas ocasiones, criticaría ferozmente las orientaciones “planas” de la jerarquía. Después de todo, el autoritarismo practicado por la Iglesia del siglo XIX tendría que mutar a versiones más acordes con las conductas políticas liberales del siglo XX, una forma de hacerlo, era dotar de mayor libertad a los laicos bajo la atenta mirada de su jerarquía; por eso, hay que poner en paralelo los dos procesos que se acaban de revisar; mientras la Acción Social Católica dotó de mayor protagonismo y libertad a los laicos, la paulatina unión de la jerarquía en un solo cuerpo respondía a la urgencia de amarrar y encauzar este proceso a su conveniencia, hiper vigilando – y deslegitimando cuando lo consideraban necesario – aquellas manifestaciones que provenían desde el mundo católico, pero que pudieran ser peligrosas a la hora de controlar los procesos sociales. Eso es, por ejemplo, lo que sucedió en la década de los sesenta con la Teología de la Liberación.

### **2.2.3 Las complejas relaciones entre Iglesia y política**

Las palabras escritas por el episcopado de Chile a raíz de la separación

---

34 *Ibíd.* p. 222

Iglesia / Estado no dejan de ser llamativas - no por el tono desafiante del mensaje -, sino por que son ilustrativas de lo que efectivamente sucedería;

*“El estado se separa en Chile de la iglesia, pero la iglesia no se separará del Estado y permanecerá pronta a servirlo; a atender el bien del pueblo; a procurar el orden social; a acudir en ayuda de todos, sin exceptuar a sus adversarios, en los momentos de angustia en que todos suelen, durante las grandes perturbaciones sociales, acordarse de ella y pedirle auxilio.”<sup>35</sup>*

Partiendo de este antecedente, se expondrán a continuación las conductas políticas que tuvo el catolicismo chileno a partir de 1925, tomando en consideración tanto a los múltiples procesos internos en los que se ve envuelto, como también, las orientaciones que se van sucediendo desde la “Iglesia Universal”.

Como ejemplo del cruce entre religión y política – es decir la participación directa de sacerdotes en agrupaciones políticas – se pueden mencionar las “luchas teológicas” de las últimas décadas del siglo XIX. La noción de “ataque a la Iglesia” que va a expandir la jerarquía ante las reformas conocidas como “leyes laicas” van a encauzar al catolicismo chileno a cultivar una estrecha relación con el partido Conservador, el cual se convirtió en la herramienta política ideal para salir al paso de la secularización del Estado;

*“La iglesia se había vinculado al partido Conservador en su lucha contra las leyes laicas, lo cual significaba que llegado el periodo de elecciones, era común ver a sacerdotes participando en la campaña de algún candidato conservador. Esto provocaba no solo el odio de los otros partidos, sino a menudo escándalos de peleas y luchas en los templos.”<sup>36</sup>*

Quien había inaugurado la participación del clero en la vida política fue el Arzobispo de Santiago Rafael Valdivieso – el mismo que con su muerte (1878) había provocado el impasse diplomático entre el gobierno y el Vaticano por quien lo sucedería y que se caracterizaría por su tenaz defensa de la libertad de la Iglesia frente al avance del liberalismo. Su “lucha” comenzaría a raíz de la “Cuestión del Sacristán<sup>37</sup>”, el cual, aparte de zanjarse en los tribunales, terminó con el Arzobispo

---

35 Episcopado de Chile. “Pastoral colectiva de los obispos de Chile, sobre la separación de la Iglesia y el Estado” 1925

36 Aliaga, F. Op. Cit. p. 177

37 Conflicto tradicionalmente mencionado por la historiografía como el símbolo de la tensión entre Iglesia y

Valdivieso fundando la sociedad “Santo Tomás de Cantorbery”, la que se puso por misión combatir por la libertad de la institución cristiana; presiones de por medio, esta agrupación llegó a contar entre sus filas con los 250 sacerdotes que en esos momentos trabajaban en Santiago.<sup>38</sup>

Además de esta Sociedad, el Arzobispo Valdivieso se preocupó de formar discípulos que estuvieran dispuestos a actuar frente a los ataques que recibía la Iglesia, donde destacaría Joaquín Larraín Gandarillas, sacerdote que no dudaría en entrar en la política partidista para defender al sector más duro del catolicismo chileno;

*“... formó legiones de discípulos sacerdotes, que más tarde tuvieron actuación política, y algunos de ellos al servicio del Partido Conservador, fueron verdaderos Caudillos en las elecciones municipales, parlamentarias y presidenciales que dejaron vinculados – como lo había dicho [Gandarillas] - “ a la fortuna de un partido, el porvenir de la Iglesia y los más preciosos intereses de la religión.” En 1891 esos eclesiásticos estuvieron de parte del congreso y contra Balmaceda.”<sup>39</sup>*

Aunque esta actuación política partidista del clero chileno sería materia de debate hasta bien entrado el siglo XX, en la lógica de la disciplina eclesiástica, el tema había quedado zanjado bastante antes. En efecto, previo a la separación entre Iglesia y Estado el Arzobispo Crescente Errázuriz – que había pertenecido al conservadurismo<sup>40</sup> -era quien intentaría romper el fuerte vínculo político de la Iglesia y el partido Conservador, fundamentalmente por que las orientaciones del Vaticano iban en esa dirección, y también, por que la fuerte tensión social y política por la que atravesaba el país no hacían aconsejable el abanderamiento del clero con un sector, por muy tradicional que este fuera. En este escenario, Errázuriz publica en 1922 una “Carta Pastoral” en la cual se prohibía a los sacerdotes hacer política partidista;

*“La iglesia no responde por los actos de un partido político, ni pretende influir en ellos, y deja a esos partidos en completa independencia. En cambio, le exige también completa y absoluta para la propia acción: ni los hombres ni los partidos*

---

Estado a mediados del XIX.

38 Se puede leer una rigurosa explicación del asunto en Araneda, F. Op. Cit. p. 193 - 197

39 *Ibíd.* p. 199

40 En uno de sus discursos se refirió al partido Conservador como “*el partido católico,*” y más adelante agregaba que este era “*donde todos los creyentes se encuentran necesariamente unidos*” Ver *Revista Católica*, Agosto 1872, p. 1718

*políticos deben inmiscuirse en lo que atañe al gobierno eclesiástico.*

[...]

*“Los miembros del clero cuidarán de no excitar las pasiones, y al contrario, procurarán llevar a los ánimos serenidad y paz; no son tribunales, sino maestros; no se hallan al servicio de un hombre ni un partido político, sino que son ministros de Dios. Jamás harán alusiones personales ni dirán cosa que pueda ofender a alguien y, en sus palabras procurarán ser ejemplo de prudencia, moderación y caridad.”<sup>41</sup>*

Como era de esperarse, estos mandatos del Arzobispo de Santiago fueron fustigados tanto por la jerarquía de corte más tradicional como también por el partido Conservador, después de todo, se estaba modificando de golpe una conducta que se había hecho ordinaria dentro de los sacerdotes chilenos. Por otra parte, este giro evidencia los ajustes de una Iglesia que comienza a entender las consecuencias del liberalismo; llámese secularización o racionalización de la política, el catolicismo tuvo que sacudirse de verse identificada como la “anti – modernidad.” Además, en el marco de apertura y participación política en que se basa el liberalismo, esa nueva actitud permitía a la Iglesia poder apuntar a distintos sectores mediante un discurso de carácter transversal, donde su influencia se dirigiera a la vertiente moral o ética de las opciones políticas que se iban articulando. Desde esta óptica, parece evidente entonces, que este ajuste eclesial a las ideas de la democracia es una manifestación inequívoca que la Iglesia tuvo la capacidad de adaptarse a las formas democráticas, es lo que Fernandois ha llamado “la potencialidad liberal” del catolicismo;

*“El catolicismo, en su búsqueda por conservar su singularidad dentro de la civilización moderna (o modernidad), ha adquirido una potencialidad liberal, al menos en parte de sí mismo.*

[...]

*En el siglo XX se puede adelantar que, después del pontificado de Pío X, la iglesia fue aceptando gradualmente a la democracia como la forma política más destacada de la sociedad moderna. Aunque esto no alcanza para hablar de que haya asumido una postura liberal, muestra a la iglesia como parte del “sistema occidental”...<sup>42</sup>*

El debate abierto por Errázuriz en su pastoral prohibiendo la injerencia política de los sacerdotes, estuvo lejos de que se cumpliera cabalmente, pues las

---

41 Extractos publicados en Aliaga, F. Op. Cit. p. 177

42 Fernandois, J. Op. Cit. p. 137

controversias relativas a la separación Iglesia -Estado en los alrededores de 1925 volverían posteriormente a encender los ánimos, sobre todo de un partido Conservador, que no aceptaba el acuerdo político que esto había significado y que veía como una parte importante de su apoyo se derruía paulatinamente. No es casualidad entonces, que promediando la década de los treinta, el Vaticano intervenga en las delicadas relaciones del clero chileno, y de paso, establecía un hito en la historia de la Iglesia local.

Esta intervención se produce en la carta que dirige el Secretario Estado Vaticano, Eugenio Pacelli, al clero chileno en Agosto de 1934. En ella se lee lo siguiente;

*“La iglesia no puede ligarse a la actividad de un partido político sin comprometerse a su carácter sobrenatural y a la universalidad de su misión.*

[...]

*Los católicos no están obligados a inscribirse un partido político determinado, por tanto pueden inscribirse y militar en aquellos partidos, y deben dar el voto a aquellos candidatos que ofrezcan garantías para el respeto de la religión y la Iglesia Católica, de sus doctrinas y de sus derechos.*

[...]

*“Absténgase prudentemente el clero de las cuestiones que se refieren a cosas meramente políticas o civiles, y sobre las cuales, dentro de los límites de la doctrina y de la ley cristiana, caben distintas opiniones, y no se mezcle a las facciones políticas, a fin de que la religión santa, que debe estar por encima de todas las cosas humanas y unir los ánimos de todos los ciudadanos con el vínculo de la mutua caridad y benevolencia, no aparezca faltando a su oficio y no se haga sospechoso su saludable ministerio”<sup>43</sup>*

La claridad con que escribe Pacelli no deja dudas de la conducta a seguir por la jerarquía, primero, un partido político no puede auto-otorgarse la representación de todos los fieles, segundo, estos últimos debían tener libertad para elegir su opción militante y tercero, el clero no puede identificarse con ningún sector, sino, buscar la unidad de todos los católicos. En pocas palabras, el Secretario de Estado Vaticano separaba, esta vez desde la Iglesia, la religión y la política, y además, abría paso al

---

43 Pacelli, E. (Cardenal) carta dirigida al clero chileno, 1934 Conviene mencionar que este escrito fue redactado pensando en la realidad de Chile, a raíz de una consulta al Vaticano que realizó la jerarquía para poder publicar una pastoral donde se decía a los miembros de Acción Católica que debían votar por el partido Conservador.

pluralismo ideológico al interior del catolicismo. Será por lo tanto, esta línea de acción emanada desde el Vaticano, el camino que guiará a la jerarquía en la búsqueda de las mecánicas necesarias para influir en la política y por lo tanto, en las conductas del Estado.

Al mismo tiempo en que la jerarquía establecía sus orientaciones políticas, se intentaba dotar de una mayor cohesión mediante la creación de la "Comisión Episcopal" e impulsaba la "Acción Social Católica"; los laicos comenzaban un proceso de estructuración política que estaba más en la línea de la doctrina social, lo que significaba tener una postura bastante más progresista que la que evidenciaba la conducta histórica del catolicismo criollo, representado principalmente por el partido Conservador. Expresión de este cambio es el regreso del sacerdote jesuita Fernando Vives, quien había sido destinado en dos ocasiones fuera del país para contener su acentuado activismo social (1913 y 1918); y que a su vuelta, contó con toda la venia de la jerarquía para ejercer sus labores de solidaridad.

El regreso de Vives no es un tema menor, pues a partir de ahí comienza a dinamizarse – en comunión con la "Acción Social Católica –, un movimiento laico que apuntó a lograr reformas para mejorar la condición de vida de los sectores más pobres del Chile de la década del treinta,<sup>44</sup> movimiento que incluía a no pocos sacerdotes dentro de sus organizaciones. Era claro que los tiempos eran otros, y bajo la condición de la nueva estrategia de la Iglesia chilena, Fernando Vives era perfectamente funcional.

A esta permeabilidad del catolicismo, que comenzó a examinar más detenidamente las ideas de tono progresista, debemos sumar su capacidad para construir discursos y propuestas de orden práctico, vale decir, un cuerpo de ideas reformistas que exigían tanto voluntad política como ajustes legales. En otras palabras, se salían del modelo asistencial en que se habían establecido la mayoría de los católicos tradicionales y entraban en un modelo propositivo que iría adquiriendo características de proyecto político, el cual, tenía como piedra basal al

---

44 Entre las agrupaciones que logró organizar el mismo año en que regresó al país (1831) se cuentan el "Círculo Sacerdotal de Estudios Sociales", la "Liga de Acción Sacerdotal"; entre los laicos emprendió la "Liga Social", donde destacaría la figura sindicalista de Clotario Blest. Ver Grayson, G. Op. Cit. p. 73 - 77

social – cristianismo. Una arista interesante de estos grupos es que no reconocían al partido Conservador como el instrumento político válido para sus fines;

*“El 29 de Junio de 1934, se reunió el primer congreso social – cristiano de Chile. El Encuentro reunió no solo a representantes de Germen, La Liga y el PSS [Partido Social sindicalista]\* [...] tenían sus miradas fijas en un solo propósito: la formación de un fuerte Partido Social Cristiano.*

*¿Por qué? Principalmente por que los católicos tradicionales habían escrito a Roma para pedir que el partido Conservador fuese designado el único partido católico de Chile...*

*[...]*

*El congreso fundó un “Partido Popular Corporativo” (PCP), que asimiló a la mayoría de los grupos participantes.”<sup>45</sup>*

Aunque ninguna de estas agrupaciones tuvo larga vida, esta claro que actuaron como el fermento de un grupo de cristianos dispuestos a una mayor participación política, que terminaría por influir tanto la estructura del sistema de partidos como la conducta “clásica” del católico chileno.

Así las cosas, esta juventud de elite, que había sido formada en centros de estudios, la acción social y las diferentes escuelas de las universidades Católica y Chile entraría en la política dura. Si en los años inmediatamente anteriores la Iglesia había mirado con sumo recelo estas manifestaciones, comenzando la década del treinta serían tolerados por la jerarquía, pues de alguna manera u otra se percibía que serían funcionales a los intereses de la Iglesia, no solo por que se perfilaban como “políticos católicos” que estaban insertos en las lógicas de la modernidad, sino también, por que sus discursos y conductas les permitiría ampliar su base de acción hacia sectores sociales que habían comenzado a formar parte de la “masa electoral.” Esto explicaría que al momento en que estos grupos juveniles comenzaron a tener un ascenso importante, el propio partido conservador – con ayuda de la jerarquía -, hicieran los intentos por reclutarlos; la cooptación se convirtió en un paso importante en la nueva estrategia del catolicismo chileno;

*“La búsqueda de los estudiantes por un hogar político coincidió con un*

---

\* Fundado en 1932, pretendía llevar el social – cristianismo a la política chilena, negaba el capitalismo, defendía el sindicalismo y su base ideológica era el corporativismo. Ver “Manifiesto del Partido Social Sindicalista” Santiago, Junio 1932

<sup>45</sup> Grayson, G. Op. Cit. p. 92

*esfuerzo de algunos dirigentes conservadores para modernizar su partido y para expandir su atracción en los medios populares.”*

*[...]*

*En 1934 el arzobispo Campillo entró en escena. Le pidió a Larson\* que guiara a los jóvenes católicos a las filas conservadoras. Larson se resistió. Los miembros de la Acción Católica tenían prohibido meterse en política, le recordó al arzobispo. Finalmente Larson pidió ser transferido a Perú para evitar un choque con su superior.”<sup>46</sup>*

De este modo será en la década de los treinta cuando los dirigentes del movimiento social católico, gestado en las reflexiones universitarias y en la dinámica de la acción solidaria, entrarían al partidismo político instalándose en el Partido Conservador. Figuras como Bernardo Leighton, Eduardo Frei, Rafael Gumucio, Manuel Garretón, Radomiro Tomic, Eduardo Hamilton entre otros, dotaron de una nueva dinámica a la juventud conservadora al mismo tiempo que iniciaban una aproximación política – religiosa a los sectores populares; era una alianza perfecta entre tres pilares: la Iglesia, los católicos progresistas y el conservadurismo.

Mientras la Iglesia aceptaba formar parte de esta alianza por que estaba en absoluto correlato con su estrategia de conexión a las estructuras de participación modernas, los jóvenes progresistas lo hacían por que habían encontrado un espacio con tradición y experiencia política suficiente para solventar su proyecto, y a su vez, por que parecieron comprender que la única forma de cristalizar su propuesta era entrando en lo que habían denostado en su proceso de formación: los partidos políticos.

En este panorama, el partido Conservador tuvo que aceptar a su pesar, la participación de estos grupos; ilustrativo de las razones de lo anterior es la siguiente síntesis de las palabras de Gumucio;

*“Todo eso ha cambiado. Hoy no tenemos ni mayoría en la opinión, ni mayoría en el congreso, ni posibilidad de formar combinaciones con mayoría para la defensa religiosa. El país ha avanzado de tal modo hacia la izquierda, que el partido radical, que antes era el más extremo, sin cambiar de ideas ni tendencia, ha pasado a ser el partido de centro... La triste verdad es que no contamos con qué hacer un movimiento popular... la masa proletaria es o indiferente en materia religiosa o esta*

---

\* Sacerdote que en 1928 reemplazó a Julio Restart en el asesoramiento de ANEC

46 Ibid. p. 106 - 107



*tomada por el extremismo izquierdista. Esta es la desoladora realidad: estamos en total impotencia para impedir una legislación persecuidora que quiera imponerse... estamos en ínfima minoría: tenemos solo el 16 por ciento del electorado... Las ideas disolventes van extendiéndose cada vez más en las masas populares.*<sup>47</sup>

Las desesperadas palabras de Gumucio son la mejor vía de acercamiento a la comprensión de las razones que condujeron al Partido Conservador a aceptar la participación de este sector que representaba lo que habían intentado detener desde las últimas décadas del XIX; el problema central fue que su proyecto y estilo quedaron desfasados respecto a las nuevas tendencias y formas políticas hijas del liberalismo, fueron incapaces de advertir que el crecimiento de las clases populares – ahora devenidas en proletariado – no funcionarían como las masas campesinas del latifundio tradicional, lo que terminaría por socavar su apoyo electoral;

*“El cambio de dichas condiciones, causado por el nuevo comportamiento electoral independiente del trabajador rural, ha tenido un efecto profundamente dañino sobre la suerte eleccionaria del partido Conservador...”*<sup>48</sup>

Así las cosas, se entiende que él porque el proyecto “social – cristiano” era la mejor manera de lograr el voto popular, y de paso, modernizar las estructuras del partido para hacerlo competitivo en el marco de las lógicas de la “nueva política”. Estos elementos hicieron que el Partido Conservador aceptara la incorporación de estos jóvenes intelectuales católicos, pues ellos tenían la experiencia y la legitimidad resultante del trabajo con los ambientes populares, cuestiones necesarias a la hora de generar las bases del nuevo proyecto.

Con la incorporación de estos sectores, la segunda parte de la década del treinta fueron años de intentos de lograr una cohesión entre sus componentes, lo cual no fue alcanzado, en tanto las diferencias entre conservadores y la juventud del partido – llamada “Falange Conservadora” - comenzaron a hacerse evidentes, fundamentalmente por que lo que había empezado como un movimiento modernizador al interior del conservadurismo había adquirido una dinámica y peso propios. Esta situación comenzaría a superar los niveles tolerados por los sectores

---

47 Citado en Salazar, G. y Pinto, J. “Historia Contemporánea de Chile T. I” LOM, 1999 Santiago p. 230

48 Gil, F. “El sistema político chileno” Andrés Bello, Santiago 1969 p. 267

más tradicionales del partido, ejemplo de lo anterior es la conducta seguida por la Falange durante las elecciones presidenciales de 1938, que al no lograr un candidato de consenso, no apoyó al conservador Gustavo Ross, que finalmente sería derrotado por el candidato del Frente Popular: Pedro Aguirre Cerda.<sup>49</sup>

Durante estos años la Iglesia se mantuvo atenta al proceso de ensamble entre el catolicismo tradicional y el progresista, intentando mantener una neutralidad funcional a sus propios intereses, al mismo tiempo que buscaba cautelar que los gobiernos no aplicaran restricciones a su libertad de acción; así sucedió con la candidatura del radical Pedro Aguirre Cerda, quien debió firmar un compromiso donde se estipulaba que sería respetuoso de la libertad de la Iglesia. Con dicha acción el candidato de la centro - izquierda tranquilizaba al electorado católico que temía por una persecución al estilo del Frente Popular español, imagen que podía arrebatarse no pocos votos de los sectores social – cristianos;

*“Durante la campaña una simple pregunta obsesionaba a la derecha: ¿una victoria izquierdista, causaría una Revolución española en Chile? Creció el temor que el triunfo del Frente Popular acarrearía la persecución de la Iglesia y el clero. Ante esta casi histeria, Rafael Luis Gumucio obtuvo la promesa del presidente electo Aguirre, de que su gobierno daría completa libertad a la Iglesia.”<sup>50</sup>*

La firma de Aguirre Cerda evidencia que la importancia electoral del sector católico se hizo cada vez más poderosa, sobre todo en un periodo en que se abrían las posibilidades en la militancia política de estos; atentar en contra de los intereses de la Iglesia significaba lesionar las relaciones con los grupos religiosos repartidos en todo el espectro político, de ahí entonces, que un radical masón como Aguirre Cerda tuviera que garantizar su respeto a la Iglesia.

Durante la década del cuarenta el movimiento social – cristiano - ahora convertido en partido (Falange Nacional) - se estableció como un sector importante en el atomizado sistema chileno: con una votación cercana al tres por ciento podía decidir elecciones en una época en donde la diferencia entre un candidato y otro

---

49 Una detallada relación de este proceso se encuentra en Grayson, G. Op. Cit. p. 142 - 160

50 *Ibid.* p. 155

eran mínimas<sup>51</sup>, lo que explica él porque los gobiernos radicales de Juan Antonio Ríos y Gabriel González Videla quisieran arrastrarlos hasta sus respectivas coaliciones.

El apoyo de la Falange a Juan Antonio Ríos le valió nombramientos de carácter menor en la burocracia estatal, con la excepción del Ministerio de Obras Públicas, entregado a Eduardo Frei en 1945 y que significó el primer cargo de una alta responsabilidad política en manos de un representante del social – cristianismo. Aunque Frei renunció en 1946 por la represión impuesta por Ríos a los crecientes movimientos sociales, había logrado salir airoso de las funciones de un ministerio históricamente complicado y de una alta exposición mediática.

Este periodo de apoyo al radicalismo, estuvo en parte basada, en los temores por la llegada al poder de un movimiento de derecha que unía a conservadores, liberales y nazis, ante lo cual, la Falange decidió unirse a la alianza de centro – izquierda luego de largos debates en que algunos integrantes veían la pérdida de independencia del partido en la alineación con otros grupos. En todos los casos, el apoyo a Ríos se fue diluyendo durante su gobierno en medio de ácidas críticas del social – cristianismo por no cumplimiento del programa social al que ellos habían adherido<sup>52</sup>.

En el caso de González Videla, la Falange decidió no apoyarlo e ir en ayuda del candidato conservador Cruz-Coke, pues a los ojos de ésta, dicho candidato representaba más una política de centro que de derecha.

Hacia fines de la década del cuarenta, la Falange se vería enfrentada al primer conflicto de proporciones con la jerarquía. La situación se inició ante la brutal represión que aplicó el gobierno de González Videla al movimiento huelguístico propiciado por el partido Comunista. Ante este escenario, la Falange se opuso a la

---

51 Los datos oficiales son elocuentes; en la elección presidencial de 1938 Pedro Aguirre Cerda contó con 222.700 votos, mientras su principal contendor, Gustavo Ross sacó 218.609. En 1941 la situación era relativamente similar, Juan Antonio Ríos lograba la presidencia con 257,980 mientras que Carlos Ibáñez del Campo lo seguía con 202.035

52 Eduardo Frei se refería de esta forma a la política habitacional de Ríos: “Sabemos que si seiscientos son construidas mensualmente, incluso un millar por mes, estaremos construyendo menos de la mitad de las necesarias, solamente comenzaremos a resolver el problema de la vivienda con un promedio de treinta mil anualmente.” En *Nuestro Tiempo* Diciembre 1944, p. 7

violencia ejercida desde el gobierno, aprovechando la ocasión para alcanzar un acercamiento hacia los movimientos populares, que en su mayoría, eran cercanos a los partidos comunistas y socialistas. En este último sentido, las palabras de Frei Montalva son elocuentes;

*“Su apoyo a los obreros ha expuesto a la Falange a severas críticas. Sin embargo, con la misma certidumbre que fortalece nuestras convicciones, cuando se trata de una obra concreta beneficiosa, sea para los trabajadores o para la nación, nos alineamos con los comunistas y socialistas o cualquier otro partido, ellos por sus razones, nosotros por las nuestras. Sería ridículo y estúpido no hacer lo que aparece justo simplemente por que otros creen en ello.”<sup>53</sup>*

Esta defensa del movimiento obrero se tornó mucho más complicada cuando los jóvenes de la Acción Católica publicaron un polémico manifiesto que atacaba directamente a la jerarquía eclesiástica por no hacer ninguna manifestación ante la violencia dirigida contra el movimiento obrero y mantener, con esa actitud, la doctrina social como una mera teoría. Ante este ataque la jerarquía se sobresaltó y reaccionó impetuosamente, apelando a la obediencia que deben tener los cristianos a la autoridad de la Iglesia, desde la cual, se había establecido el anti – comunismo que no permitía hacer mayores comentarios del episodio.<sup>54</sup> El conflicto estaba desatado y colocaba sobre la mesa dos realidades; la primera era que en esos momentos la Iglesia no estaba dispuesta a transar si eso significaba un reconocimiento de ideologías que le eran adversas; la segunda, estableció que para el social cristianismo no le sería fácil romper con las conductas que les imponía la jerarquía, fundamentalmente por que entendió que estaban en juego intereses políticos que no convenía perder: en definitiva, su cercanía a la Iglesia les otorgaba un valor agregado que ningún otro partido u organización política ostentaba con claridad, por eso, la Falange terminó por mostrarse dócil ante las condiciones de la Iglesia;

*“Como cristianos vemos en el consejo de Obispos y en la Santa Sede las únicas autoridades a las que podemos dirigimos, y no dudaremos por un instante en*

---

53 Frei, E. “Defensa y afirmación de una política” En *Política y Espíritu*, Noviembre – Diciembre 1947, p. 96

54 Ver el elocuente documento de Monseñor Augusto Salinas, Obispo Auxiliar de Santiago “Carta del excelentísimo y revenderisimo Monseñor Augusto Salinas.” En *Ibíd.* En todos los casos, conviene mencionar que esta postura “anti” evolucionaría años más tarde hacia una contención “evangelizadora”. Esto se produjo luego del proceso en que el movimiento social cristiano mejoró su posicionamiento político y generó un proyecto alternativo al planteado por el marxismo.

*aceptar sus decisiones. Si la jerarquía decide contra nosotros, convocaremos a un congreso extraordinario del partido y solicitaremos su disolución.*<sup>55</sup>

Luego de la actitud obediente de la Falange, la jerarquía eclesiástica se dedicó a poner paños fríos al conflicto, pues sabía que era un instrumento fundamental en su capacidad de influencia política. En todo caso, aprovechó la ocasión para llamar la atención a los falangistas, en una notable actitud paternalista que redoblaría su ascendiente sobre ellos. La carta de Monseñor Caro dirigida al partido, muestra esta realidad;

*“Pero sobre todo [se refiere a la declaración de Monseñor Caro] corregía la actitud de la falange hacia el gobierno soviético en particular y hacia el comunismo en general. Específicamente cuestionaba el apoyo falangista a los “comunistas” en lugar de a Franco en la guerra civil española, cuando los primeros habían saqueado conventos, torturado sacerdotes, ejecutado Monjes y perseguido a cientos de miles del rebaño fiel. Pero Caro no le pedía a la Falange que se desbandase. Por el contrario, urgía que las pasadas fricciones fuesen olvidadas y que “todos sinceramente renueven su adhesión y su amor a la Santa Iglesia, que más que nunca está sufriendo el ataque implacable de sus enemigos.”*<sup>56</sup>

El problema acerca del comunismo iba a seguir siendo un elemento de conflicto para la Falange. El 3 de Septiembre de 1948 González Videla promulgaba la “Ley de Defensa de la Democracia”, la cual dejaba en la ilegalidad al partido Comunista y permitía la persecución de sus dirigentes y militantes, como así mismo a dirigentes sindicales tildados de comunistas. Los falangistas se opusieron a esta medida que consideraban un error, pues evidenciaba una desconfianza del gobierno en la solución de los conflictos mediante los mecanismos democráticos. De todas formas, y ante la crisis huelguística que vivió el gobierno en los alrededores de 1950, se reorganizó el gabinete el que contaría con dos integrantes de la Falange: Bernardo Leighton (Ministerio de Educación) e Ignacio Palma (Ministerio de Tierras y Colonización), lo que demostraba que la agrupación se había posicionado bien al interior del sistema de partidos, manifestado además en un crecimiento de su apoyo

---

55 Falange Nacional “Carta a los Excelentísimos y reverendísimos señores obispos” En *Ibid.* p. 159

\* Caro, J. M. “Declaración de su eminencia el Cardenal Arzobispo de Santiago” En *Ibid.*

56 Grayson, G. Op. Cit. p. 264

electoral.<sup>57</sup>

En los tiempos que siguieron, la contingencia política chilena estaría marcada por el misil que significó a los partidos tradicionales la candidatura a la presidencia de Carlos Ibáñez del Campo<sup>58</sup>, quien con un discurso marcadamente populista ganaría la elección de 1952 con el 46.8% de los votos. En aquella ocasión, la Falange apoyó - con muchas dificultades internas - al radical Pedro Enrique Alfonso, quien sólo obtuvo un magro 19.9% de la votación. Esta derrota terminaría alejando a los social - cristianos de las alianzas políticas para perfilarse definitivamente con un proyecto propio, para lo cual comenzó acercamientos con los sectores más progresistas del golpeado partido Conservador, mientras que a su vez, trazaba las líneas de su nueva ofensiva, donde destaca su apoyo a la clase trabajadora y a la importancia de la unión sindical;

*“Llevar adelante una política popular caracterizada por la determinada participación del partido en las luchas de la gente y la presencia activa de los falangistas en los movimientos de la clase trabajadora, independiente de cualquier combinación o frente político.”<sup>59</sup>*

Este proceso de unificación culminaría en 1957, cuando se da forma al nuevo referente político social - cristiano, la Democracia Cristiana. Los factores que confluyeron en la articulación de este nuevo conglomerado son, en primer lugar, la orientación independiente que adoptaría la Falange Nacional tras su derrota en la elección presidencial de 1952, el acercamiento entre los falangistas y el Partido Conservador Social - Cristiano, cristalizado en la Federación Social - Cristiana,<sup>60</sup> la cada vez mayor importancia que adquiriría Eduardo Frei en el escenario político chileno, y pos supuesto, la necesidad de aumentar votos mediante una alianza de

---

57 En las elecciones parlamentarias de 1949 había obtenido el 3.92% del electorado. Grayson, G. Op. Cit. p. 271

58 Una buena descripción del fenómeno electoral de Ibáñez se encuentra en Moulian, T “La forja de ilusiones: el sistema de partidos 1932 - 1973” ARCIS - FLASO, Santiago 1993, p. 96 - 109

59 Las nuevas orientaciones de la Falange, en *Política y Espíritu*, Octubre 1952, p. 12

60 Este acercamiento fue iniciativa de los sectores conservadores que observaron que la única forma de lograr un aumento de sus votaciones era sumar fuerzas junto a la Falange, que por su parte, estaba dispuesta a seguir la jugada. Así quedó plasmada la respuesta de la Falange al sector conservador: “*En orden a servir con más vigor esta política, la Falange Nacional siente que ahora está lista para unirse con todos los partidos y grupos independientes que basen su acción en la doctrina social-cristiana y acepten una línea firme de servicio popular.*” Respuesta de la directiva de la Falange Nacional, en *Política y Espíritu*, Julio 1953, p. 32

los sectores cristianos que hasta ese momento habían competido por caminos diferentes.

A partir del nacimiento de la Democracia Cristiana el movimiento social – cristiano irá en ascenso hasta llegar al poder en 1964, ocasión en que su líder, Eduardo Frei Montalva, llegaría a la presidencia con el 56.09 por ciento de los votos, lo que significaba un porcentaje sin precedentes en la historia del país. Es importante destacar, sin embargo que ese resultado estuvo engrosado por el apoyo incondicional de la derecha como opción de “mal menor” pues existía la posibilidad de una victoria del candidato de la izquierda, Salvador Allende<sup>61</sup>.

A su vez, su programa llamado “Revolución en Libertad,” ponía el acento en los problemas sociales; contenía entre sus puntos la “promoción popular” (integración de las clases populares a la estructura productiva nacional), la unión de la comunidad en distintas organizaciones (sindicatos, juntas de vecinos, etc.), un proyecto de Reforma Agraria (redistribución de la propiedad agrícola y aumento de la productividad), la chilenización del cobre y un vigoroso impulso a la industria nacional. Todos estos elementos, más un marcado discurso de raigambre cristiana, hicieron que distintos sectores sociales apoyaran en masa la candidatura de Frei Montalva.

Desde otra perspectiva, no deja de ser importante el proceso de politización que experimentó la Acción Social católica. Influenciada por el lenguaje de la “teoría de la dependencia”, su trabajo con los sectores populares estaría acompañado de un encendido discurso, el que exponía que la condición de subdesarrollo en que se encontraban los países de Latinoamérica solo podría ser superada en la medida que se produjeran cambios estructurales capaces de trastocar los aspectos sociales, políticos y económicos; la adopción de una línea como esa hizo que el movimiento social cristiano se radicalizara, incluso asumiendo una postura crítica respecto de la

---

<sup>61</sup> Este fenómeno tiene su origen en una elección complementarios en la provincia de Curicó (Marzo de 1964), donde un candidato socialista y representante del FRAP (Frente de Acción Popular) barrió con la alianza de derecha (Alianza Democrática) Ante el revitalizamiento de la izquierda, la Alianza Democrática hizo explosión: Conservadores y Liberales apoyarían Frei, mientras que los radicales irían con un candidato propio.

forma en que habían concebido su trabajo;

*“Los jóvenes católicos empezaron a mirar con menos interés las acciones de las poblaciones callampas. Se habló de “paternalismo”, de “caridad de arriba hacia abajo” y de “poner parches” pero sin atacar los males de la globalidad.”*<sup>62</sup>

De esa forma se produjo la politización del movimiento, lo cual impactó positivamente en la forma en como la propuesta social cristiana era percibida, permitiéndole competir en los sectores populares con los partidos de izquierda, tradicionales dueños de aquella porción del electorado.

Esta condición también estuvo en relación con una nueva orientación de la Iglesia, que al percatarse de las ventajas de una línea más política, comenzaría a fomentar estudios de carácter sociológico. Así surgió, por ejemplo, el centro Bellarmino (1959), desde donde surgieron trabajos académicos que examinaban la realidad nacional. A ello, se debe sumar la inquietud de la jerarquía por observar desde el punto de vista de las ciencias sociales la práctica de la religión y ver el efecto que éstas tenían en las personas, tanto en zonas urbanas como rurales. De los resultados de esas experiencias surgiría el problema de la descristianización de la sociedad, fenómeno que – plantearon los católicos –, debía ser atacado desde la práctica y no desde bases doctrinales o de carácter teórico; para eso era necesario que el catolicismo buscará una mayor influencia en el desarrollo de la sociedad;

*“Así la construcción “correcta” de la civilización temporal contribuye indirectamente a la edificación del Reino de Dios. Este apostolado podemos llamarlo “construcción de lo temporal con inspiración cristiana”*<sup>63</sup>

La politización del movimiento social – cristiano fue un elemento central en el poderío electoral que tuvo la Democracia Cristiana, sin ese fenómeno probablemente no hubiese podido movilizar al electorado que logró. Para algunos autores esta movilización no fue más que la transformación de un ideal social en un elemento de poder, así lo exponen Salazar y Pinto;

*“La demanda ciudadana por más justicia prevaleció en lo temporal sobre la trascendencia de la caridad. De modo que el realismo político apagó la acción*

---

62 Fontaine, P. Op. Cit. p.426

63 CECH, “Situación real de la pastoral en Chile” Santiago 1962, p. 8



*católica trascendental y encendió al fuego vivo la carrera política testimonial. Con lo cual el interés electoral del Partido prevaleció también sobre el movimiento social del amor cristiano.*<sup>64</sup>

¿Podría haber sido de otra manera?, evidentemente que a lo que apuntaba en un principio la Falange, luego la Democracia Cristiana y hasta la misma Iglesia, era crecer dentro del sistema; era lo que querían hacer todos. Plantear que lo que primaba originalmente en el movimiento inspirado en el catolicismo era solo el “*amor cristiano*”, es falta de “*realismo político*”; después de todo, las organizaciones que tienen algún grado de participación en el interior de las estructuras de poder buscan posicionarse en el centro de la misma, y es también lo que les exige la ciudadanía cuando se han establecido como referentes ideológicos.

Paralelo al camino político de los laicos la Iglesia chilena experimentará nuevos cambios que la irán conduciendo a un protagonismo de gran trascendencia en nuestra historia reciente. Este dinamismo, caracterizado por una profundización del compromiso social, fue el correlato perfecto con los laicos progresistas, que a la luz de lo dicho en los párrafos anteriores, necesitaba de un elemento que los dotara de una identidad propia en el espectro de partidos. Lo que se produjo en esta nueva etapa de la relación Iglesia – política, fue una revitalización de la estrategia inaugurada a comienzos de la década de los treinta, revitalización que fue provocada por la articulación de un proyecto distinto, un “nueva vía”, que fuera una alternativa tanto al socialismo como al capitalismo, fuertemente encontrados después del término de la Segunda Guerra Mundial.

Para la Iglesia, el nuevo ímpetu de la estrategia de vinculación con la política tendrá como eje central la necesidad de detener al marxismo, ideología que había experimentado un renacer luego del decisivo papel jugado por la Unión Soviética en la finalización de la Segunda Guerra Mundial, y que venía creciendo a pasos agigantados en Latinoamérica, sobre todo después de lo que significó el acaecimiento de la Revolución Cubana (1959) Así, desde la década del treinta, pero fundamentalmente post 1945, la Iglesia asumirá el avance del marxismo como un

---

64 Salazar, G y Pinto, J. Op. Cit. p. 142

desafío para la tradición cristiana de Occidente, convirtiéndolo en una cruzada moderna, sobre todo para vastos sectores de católicos tradicionales que veían en él una abierta negación de Dios (ateísmo) y un preocupante llamado a la violencia (revolución proletaria);

*“Era el desafío del comunismo o, mas ampliamente, del marxismo, una verdadera religión política que podía sustituir perfectamente a las religiones como atractivo del momento. La Iglesia, salvo en algunos momentos y declaraciones post conciliares, lo consideró siempre su enemigo más irreconciliable, aunque también sostenía que no era suficiente una mera posición “anti”, y que la raíz estaba en un pecado más amplio...”<sup>65</sup>*

Aunque podría ser una exageración de Joaquín Fernandois, al decir que el marxismo podía llegar a sustituir al catolicismo como religión, sobre todo en un país de tan larga tradición cristiana, tiene razón al afirmar que como mecanismo defensivo de la Iglesia los discursos “anti” quedarían obsoletos, por eso, se optó por una vía constructiva que permitiera una contención “evangelizadora” del marxismo que – como se ha visto - tenía como fórmula central una profundización del trabajo con la clases populares.

En ese sentido será importante la actuación del Vaticano, que al igual que en 1934, decidió guiar a la jerarquía chilena en sus manejos con cuestiones políticas utilizando exactamente el mismo mecanismo que en aquella ocasión: un mensaje de una de las más altas autoridades de la Santa Sede.

A mediados de la década del cincuenta los obispos de Chile recibían una carta del Secretario de Estado Vaticano Monseñor Domingo Tardini, escrito en el cual se hacía mención a la necesidad cristiana de que la religión prime sobre la política, que los pastores deben buscar la unión de los católicos para lograr una mayor justicia social y que los laicos pueden militar en cualquier organización política.<sup>66</sup>

En esencia, los puntos de la carta de Tardini son una repetición a los escritos por Pacelli casi veinte años antes, sin embargo, esto no impidió que se produjera una reacción de la jerarquía, principalmente con relación a la participación de los laicos

---

65 Fernandois, J. OP. Cit. p. 146

66 Un buen análisis de este hecho se encuentra en Huerta, M. y Pacheco, Op. Cit. p. 191- 195

en la acción social y política. La expresa instrucción de que los fieles podían actuar en cualquier organización política, derrumbaba el repetido anti marxismo eclesiástico. En todo caso, esto no causó gran impacto, principalmente por que las dinámicas ideológicas y de movilización social entre un periodo y otro no tenían margen de comparación;

*“...En 1947 era todavía tan grande la fuerza del “integrismo” que hubo un intento de excomunión de los falangistas como consecuencia de su posición contraria a la ilegalización de los comunistas. Diez años más tarde, en 1958, los esfuerzos de los conservadores por movilizar a los obispos contra la derogación de la Ley de Defensa de la Democracia no tuvieron éxito. [...] Las concepciones integristas y conservadoras, aunque todavía fuertes, ya no podían movilizar la influencia de la Iglesia para justificar sus opciones y para determinar la conducta política de los católicos. Ya el clero y una parte de la jerarquía luchaban por que la Iglesia no fuera vista como la defensora del orden existente. Este proceso se aceleró desde comienzos de la década del sesenta, cuando se produjeron cambios en la dirección de las diócesis más importantes, se reforzó el papel del laicado en los movimientos de acción católica y se cambió la formación en los seminarios.”<sup>67</sup>*

Sé este de acuerdo o no con estas conductas, es claro que fueron dando buenos resultados, no es coincidencia que tanto los seminarios diocesanos como los de las distintas congregaciones hayan presentado un aumentado de sus postulantes, sobre todo a mediados de la década de los sesenta.<sup>68</sup> Además, las nuevas formas de aproximación al mundo popular fueron una manera de competir con los mecanismos de crecimiento de los partidos de izquierda; en ese sentido, el sacerdote Pablo Fontaine plantea que el “plus” de los católicos con relación al trabajo realizado por los partidos marxistas, estaba en la preocupación por el individuo más que por la colectividad;

*“Cristianos y comunistas se encontraban en esas poblaciones en trabajos diversos y paralelos. Los comunistas creaban células y daban formación política, sin mucha preocupación por las necesidades inmediatas de esas personas, lo que precisamente era la preocupación en que se gastaba todo el esfuerzo de los cristianos”<sup>69</sup>*

---

67 Moulian, T. Fracturas, de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938 – 1973) LOM – ARCIS, Santiago 2006 p. 210

68 Ver Fontaine, P. Op. Cit. p. 424

69 Ibid.

En efecto, es fácil imaginar como una acción social destinada a salvar las carencias urgentes era mucho más eficaz que un adoctrinamiento de carácter político, como el que realizaban los comunistas. De todas formas, este choque entre marxistas y católicos dentro del mundo popular fue generando un acercamiento entre ambos, pues conforme se desarrollaba la década de los sesenta el discurso social – cristiano iría tomando elementos programáticos del discurso de tronco marxista, como lo es la “promoción popular”, la sindicalización campesina y por sobre todo, la reforma agraria. Desde este punto de vista, es posible plantear que el crecimiento del marxismo golpeó más de lo que se pensaba a los católicos, de hecho, la Iglesia ajustó nuevamente su discurso para contener el rápido avance de tendencias revolucionarias en amplios sectores de la sociedad nacional. En su afán por detener su crecimiento, terminarían tomando algunos de sus componentes programáticos. En cierto sentido, esta conducta es una concesión más de las hechas por la Iglesia a lo largo del siglo XX, o también, un rostro más de su “*potencialidad liberal*.”

Con todo, la década de los cincuenta y sesenta<sup>70</sup> representó para el catolicismo un volcamiento hacia lo social y un distanciamiento de las lógicas conservadoras, lo que produjo conflictos con el sector tradicional de la Iglesia, pero, que no alcanzaron a opacar las dinámicas alcanzadas por el progresismo religioso, que veían en las conductas tradicionales una defensa de intereses ilegítimos;

*“Durante todo este periodo, la Iglesia chilena fue avanzando siempre en el sentido de lo social. Los miembros del clero y el laicado que frente a tal o cual nueva realidad se asombraron, poco a poco fueron descubriendo que el Evangelio pasaba por esas realidades sociales que habían resistido. Y tuvieron que reconocer que muchas posiciones que habían defendido por tradicionales, eran simplemente la expresión de una defensa de intereses a los que la misma Iglesia había estado ligada.*

[...]

*Cuando la Iglesia chilena empieza a tomar sus distancias respecto de la aristocracia terrateniente, lo hace por la libertad de la Iglesia [...] logrando sin*

---

<sup>70</sup> En esa lógica, la historiografía ha puesto como evidencia de la profundización del discurso social de la Iglesia católica chilena la publicación de tres documentos a comienzos de la década de los sesenta. “El deber de la hora presente” (1960), “La Iglesia y el problema del campesinado chileno” (1962) y “El deber social y político de la hora presente” (1962) En todas estos documentos los Obispos denuncian la condición de injusticia en que viven muchos chilenos, y llaman a los cristianos a actuar social y políticamente para mejorar estas realidades.

*advertirlo, su propia supervivencia y un lugar en el mundo que nace. Escandalizarse de ello es desconocer la condición humana en que la Iglesia trabaja y sufre.*<sup>71</sup>

Este segundo impulso en la estrategia de la Iglesia no se comprende en su totalidad si no se hace una mención al recambio generacional que experimentarían la jerarquía eclesiástica en esos mismos años, recambio que posicionaría en la cabeza de la institución a sacerdotes que se habían formado en el marco del desarrollo de la “Acción Social Católica,” y que por consiguiente, presentaban ideas más progresistas con relación al papel que debían jugar los católicos en el proceso político del país. Ejemplos indiscutidos de esta generación de sacerdotes son las de Manuel Larraín y Raúl Silva Henríquez, quienes conducirían a la Iglesia hacia una participación más activa en cuestiones de orden político; el primero destacaría en el obispado de Talca, desde donde desarrollaría una interesante labor con los campesinos; también fue el primer presidente del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), institución que se creó en 1955<sup>72</sup> y que sería fundamental tanto en la interrelación de las jerarquías latinoamericanas, como en la generación de posturas y orientaciones frente a los problemas que afectaban al conjunto de los países de la región. Por su parte, Silva Henríquez – luego de un breve periodo como Obispo de Valparaíso<sup>73</sup> – sería nombrado Arzobispo de Santiago en Junio de 1961, cargo que ostentaría hasta 1983, y desde el cual tendría que enfrentar tanto el proceso de modernización de la Iglesia universal, - plasmado en el Concilio Vaticano II -, como las complejas situaciones vividas por la Iglesia chilena en las décadas del sesenta y setenta.

---

71 *Ibid.*, p. 425

72 Su nombramiento se produce en el marco de la primera reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano en Río de Janeiro (Entre Julio y Agosto de 1955) En lo que viene, esta institución será fundamental en la reflexión de una Iglesia asfixiada por los procesos revolucionarios y por lo que consideraba una “des cristianización” del continente. Destaca la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) donde se aplicarán las nuevas orientaciones universales entregadas por el Concilio Vaticano II

73 Su consagración como Obispo de Valparaíso tuvo lugar el 29 de Noviembre de 1959; una buena descripción de la sucesión en los nombramientos de la jerarquía chilena luego de la muerte de José María Caro (1958) se encuentra en Aguilar, M “Cardenal Raúl Silva Henríquez, presencia en la vida de Chile” Copygraph, Santiago 2004 p. 74 - 84

## 2.2.4 Influencias externas en la Iglesia chilena

Fundamentalmente fueron tres los procesos externos que influyeron en las conductas de la Iglesia Chilena durante la década de los sesenta; las orientaciones del Concilio Vaticano II, el impacto de los análisis de la segunda reunión del CELAM – realizada en Medellín -, y la revolucionaria Teología de Liberación; todos ellos ayudarían a configurar las condiciones y la manera en que la Iglesia se relacionaría con el Estado a partir de la década de los setenta. Indudablemente son parte de un contexto más amplio, caracterizado por una corriente modernizadora de la institución; en consecuencia – y en estricto rigor -, ninguno de ellos puede entenderse y evaluarse a partir de sí mismo.

La modernización de la Iglesia comienza a plasmarse a partir de la realización del Concilio Vaticano II (1962 – 1965), el cual inició profundos cambios en las concepciones sociales y políticas de las jerarquías, y estos tendrían repercusiones en la iglesia chilena.

La realización es este Concilio obedeció a la evidente contradicción que se había producido entre una Iglesia que en el papel aparecía como una estructura extremadamente autoritaria, pero que en la práctica, había demostrado que tenía capacidad de flexibilización cuando su propio tiempo se lo exigía: se ha visto en estas páginas la apertura – aunque sea relativa y acomodaticia – que experimentó la Iglesia chilena, principalmente, frente al papel del laico en la construcción del orden social. En otras palabras, el Vaticano II vino a transparentar, pero sobre todo a intensificar, el proceso de apertura política y social de la institución.

Inaugurado por el Papa Juan XXIII en el año 1962, y finalizado por Paulo VI en 1965, las conclusiones del Concilio generarían un profundo impacto, pues significó un cambio poco menos que radical en como se concebía el rol de los católicos en general – y de la Iglesia en particular -, en la construcción de los nuevos tiempos:

*“A partir del Concilio, la Iglesia ya no es dominación, indiferencia o temor frente al mundo. La nueva actitud consiste en la adopción de una presencia evangélica. La fe en Cristo ya no se manifiesta necesaria y exclusivamente en la preeminencia social de la institución. La secularización deja de ser vista como una negación del rol y presencia salvífica de Cristo... lanza el mensaje evangélico para*

*inspirar la civilización y las estructuras del mundo.*

[...]

*El nuevo rol de la Iglesia consiste ahora en “servir”, como orientadora de la cristiandad... reconoce legitimidad en los proyectos humanos para transformar el mundo y aporta las orientaciones para que estos cambios se encaminen hacia la construcción de la paz y la justicia.”<sup>74</sup>*

Los párrafos citados permiten comprender que la novedad radica en que a partir del Vaticano II la Iglesia oficializa que en las formas en que se concibe la política moderna, el rol del catolicismo no puede ser otro que el de influir, por medio de la acción evangélica, en las esferas de lo temporal. En cierto sentido, es una aceptación tardía de los procesos decimonónicos que comenzaron a alejarla de su cercanía con el Estado, y una oficialización además, de su preocupación por generar una mayor cercanía con el laicado; esto último explica por ejemplo, que dentro de las orientaciones prácticas del Concilio se hicieran modificaciones a las formas de realizar la Eucaristía, pues se consideró necesario hacerla más cercana y familiar a todo tipo de fieles.

Esta modernización conciliar no tuvo – y aún no tiene –, una aceptación generalizada, de hecho, el sector más integrista de la Iglesia considera que los cambios aplicados;

*“...han sido los responsables de la confusión en la fe, de la disminución de la asistencia a los actos de culto, de una democratización y gremialización<sup>75</sup> caóticas, y de un palpable descenso de la influencia de la Iglesia en el mundo.”*

Buscando adaptar las orientaciones conciliares al contexto regional, el CELAM efectuaría una nueva reunión, que se realizó en Medellín (1968), y ha sido considerada como una de las más trascendente de las cinco que se han realizado hasta hoy.<sup>76</sup> Efectivamente las conclusiones de Medellín significaron un vertiginoso impulso a las conductas del catolicismo latinoamericano.

Los postulados básicos de ese encuentro son, tanto una denuncia a la

---

<sup>74</sup> Meneses, A. “El poder del discurso: La Iglesia Católica chilena y el gobierno militar (1973 – 1984)” Ilades – Cisoc, Santiago 1989 pp. 145 - 146

<sup>75</sup> Lenzenweger, J et. al. “Historia de la Iglesia Católica” Herder, Barcelona 1997, p.

<sup>76</sup> El CELAM se ha reunido en cinco ocasiones desde su fundación en 1955: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), Aparecida (2007)

condición de pobreza y subdesarrollo en que se encontraban los países de la región, como una sentida declaración del rol de la Iglesia en la superación de esa realidad, asumiendo una postura de crítica y denuncia pública de todas las formas de injusticia;

*“El ejercicio de la autoridad pública y sus decisiones tienen como única finalidad el bien común. En Latinoamérica tal ejercicio y decisiones con frecuencia aparecen apoyando sistemas que atentan contra el bien común o favorecen a grupos privilegiados.*

*[...]*

*La autoridad política tiene la misión de propiciar y fortalecer la creación de mecanismos de participación y de legítima representación de la población o si fuera necesario, la creación de nuevas formas.”<sup>77</sup>*

En el mismo sentido se establece la tarea de la Iglesia;

*“La carencia de una conciencia política en nuestros países hace imprescindible la acción educadora de la Iglesia, con objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad, en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad”<sup>78</sup>*

Reafirma también, la importancia del laicado en la “humanización del mundo”, sobre todo en su trabajo con las estructuras políticas de todo orden, no importando desde donde se haga esta labor;

*“...el laico goza de autonomía y responsabilidad propias en la opción de su compromiso con lo temporal... lo dice el llamamiento final de la *Popularum Progressio*, “a los seculares corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven.”<sup>79</sup>*

A partir de lo citado, se observa como los postulados conciliares están muy presentes en las orientaciones del CELAM articuladas en Medellín, pero al mismo tiempo, es interesante notar como estos se traducen a la propia realidad regional, con un mensaje explícito que llama a los fieles a participar activamente en la vida

---

<sup>77</sup> “En la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, Conclusiones de la reunión del CELAM Medellín 1968, en “Episcopado Latinoamericano, conferencias generales: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo” San Pablo, Santiago 1993, p. 115

<sup>78</sup> *Ibid.* p. 115

<sup>79</sup> *Ibid.* , p. 174



política.

Por último, aunque no por eso menos importante, esta la influencia de la Teología de la Liberación. Cristalizada en el libro homónimo del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez (1971) es una reflexión que no emana – como era lo acostumbrado –, de las cúpulas de la Iglesia, sino al contrario, se origina en las bases del clero más progresista de Latinoamérica. Haciendo una lectura más extrema de las orientaciones del Concilio Vaticano II, elaboró un cuerpo ideológico – eclesial convocando a la urgente liberación de los pobres u oprimidos, donde ellos serían su “opción preferencial” y el primero y último objetivo de sus acciones.

En lo específico, esta teología parte del supuesto que sus análisis no deban desprenderse de la realidad concreta en la cual esta inmersa, debe ser una reflexión de Dios a partir del lugar donde se vive la fe, por eso, toda teología que obvie su entorno es considerada estática; la implicancia práctica de este tipo de análisis se sostiene en que la Iglesia latinoamericana ha sido conducida por las circunstancias histórica a apoyar el status quo, sin embargo, el desarrollo de la toma de conciencia del pueblo de su condición de oprimido, obliga a la Iglesia a dejar atrás su aislamiento, para entrar en la lucha por la reforma radical de las estructuras que eternizan la dominación, las cuales, - según sus planteamientos - se encuentran tanto en los históricos privilegios que han gozado las elites latinoamericanas, como también en la explotación generada por las estructuras del capitalismo. Fundamental en esta labor son las religiosas y los sacerdotes, los que deben concretizar en el trabajo con el laicado, esta misión liberadora.

Utilizando las ciencias sociales como sustento científico<sup>80</sup> con relación a los conocimientos que le permitieran determinar las causas de la condición de pobreza, la Teología de la Liberación es evidentemente un rechazo a la mera contemplación y un vehemente llamado a la acción (praxis), pues considera que la posesión de la fe

---

<sup>80</sup> La Teología de la liberación apoya muchos de sus análisis en la historia; *“En adelante, sabiduría y saber racional tendrán, mas explícitamente como punto de partida y como contexto, la praxis histórica. Es una obligada referencia a ella donde deberá elaborarse un conocimiento del progresismo espiritual a partir de la escritura, y es en ella, también, donde la fe recibe las cuestiones que le plantea la razón humana.”* Gutiérrez, G. “Teología de la Liberación” CEP, Lima 1990, p. 85

es por sí misma una motivación a la liberación de todas aquellas estructuras que encadenan a los seres humanos, y eso significa reconocer desde el plano político, que ciertas ideologías son más útiles que otras para la consecución de estos objetivos;

*“La teología de la Liberación tiende a tomar otro enfoque. Los teólogos insisten en que la fe no puede ser neutral cuando se trata de la vida y la muerte de la gente. Las elecciones políticas e ideológicas no pueden esquivarse.”<sup>81</sup>*

Desde esa perspectiva, esta teología será la que propiciará definitivamente la confluencia de cristianos y marxistas. Con un pronunciado discurso de corte revolucionario<sup>82</sup>, adquirió una fuerza impensada en una parte del clero y el laicado, generando agrupaciones y movimientos que trastocarían de manera importante las relaciones internas de la Iglesia, y obligarían, de una u otra manera, a que las jerarquías se pronunciasen ante distintas situaciones. Provocó también una fuerte reacción de oposición en los sectores más tradicionalistas de la institución, que generaron rabiosas respuestas para desacreditar su contenido.<sup>83</sup>

El grado de influencia que tuvieron los procesos descritos en la Iglesia chilena es tal, que es imposible entender las conductas de esta durante la década del sesenta y setenta sin tener que hacer referencia a estos. En efecto, las orientaciones tanto de la jerarquía, el clero y el laicado están salpicadas del conjunto de principios que movieron al catolicismo, y que nacen del Concilio, Medellín o la Teología de la Liberación. Fueron también parte importante del desarrollo que catapultó, de alguna u otra manera, a la Iglesia a ser protagonista indiscutido de esos años.

En la estrategia que la Iglesia chilena había desarrollado hasta los años cincuenta de manera más o menos uniforme, la confluencia de estos procesos significó ciertamente un retroceso, esto, por que se produjo un descontrol de las bases

---

<sup>81</sup> Berryman, P. “Teología de la Liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares”

<sup>82</sup> Planteamientos como el que siguen son una evidencia de ello; *“Se hace en efecto, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán de situación de dependencia sino mediante una transformación profunda, una revolución social, que cambie radical y cualitativamente las condiciones en que viven actualmente.”* *Ibíd.* P. 174

<sup>83</sup> Ver por ejemplo: Poradowski, M. “Sobre la Teología de la Liberación” Gabriela Mistral, Santiago de Chile (sin año)

populares del catolicismo que hizo peligrar la estabilidad de la propia institución en términos de la mantención de su propia unidad. El problema radicó en que tanto el Concilio Vaticano II como la reunión de Medellín eran orientaciones provenientes desde las cúpulas de la Iglesia y estaban en pleno correlato con los objetivos de aumentar su influencia política, de ahí que ambas hicieran tanto énfasis en la participación cívica de los cristianos. Sin embargo, la Teología de la Liberación es un desborde, una salida de madre, que orientó a una parte importante del laicado – y a no pocos religiosos –, hacia una visión revolucionaria de la propia Iglesia, lo que fracturó de golpe la cohesión de una institución que no pudo estirar más su potencialidad liberal, y que como veremos en el siguiente capítulo, terminó volviendo sobre sí misma cuando percibió que tanto sus propios elementos internos como los procesos político y sociales en los que se vio imbuida, podían atentar – más allá de lo que estaba dispuesta a tolerar –, con su estabilidad institucional y sus espacios de poder.

## Capítulo 3: Los años de la Unidad Popular y su relación con la Iglesia Católica (1970 – 1973)

### 3.1 A manera de antecedentes

El 11 de Agosto de 1968 un grupo de sacerdotes, religiosas y laicos – en una acción inédita en la historia de Chile -, protagonizaban la toma de la Catedral Metropolitana<sup>84</sup>. Ante la atónita mirada de los fieles y la ira de la jerarquía el grupo desplazaba un lienzo con la frase *“Por una Iglesia junto al pueblo y su lucha”*, y denunciaba la situación de los pobres con incendiarias frases como la *“División del pueblo para consagrar su dominación”*; era la aparición del movimiento “Iglesia Joven”, que sin postular la instauración del socialismo o hacer hincapié en el análisis social desde el marxismo, denunciaba las injusticias de las estructuras de la época y postulaba la creación de una sociedad más justa y equitativa.

Si bien el hecho no pasó a mayores y se instaló como un episodio más de la contingencia nacional, es sin duda un hito en la historia de la Iglesia chilena, no tanto por que era la primera vez que se profanaba un símbolo del catolicismo de la envergadura y significado de la Catedral, sino por que un grupo de sacerdotes y religiosas se atrevían a manifestar públicamente su descontento y oposición a la institución a la que se habían consagrado. Es por mucho, el primer gran acto de indisciplina de carácter masivo que se producía en la Institución. Desde aquel episodio la jerarquía debería enfrentar progresivos conflictos internos que oponían a dos estilos de iglesia, una de tendencia progresista y vinculada a los procesos revolucionarios, empapada de la Teología de la liberación, que creía posible vincular cristianismo y marxismo, y una iglesia de tono más conservador, profundamente anti marxista y que consideraba una falta grave que los sacerdotes se manifestaran políticamente.

La vinculación de cristianos y posturas progresistas había sido fruto de un

---

<sup>84</sup> Una buena relación de este acontecimiento se encuentra en el artículo de Concha, H. “La Iglesia Joven y la “toma” de la catedral de Santiago: 11 de Agosto de 1968” Disponible en la World Wide Web [2.udec.cl/historia/art9-re7.htm](http://2.udec.cl/historia/art9-re7.htm)

proceso paulatino y que había nacido en parte desde la propia Iglesia. La apertura que significó las conclusiones del Concilio Vaticano II, las cuales apuntaron a una democratización de la institución, un marcado ecumenismo y la apertura a un diálogo con ideologías antes consideradas peligrosas tuvieron una gran acogida en las iglesias latinoamericanas, las cuales interpretaron las nuevas orientaciones a la luz de la propia realidad y comenzaron a generar movimientos que apuntaban a relacionar el evangelio con el cambio social,<sup>85</sup> instaurando un nuevo estilo de hacer Iglesia.

Como ejemplo de lo anterior se puede citar el ensayo redactado por dos demócratacristianos<sup>86</sup> en 1965 (Chonchol y Silva Solar), donde hacían eco de un modelo de desarrollo propio de Latinoamérica que no utilizaba lógicas capitalistas y que por ende, se permitía hacer una vinculación teórica de los postulados socialcristianos con el marxismo. Si bien es verdad que no se convirtió en un libro de cabecera – excepto para unos pocos democristianos –, sí fue un texto que a la luz de la historia aparece como un indicador importante de cómo los mismos procesos sociales vivenciados en América Latina iban buscando las formas para ir generando lazos importantes entre dos cosmovisiones enfrentadas a través del tiempo, pero que se irían encontrando en la medida que su propio tiempo se los permitía.

Ese primer impulso teórico iría mucho más allá el año 1969, cuando con la campaña presidencial desatada para la elección de 1970, y desde las entrañas del PDC, se daba origen al Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU)<sup>87</sup>, acontecimiento que significó una importante ruptura al interior del entonces partido más poderoso del país. A partir de ahí, este nuevo conglomerado defendió y trabajó

---

<sup>85</sup> Ejemplos de estos grupos son los “Sacerdotes del Tercer Mundo” en Argentina, el grupo “ISAL” en Bolivia, Golconda en Colombia y “ONIS” en Perú.

<sup>86</sup> Hacemos referencia a Silva Solar, J. Y Chonchol, J. “El Desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina” Universitaria, Santiago 1965

<sup>87</sup> La formación de este partido se debió en gran medida a las disputas ideológicas al interior de la Democracia Cristiana, tanto por el escaso aporte que había significado la Revolución en Libertad, como también por la radicalización de un grupo de militantes que planteaban formar un frente común con la izquierda para la presidencial de 1970, planteamiento que fue finalmente desechado en asamblea nacional. Luego de eso este grupo, entre los cuales se contaba a Rafael Agustín Gumucio, Julio Silva Solar, Vicente Sotta y Jaques Chonchol presentaron su renuncia a la militancia con el argumento de trabajar por la llegada del socialismo. Un importante grupo de la juventud del partido los siguió para dar forma definitiva al MAPU, el cual participó activamente en la conformación de la Unidad Popular.

por la instauración del socialismo, formando parte importante de la Unidad Popular y otorgándole a esta un componente cristiano con el cual no contaba, y que a la luz de lo estrecho de la elección, le fue tremendamente útil para quedarse con la victoria. Para Mario Amorós el MAPU fue fundamental en la colación que apoyo a Allende, pues;

*“Reforzó el pluralismo de la nueva coalición de la izquierda chilena puesto que, por primera vez, junto a marxistas, radicales, socialdemócratas e independientes, participaba una fuerza de raíz cristiana.”<sup>88</sup>*

Además, la formación de este partido permitió de una vez por todas que un grupo de católicos que no se sentían representados por el proyecto demócrata cristiano, y menos por una jerarquía que observaba con ceño fruncido los indicios revolucionarios, se lanzaran a trabajar por la construcción del socialismo, como es el caso de muchos sacerdotes y religiosas que habían participado de la toma de la Catedral en 1968 y que creían que los cambios solo se producirían si se trabajaba por ellos;

*“Por tanto, en las elecciones presidenciales de 1970 Salvador Allende obtuvo (imprescindible, dada su apretada victoria) el apoyo de numerosos sacerdotes, religiosos y laicos que en 1964 confiaron en la “Revolución en Libertad.” La vieja condena eclesial del marxismo se desmoronó en una parte de la base social para alumbrar un diálogo muy fértil. Algunos sacerdotes participaron activamente e la campaña de la Unidad Popular con la intención de neutralizar la recurrente propaganda que, por ejemplo, suplicaba a la Virgen del Carmen que librara a Chile del “Comunismo Ateo”, encamado por carta vez en la candidatura de un doctor marxista y masón<sup>89</sup>.”*

A partir de ahí, y sobre todo después de la victoria de Salvador Allende, la conflictividad al interior de la Iglesia fue aumentando cada vez más hasta generar una crisis de proporciones.

### **3.2 La elección presidencial de 1970**

---

<sup>88</sup> Amorós, M. “La Iglesia que nace del Pueblo: Relevancia Histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo” en Pinto, J. Et. al. “Cuando Hicimos Historia, La Experiencia de la Unidad Popular”, Lom, Santiago 2005, p. 111

<sup>89</sup> *Ibid.* P. 111

La mayoría relativa obtenida por Salvador Allende en la elección presidencial de Septiembre de 1970 inyectó un elemento de tensión a los precarios equilibrios políticos que el país presentaba. Por las mecánicas del sistema electoral de la época, sería el parlamento quien debería nombrar al hombre que regiría los destinos de la nación por los próximos seis años.

Para la derecha la segunda vuelta suponía la última ocasión de imposibilitar la victoria de la Unidad Popular, incluso llegó a proponer una estrategia a la Democracia Cristiana, en la cual se abría a la posibilidad que Eduardo Frei Montalva se hubiese mantenido en el poder por un periodo más.<sup>90</sup> A tanto llegaba la preocupación del sector, que estuvo dispuesto a sacrificar su posibilidad de llegar al gobierno con el afán de evitar que los partidos identificados con la izquierda llegaran al poder.

Pese a lo tentador de la propuesta de la derecha, la Democracia Cristiana no estaba en condiciones de aceptarla, primero - y a pesar de su factibilidad legal -, era abiertamente un golpe a la legitimidad del sistema democrático, segundo, por que el partido aparecería instrumentalizado por la derecha, tercero, por que en su fuero interno existían distintas valoraciones del proyecto de la Unidad Popular, por lo tanto, adoptar esa propuesta provocaría agudas divisiones internas, y cuarto, por que el ambiente social en que se desarrollaba el proceso hacía peligroso boicotear, tan abiertamente, la ventaja obtenida por la Unidad Popular;

*“Pese al claro beneficio de corto plazo de la fórmula, la Democracia Cristiana se negó a aceptarla, puesto que la convertiría en un instrumento de la derecha y sin duda generaba crisis internas, que hubiesen movilizado más que la izquierda ideológica. Además incorporarse a una maniobra de este tipo hubiese generado una crisis de la política, en la cual la izquierda marxista le hubiese correspondido el papel de víctima. Derrotar a Allende usando un subterfugio de ese tipo hubiese representado la legitimación de un cambio de vía.”<sup>91</sup>*

---

<sup>90</sup> Esta estrategia consistía en que los partidos de derecha - más la DC - votarían en por la segunda mayoría (Arturo Alessandri), el cual desistiría del cargo alegando problemas de salud. Inmediatamente luego de aquello ambos sectores levantarían la candidatura de Eduardo Frei Montalva.

<sup>91</sup> Moulian, T. Op. Cit. p. 237 - 238

Una vez que la DC desechó este camino comenzó a buscar otros mecanismos que le permitieran salir lo mejor posible del entuerto, y al mismo tiempo, dejar instaladas algunas amarras para el gobierno de Salvador Allende.<sup>92</sup> Por su parte, la Unidad Popular estuvo dispuesta a aceptar las condiciones con las cuales se le permitiría asumir el gobierno. En definitiva, la opción era llegar a un acuerdo con este sector, si quería asumir el cargo con un nivel de legitimidad que involucrase a la mayor cantidad de partidos del sistema chileno. Además, esta negociación estaba instalada dentro de los mecanismos establecidos para solucionar conflictos de orden político, cuestión que suavizaba el golpe de tener que asumir previa transacción, asunto que podía interpretarse como un síntoma de la debilidad de la coalición que llegaba al poder.

Dentro de este contexto, se produciría el asesinato del comandante en jefe del ejército Rene Schneider<sup>93</sup>, quien había declarado que las Fuerzas Armadas seguirían el proceso apegados a la constitución, descartando de plano las tesis que planteaban una intervención violenta por parte de los militares chilenos:

*“El comandante en Jefe – general Rene Schneider – pronunció un discurso en el que expresó su apoyo al proceso democrático y manifestó que el papel de las fuerzas armadas consistía en hacer respetar la constitución. La doctrina Schneider, como llegó a llamarse, fue el principal escollo de quienes estaban ansiosos por provocar un golpe militar, amenaza muy real en el periodo de dos meses que trascurría entre las elecciones y el día en que Allende relevaría formalmente a Eduardo Frei en el cargo de presidente.”<sup>94</sup>*

Ante este escenario la Unidad Popular enfatizó las particularidades de la “vía chilena al socialismo” o como se definió “ la revolución con empanadas y vino tinto”, evitando responder a las provocaciones de la extrema derecha. La coalición entendía que la opción que le reportaría más dividendos era mantener el perfil político –

---

92 Entre las garantías que se negociaron se cuentan la mantención de la libertad de prensa, la conservación de la división de los tres poderes del Estado, la preservación de la neutralidad política de las Fuerzas Armadas, la libertad de educación y la libertad sindical. Como se puede deducir de su conjunto, el énfasis se hacía en aquellos temas esenciales para evitar todo acto dictatorial.

93 Es baleado el 22 de Octubre, finalmente fallece el 25 de Octubre, un día después que Salvador Allende fuera ratificado como presidente en votación realizada en el congreso nacional.

94 Jara, J. “Víctor Jara, un canto no truncado.” Lar, Santiago 1988, p.149 - 150



electoral del proyecto, esquivando toda conducta que se pudiese asociar a revolución al estilo Cuba.

A esta realidad, se suma el interés internacional que presentaba el proceso electoral chileno. Primero, por que la llegada al poder de Unidad Popular significaba una novedad al interior del sistema internacional, pues sería la primera vez que un socialista ascendía al gobierno por la vía electoral. En segundo lugar, la belicosidad propia de la "Guerra Fría" hacía que este acontecimiento fuera una victoria para la Unión Soviética – al mismo tiempo que una humillante derrota de los Estados Unidos - que veía con impotencia como un nuevo gobierno de corte marxista se enquistaba en un territorio que se suponía carta segura de su esfera de influencia<sup>95</sup>. Todo esto no hacía más que aumentar la presión al ya convulsionado ambiente político nacional y sumar nuevos cálculos a la hora de evaluar lo que se planteaba en la mesa de negociación.

Con todo, el 3 de Noviembre de 1970 – y luego de aceptar que las condiciones de las garantías fueran explicitadas en la constitución -, Salvador Allende asumía la presidencia de la república en medio de los vítores de sus partidarios en un gigantesco carnaval cultural realizado en el centro de Santiago, atrás – al menos por un día -, habían quedado los temores de que los recovecos de la política no aceptaran la voluntad popular;

*"Fue una jornada inolvidable en la que alegres multitudes ocuparon todo el centro de la ciudad. Las calles se cerraron al tránsito mientras muchedumbres formadas por personas de todas las edades paseaban, observaban y escuchaban bajo el aire primaveral. En todas partes había música, olor a empanadas, a "maní tostao" y a humo de parrilladas, mientras atronadores aplausos resonaban de un*

---

<sup>95</sup> Esta "súper potencia" - en las claves de la época - hizo todo lo que estuvo a su alcance para evitar la llegada al poder de la Unidad Popular, pues luego de la ocurrido en Cuba en 1959 se dio a la tarea de dar freno a la influencia del marxismo en Latinoamérica. Véase por ejemplo la investigación periodística de realizada por Loreto Daza, en la cual se documenta los aportes del gobierno norteamericano a través de la CIA para financiar las campañas políticas del la DC entre 1964 y 1969, luego de ese periodo los fondos seguirían fluyendo pero no dirigido al fortalecimiento de un partido, sino a desestabilizar al gobierno de la UP mediante diversos mecanismos. Véase Daza, L. "Capítulos secretos de Frei Montalva", en cuerpo de Reportajes de diario La Tercera, aparecido entre el 5 y el 29 de Septiembre del 2004

escenario a otro.<sup>96</sup>

Esos comienzos festivos, alegres, irían disipándose lentamente hasta dar paso a una tensión que finalizó en él quiebre institucional de Septiembre de 1973 conducido por las fuerzas armadas a cargo del general Augusto Pinochet Ugarte. En muchos sentidos, la experiencia socialista chilena de “los mil días” es un periodo especial<sup>97</sup>, único en la historia patria, donde la crudeza de su término ha hecho olvidar – o al menos ha lanzado a un segundo plano – otros procesos que ahí acaecieron y que tienen mucho que decir a la hora de ampliar los conocimientos que se tienen de estos años. Uno de esos procesos es el papel que le tocó jugar a la Iglesia católica.

### **3.3 La relaciones de la jerarquía católica y el gobierno de la Unidad Popular, los primeros momentos.**

El desarrollo de la Iglesia chilena post concilio Vaticano II es una muestra fiel de las nuevas dinámicas del catolicismo en la década de los sesenta y setenta, el surgimiento de grupos como Iglesia Joven o Cristianos por el Socialismo – por el sector “revolucionario” – y movimientos como FIDUCIA - por el sector más conservador -, hicieron de la Iglesia chilena una caldera que aumentaba su temperatura al mismo tiempo que subía la presión en el ambiente político. La mezcla entre los procesos políticos - sociales del periodo y las nuevas posturas de la Iglesia abrieron la posibilidad de manifestaciones de carácter ideológico en una institución que se había mantenido distante de aparecer vinculada a posiciones de carácter

---

<sup>96</sup> Jara, J. Op. Cit. p. 153

<sup>97</sup> Mas allá de lo propiamente político, para autores como Moulian o Jocelyn – Holt los años de la Unidad Popular representan un instante dentro del proceso histórico chileno donde lo que prima es la idea del desorden, de la fiesta; un periodo donde todo lo que se había estructurado se intenta reformular, es colocar a lo tradicional al revés. Las palabras de Jocelyn – Holt me parecen correctas: “*La UP fue una gran fiesta. Fue una estruendosa celebración del triunfo de los marginados. En un sentido mucho más evidente que en el sexenio 64 – 70, el gobierno socialista permitió el acceso al poder a los que hasta entonces nunca lo habían vislumbrado como propio. Entran a dirigir el país los que hasta ahora lo habían presenciado todo desde el patio trasero, o lo venían escuchando de oídas. Por consiguiente, desde el momento en que ganan su derecho a liderar el proceso no atinan a otra cosa que a celebrar. Sacan los platillos, tambores y trompetas.*” Jocelyn – Holt, A. “El Chile Perplejo” Planeta – Ariel, Santiago 1998. p. 110

político.

La Iglesia Chilena eligió el progresismo para hacer frente a las nuevas tendencias que se venían perfilando al interior del laicado chileno, directamente relacionadas con la acelerada influencia del marxismo en muchos cristianos que veían en los sectores pobres una misión de fe basada en la realidad. Fernandois tiene razón cuando afirma que:

*“La iglesia quería participar en un proceso de cambio social cristiano dirigido, que fuera respuesta al marxismo y que fuera mejor que esté. En el ambiente de los sesenta, esto conllevaba tomar algunas de las banderas del marxismo, o al menos de un socialismo que suponía no leninista y diverso de la Revolución cubana, pero a la vez no se sustraía completamente a su influjo y sortilegio. Hay un largo proceso que todavía tiene sus huellas a comienzos del siglo XXI, según el cual la palabra “liberación” sustituye a la de “salvación”.<sup>98</sup>*

Lo anterior suponía necesariamente que la institución se abriera a un diálogo con el marxismo, lo que a la postre terminaría por generar una división en el mismo seno de los católicos chilenos. Esta forma de abordar el problema puede ser considerada como una política de “riesgos calculados,” donde la opción por discursos de carácter más progresistas sería la estrategia para contener el avance del marxismo en las esferas cristianas, estrategia desde la cual era difícil no imaginar un escenario de conflicto en las relaciones internas de la Iglesia, pues participar del diálogo siempre supone la aceptación de desacuerdos y posibles desobediencias; ambas cuestiones difíciles de consentir en una institución que no estaba acostumbrada a enfrentarse.

Es precisamente con esa opción, que la jerarquía de la Iglesia Católica enfrentaría los acontecimientos del proceso que llevó al poder a la Unidad Popular. La documentación que se tiene de los últimos años de la década del sesenta y los primeros años de la década del setenta evidencian a una Iglesia que se muestra respetuosa de los procesos democráticos y que sabe que debe ser extremadamente cautelosa para no contaminar los precarios equilibrios que existían en el ambiente

---

98 Fernandois, J. Op. Cit. p. 148

nacional y en los círculos internos del catolicismo; un pronunciamiento poco cuidadoso podía causar un conflicto mayor en sus círculos y polarizar aún más el enardecido ambiente político.

Con todo, lo que primó en la jerarquía, desde el ambiente electoral previo a la elección del 4 de Septiembre de 1970, fue una posición de neutralidad y de apelación a la calma y unidad de todos los sectores, evitando así un abanderamiento oficial de la Iglesia con algunas de las facciones políticas en duelo. Esta independencia, además, estaba en función de mantener relativamente controlados a todos los sectores políticos, para los cuales era importante contar con el apoyo de la jerarquía; tanto la Unidad Popular, como la Democracia Cristiana y los partidos de derecha buscaban el apoyo de la Iglesia Católica, cuestión que les permitiría apropiarse de los votos de los fieles más disciplinados a las líneas adoptadas por la jerarquía.

A pesar de que la Unidad Popular entendía que no contaba con un respaldo de la jerarquía, tampoco convenía dejar espacio para que esta la fustigara públicamente, principalmente por que en las filas de la coalición habitaban sectores cristianos que habían adherido a los postulados de la Teología de la Liberación y veían en el socialismo el único camino para lograr corregir los vicios de la instauración del sistema capitalista, y también, por que de todas formas era importante contar al menos con el respeto de una institución tradicional de la historia latinoamericana. Es por estas mismas razones que en un gesto inédito Salvador Allende decide visitar en plena campaña electoral al Cardenal Raúl Silva Henríquez, principalmente para asegurarle que no incurriría en ataques a la institución que él dirigía;

*“En los días anteriores a las elecciones presidenciales Salvador Allende visitó al Cardenal y le aseguró que al ser elegido presidente su gobierno nos hostigaría a la Iglesia, un hecho que ya había acontecido en la Europa del Este.”<sup>99</sup>*

En todos los casos, la visita de Allende a la principal autoridad de la Iglesia

---

99 Aguilar, M. Op. Cit. p. 129

chilena refleja un ánimo de entendimiento con el mundo cristiano, cuestión que era muy importante para mantener la imagen de tolerancia de la “vía chilena al socialismo”, y además, estaba muy en connivencia con la idea que estaba empezando a sonar en las mentes de los teóricos del socialismo latinoamericano, y que decía relación con la importancia de mantener buenas relaciones con las esferas religiosas, pues el pueblo de la región – donde debía fermentar la revolución y el cambio –, estaba empapado de la tradición cristiana, lo que hacía necesario intentar conciliar de algún modo ambas posiciones. Años después esta noción de acercamiento entre revolución y cristianismo aparecería en una entrevista a Fidel Castro realizada por el fraile brasileño Frei Betto. En una sección de aquella entrevista se puede leer lo siguiente:

*“... te diría que tienes razón, cuando se observa la toma de conciencia de los cristianos, o de una parte importante de los cristianos en América Latina. Si partimos de ese hecho y condiciones concretas, es absolutamente cierto y justo plantear que el movimiento revolucionario debe tener un enfoque correcto sobre la cuestión y evitar, a toda costa, una retórica doctrinal con los sentimientos religiosos de la población, incluso de trabajadores, campesinos y capas medias, que solo serviría para ayudar al propio sistema de explotación.*

[...]

*... Yo podría definir la Iglesia de la liberación o la Teología de la liberación, como un encuentro del cristianismo con sus raíces, con su historia más hermosa, más atractiva, más heroica y más gloriosa – eso lo puedo decir –, de tal magnitud que ello obliga a toda la izquierda en América Latina a tener eso en cuenta como uno de los acontecimientos más fundamentales de los que han ocurrido en nuestra época. Lo podemos decir así, por que tiende precisamente a privar a los explotadores, a los conquistadores, a los opresores, a los interventores, a los saqueadores de nuestros pueblos, a los que nos mantienen en la ignorancia, en las enfermedades, en la miseria, del instrumento tal vez más precioso con que puedan contar para confundir a las masas, engañarlas, enajenarlas y mantenerlas en la explotación.”<sup>100</sup>*

Sin llegar a concederle al marxismo latinoamericano el mismo tinte positivo que este le daba a la religión, la Iglesia tampoco lo condeno como esperaban los sectores más tradicionales del catolicismo criollo, pues bajo la lógica de neutralidad

---

100 Betto, F. “Fidel y la Religión” Oficina de publicaciones del consejo de Estado, La Habana 1985, p. 290 - 291

asumida por la jerarquía, tanto la aceptación como la negación podían ser interpretadas como una posición, así lo demuestra el documento leído por el Cardenal Silva Henríquez el 20 de Julio de 1970 a través de las pantallas de un canal televisivo, donde hacía una reflexión acerca del papel de los católicos en la política y dejaba establecido cual era el rol de la Iglesia – en especial de los sacerdotes –, en los marcos de la conflictividad propios del periodo;

*“Por eso mismo su jerarquía, su clero: sus Obispos, sacerdotes y diáconos no pueden estar al servicio de una ideología o facción humana ni convertirse en militantes o activistas de una postulación política. Repito: no porque sean insensibles a las urgencias de la vida ciudadana, como si ellos no tuvieran un corazón sediento de justicia, o no pudieran tener una visión y convicción propias sobre el camino que mejor lleva a esa justicia. Si el sacerdote no puede ser un militante político, no es porque esté marginado de las angustias y esperanzas del pueblo, sino porque el servicio que el pueblo le reclama es de otra naturaleza: es un servicio sacerdotal.*

[...]

*Esto es lo que la Iglesia puede y debe aportar a la vida y al momento político de nuestra comunidad. Como pastor de la Iglesia de Santiago, evoco con admiración y gratitud el recuerdo de mis antecesores, como monseñor Crescente Errázuriz, que en épocas de aguda tensión reivindicaron para la Iglesia el camino del servicio, alejado de ambiciones o conclusiones políticas. Una iglesia que no quiere conquistar votos, sino educar en la fe que ama y espera.”<sup>101</sup>*

En las palabras del cardenal se denota el claro ánimo de no enfrascar a la Iglesia en medio de las contiendas políticas, y es por supuesto, un llamado de atención a aquellos sacerdotes díscolos que hacían caso omiso de las instrucciones de mantenerse al margen de manifestaciones que tuvieran un carácter político – partidista.

Desde la posibilidad de que la Unidad Popular pudiera ganar las elecciones de 1970 la Iglesia se mostró muy cuidadosa. Lo cierto es que en lo profundo del catolicismo – incluyendo a su jerarquía – existían agudas divisiones políticas, lo que hacía mucho más complejo fijar una línea clara respecto al momento. La orientación de cambios sociales y de una lucha por los pobres que había tomado la iglesia a

---

101 Silva Henríquez, R. “Iglesia, sacerdocio y política” Mensaje televiso emitido el 20 de Junio de 1970, en Oviedo, C. “Documentos del Episcopado 1970 - 1973” Mundo, Santiago 1974, p. 24 - 25

partir de los años sesenta dificultaban una condena rotunda al programa de la UP, por otro lado, tampoco se podía pensar en un apoyo cerrado a la Democracia Cristiana, pues a la luz de las resultantes del gobierno de Eduardo Frei Montalva, no había demasiado de que sacar ventajas. Finalmente, un apoyo a la derecha era asociarse nuevamente a una visión conservadora, y caía en el riesgo de aparecer instrumentalizada por el puñado de latifundistas que se resistían a las transformaciones en la administración de los terrenos agrarios, y que además, desconfiaba del giro que venía haciendo la Iglesia.

Ante esta situación, la jerarquía de la Iglesia católica chilena optó por buscar mantener una rigurosa neutralidad y buscar – independiente del candidato que llegara a la Moneda – una relación de cordialidad y cooperación con la clase política. Desde esta visión los planteamientos de Marlén Velásquez son acertados:

*“La Iglesia chilena en esta coyuntura electoral mantuvo una prudente distancia del proceso político. No se realizaron pronunciamientos explícitos en favor de algunos de los candidatos, esto quizás debido en gran parte a la diversidad de opiniones al interior del Episcopado, que eran reflejo de la pluralidad política del catolicismo en la sociedad chilena. Esta diversidad de opiniones expresaban posturas que miraban con cierta desconfianza el establecimiento de un gobierno sustentado por partidos de inspiración marxista y atea. Por otra parte, era conocida la colaboración que sectores de la Iglesia Católica habían prestado a las políticas de reformas en el campo social que ya se habían experimentado en los gobiernos anteriores. También había opiniones a favor de las convicciones democráticas y republicanas de Salvador Allende, lo que daba confianza en el futuro de su gobierno. Por otra parte, la posición de la Iglesia no debe interpretarse como de indiferencia pasiva frente a la situación política que se vivía en el país. La opinión predominante al interior de la Conferencia Episcopal era indudablemente favorable a las transformaciones sociales que condujeran al establecimiento de una sociedad más justa.”<sup>102</sup>*

La neutralidad de la Iglesia Católica chilena respecto a los procesos político – sociales de los alrededores de 1970 comenzará a hacerse manifiesta desde el desarrollo de la campaña electoral, sin embargo, se hace un refuerzo de ella dos días antes de llevarse a cabo la elección, cuando en el ambiente se percibía que

---

102 Velásquez, M. “Episcopado Chileno y Unidad Popular” UCSH, Santiago 2003, p. 56 - 57

ninguno de los candidatos tenía posibilidades ciertas de obtener la mayoría absoluta. En un escueto documento firmado por el Secretario general de conferencia episcopal – Carlos Oviedo Cavada –, la jerarquía de la Iglesia da a conocer que ante la eventualidad de no haber mayoría absoluta, el candidato que obtenga mayoría relativa no recibiría la visita de los representantes de la Iglesia en señal de legitimidad, sino que esperarían hasta la confirmación definitiva del congreso nacional;

*“1. Es tradicional que el candidato triunfante en una elección presidencial reciba la visita de los representantes de la Iglesia, en señal de reconocimiento de la voluntad del pueblo constitucionalmente expresada.*

*2. Las peculiares circunstancias del presente proceso electoral han movido al Comité Permanente del Episcopado a tomar el siguiente acuerdo: los representantes de la Conferencia Episcopal d Chile harán la referida visita al candidato que obtenga la mayoría absoluta de los sufragios. Si esta mayoría absoluta no fue alcanzada, los representantes de la Conferencia episcopal de Chile esperarán – para el efecto de dicha visita – la siguiente etapa del proceso electoral.”<sup>103</sup>*

Para la Iglesia chilena la mantención de un cierto equilibrio político era fundamental para contener los agudos conflictos políticos, por lo que el proceso que corre entre la elección y la ratificación de Salvador Allende en el congreso nacional, el episcopado chileno sacará a la luz pública algunos documentos apuntando a suavizar los fuertes enfrentamientos que se estaban produciendo. Un ejemplo de aquello es la declaración de Monseñor José Manuel Santos el mismo 4 de Septiembre;

*“En la etapa que hoy se cierra fueron muchas las querellas, las discordias, las divisiones profundas, a veces hasta dentro de las familias. No todas las armas empleadas fueron limpias, ni hicieron siempre justicia a la dignidad de las causas y las personas contra quienes se usaron. Esta es una hora que pide no más agravios, sino respeto; no más odiosidad, sino reconciliación; no más combatir y destruir, sino acercarse y construir el Chile de todos.”<sup>104</sup>*

---

103 *“Declaración de Monseñor Carlos Oviedo, Secretario General de la CECH, sobre la visita de los representantes de la Conferencia Episcopal al candidato triunfante en las elecciones.”* Santiago, 2 de Septiembre de 1970. En Oviedo, C. Op. Cit. p. 26

104 *“Chile exige el advenimiento de una sociedad más justa. Declaración de Monseñor José Manuel Santos,*



Las palabras de Santos son interesantes, pues la utilización del concepto "reconciliación" inaugura la tarea auto impuesta de la Iglesia chilena a buscar el encuentro entre los distintos sectores. A partir de ahí, y en diferentes contextos, la "reconciliación" será un objetivo central en la articulación política del catolicismo; además de ser un potente elemento discursivo, era la palabra que de alguna u otra forma le permitiría ser protagonista del devenir político chileno hasta más allá del retorno a la democracia, ya en la década de los noventa.

La tensa espera por la definición de la elección presidencial ayudó a la Iglesia para posicionarse como una "institución lugar," donde los cristianos de todos los colores políticos podrían sentarse y dialogar para la solución de los conflictos. La jerarquía entendía que en la totalidad del abanico político había presencia de cristianos, escenario que la obligaba a mantener una neutralidad, mientras que por otro, le permitía establecer pautas de comportamiento transversales; la Iglesia estaba al centro de un agudo conflicto ideológico, y el mejor camino para sacar ventajas de su situación, era el de posicionarse como la instancia donde los actores en conflicto podían encontrarse.

Desde esa lógica, la jerarquía dio urgencia a la elaboración de un documento que tuvo por objetivo dar una orientación a la conducta que debían seguir los cristianos, fueran estos religiosos o laicos. El documento es importante por que plasmaba las líneas de acción de la Iglesia Católica frente a un posible gobierno socialista en Chile. Esta línea política cuidaba de mantenerse en el mismo riel de los postulados del Concilio Vaticano II, y sobre todo, de aquellos emanados de la reunión del CELAM en Medellín, donde se habló del comienzo de un nuevo tiempo.

No deja de ser interesante que la Iglesia chilena enfrentara la posibilidad del socialismo en Chile como la cristalización de un nuevo tiempo, donde los católicos querían y debían ser partícipes;

---

*presidente de la CECH.*" 4 de Septiembre de 1970, en Oviedo, C. Op. Cit. p27

ninguno de los candidatos tenía posibilidades ciertas de obtener la mayoría absoluta. En un escueto documento firmado por el Secretario general de conferencia episcopal – Carlos Oviedo Cavada –, la jerarquía de la Iglesia da a conocer que ante la eventualidad de no haber mayoría absoluta, el candidato que obtenga mayoría relativa no recibiría la visita de los representantes de la Iglesia en señal de legitimidad, sino que esperarían hasta la confirmación definitiva del congreso nacional;

*“1. Es tradicional que el candidato triunfante en una elección presidencial reciba la visita de los representantes de la Iglesia, en señal de reconocimiento de la voluntad del pueblo constitucionalmente expresada.*

*2. Las peculiares circunstancias del presente proceso electoral han movido al Comité Permanente del Episcopado a tomar el siguiente acuerdo: los representantes de la Conferencia Episcopal de Chile harán la referida visita al candidato que obtenga la mayoría absoluta de los sufragios. Si esta mayoría absoluta no fue alcanzada, los representantes de la Conferencia episcopal de Chile esperarán – para el efecto de dicha visita – la siguiente etapa del proceso electoral.”<sup>103</sup>*

Para la Iglesia chilena la mantención de un cierto equilibrio político era fundamental para contener los agudos conflictos políticos, por lo que el proceso que corre entre la elección y la ratificación de Salvador Allende en el congreso nacional, el episcopado chileno sacará a la luz pública algunos documentos apuntando a suavizar los fuertes enfrentamientos que se estaban produciendo. Un ejemplo de aquello es la declaración de Monseñor José Manuel Santos el mismo 4 de Septiembre;

*“En la etapa que hoy se cierra fueron muchas las querellas, las discordias, las divisiones profundas, a veces hasta dentro de las familias. No todas las armas empleadas fueron limpias, ni hicieron siempre justicia a la dignidad de las causas y las personas contra quienes se usaron. Esta es una hora que pide no más agravios, sino respeto; no más odiosidad, sino reconciliación; no más combatir y destruir, sino acercarse y construir el Chile de todos.”<sup>104</sup>*

---

103 *“Declaración de Monseñor Carlos Oviedo, Secretario General de la CECH, sobre la visita de los representantes de la Conferencia Episcopal al candidato triunfante en las elecciones.”* Santiago, 2 de Septiembre de 1970. En Oviedo, C. Op. Cit. p. 26

104 *“Chile exige el advenimiento de una sociedad más justa. Declaración de Monseñor José Manuel Santos,*

Las palabras de Santos son interesantes, pues la utilización del concepto “reconciliación” inaugura la tarea auto impuesta de la Iglesia chilena a buscar el encuentro entre los distintos sectores. A partir de ahí, y en diferentes contextos, la “reconciliación” será un objetivo central en la articulación política del catolicismo; además de ser un potente elemento discursivo, era la palabra que de alguna u otra forma le permitiría ser protagonista del devenir político chileno hasta más allá del retorno a la democracia, ya en la década de los noventa.

La tensa espera por la definición de la elección presidencial ayudó a la Iglesia para posicionarse como una “institución lugar,” donde los cristianos de todos los colores políticos podrían sentarse y dialogar para la solución de los conflictos. La jerarquía entendía que en la totalidad del abanico político había presencia de cristianos, escenario que la obligaba a mantener una neutralidad, mientras que por otro, le permitía establecer pautas de comportamiento transversales; la Iglesia estaba al centro de un agudo conflicto ideológico, y el mejor camino para sacar ventajas de su situación, era el de posicionarse como la instancia donde los actores en conflicto podían encontrarse.

Desde esa lógica, la jerarquía dio urgencia a la elaboración de un documento que tuvo por objetivo dar una orientación a la conducta que debían seguir los cristianos, fueran estos religiosos o laicos. El documento es importante por que plasmaba las líneas de acción de la Iglesia Católica frente a un posible gobierno socialista en Chile. Esta línea política cuidaba de mantenerse en el mismo riel de los postulados del Concilio Vaticano II, y sobre todo, de aquellos emanados de la reunión del CELAM en Medellín, donde se habló del comienzo de un nuevo tiempo.

No deja de ser interesante que la Iglesia chilena enfrentara la posibilidad del socialismo en Chile como la cristalización de un nuevo tiempo, donde los católicos querían y debían ser partícipes;

---

*presidente de la CECH.*” 4 de Septiembre de 1970, en Oviedo, C. Op. Cit. p27

*“Hemos cooperado y queremos cooperar con los cambios, especialmente con los que favorecen a los más pobres. Sabemos que los cambios son difíciles y traen grandes riesgos para todos. Comprendemos que cuesta renunciar a algunos privilegios. Por eso conviene recordar las enseñanzas de Cristo respecto a la urgencia de mejor distribución de los bienes materiales.”<sup>105</sup>*

Esta aproximación respecto del proceso revolucionario chileno como una institución que quiere, y que además, viene propiciando el cambio de años anteriores, le permitiría a la jerarquía dar una imagen de fortaleza, sin temor frente a la posibilidad del establecimiento de un gobierno de carácter marxista, y además, respetuosa con los valores de los procesos democráticos. Esta actitud de compromiso con los sectores más pobres y su sereno respeto con la estabilidad política del país, permitiría a la jerarquía ejercer un cierto control de las actitudes y conductas políticas que fue adoptando el gobierno de Salvador Allende, que aunque fuera solo en el discurso se fue haciendo cada vez más importante conforme avanzaba el proceso;

*“El pueblo chileno quiere continuar en el régimen y estilo de libertad por el cual viene luchando desde hace 160 años.*

*Quiere que se mantenga y se defienda lo ya conquistado: el derecho a pensar, a difundir a otros sus ideales, a organizarse, pero al mismo tiempo que se amplíe y se perfeccione esa libertad. Que llegue a ser igual y plena para todos, sin discriminaciones, con iguales oportunidades, adecuada a la dignidad y a la creatividad del hombre.”<sup>106</sup>*

Básicamente entonces, esta declaración de los obispos es el inicio de la estrategia de acercamiento de la Iglesia Católica frente al gobierno socialista, la que consistió en que mediante la legitimación y actitud de cooperación hacia la Unidad Popular, se pretendía influir desde el discurso las orientaciones y conductas tomadas por este; mantenerse cercana y dispuesta daría mayores resultados que una iglesia obstaculizadora de las reformas que se pretendían implantar. Siguiendo esa línea es que se comprenden mejor las palabras finales de la declaración que se analiza, donde se evidencia que luego de haber dado su apoyo y respeto al gobierno

---

<sup>105</sup> CECH, *“Declaración de los obispos chilenos sobre la situación actual del país. Asamblea plenaria extraordinaria del Episcopado.”* 24 de Septiembre de 1970, en Oviedo, C. Op. cit. p. 29

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 29

entrante, se le advierte que;

*“Es un hecho que el temor se ha apoderado de una parte de la familia chilena. Se teme cambios precipitados, excesivos, errados. Se teme la cesantía, la escasez, la crisis económica. Se teme una dictadura, un adoctrinamiento compulsivo, la pérdida del patrimonio espiritual de la patria.*

*Otros en cambio no ven esos peligros o no los aceptan. Se sienten animados por una esperanza y una voluntad constructiva.*

*Los obispos somos pastores de los unos y de los otros. Sabemos que hay creyentes en todos los sectores. Y queremos hablar a todos ellos.”<sup>107</sup>*

Sin lugar a dudas, esta mención al “temor” a los cambios y a la articulación de una posible dictadura, no pretendían otra cosa que instalar en la acción de la Unidad Popular una especie de auto regulación, donde los discursos y las acciones siempre deberían tener en considerando que la realización de transformaciones vertiginosas y profundas en función del socialismo no serían bien recibidas por la totalidad de la población, por lo que la cautela debía primar en al actuar gubernamental; era la forma más inocua - desde el punto de vista de sus relaciones con el Estado –, que encontró la jerarquía para comenzar a cuidar la acción del gobierno.

Para que este accionar de la Iglesia tuviera éxito, necesitaba de una imagen cohesionada frente a la opinión pública, de lo contrario, difícilmente sus discursos de independencia y neutralidad políticas podían ser legitimados. Así, al mismo tiempo en que se presentaba la declaración analizada anteriormente, se envía a los sacerdotes y laicos comprometidos en la institución la *“Carta de los Obispos de Chile a los consejos de presbiterio y a los superiores de congregaciones religiosas.”<sup>108</sup>*

Este documento no tuvo una gran difusión pública, principalmente por que era pertinente más al orden interno de la institución y también, por que de su lectura se desprende que el objetivo del escrito era velar por la disciplina del clero en relación con las orientaciones que la jerarquía había establecido. El siguiente párrafo es indicador de ello:

*“Queremos precisar la línea de la pastoral de Chile en la relación sacerdote y política de partidos:*

*a) Dejando abierta una más profunda y actual discusión doctrinal,*

---

107 *Ibíd.* p. 29

108 Esta carta esta fechada el mismo día que la declaración anterior, 24 de Septiembre de 1970

*mantenemos la determinación prudencial de pastores de la Iglesia en el sentido que en Chile el sacerdote no debe actuar en la política de partidos.*

*Estimamos que nos corresponde como sucesores de los Apóstoles dar una orientación concreta en este sentido y es ésta nuestra determinación.*

*Tal orientación pastoral está basada en dos razones que nos preocupan:*

- 1. En la realidad politizada del país dentro de un clima de tentación; pensamos, como nos dice Medellín, que en el orden económico y social, y principalmente en el orden político, en donde se presentan diversas opciones concretas, al sacerdote como tal no le incumbe directamente, la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones.”<sup>109</sup>*

Inequívocamente, las palabras de los obispos reflejan no sólo el deseo, sino la necesidad de mantener en una sola línea a un clero que venía presentando fuertes divisiones internas, las cuáles habían traspasado las esferas de lo propiamente eclesiástico para reflejarse en una parte importante del catolicismo criollo, lo que para la jerarquía era un tema que había provocado un problema de proporciones en la Iglesia chilena:

*“En la actual crisis de la comunidad cristiana en cuanto tal, esta situación exige a los sacerdotes portadores del ministerio de la comunidad, una dedicación plena a la construcción de la unidad en la caridad más allá de las tensiones actuales. Es esta una tarea indispensable y urgente para la pastoral de nuestro pueblo y es propiamente a los Obispos y Presbíteros que nos incumbe realizarla por mandato del señor.”<sup>110</sup>*

En realidad, esta “crisis de la comunidad cristiana” era un asunto bastante más transversal y profundo, y por supuesto que no obedecía solo a las conductas de un grupo de sacerdotes ideologizados, pero para efectos del momento, la jerarquía consideraba que la Iglesia debía mantenerse distante del abanderamiento político, pues dotarse de una imagen de independencia le permitiría ubicarse mejor dentro de las esferas políticas, cuestión que eventualmente podría utilizar en beneficio propio.

Es posible plantear entonces, que la Iglesia chilena enfrentó la ascensión de un gobierno de carácter socialista, con lógicas que, de acuerdo a su definición política le permitía mantener lo suficientemente cercana como para proteger sus intereses e influencia, y lo suficientemente distante para no aparecer comprometida

---

<sup>109</sup> *“Carta de los Obispos de Chile a los consejos de presbiterio y a los superiores de congregaciones religiosas” 24 de Septiembre de 1970, Oviedo C. Op. cit. p. 31- 32*

<sup>110</sup> *Ibíd. , p 32*

con una opción de tipo ideológico, a lo que se agregaba el contexto ya señalado respecto de las ideas post conciliares como las orientaciones de Medellín, que condujeron a la Iglesia en un sendero progresista, donde la acción social y la lucha por la liberación eran conceptos obligados en todo discurso eclesial, lo que suponía dejar de demonizar al marxismo y entrar en diálogo con este.

En resumidas cuentas, lo mismo que había pasado en la década de los treinta, con el surgimiento de la Acción Social Católica, estaba naciendo a comienzos de la década de los setenta, con la diferencia que en el primer caso hablamos de un progresismo social con intenciones políticas, mientras que en el segundo, hablamos de un progresismo político que reorientará la acción social y la conducta cívica de los católicos. Lo importante es que en uno y otro caso hablamos de mecanismos que buscan instalar a la Iglesia de mejor forma en los procesos político – sociales del momento; ambas estrategias responden a su tiempo.

La ratificación de Allende como Presidente de la República no hizo más que confirmar – en la perspectiva de las relaciones Iglesia / Estado – que tanto el gobierno como la jerarquía estaban decididos a distanciarse de la línea de generación de conflictos. Esto se debió a que la ya comentada estrategia de la Iglesia para enfrentar a un gobierno de carácter socialista coincidió con que en el interior de la Unidad Popular existía la idea que el apoyo de la jerarquía católica sería un espaldarazo importante en la legitimidad, de ahí la importancia que asignaban las cúpulas de la UP a la mantención de las buenas relaciones con el mundo católico;

*“Muchos comentaristas de la época atacaron al cardenal por su trato cordial hacia Allende, probablemente porque recordaban las escaramuzas oficiales de Silva Henríquez con Jorge Alessandri. Pero es muy claro que Salvador Allende confirió una autoridad cívica y moral a la Iglesia que muchos gobiernos anteriores habían desestimado, y que en el caso de Eduardo Frei se había convertido en un temor a la opinión conservadora que acusaba al Cardenal de haber ofrecido su apoyo al PDC. Para Allende y muchos de sus ministros el Tedeum en la catedral el 3 de Noviembre y las palabras del Cardenal constituyeron la ratificación oficial más importante para el nuevo presidente. El Cardenal lo consideró un elogio a la labor de la Iglesia como un poder fuerte en Chile y agradecían que la Iglesia no hubiera condenado al nuevo gobierno.”<sup>111</sup>*

---

<sup>111</sup> Aguilar, M. Op. Cit. P. 131

A partir de lo revisado, se hace evidente que desde los primeros instantes en que la UP asume el gobierno buscó la forma en que la Iglesia se pronunciará a favor de los cambios que se pretendían realizar. No es un detalle menor, por ejemplo, que en los momentos en que se instaló la incertidumbre por la ratificación de Allende, dirigentes del partido Comunista fueron a ver a Silva Henríquez para que este fuera a visitar al candidato;

*“Señor Cardenal – me dijeron –, venimos a pedirle que usted visite a Salvador Allende, para que se entienda que reconoce su triunfo. Usted tiene la primera autoridad moral del país, y su palabra sería suficiente para detener el enfrentamiento que se va a producir si la reacción quiere desconocer la victoria popular.”<sup>112</sup>*

Tal cual como lo plantaron los dirigentes comunistas, por aquellos días la Iglesia Católica era considerada por un importante porcentaje de la población como la máxima autoridad moral del país, condición que por sí misma revestía de una importancia mayor el reconocimiento de la jerarquía hacia las nuevas autoridades del país.

En la misma línea, inmediatamente a la ratificación de Allende por el Congreso el 24 de Octubre, el mismo presidente electo se comunicó con el Cardenal Silva Henríquez para que lo recibiera lo antes posible en una visita oficial al Arzobispado. Esta se llevó a cabo el 27 del mismo mes, y al día siguiente el Cardenal devolvió la mano asistiendo con Carlos Oviedo Cavada – por esos días Secretario de la CECH – al domicilio del Presidente.

Los gestos diplomáticos no terminaron ahí, sino que se extendieron hasta la misma ceremonia de transmisión del mando, el 3 de Noviembre de 1970, donde después del tradicional traspaso de mando en el congreso nacional, Allende se dirigiría a la Catedral para la realización de un Te – Deum ecuménico. Hasta esa fecha no era costumbre muy arraigada que los presidentes entrantes solicitaran formalmente una ceremonia religiosa para iniciar su mandato, por eso pareció extraño que un militante del partido socialista, reconocidamente ateo y marxista, pidiera un evento de estas características, tanto que el mismo Cardenal se mostró

---

<sup>112</sup> Cavallo, A. “Memorias, Cardenal Raúl Silva Henríquez.” T. II, Copygraph, Santiago 1991 P. 189



sorprendido. Este último entendía que estos tratos amables de la UP a su institución no estaban relacionados con una “conversión” de Allende ni nada que se le asemeje, sino que era un simple acto político de carácter legitimatorio de un gobierno que sabía que asumía en difíciles condiciones, y en consecuencia, debía buscar todos los medios que le permitieran aumentar su popularidad para gobernar con mayor calma.

De todas formas, el cardenal Raúl Silva Henríquez aceptó la petición por que también entendía que ésta súbita importancia que asignaba Allende a la Iglesia – no demostrada por anteriores presidentes reconocidamente católicos –, le permitiría instalar a la institución que representaba de mejor manera en las nuevas articulaciones políticas que se comenzaban a producir,

*“Significaba una gran cosa para la Iglesia chilena: establecía el reconocimiento general a su preeminencia como entidad moral, como una institución considerada por encima de las pasiones del día. Por eso insistí en leer yo mismo la homilía (lo que tampoco era usual), para rogar por la patria y subrayar la íntima identidad de la Iglesia con el ser nacional, con sus tradiciones y con su historia. Algunos lo quisieron ver de una manera más estrecha, sin apreciar esta dimensión de tanto valor, y me criticaron por la ceremonia.”<sup>113</sup>*

Una vez finalizado el encuentro, Allende reconocería al Cardenal que

*“... el Te Deum fue la ceremonia más importante y más hermosa de la transmisión del mando. Fue la que produjo más impacto en las delegaciones extranjeras, usted no se imagina.”<sup>114</sup>*

De este modo, tanto Allende como el Cardenal Silva Henríquez entendían que la cordialidad entre Estado e Iglesia era importante para dar una imagen de tranquilidad a las esferas políticas. Una valoración negativa de la jerarquía católica respecto del “gobierno popular” dañaría profundamente la legitimidad de Allende. La iglesia aceptó jugar este papel no solo por que presentaba una conciencia cívica, sino también por que le permitiría posicionarse como un elemento articulador de la política nacional.

Dentro de esta misma línea, es que se comprende la decisión de Salvador Allende de llevar un paso más los niveles de los contactos entre el gobierno y los

---

<sup>113</sup> Ibid. p. 197

<sup>114</sup> Ibid. p. 197

cristianos. Este acercamiento no sólo profundizaría los contactos con Iglesia católica, sino que esta vez se amplió la mirada convocando también a los sectores protestantes, estos últimos todavía más lejanos al gobierno de la Unidad Popular.<sup>115</sup> Como ya se ha dicho, al momento del comienzo del gobierno de la UP estaba claro al interior de las cúpulas del conglomerado – y Allende estaba convencido de ello-, la importancia de evitar que desde las jerarquías cristianas se castigarán discursivamente tanto la forma como el fondo del programa de gobierno, por lo tanto, era tarea urgente generar lazos con estos sectores; si bien las cosas con la Iglesia católica estaban bastante avanzadas Allende tampoco quería descuidar a los cristianos protestantes, grupo que en comparación con los católicos era mucho menor, pero que tenía crecientes vinculaciones con el mundo popular y sus altas esferas presentaban importantes intereses empresariales. Por este motivo es que el Presidente decide convocar a católicos y protestantes para comenzar un trabajo de protección y atención de refugiados provenientes de la represión de distintas dictaduras instaladas en Latinoamérica, ocupación que le permitiría generar y profundizar lazos con ambas instituciones mediante la entrega de una tarea que estaba en directa relación con el evangelio y la función social que estas estaban dispuestas a cumplir.

A la luz de los acontecimientos y de la perspectiva que otorga el tiempo, parece claro que este gesto de Allende tenía la intención de hacer entrar en las lógicas de la “solidaridad revolucionaria” a las iglesias cristianas, mientras que al mismo tiempo estas se verían involucradas políticamente con el gobierno socialista; ayudar y proteger a refugiados que huían de la persecución de gobiernos instalados por la fuerza y que eran completamente opuestos a lo que se vivía en Chile era de alguna forma un compromiso político con el proceso chileno. Así expone Helmut Frenz<sup>116</sup> el inicio del trabajo con estas personas;

---

<sup>115</sup> Para revisar los senderos seguidos por una buena parte de la Iglesia luterana chilena entre 1965 y 1975 se recomienda la lectura del libro testimonial y autobiográfico de Frenz, H. “Mi vida Chilena, Solidaridad con los Oprimidos” Lom, Santiago 2006

<sup>116</sup> Durante el gobierno de Salvador Allende fue el Obispo de la Iglesia Luterana en Chile, máxima autoridad de esa institución. Se caracterizó por la búsqueda de la justicia social y su apoyo a los derechos humanos, lo que finalmente le costo el exilio a partir de 1975. Actualmente vive en Alemania y sigue vinculado a movimientos

*“El gobierno estima que desde 1970 han llegado a Chile cerca de 25.000 refugiados, entre ellos argentinos, bolivianos, uruguayos y brasileros. Huyen de la persecución política de crueles dictaduras militares. La mayoría de ellos vive en Santiago. El gobierno se siente obligado a ayudar a los refugiados, sin embargo carece de los medios burocráticos y financieros para darles una ayuda rápida.*

*Allende cita en esta situación a los líderes eclesiásticos. Nos describe la condición en que se encuentran los refugiados y pide a las iglesias que se preocupen del destino de estas personas. Promete al mismo tiempo cualquier ayuda política de parte del gobierno<sup>117</sup>.”*

De esta forma, Allende logró movilizar en un esfuerzo común y en directa relación con las lógicas del gobierno, a las jerarquías de la gran mayoría de las iglesias cristianas chilenas, cuestión que le significó aumentar enormemente las conexiones políticas con estos sectores, evitando de paso una condena de carácter espiritual que en esos momentos solo complicaría los ya dificultosos escenarios.

Por otra parte, las iglesias también sacaron sus propios beneficios, aunque en este caso destaca con mayor claridad lo acontecido con la Iglesia Luterana, pues hasta ese momento su participación y relación con las cúpulas políticas había sido prácticamente inexistentes, por lo tanto esta tarea la catapultó a un sitial que le permitiría iniciar procesos de crecimiento dentro del contexto de la realidad política y social de Chile. Así lo reconoce el Obispo luterano de aquellos días:

*“Nuestra iglesia se preocupó de realizar todo esto en estrecha cooperación con otras iglesias y con el apoyo del gobierno. Con ello nuestra iglesia salió de golpe del tradicional aislamiento, lo que satisfacía por completo mis intenciones. Me había propuesto firmemente sacar a la Iglesia Evangélica Luterana, tanto como fuera posible, del ghetto alemán, para integrarla totalmente a la sociedad chilena.”<sup>118</sup>*

De cualquier forma, queda de manifiesto que esta lógica de la UP era de suyo útil para ambos – gobierno y cristianos -, y aunque la Iglesia Católica tenía sus ventajas con relación al mundo protestante, debido a su mayor tradición y poder, no deja de ser sintomático que Allende apuntara a todos los sectores cristianos para generar un mayor compromiso de estos con el proceso revolucionario, entendiendo que si la revolución era “a la chilena” entonces no podía dejar de lado al elemento

---

cristianos de carácter progresista.

<sup>117</sup> Frenz, H. Op. Cit. p. 95

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 97

religioso, compañía permanente del devenir histórico del país y poseedor de un innegable potencial legitimatorio.

En el transcurso de pocos meses el gobierno comenzó a implementar aceleradas medidas de carácter popular, lo que evidentemente aumento la tensión de la sociedad chilena; el propio Cardenal Silva Henríquez comentaba:

*“En los últimos tres meses de 1970, el nuevo gobierno empezó a aplicar rápidamente sus medidas. Entre las más conservadoras, que contó con una simpatía de muchos hombres de Iglesia, estuvo la entrega, por el Estado, de medio litro de leche a cada niño en edad escolar. [...]*

*En lo económico, se inició de inmediato la proyectada estatización de la banca, comprando acciones en gran escala a través de la CORFO. Al presentar el presupuesto del 71, el gobierno consideró alzas de salarios, aumentó las pensiones y propuso un déficit fiscal para reactivar la producción. También se agudizó el control de precios y se incrementó la emisión en un 25 por ciento para comenzar en 1971.*

*En el agro, el ascenso de Allende fue seguido por un proceso de radicalización que se expresó en las tomas masivas de fundos y la formación de grupos de Choque. [...]*

A fines de año 1973, Allende indultó a los militantes del MIR que estaban presos, argumentando que eran “jóvenes idealistas”. Casi simultáneamente, el partido Socialista nombró secretario general a Carlos Altamirano, quién asumió declarando estar seguro de que muy pronto el presidente tendría que romper con la “legalidad burguesa”.<sup>119</sup> Probablemente se hacía muy difícil para la Iglesia mantener distancia ante la situación, pero en general no intervino en cuestiones de carácter político, así como tampoco fustigó abiertamente las medidas adoptadas por la Unidad Popular. Eso se mantuvo hasta que su convivencia interna e intereses directos comenzaron a verse amenazados, pues desde el momento en que la tensión invade sus propias estructuras y se comienzan a ver conflictos de mayor importancia al interior se sus integrantes, la jerarquía tomará posiciones más defensivas y activas.

Es justamente este proceso de crecimiento de la conflictividad interna de la Iglesia que se expondrá a partir de estas líneas.

---

<sup>119</sup> Ibid. p. 198

### 3.4 Conflictividad al interior de la Iglesia. La irrupción del “grupo de los ochenta”

Si bien las cosas se mantuvieron relativamente calmas para la jerarquía<sup>120</sup>, esta aparente tranquilidad sería definitivamente rota en Abril de 1971, cuando un grupo de ochenta sacerdotes se reunía en el sur de Santiago en una jornada sacerdotal llamada “La Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile.” De esa jornada surgiría un documento que impactó fuertemente en la opinión pública y que alertaría a la jerarquía – que por esos días estaba reunida en la ciudad de Temuco para analizar la contingencia nacional -. Era la primera manifestación pública del “grupo de los ochenta,” agrupación que daría origen a un movimiento que generó gran controversia en todas las esferas del catolicismo, y que se caracterizaría tanto por su abierta defensa del socialismo como por sus ideas en torno al rol político que debían jugar los sacerdotes. El Cardenal Silva Henríquez así describe la aparición de este grupo:

*“Se trataba, según decían ellos mismos, de 80 sacerdotes, principalmente de Santiago, más algunos de Talca, Valparaíso y Concepción, cuyo rasgo común era su trabajo en medios obreros. El grupo aparecía encabezado por el jesuita Gonzalo Arroyo y los sacerdotes Alfonso Baeza, Ignacio Pujadas, Esteban Gumucio, Sergio Torres y Santiago Thijssen, y emitía ese día lo que sería su primer documento público, de una serie que luego se volvería agobiante. Los sacerdotes eran prácticamente los mismos que, en Septiembre de 1970, desoyendo las decisiones del Episcopado, habían ido a expresarle a Allende el reconocimiento a su triunfo, antes del congreso pleno.”<sup>121</sup>*

De la lectura detenida del primer documento del grupo de los ochenta, se advierte la convicción de que el socialismo era la vía para lograr los tan esperados cambios sociales;

*“En efecto, el socialismo, caracterizado por la apropiación social de los medios de producción, abre el camino para una nueva economía que posibilita un desarrollo*

---

<sup>120</sup> Una vía de conflicto entre la jerarquía y el clero más progresista se había presentado unos pocos días después del 4 de septiembre de 1970, cuando el obispo auxiliar de Puerto Montt, Jorge Hourton, declaró que *“el pueblo de Chile eligió para sí un gobierno democrático y de progreso social; tiene derecho a esperar y exigir que este le sea dado, y no otra cosa.”* En Cavallo, A. Op. Cit. p. 187

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 202 - 203

*autónomo y más acelerado, así como superar la división de la sociedad en clases antagónicas. Sin embargo, el socialismo no es solo una economía nueva: debe también generar nuevos valores que permitan el surgimiento de una sociedad más solidaria y fraternal, en la que el trabajador asuma con dignidad el papel que le corresponde.”<sup>122</sup>*

Hasta ahí, esos comentarios podían ser asumidos como conclusiones aisladas de un grupo de sacerdotes que no ostentaban ninguna representación oficial de la Iglesia, sin embargo, el documento fue mucho lejos al colocar sobre la mesa el argumento que quien se considerase un buen cristiano debía participar activamente del proyecto de la Unidad Popular;

*“Nos sentimos comprometidos en este proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito. La razón profunda de este compromiso es nuestra fe en Jesucristo, que se ahonda, renueva y toma cuerpo según las circunstancias históricas. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en este momento en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado.”<sup>123</sup>*

Con el tenor y contenido del documento, la CECH no tenía otro camino que salir al paso de las declaraciones e intentar contener el gran impacto público que habían causado los ochenta. Es con ese fin que la jerarquía redacta un documento en el cual se puso el acento en tres cuestiones; una crítica frontal al “estilo” de socialismo que se imponía en Chile, reafirmar la legitimidad y autoridad del gobierno, y finalmente una respuesta oficial al documento de los ochenta;

*“Una opción por un socialismo de inspiración marxista plantea legítimas interrogantes. Se trata de un sistema que tiene ya realizaciones históricas. Derechos fundamentales de la persona han sido, en ellas, conculcados en forma análoga y tan condenablemente como en sistemas de inspiración capitalista. A la Iglesia, enviada por Dios para servir y liberar al hombre, esto no la puede dejar indiferente.*

*[...]*

*Frente al legítimo gobierno de Chile reiteramos la actitud que nos viene de Cristo: Respeto a su autoridad, y colaboración en la tarea de servicio al pueblo... La tradición democrática del país permite que este apoyo pueda y aun deba realizarse también a través de una crítica seria y de una genuina perspectiva de bien común.*

*[...]*

*El sacerdote puede, como todo ciudadano, tener una opción política; pero no deben en ningún caso dar a esta opción el respaldo moral de su carácter*

---

<sup>122</sup> Primer Documento Público del Grupo de los 80, “En el Socialismo hay más Valores Evangélicos en que en el Capitalismo”, citado íntegramente en “Antonio Llidó. Epistolario de un Compromiso” Tandem, 1999, p. 116

<sup>123</sup> *Ibid.* p. 116

sacerdotal.”<sup>124</sup>

Se agudizaron así las aprehensiones ante la experiencia de la Unidad Popular, no solo por la creciente tensión social, sino también por que el impacto de la “declaración de los 80” había sido tal en el interior de la jerarquía que se consideró peligroso dejarlo pasar como un acto aislado, principalmente por que este podía afectar severamente la unidad y disciplina de la Iglesia chilena. Se optó entonces por la vía de la frontalidad, sin desconocer la autoridad y legitimidad del gobierno, se comenzarían a realizar críticas sobre la instauración del socialismo de “tipo marxista.” Una vía como aquella le permitía dar una señal al gobierno que las buenas relaciones entre ambas instituciones no suponían un apoyo al programa de gobierno, pero sobre todo, dejar en claro que las voces de defensa del socialismo al interior del clero correspondían a un sector disidente e indisciplinado de sacerdotes.

Una confirmación del planteamiento anterior es un extenso documento del Episcopado titulado “Evangelio, Política y Socialismo<sup>125</sup>,” el cual fue presentado a la opinión pública como un documento de trabajo, lo que en el lenguaje de la Iglesia significa que su contenido no debe ser asumido como conductas de comportamiento a priori, sino como orientaciones para la discusión de las comunidades. En su lectura vuelven a aparecer – esta vez con extensas justificaciones –, planteamientos similares a los realizados en el documento del 22 de abril;

*“Es cierto que no conocemos el rostro definitivo y final del socialismo que se busca imponer en nuestra patria, pero si conocemos los agentes reales que están influyendo actualmente en su construcción y que serán también los que contribuyan a determinar sus rasgos futuros. Es posible, por eso, prever en parte lo que puede devenir a la larga del socialismo chileno, si examinamos con detención estos agentes. Entre ellos, nos merece especial consideración el papel que le cabe en el actual proceso de transformación histórica que vive Chile a la ideología marxista, En Chile no está construyendo un socialismo cualquiera, sino un socialismo de **inspiración marcadamente marxista**”.*

[...]

---

<sup>124</sup> “El Evangelio Exige Comprometerse en Profundas y Urgentes Renovaciones Sociales” 22 de abril de 1970, en Oviedo C. Op. Cit. pp. 55 - 57

<sup>125</sup> Este documento fue presentado el 27 de mayo de 1971, pocas semanas después de la primera aparición de los 80

\* El énfasis pertenece al documento.

*Un cristiano que desea vivir su fe, **no puede,\*** en su anhelo de colaboración política, llegar a adherir a la visión marxista del universo y del hombre.”<sup>126</sup>*

La extensión y la claridad del contenido del documento ha significado que este sea considerado por la historiografía como el más importante mensaje escrito que el Episcopado realizó durante el gobierno de la Unidad Popular<sup>127</sup>, principalmente por que a partir de él se evidenció un notorio cambio en la forma como la Iglesia Católica elaboró su discurso con relación a la experiencia de la Unidad Popular. En todos los casos, lo más importante de la situación para los efectos de esta investigación, fue que las causas vitales de este ajuste discursivo fueron producto de los conflictos internos relacionados con la atmósfera socio - político que acompañarían esos años; según mi perspectiva el problema para la Iglesia no tenía mucho que ver con la aplicación de un cierto “estilo” de socialismo aplicado en Chile - eso se podría entender más como una condena histórica, casi aprendida “de memoria” -, sino en como el ambiente que generaba la experiencia socialista en el interior de la Iglesia podía socavar su tradición de unidad y estricta disciplina hacia su jerarquía.

La respuesta de los ochenta no se hizo esperar, generando un tenso ambiente entre el clero que veía como una cada vez mayor cantidad de sacerdotes adhería a los postulados de este grupo de disidentes. En aquellas reflexiones los ochenta volvieron a subrayar su compromiso con la construcción del socialismo y emplazaron directamente a la jerarquía;

*“... al propugnar la humanización del sistema capitalista y condenar el marxismo, los obispos apostaban de manera implícita por una opción política concreta, la demócratacristiana, a pesar de su propia insistencia en el apartidismo.”<sup>128</sup>*

La expresión de lo tirante que estaba el ambiente en las altas esferas del catolicismo chileno, y que cabe mencionar aquí, es el debate que se produjo en torno

---

\* El énfasis pertenece al documento.

<sup>126</sup> “ *Evangelio, Política y Socialismo* ” 27 de mayo de 1971, en Oviedo C. Op. cit. pp. 58 - 100

<sup>127</sup> Llama la atención que en las memorias del Cardenal Silva Henríquez se dedique escasas líneas al documento, manteniendo un lenguaje distante y académico; “*Era un análisis doctrinario de primer nivel, que quería demostrar que la historia es guiada por la liberación de Cristo, pero de una manera integral, puesto que las estructuras de opresión no están en un solo lado, sino en toda la obra humana.*” Cavallo, A. Op. Cit. p. 207

<sup>128</sup> Amorós, M. Op cit. p.114



al conflicto, y que paradójicamente, se centró en la funcionalidad que pudiera cumplir o no el marxismo como fuente de principios y análisis para los cristianos. Destaca en esa línea el artículo titulado (*¿De que Marxismo nos hablan?*), del presbítero Eduardo Kinnen, por esos días profesor de filosofía social del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica, donde realiza un detallado examen de los planteamientos del grupo de los 80 contextualizándolos tanto en la corriente intelectual marxista como en la realidad de la Iglesia chilena, y si se esté de acuerdo o no con sus argumentos, es deseable rescatar el siguiente párrafo haciendo directa referencia a las ideas de este grupo;

*“Ellos actúan según su conciencia. Pero esto no les da derecho a tratar de imponer sus ideas ni a los otros sacerdotes ni a los cristianos seculares (que no pueden dejar de impresionarse por su calidad de sacerdotes), ni mucho menos a la Iglesia como tal. Creo haber mostrado que los conceptos sociológicos en los cuales se basan son equivocados o, por lo menos, muy discutibles. Si ellos no tienen el tiempo necesario de estudiar a fondo estos problemas, ¿por qué no invitaron a sus jornadas a otros sacerdotes y laicos, más expertos, quizás, en las diversas materias tratadas?”<sup>129</sup>*

En la misma línea se enmarca un documento de cinco sacerdotes chilenos que fustigan con vehemencia el comportamiento y discurso de los ochenta. Lo interesante de la lectura de sus páginas radica en que se puede observar un discurso radicalmente distinto a lo planteado por estos últimos, asomando la moral conservadora de una parte de la Iglesia que se sentía perturbada por el desarrollo de los acontecimientos provocados por la experiencia socialista. Serían este último sector de sacerdotes, lo que terminarían por apoyar, legitimar y bendecir el violento término de la Unidad Popular. De sus páginas se extrae lo siguiente;

*“Sí: nosotros los sacerdotes, los que celebramos y presidimos la Eucaristía, debemos ser, como la Iglesia misma, que de ella vive y en ella se expresa, el gran signo o sacramento de la unidad: dejaríamos de serlo si nos convirtiéramos en militantes de una ideología o facción humana, en activistas de una postulación política.*

*No es para eso que fuimos ordenados sacerdotes. No tenemos derecho a oscurecer, de este modo, el verdadero rostro de la Iglesia, ni a defraudar las legítimas expectativas de nuestro pueblo. El pueblo espera, y tiene derecho a*

---

<sup>129</sup> Kinnen, E. “De que Marxismo nos hablan?” en Revista “Política y Espíritu”, PUC, Santiago 1971. p. 252

*exigirnos que seamos lo que somos: padres, pastores y educadores de la fe.*"<sup>130</sup>

Mientras las discusiones internas del clero se seguían agudizando, los laicos también generaban conflictos mayores en torno a como participar de la experiencia de la Unidad Popular. Indicador de ello es que a mediados de 1971 el partido Demócrata Cristiano volvía a sufrir otra escisión, dando paso esta vez a la formación de la Izquierda Cristiana (IC)<sup>131</sup>, lo que evidencia el grado de confusión que existía entre los católicos para seguir una línea única de trabajo durante los años de la UP. De hecho, integrantes del MAPU, formado al calor de la ascensión de la UP como coalición, se trasladaron al nuevo conglomerado por profundos desacuerdos en torno a como conducir las energías de los cristianos con relación a los objetivos del gobierno,<sup>132</sup> mientras el MAPU había experimentado un viraje a vías más revolucionarias, tachada de marxistas – leninistas, la naciente Izquierda Cristiana se presentó como una opción que daba mayores énfasis en cauces políticos.

Con todo, el grupo de los 80 fue creciendo y adquiriendo relevancia. En julio de 1971 se volvió a reeditar una reunión de sacerdotes para discutir sobre su participación en el proceso de cambios sociales<sup>133</sup>, con la diferencia que ahora eran doscientos los religiosos participantes y entre los cuales se podía contar a un vicario, Rafael Maroto, quien por la investidura y autoridad que ostentaba dio una legitimidad a este grupo que el cuerpo episcopal no pensaba otorgar. De cualquier forma la dinámica de la reunión fue dirigiendo el debate hacia un examen del comportamiento de la Iglesia respecto de las nuevas tendencias progresistas anti opresoras. Por supuesto, los resultados de esos análisis fueron muy poco auspiciosos para la

---

<sup>130</sup> Barros, J. y otros. "Sacerdotes chilenos a su pueblo" En revista "Política y Espiritu," PUC, Santiago 1972, p. 292

<sup>131</sup> La nueva migración de militantes de la DC se debió a que una propuesta de Bosco Parra, que apuntaba a prohibir cualquier alianza con la derecha, fue rechazada por la dirección del partido. Este renunció al partido siendo acompañado por otros militantes, dando origen a la IC.

<sup>132</sup> Entre ellos se cuentan los tres principales fundadores del MAPU, Gumucio, Solar y Chonchol, ostentando este último el cargo de Ministro de Agricultura.

<sup>133</sup> Los Obispos de Chile enviaron una carta a los sacerdotes que organizaban esta reunión para evitar que se repitieran acciones y documentos como las de abril, cuando surgen "los 80". Silva Henríquez, R. y otros "Carta del Comité Permanente del Episcopado y del Consejo de Arzobispos de Chile a los sacerdotes participantes en la reunión a efectuarse en Santiago con fecha 16, 17 y 8 de julio" En Oviedo, C. Op. Cit. pp. 103 - 104

institución, que apareció como anacrónica y ciega ante la realidad en que se encontraba; de hecho, el propio Cardenal Silva consideró que las conclusiones de “los 200” fueron inmensamente más dañinas que las de “los 80”, pues no solo apoyaban al socialismo, sino que plantearon cambios profundos y considerados en extremo revolucionarios a las estructuras internas de la Iglesia. Así comenta un documento del grupo de los 200 el propio Cardenal Silva, al parecer, de autoría del Vicario Rafael Maroto;

*“... profetizaba muy pronto el colapso de la Iglesia como institución; por ello, decía, “no vale la pena dedicar esfuerzos a reformarla”, anunciaba también el desaparecimiento del clero “célibe, full time, con autoridad excesiva y privilegio”; proponía trabajar en las comunidades “de cristianos” (curiosamente, ya no hablaban de católicos en ningún documento), y hasta consideraba el cambio de las diócesis de Chile, según un plan inédito.”<sup>134</sup>*

El impacto de los planteamientos y organización de los sacerdotes disidentes fue tal que muy pronto se sumaron a la red latinoamericana de “curas revolucionarios”, tomando la vanguardia al interior del movimiento. Probablemente esto último se deba a que las expectativas que generaba el proceso conducido por la Unidad Popular hizo de los sacerdotes chilenos los más idóneos para hablar de Iglesia, pueblo y socialismo, eran ellos los que estaban viviendo aquella experiencia y eso los dotó de un tácito liderazgo. Desde esta perspectiva es interesante la forma en como los 80 fueron creando una orgánica que les otorgó mayor jerarquía e influencia dentro del clero;

*“...ante el peligro de ser un movimiento ambiguo, sin definiciones ni representantes, en su reunión del 1 de septiembre de 1971 el comité coordinador decidió crear un comité ejecutivo, la figura del secretario general (el elegido fue el jesuita Gonzalo Arroyo, profesor de la Universidad Católica) y un secretariado, financiado por los grupos de base y que contó con un secretario ejecutivo y una secretaria dedicados tiempo completo a este trabajo. En aquella reunión se dio al secretariado la denominación de Secretariado Sacerdotal de Cristianos por el Socialismo, aunque la jornada nacional de diciembre suprimieron el adjetivo “sacerdotal” y más adelante tan solo hablaron de movimiento Cristianos por el Socialismo.”<sup>135</sup>*

---

<sup>134</sup> Cavallo, A. Op. Cit. p. 221

<sup>135</sup> Amorós, M. Op. Cit. p. 115

Ya establecidos como Cristianos por el Socialismo (en adelante CPS), el grupo de sacerdotes protagonizó el episodio más álgido del conflicto ideológico en el interior de la Iglesia chilena, conflicto que tuvo ribetes internacionales, cuestión que evidenció la gran preocupación que existía en la jerarquía por su imposibilidad de encauzar el problema. Hago referencia a la reunión, de carácter latinoamericano, que organizó CPS en Santiago, casi paralelamente a la realización de la tercera Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD III)<sup>136</sup>

CPS comenzó a convocar a esta reunión a fines de 1971, lo que produjo la pronta reacción de los Obispos chilenos para desautorizar la realización de este encuentro.<sup>137</sup> En una carta dirigida a las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, donde además de un relato del origen y desarrollo de CPS, se puede leer lo siguiente;

*“Esta reunión latinoamericana es de iniciativa exclusiva de este grupo, que se ha limitado a informar sobre ella. Esta comunicación recibida no significa que el Señor Cardenal ni la jerarquía chilena aprueban esta reunión. No se ha pedido aprobación y, por otra parte, ¿es posible aprobar una reunión cuyo programa, objetivos y participantes se desconocen?*

*No nos agrada que nuestro silencio pudiera interpretarse como aprobación de dicha reunión. Tampoco nos agrada que se utilizara ese mismo silencio para obtener la presencia o participación de personas de otros episcopados en esa reunión.”<sup>138</sup>*

De todas formas, la reunión latinoamericana se llevó a cabo, incluyendo con la presencia de Sergio Méndez Arceo, Obispo de Cuemavaca, México,<sup>139</sup> lo que fue un

---

<sup>136</sup> Esta reunión fue considerada muy importante para el gobierno de la Unidad Popular, pues venían diplomáticos de prácticamente todas las economías del mundo y se entendía que era una oportunidad para mostrar de la mejor manera el desarrollo de la experiencia socialista chilena.

<sup>137</sup> Lo que molestó de sobremanera a la CECH fue que CPS no pidió autorización para la reunión, sino que se limitó a dar aviso de esta, sin entregar además, ninguna pauta de los temas a trabajar. Ver Cavallo, A. Op. Cit. pp. 222 - 228

<sup>138</sup> “Carta circular de Monseñor Carlos Oviedo, Secretario General de la CECH, a los presidentes de Conferencias Episcopales de América Latina, sobre reunión latinoamericana de “Cristianos por el Socialismo” en Santiago de Chile”, Santiago, enero de 1972, en Oviedo, C. Op. Cit. p.123

<sup>139</sup> La asistencia de este Obispo mexicano generó un gran revuelo público y una enorme molestia de la jerarquía chilena; después de todo, la presencia de una autoridad de la Iglesia mexicana se contrariaba con toda la defensa que había hecho la CECH de la acción de los sacerdotes socialistas. Como evidencia de esta situación se puede leer en “Carta de Monseñor Carlos Oviedo, Secretario General de la CECH, a Monseñor Sergio

duro golpe para el episcopado chileno, y en cierta forma una victoria para CPS.

Las conclusiones de este encuentro volvieron a generar profundas polémicas en los católicos respecto a su rol en los procesos de transformación de las estructuras sociales, pues ahora sin ningún tipo de matiz, la opción se hacía por un socialismo que en su discurso, coincidía con las ideas de raigambre marxista;

***“En el compromiso revolucionario el cristiano aprende a vivir y a pensar en términos conflictuales e históricos. Descubre que el amor transformador se vive en el antagonismo y el enfrentamiento, y que lo definitivo se acoge y se construye en la historia. El cristianismo comienza a comprender así que en la brega por una sociedad distinta no hay neutralidad posible y que la unidad de la humanidad de mañana se construye en las luchas de hoy. Descubre, finalmente, que la unidad de la Iglesia pasa por la unidad de la humanidad, y que por lo tanto la lucha revolucionaria; que revela la aparente unidad de la Iglesia de hoy, prepara la verdadera unidad de la Iglesia de mañana.”***<sup>140</sup>

A pesar de la potencia de sus planteamientos y la capacidad organizacional que tuvo grupo, el cauce que tomó el gobierno de Salvador Allende lo llevó a alejarse de la conflictividad con la jerarquía para concentrarse en la defensa de la experiencia popular, de hecho, una parte importante de CPS justificó y apoyo la vía revolucionaria del MIR como la mejor estrategia para mantener la experiencia socialista, evidenciando el grado de politización y radicalización del movimiento.<sup>141</sup>

Algo similar ocurrió con la propia CECH, que desde mediados de 1972 comenzó a preocuparse bastante más de intentar poner paños fríos a la cada vez más violenta conflictividad social. Esto explica que a comienzos de 1973, cuando la jerarquía articula una cerrada oposición en contra del proyecto de reforma educativa que presentó el gobierno rotulado como “Escuela Nacional Unificada” (ENU), y los sacerdotes de CPS participaron activamente en la campaña electoral de las parlamentarias de marzo de ese año, los obispos deciden prohibir la participación de

---

Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, con motivo de su participación en el encuentro Latinoamericano de CPS, Mayo de 1972, en Oviedo, C. Op. Cit. p.137 - 139

\* El énfasis pertenece al documento.

<sup>140</sup> “Documento final Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo”, en “Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo” abril de 1972, p. 46

<sup>141</sup> Ver, Velásquez, M. Op. Cit. pp. 112 - 116

los religiosos en este movimiento<sup>142</sup>: a partir de esos días no había margen para el diálogo, la jerarquía chilena prefirió acabar con este flanco de conflicto antes de seguir desgastando a la institución en una discusión de esas características;

*“La ambigüedad ya no puede continuar, porque es perjudicial a la Iglesia y produce desorientación en muchos fieles, además de ser en sí misma un abuso del sacerdocio y de la fe. Por lo tanto, y en vista de los antecedentes que hemos señalado, prohibimos a los sacerdotes y religiosos (as) que formen parte de esta organización, y también que realicen – en la forma que sea, institucional o personal, organizada o espontánea – el tipo de acción que hemos denunciado en este documento.”*<sup>143</sup>

Contrariamente a lo que se puede suponer, el gobierno de la Unidad Popular no hizo mucho eco de este grupo. Esto se debe a que en la línea de no caer en un conflicto mayor con la jerarquía, y a sabiendas que CPS era un movimiento que generaba fuertes resistencias en los obispos, solo se limitó a facilitar los medios de comunicación masiva de los cuales disponía y a publicitar lo más posible tanto sus documentos como su trabajo con las comunidades de base. Esta forma de establecer su relación con la Iglesia se ve confirmada a fines de 1971, cuando en el marco de la visita de Fidel Castro, las relaciones públicas de gobierno arreglaron una reunión con sacerdotes del movimiento, y en seguida, un encuentro del revolucionario cubano con el Cardenal Silva, ampliamente publicitado por la prensa de gobierno, y fuertemente resistido por la oposición.

Haber convenido un encuentro sólo con un grupo de sacerdotes proclives a la Revolución Cubana había parecido muy parcial, y además, subestimar la importancia de la máxima autoridad de la Iglesia chilena. En ese encuentro quedó demostrado

---

<sup>142</sup> Además de lo mencionado, Mario Aguilar plantea que la llegada de sacerdotes como el brasileño José Comblin o las permanentes visitas de teólogos de la liberación como Hugo Assmann o Víctor Gutiérrez fueron fortaleciendo el movimiento. Ver Aguilar, M. Op. Cit. p. 136 Sin embargo, los antecedentes no dan pie para convencer de esta pujanza del movimiento, pues se dejó de interpelar a la jerarquía desde el punto de vista teórico y se centró – como hemos dicho –, en la defensa de la Unidad Popular mediante la articulación de discursos y acciones que respondieran a temas de contingencia.

\* El énfasis pertenece al documento

<sup>143</sup> CECH, “Fe Cristiana y actuación política” Octubre de 1973, en Oviedo, C. Op, cit. p. 206 Nota: Si bien la prohibición se decidió en abril de 1973, el documento estaba listo en agosto y en las esferas del clero se conocía la decisión, el documento que lo comunica y lo oficializa se publica el 16 de octubre de 1973 Por supuesto que esta situación levanta muchas sospechas, evidentemente, ¿no fue más fácil para la Iglesia dar a conocer esta decisión a las pocas semanas del golpe militar de septiembre?

que para el gobierno chileno – y para el proceso revolucionario en general – era muy importante contar con un apoyo de la Iglesia Católica, máximo referente religioso de millones de latinoamericanos, Castro expuso así este punto;

*“Y yo le digo que estoy admirado de la evolución que veo en la Iglesia, donde tanta gente de izquierda se compromete en América Latina, y donde el aporte de cristianos es muy grande en las luchas de liberación de nuestros pueblos. Yo veo también esto en Chile. Estoy admirado de las buenas relaciones de la Iglesia y el gobierno.”<sup>144</sup>*

Esta línea del gobierno incluso sorprendía a la propia jerarquía, que esperaba una condena – o al menos una polémica - de la posición de los obispos respecto a la forma en que abordaban las ideas del movimiento católico revolucionario, cuestión que nunca se produjo, sino muy por al contrario; en ningún momento de los mil días de la UP se desautorizó a la jerarquía frente a los sacerdotes vinculados al socialismo, fundamentalmente por que se entendía que mantener una relación de conflictos permanentes con las autoridades de la Iglesia chilena provocaría un desgaste en las bases cristianas de la UP, aumentando los costos políticos para el gobierno. Lo mejor era entonces, lidiar amistosamente con una institución que aunque se planteó históricamente contra los avances del socialismo marxista y revolucionario, era actor tradicional del devenir social y político del país; era imposible obviarla.

Desde esta perspectiva, es interesante leer las memorias de Silva Henríquez, que menciona estos sucesos con un grado de perplejidad que no deja de llamar la atención, pues siempre, según sus palabras, tomo posiciones a la defensiva frente a cada situación que significase un gesto positivo del gobierno hacia la Iglesia. Desconfiaba, por ejemplo, de las invitaciones que se le hacía para participar de actos masivos y de gran cobertura noticiosa, como la celebración de los primeros de Mayo, a donde finalmente terminaba asistiendo para no lesionar las relaciones entre ambas instituciones, aunque aquello le significase una ola de críticas desde los sectores

---

<sup>144</sup> Citado en Cavallo, A. Op. Cit. p. 215 nota: En su discurso de despedida, realizado en el Estadio Nacional, volvió a tocar el punto, este vez castigando la indignación de la oposición por su encuentro con Silva Henríquez. En este discurso además, vuelve a hacer una defensa de la importancia de los cristianos para el cumplimiento de la revolución. Ver Amorós, M. Op. Cit. p. 115 - 116

opositores, tanto desde la propia Iglesia que dirigía como de los partidos políticos de oposición. Silva Henríquez entendía, que hacer lo contrario era colocar a su institución en una difícil posición y en donde las probabilidades de aparecer como reaccionaria, extremadamente conservadora y contraria a los cambios sociales aumentaban exponencialmente; era mejor, desde todo punto de vista, mantener la armonía y seguir posicionando a su Iglesia como un pilar fundamental del devenir político de Chile. En cierta forma, era lo que aquel tiempo le permitía;

*“¡Hasta ese punto llegaba la prudencia con la que se nos quería tratar! Más de una vez comenté con mi clero que este trato era diametralmente distinto del que nos brindaban los políticos católicos; aunque esto no significara confundir la cercanía doctrinal de cada quién, y aunque fuese lamentable, los dirigentes marxistas mostraban una conciencia más refinada de la importancia de la Iglesia en la vida del pueblo chileno.”<sup>145</sup>*

Sin embargo, las relaciones se fueron complicando con el transcurso del tiempo, el propio espiral de conflictos que se produjo durante la UP terminó por generar una distancia entre el gobierno y la Iglesia, distancia que se vio particularmente agudizada con la discusión en torno de la Escuela Nacional Unificada, proyecto que condicionó las relaciones durante los últimos meses del gobierno, y que puso en evidencia que la estrategia de la jerarquía frente a la experiencia socialista, tenía como límite los intereses directos de la institución; cuando estos se vieron amenazados, tanto en su parte material como en su sustento espiritual, la institución reaccionó fuertemente.

### **3.5 La propuesta de la Escuela Nacional Unificada y la resistencia de la Iglesia.**

En los inicios de 1973 el gobierno de la Unidad Popular entregó a la opinión pública el informe de la Escuela Nacional Unificada (ENU), en él se planteaba una profunda reforma de toda la estructura escolar, desde la pre – básica hasta la enseñanza media.

---

<sup>145</sup> Cavallo, A. Op. cit. p. 213



Los orígenes de este proyecto estuvieron en el I “Congreso Nacional de Educación” realizado entre el 13 y 16 de diciembre de 1971, donde se convocó a diferentes sectores involucrados en los procesos educativos, siendo en la práctica la primera reunión de este tipo donde no solo participaban agentes estrictamente ligados al ámbito educativo.<sup>146</sup> A partir de sus conclusiones emanarán dos documentos que se orientarán a realizar cambios en los distintos niveles organizacionales que involucra la tarea educativa, estos son “Democratización de la Enseñanza” y el proyecto de la “Escuela Nacional Unificada”.

El primero de dichos documentos fue el “Decreto de Democratización,” (octubre de 1972), el cual tenía como objetivo ampliar las bases de participación popular tanto en el desarrollo de las políticas como en el progreso de las instituciones educacionales del país; para esto se creaban 3 Consejos que podían actuar en el ámbito nacional, regional, provincial o local (Comunidad escolar, trabajadores de la educación y comité directivo.)<sup>147</sup> En la práctica estos organismos tenían facultades de tipo consultivo, informativo y de evaluación, lo que provocó que la Contraloría general de la República rechazara el decreto sin tramitarlo por considerar que otorgaba demasiadas responsabilidades a los consejos, lo que no se correspondía con el orden legal establecido.<sup>148</sup>

Luego del revés que había significado el “Decreto Democratizador,” el gobierno volvería insistir en la aplicación de cambios radicales en educación, esta vez con el proyecto ENU. De la lectura de sus páginas se desprende que más que un texto de carácter técnico, es más bien la articulación de una política educacional que tenía por objetivo facilitar la construcción de una sociedad socialista,

*“La perspectiva estratégica de ilumina la nueva política educacional presupone la construcción de una sociedad socialista humanista, basada en el desenvolvimiento*

---

<sup>146</sup> En total asistieron 928 delegados, entre docentes, funcionarios administrativos, organismos de gobierno, trabajadores, padres, justas de vecinos, partidos políticos, estudiantes, y por supuesto, la Iglesia. Un buen detalle de esto se encuentra en Núñez, I. “La ENU entre dos siglos” LOM – Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago 2003.

<sup>147</sup> El texto íntegro de este Decreto puede ser consultado en “Revista Pedagógica N° 117<sup>a</sup>, FIDE, Santiago Septiembre de 1972.

<sup>148</sup> Luego de que la Contraloría no aceptara el Decreto, el gobierno le dio a la tarea de su modificación, la cual quedó finalmente establecida en Abril de 1973. En él se disminuyen ostensiblemente las facultades de los consejos, explicitando su simple labor asesora. Ver Núñez, I. Op. Cit.

*de las fuerzas productivas, en la superación de la dependencia económica, tecnológica y cultural, en el establecimiento de nuevas relaciones de propiedad y en una auténtica democracia y justicia social garantizadas por el ejercicio efectivo del poder del pueblo.*<sup>149</sup>

En ese mismo sentido, el espíritu del proyecto apuntaba a construir un sistema educativo de carácter democrático, donde la participación de la comunidad fuera parte importante de su desarrollo, al igual que la ampliación de las oportunidades a personas consideradas excluidas del sistema educativo por las condicionantes socioeconómicas;

*“... se basará en la participación de la comunidad en su gestación y desarrollo, porque ampliará, las oportunidades educacionales y combatirá las discriminaciones en el acceso y permanencia en los estudios; por que, además la enseñanza que en ella se impartirá está basada en las mejores tradiciones democráticas del pueblo de Chile.”*<sup>150</sup>

Los pedestales y orientaciones de esa política serían la educación permanente y la valorización del trabajo productivo; en el caso de la primera se asumía que una necesidad de toda sociedad en desarrollo debía responder tanto a los cambios teóricos como tecnológicos a los cuales se veían sometidas las formas de producción, por lo tanto, el Estado se arrogaba la misión de actualizar los conocimientos de los trabajadores, pero también responsabilizando a la comunidad en la tarea de su auto educación:

*“Entendemos también la educación permanente como una educación de masas, por las masas y para las masas, en una sociedad como la socialista, en que la comunidad va progresivamente organizándose para asumir colectivamente la responsabilidad de educar a sus miembros, mientras que las instituciones regulares de enseñanza que hasta ahora han mantenido una especie de monopolio educacional muy caro a las minorías dominantes, van suprimiendo paulatinamente las barreras que la separan de la vida social concreta e integrándose realmente a ella.”*<sup>151</sup>

En el caso de la segunda, se argumentaba que para salir del subdesarrollo era vital la conciencia por el trabajo colectivo como manifestación concreta de la

---

<sup>149</sup> Ministerio de Educación Pública, “Informe sobre Escuela Nacional Unificada” febrero de 1973 Publicado íntegramente en “ENU: El control de las conciencias. Informe crítico preparado por FEUC”, sin editorial, Santiago 1973, p. 70

<sup>150</sup> Ibid. p. 75

<sup>151</sup> Ibid. p. 71

conciencia social, por eso, el concepto de “unificada” apuntaba a lograr una coherencia en los distintos niveles educativos (prebásica, básica, media) mediante la cual se tomara contacto con el “trabajo físico,” y así, desterrar la noción de inferioridad que este tenía. De ahí se explica que ENU le asignara un rol importante a la enseñanza politécnica;

*“Así la Escuela Nacional Unificada garantizará a sus alumnos el desarrollo intelectual, físico, moral estético y técnico por medio de la adecuada combinación entre enseñanza general y politécnica, tendiente esta última, a la preparación de los escolares para un actividad laboral concreta.”<sup>152</sup>*

En los aspectos formales el documento plantea orientaciones tanto para la educación parvularia como para la enseñanza básica y media, integrando estas últimas en una propuesta de cohesión entre enseñanza general y politécnica. En términos de plazos el proyecto se estructuraba en una implementación gradual dividida en cuatro etapas, las cuales se debían cumplir entre 1973 y 1976; la primera decía relación con la creación y aplicación de las innovaciones curriculares y ensayos de incorporación al trabajo productivo, mientras que la última hacía una evaluación de la constitución y funcionamiento del mismo, dando pié para posibles correcciones.

La rapidez y profundidad de los cambios que se pretendían en dicho informe, sumado a la tensa situación política del país se conjugaron para crear un escenario de intenso debate sobre educación, que dado el ambiente del periodo, se convirtió en un nuevo escenario de disputa entre el gobierno y la oposición. En esa línea parecía muy poco prudente haber dado a conocer un proyecto de esa magnitud en un caldeado ambiente sociopolítico, dado que era predecible una reacción adversa de los sectores contrarios al gobierno. Uno de las primeras contradicciones del proyecto radicaba en que su aplicación suponía un consenso de múltiples sectores, condición con la que no se contaba, además, el tenor de la redacción del mismo estaba lejos de apuntar a lograr un acuerdo en tomo a él, la utilización de frases como “sociedad socialista humanista”, “poder del pueblo” o “sociedad en tránsito revolucionario” no

---

<sup>152</sup> *Ibíd.* p. 76

ayudaron a la legitimación del proyecto, ni siquiera a una discusión técnica sobre el mismo.

En efecto, los ataques organizados de la oposición no fueron dirigidos al contenido práctico de ENU, sino – como era de suponer - a la sustancia ideológica de este;

*“La oposición centró sus ataques en los aspectos ideológico – políticos del informe. Argumentó que se trataba de instrumentalizar la educación a favor de un modelo político; calificó su orientación de marxista y extranjerizante, sostuvo que era un intento de adoctrinar o envenenar las mentes de la niñez y la juventud y incluso de destruir su familia.”<sup>153\*</sup>*

Mientras se producía este debate, los defensores del proyecto intentaban infructuosamente de generar mayor consenso en torno a él, pero al no contar con los grandes medios de comunicación hacían sus acciones muy limitadas, las cuales se enfocaron principalmente en organizar reuniones comunitarias para explicar los alcances de ENU y redactar comunicados de apoyo, que en general se centraban mayormente en ataques a la oposición - también de carácter ideológicos - que en una consolidación de los planteamientos de la reforma.

De cualquier manera dos fueron las oposiciones que generaron mayor alarma en el gobierno; la primera fue la de la oficialidad de las fuerzas armadas, quienes observaron el proyecto como un mecanismo de ideologización de la juventud que pondría en grave riesgo la seguridad nacional.<sup>154</sup> La segunda fue la que llevó a cabo la Iglesia Católica.

Como hemos dicho aquí, la Iglesia se maneja con bastante cautela desde los primeros instantes del gobierno de Salvador Allende, sin embargo, esa actitud cambiaría radicalmente al conocerse los puntos del proyecto de la Escuela Nacional Unificada, a partir del cual la jerarquía articularía una ofensiva en contra del mismo

---

<sup>153</sup> Núñez, I. Op. Cit. p. 58

\* En esa misma lógica están escritas las siguientes palabras: “Para comprender cabalmente, entonces, la reforma educacional que propone actualmente el gobierno marxista – leninista, es preciso insertarla en el proceso de la llamada revolución cultural. Esta, que constituye una ley general e ineludible del tránsito al socialismo, implica la estatización de los medios de comunicación y la transformación de la escuela en instrumento de educación comunista. La revolución cultural, además, prepara el camino a la dictadura del proletariado – primera ley general del tránsito al socialismo – y fortalece la posición dirigente del partido comunista.” En “Escuela Nacional Unificada y transición al socialismo” El Mercurio, 30 de marzo de 1973

<sup>154</sup> Núñez, I. Op. Cit.

hasta lograr la suspensión temporal y revisión de la ENU.

En términos generales la Iglesia siguió con interés las acciones y políticas educativas de la Unidad Popular. Esta preocupación comenzaría a hacerse explícita cuando un grupo de sacerdotes de las congregaciones Jesuitas y Sagrados Corazones realizó una petición formal para entregar algunos de sus colegios a la administración del Estado, bajo el argumento de complicaciones de carácter administrativo.

Ante la propuesta y la el debate que esta generó en la opinión pública, la CECH decidió redactar una declaración con su respuesta, la cual negaba la autorización bajo el siguiente argumento;

*“El derecho que siempre ha defendido la Iglesia de mantener centros educacionales propios se funda en el pluralismo que debe sustentar toda sociedad democrática y en virtud del cual los padres de familia deben tener la posibilidad de confiar la educación de sus hijos a aquellos planteles que por su capacidad científica y su disciplina moral sean garantías de que sus hijos recibirán en ellos una educación conforme a la doctrina y moral cristianas. Los obispos creemos necesario, para garantizar estas justas aspiraciones de los padres de familia, mantenerlos bajo la dependencia directa de la Iglesia.”<sup>155</sup>*

En ese mismo documento, los obispos mencionan y agradecen la actitud del gobierno el cual había negado cualquier intento de estatificación de la educación, haciendo alusión a la libertad de enseñanza que expresaba la constitución. Así entonces se comenzaba a perfilar la relación que tendrían la Iglesia y el gobierno en temas de enseñanza.

Un segundo momento de la relación se entablaría ese mismo año, cuando la Unidad Popular invitó a la Iglesia a participar del Congreso Nacional de Educación. Un ejemplo del interés que puso esta institución en estos temas fue la diligente preparación que estimuló la jerarquía ante la invitación; en esa ocasión el presidente de la CECH (José Manuel Santos) envió una carta al sacerdote elegido para representar a la institución (Carlos Camus) en donde le exponía cuál debía ser su línea argumentativa;

*“Queremos, como cristianos, el respeto a la libertad y a la dignidad de la*

---

<sup>155</sup> CECH. “Declaración del comité permanente del Episcopado sobre la entrega de colegios católicos al Estado”

*persona y la construcción de una sociedad unida por la justicia, la solidaridad y la tolerancia. Ello supone como necesaria la posibilidad de ejercer el derecho a elegir cada cual la orientación educacional conforme a sus creencias, la real oportunidad de todos los credos y doctrinas para expresarse libremente y la convergencia de todos los sectores de la sociedad en la búsqueda del bien común.*<sup>156</sup>

En ellas se denota una preocupación acerca del curso que pudieran tomar las políticas educativas del gobierno, por lo que hace hincapié en la libertad y pluralidad que debía defender Camus en las presentaciones y debates del Congreso. Esa sería entonces, la línea que la Iglesia defendería.

Luego de la realización del Congreso en diciembre de 1971, el tema de la educación salió de la agenda por un tiempo, primero por que el gobierno se dedicó a la elaboración de los informes antes comentados, pero principalmente por el convulsionado ambiente sociopolítico que envolvió al periodo, el cual se vio sumamente enardecido por el paro de Octubre de 1972 - el cual tuvo a más de cuarenta mil camiones paralizados causando graves pérdidas a la economía nacional -, y también por las elecciones parlamentarias de Marzo de 1973, en donde la oposición había puesto sus esperanzas de sacar a Allende del gobierno mediante una acusación constitucional.<sup>157</sup>

Con todo, el debate se reflató en Febrero de 1973, cuando el gobierno decidió poner en conocimiento público el proyecto ENU, sin embargo, solo después de conocidos los resultados de la elección parlamentaria del 4 de Marzo – y cuando se estaba próximo a iniciar la reforma<sup>158</sup> - es cuando la problemática en torno al proyecto toma fuerza, y es ahí también, cuando la Iglesia ejerce su mayor presión manifestando su abierta incomodidad ante la propuesta, haciendo parte fundamental de la oposición que había generado esta.

---

<sup>156</sup> “Carta de Monseñor José Manuel Santos, presidente de la CECH, a Monseñor Carlos Camus. Sobre el Congreso Nacional de Educación.” 24 de septiembre de 1971, en Oviedo, C. Op. Cit. p. 113

<sup>157</sup> La estrategia era obtener una mayoría parlamentaria que permitiera acusar constitucionalmente a Allende. Finalmente la UP aumentó su porcentaje de votación obteniendo un 43% de los sufragios, mientras que la oposición – agrupados en el CODE (Confederación Democrática) obtuvo el 55%. Una buena descripción del clima de la elección y todo lo que la rodeó se encuentra en Cavallo, A. Op. Cit pp. 235 - 237

<sup>158</sup> El ministro de educación de la época, Jorge Tapia, había dado a conocer junto al proyecto que su implementación correría a partir del 1 de Junio de 1973

La primera manifestación pública de un integrante de la jerarquía en contra de ENU data del 21 de marzo, cuando el diario el Mercurio reproducía estas palabras del prelado, pronunciadas unos días antes en un programa de conversación del canal católico de Valparaíso:

*“La iglesia mira con profunda preocupación el curso de los acontecimientos que ha seguido el proyecto de la ENU... no se trata aquí de una preocupación por lo adjetivo, sino por la materia de fondo, por lo que esta comprometiéndola libertad del espíritu mismo, por lo que este proyecto puede llevar el control de la educación a través de una ideología partidista. Pretender que la educación chilena debe tener el sentido y la orientación por una ideología, cualquiera ella sea, es una falta de respeto a la conciencia de los niños y vulnera gravemente el derecho que asiste a los padres para entregar la educación que ellos deseen a su descendencia. Por eso, la Iglesia no acepta que se imponga este tipo de política en la educación.”<sup>159</sup>*

Según las memoras de Silva Henríquez es el mismo Arzobispo Tagle fue el que concitó el interés del resto de los Obispos para hacer oposición en conjunto al proyecto, ante lo cual, el Cardenal decidió pedir audiencia con el presidente para comunicarle en forma personal la inconveniencia que tenía para su institución la implementación de la ENU, pues no garantizaba la pluralidad de la educación que el propio gobierno se había comprometido a respetar. Según lo anotado por la máxima autoridad de la Iglesia de esos años Allende aceptó de inmediato la petición, y culpó al ministro del ramo, Jorge Tapia, por haberse precipitado con la presentación del texto.<sup>160</sup>

Con esos antecedentes, los Obispos decidieron emitir una declaración de carácter matizado, en la cual se suavizan las críticas al proyecto, dejando en claro de todas formas su oposición, pero reconociendo en él aspectos positivos. Entre estos últimos se contaban la incorporación de todos los chilenos a un proceso educativo y la valoración que allí se hacía respecto al trabajo físico. Entre los negativos, se menciona su carácter revolucionario, y su rigidez con relación a los tiempos de

---

<sup>159</sup> Declaraciones del Arzobispo – Obispo de Valparaíso sobre ENU, transcritas por El Mercurio, 21 de Marzo de 1973

<sup>160</sup> Así aparece descrita la reacción de Allende en las Memorias del Cardenal; *“Bien, señor Cardenal, si la Iglesia opina así, yo considero totalmente desafortunado este proyecto de la ENU. Esta ha sido una torpeza y yo me comprometo a que será postergado y en definitiva no se promulgará si no tiene acuerdo amplio.”* Cavallo, A. Op. Cit. pp. 242 - 243

ejecución, mencionando la palabra “imposición.” De todas formas es un documento de tono conciliador, pero donde no se deja de hacer advertencia a las autoridades;

*“Debemos creer en la sana intención que anima al Sr. Presidente de la República y al Sr. Ministro de Educación, con quienes hemos conversado cordialmente y con quienes hemos conversado cordialmente y a quienes hemos pedido que se postergue la aplicación de este plan de la ENU, para permitir un amplio debate nacional, serio y constructivo, verdaderamente democrático y pluralista...”*<sup>161</sup>

De todas formas, los Obispos volvieron a emitir otra declaración el 11 de abril, esta vez mucho más escueta pero al mismo tiempo más categórica;

*“Declaramos claramente que nos oponemos al fondo del proyecto por su contenido que no respeta valores humanos y cristianos humanos fundamentales...”*<sup>162</sup>

El tono de esta última declaración se debió a ojos de la jerarquía, el gobierno no estaba propiciando un cambio del rumbo del proyecto, pues el ministro Tapia seguía en labores de promoción de la ENU, ante lo cual el Obispado decidió endurecer la posición, aumentando la presión sobre Allende, que a esas alturas ya tenía la franca oposición del conjunto de las Fuerzas Armadas. Además de esta declaración para el conocimiento público, también se hicieron gestiones personales, de hecho - el mismo 11 de abril -, el Cardenal enviaba una nota al Ministro de Educación recordándole la preocupación de la Iglesia, y dejando bien en claro que los Obispos habían ordenado no introducir ninguna modificación a los regímenes escolares católicos de no haber debate para la mejora del proyecto ENU<sup>163</sup>. De ser así, el gobierno debería entrar en un conflicto directo con la Iglesia para exigirle la aplicación de las reformas en los recintos escolares administrados por ella, cuestión que evidentemente causaría un nuevo foco de conflictos, esta vez, con una institución que tenía una tradición de siglos en la administración de educación y que de pasar a la oposición directa y confrontacional, provocaría un duro golpe a la ya alicaída legitimidad del gobierno.

---

<sup>161</sup> CECH, “Declaración del Comité Permanente del Episcopado de Chile sobre la Escuela Nacional Unificada.” 27 de Marzo de 1973, en Oviedo, C. P. 153

<sup>162</sup> CECH, “Declaración del Comité Permanente del Episcopado de Chile sobre la Escuela Nacional Unificada.” 11 de abril de 1973, en *Ibíd.* p. 155

<sup>163</sup> Esta nota se puede consultar íntegra en *Ibíd.* p. 155 - 156



Ante ese escenario, el gobierno de la Unidad Popular no tuvo otro camino que cumplir con las expectativas de la Iglesia y suspender la aplicación de la reforma, pues el conjunto de actores que ejercían presión sobre él – sobre todo la Iglesia -, se hizo insostenible para el escaso margen de gobernabilidad con que contaba Allende. Así, el 12 de abril, el Ministro de educación enviaba una carta al Cardenal Silva Henríquez donde le comunicaba la decisión gubernamental de ampliar los plazos de discusión de la ENU, lo que en la práctica significaba la suspensión indefinida del proyecto;

*“Nos preocupa que los Obispos, según se desprende de su última declaración pública, consideren que la Escuela Nacional Unificada “no respeta valores humanos y cristianos fundamentales,” pues si así fuese no cabe duda que el proyecto debería sufrir modificaciones substanciales. Sin embargo, el gobierno considera que la Escuela Nacional Unificada, por el contrario, hace posible la puesta en práctica de dichos valores. Sobren este punto en especial, estamos prontos a escuchar los planteamientos de la Iglesia Católica.”<sup>164</sup>*

De esa forma se daba término a la ENU, pues el advenimiento del golpe militar, en Septiembre de 1973, lo dejaría definitivamente en lo que fue durante la UP, un proyecto. De todas formas es pertinente mencionar que después de la suspensión de su aplicación se hicieron gestiones para provocar acuerdos, pues existía cierta conciencia de la gravedad de mantener la estructura educativa sin intervenciones; todos coincidían en que era necesario realizar algún tipo de reforma a la educación chilena.<sup>165</sup>

La conformación de la Iglesia católica como grupo de oposición a un proyecto de la envergadura de ENU viene a demostrar dos situaciones. La primera de ellas hace referencia a la poca elasticidad que presentó la “potencialidad liberal” de esta institución a la que he aludido en varias partes de este trabajo. En efecto, el dinamismo que había presentado la Iglesia a partir de los años 60, en términos de apertura ideológica y política, siguiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II y la reunión del CELAM en Medellín se vieron truncadas por considerar en peligro sus

---

<sup>164</sup> Carta del Ministro de Educación, Jorge Tapia, al Arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez, transcrita íntegramente en *Ibíd.* p. 157

<sup>165</sup> Una descripción de estos encuentros se puede leer en Núñez, I. Op. Cit. p. 60

intereses inmediatos, como la mantención del control de un espacio de poder importante como definitivamente es la educación. Esto último no se expresaba tanto en términos de la infraestructura que estaba involucrada, sino principalmente la importancia práctica que tiene para una institución como la Iglesia su participación dentro de los procesos de enseñanza, la cual no es otra que ser un vehículo para llevar a cabo los procesos de transmisión de fe, valores y moral cristiana, que en definitiva, le permiten seguir existiendo e influyendo dentro de las sociedades. De esta manera, cuando la Iglesia percibió que el proceso del gobierno de Allende se le podía escapar de las manos, en términos de seguir súper vigilándolo, decidió terminar con su estrategia cautelosa y dialogante, para pasar a convertirse en un agente más de oposición y controlar de frentón aquellas situaciones en donde podía salir lesionada.

En segundo lugar, pero no por ello menos trascendente, esta la generación de un estilo de oposición que movilizó a un grupo que se había mantenido relativamente distante de la conflictividad social. La gran base popular cristiana estaba participando en organizaciones más tendientes de apoyo al gobierno, ya sea en CPS, el MAPU o la IC, mientras que los grupos más conservadores hacían oposición más desde el mundo político o académico, sin participar mayormente de manifestaciones consideradas populares. Sin embargo, las declaraciones públicas de la jerarquía y su decisión de no autorizar ninguna reforma en los recintos católicos si no hay debate fue un llamado a las comunidades educativas de estos recintos a salir a la calle;

*“... el laicado y la clientela de los colegios católicos se sintieron directamente interpelados por las declaraciones. Algún tiempo después se ve a los jóvenes y a los religiosos de los colegios más caros del país desfilando en manifestaciones públicas en contra del proyecto del gobierno.”<sup>166</sup>*

Lo que hizo la Iglesia fue obviar a sacerdotes y laicos comprometido con la UP y reactivar en la oposición directa a quienes se habían mantenido lejanos a la conflictividad social.

Además, legitimó a aquellos grupos cristianos que veían en la UP un sistema

---

<sup>166</sup> Berhenko, P. “La Iglesia chilena como grupo de presión frente a las reformas de la enseñanza (1965, 1973, 1981)” En revista de Estudios Sociales, Publicaciones de la Universidad de Tours, Francia 1988 p. 439

de adoctrinamiento marxista; es evidente que el tenor de las declaraciones de los Obispos contra la ENU fueron redactados teniendo en consideración principios ideológicos, los mismos que habían procurado obviar en los primeros momentos del gobierno, con lo cual apoyaron concretamente el sentimiento de “terror” que se había generado en algunos ambientes por la llegada del socialismo;

*“La declaración de los obispos sirvió para confirmar los temores- casi irracionales – que se cultivaban en sectores ya sensibilizados por la campaña del terror desde las elecciones de 1970. Particularmente receptivos son aquellos grupos de la membresía católica tradicionalista que se ven representados en una minoría de obispos conservadores y algunos sacerdotes.”<sup>167</sup>*

Se esté de acuerdo o no con la defensa que llevó a cabo la jerarquía en contra de los planteamientos de ENU, es claro que sin su oposición, este proyecto habría tenido algún margen más de acción, sin embargo, la Iglesia no se lo concedió, fundamentalmente por que en las esferas educativas la institución podía verse muy lesionada. Por otro lado, llevó al gobierno hasta una posición extremadamente incómoda, donde le obligó a ceder, debilitando aún más su precaria estabilidad. En este sentido, la Iglesia propinó un golpe a la Unidad Popular del cual esta no se podría levantar nuevamente; esa era sin duda, la pura manifestación del poder de la Iglesia católica chilena y su capacidad de influencia en temas del Estado.

---

<sup>167</sup> Ibíd. P. 439

## Conclusiones

Ahora que se ha llegado al final de esta investigación, corresponde observar el comportamiento de la hipótesis general de trabajo. La impresión de que los planteamientos que se han elaborado acerca de las formas que adquirieron las relaciones Estado / Iglesia Católica durante los mil días del gobierno de Salvador Allende han privilegiado explicaciones de carácter lineal, es decir, centradas solo desde una perspectiva de análisis ha sido el origen de este trabajo. En efecto, la literatura que existe acerca del tema da cuenta de que las vías más comunes de aproximación al problema están fundamentadas en el proceso de derechización que habría vivido la Iglesia durante el periodo de la Unidad Popular, experiencia que estaría condicionada por su tradicional postura antimarxista. Es por esto, que sin negar el valor de trabajos anteriores, pero a diferencia de ellos, nos hemos dedicado al estudio de las relaciones entre ambas instituciones asumiendo que el desarrollo de las mismas presenta muchas más complejidades que las que ha aceptado la historiografía. Así, la Iglesia no ha sido entendida en estas páginas como otro instrumento de dominación que complotó con los poderes tradicionales asociados a las elites para mantener un orden que le fuera favorable; verlo así me parece que niega todo un atrayente proceso de adaptación de esta institución a las formas políticas modernas, sobre todo después del golpe que le significó la separación legal del Estado en 1925, proceso que de alguna u otra forma, influyó en su comportamiento durante el gobierno de Salvador Allende. En otras palabras, el rol jugado por la Iglesia Católica chilena durante los años de la Unidad Popular no puede desentenderse de una experiencia iniciada años anteriores, experiencia que la llevó a intentar sobrellevar de la mejor manera posible los complicados años referidos. Tampoco se trata aquí de negar la importancia de las circunstancias específicas que rodearon aquel periodo, pero insisto en que estas, por sí solas, no bastan para una total comprensión del cuadro.

La importancia de la Iglesia Católica en las conductas del gobierno de la Unidad Popular es innegable, las situaciones a las que me he referido en el

transcurso de la investigación así lo demuestran. La preocupación de Allende para no entrar en roce con la jerarquía, el no interpelarla con un discurso encendidamente revolucionario cuando grupos de católicos apoyaban tenazmente al “gobierno popular,” la diplomacia con que en todo momento se trató a la Iglesia y la forma en como el gobierno abordó la situación provocada por la Escuela Nacional Unificada son una muestra palpable de ello.

Paradójico es que esta influencia en las conductas del gobierno de Allende se puedan explicar a partir de la propia Unidad Popular, esto, porque un componente importante de la coalición estaba conformado por católicos de tendencia revolucionaria, de hecho, sin el aporte del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) hubiese sido improbable la pequeña ventaja que obtuvo durante la elección de 1970, apoyo católico al que luego se le sumaría la Izquierda Cristiana (IC.) Además, en su reconocida habilidad política, Allende entendía que una parte importante de su base de apoyo – militar o no en los partidos de la alianza - era confesionalmente católica, por lo tanto, no era conveniente entrar en conflictos con la Iglesia, pues afectarían directamente los equilibrios ideológicos con los cuales coexistía la Unidad Popular.

Así mismo, en el avance de este proceso de modernización, la Iglesia originó un discurso alternativo al emanado de las lógicas revolucionarias de corte marxista, plasmado en plenitud en las conclusiones de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), el cual la llevó a tomar planteamientos mucho más progresistas frente al sistema. Hasta esos momentos, ese proceso de ajuste a las lógicas de la modernidad de la Iglesia habían exigido de esta su máxima capacidad de adaptación, había llevado al límite su “ potencialidad liberal.”

De esta manera, hacia los inicios del gobierno de la Unidad Popular la Iglesia había hecho esfuerzos, genuinos a nuestro entender, por adaptarse a los nuevos escenarios políticos que se le habían planteado luego del proceso de secularización del Estado, sin embargo, esta capacidad de ajuste tenía límites naturales, los cuales estaban sostenidos en aquellas instancias en que su propia institucionalidad fuera amenazada. Esto explica, por que antes del surgimiento del proyecto de Escuela

Nacional Unificada la jerarquía no hizo mayor oposición al gobierno de Allende. En efecto, la actitud mostrada por la jerarquía desde que percibió que la Unidad Popular podía ganar la elección fue de una prudente distancia, dedicándose principalmente a contener la espiral de violencia que se comenzaba a producir entre los distintos sectores políticos, actitud que se profundizó en el transcurso de tiempo que corrió entre la elección presidencial y la confirmación de Salvador Allende en sesión del congreso nacional. A nuestro entender, esta posición de neutralidad no solo se entiende por la necesidad de no alterar los precarios equilibrios políticos en que se coexistía, pues también puede ser vista como una prolongación de sus posturas progresistas desarrolladas en años anteriores; haber condenado desde sus inicios a un gobierno que se reconocía de inspiración marxista, sin mediar mayores justificaciones, era negar de un golpe todo los avances tendientes a insertar a la Iglesia en la convivencia democrática, además de estar absolutamente reñida con las orientaciones generales establecidas por las propias cúpulas de la Institución, ya sea en el Concilio Vaticano II, ya sea en la Conferencia Episcopal de Medellín

Asimismo, los antecedentes expuestos nos permiten afirmar que en el transcurso de los primeros momentos de la Unidad Popular, la Iglesia buscó mantener la referida posición de neutralidad, pues de esa manera, no aportaba otro factor de tensión a los ya fuertes conflictos sociopolíticos. De todas formas, una actitud de esas características, permitía a la institución mantener una relación relativamente cercana con el gobierno, y desde esa posición, influenciar en las conductas que este iba presentando. Esto fue posible – como se dijo anteriormente – por que la Unidad Popular, y Allende en Particular, comprendían que atacar, o simplemente ignorar a la Iglesia, podía significar la apertura de un conflicto que ubicaría a la institución en la vereda opositora, lo que complicaría aún más el desarrollo del programa político de la Unidad Popular. En otras palabras, en los primeros momentos del periodo de gobierno de la UP, la Iglesia optó por mantenerse dentro de las lógicas del respeto por la voluntad democrática.

Dentro de ese mismo contexto, la Iglesia enfrentó el surgimiento de Cristianos por el Socialismo, agrupación que inyectó un elemento de división en una institución

acostumbrada al cumplimiento de rígidas pautas de comportamiento de sus sacerdotes. El agudo discurso político del grupo, las críticas que hicieron a las conductas de la jerarquía y sus actos de rebeldía hacia las orientaciones del Episcopado, provocaron un desorden mayor en el seno de la propia institución, generando intensos debates acerca de la participación política del clero, el rol de la Iglesia en los procesos sociales y el compromiso real del sacerdote hacia la realidad de los fieles.

La actuación de Cristianos por el Socialismo se intentó controlar – en sus comienzos - por la vía del diálogo, sin embargo, ante la radicalización del grupo, los Obispos decidieron poner fin a la participación de los sacerdotes mediante la imposición de su autoridad, prohibiendo a estos desempeñarse en cualquier actividad de carácter político partidista. Lo interesante de la observación de esta conflictividad interna, es que influyó a la jerarquía para tomar posturas más defensivas en torno al desarrollo del gobierno de la Unidad Popular; en efecto, desde el mismo momento en que se empieza a actuar más autoritariamente en contra de las voces políticas revolucionarias del clero, también se comienzan a articular discursos más severos en contra de las políticas del gobierno, en una manifestación inequívoca que el resquebrajamiento de la unidad y disciplina interna de la Iglesia fue un factor importante en como esta fue pasando de la neutralidad a una actitud más bien opositora.

Así las cosas, la aparición del proyecto Escuela Nacional Unificada (ENU) vino a complicar el escenario político en que se desarrollaba el programa de la Unidad Popular, y gran parte de esa responsabilidad recayó en la Iglesia, que al sentir trastocada una esfera de acción tan vital para el catolicismo, como es la educación, la jerarquía alzó la voz de forma inmediata, generando un aparato de ofensiva política que encabezó el propio Cardenal Silva Henríquez, el cual presionó abiertamente hasta lograr la postergación del plan de reforma educativa.

La reacción de la Iglesia en contra de la ENU se explica, en primer lugar, por que la naturaleza del proyecto ponía a prueba un elemento central en la producción de hegemonía de la institución, esto es, su influencia en la educación. En efecto, la

aceptación de los planteamientos de la ENU podían debilitar fuertemente uno de los principales mecanismos de transmisión de fe con que cuenta el catolicismo, por eso es que para la jerarquía de la época fue tan importante detener la aplicación de la reforma; de haber sido puesta en marcha hubiese golpeado toda una estructura pedagógica orientada al traspaso de valores cristianos y a la enseñanza de la fe.

En segundo lugar se puede mencionar que el conflicto generado entre el gobierno y la Iglesia por la ENU fue una manifestación palpable de un conflicto mucho más amplio, una expresión viva de la polarización que vivía el país. En ese sentido, parece claro que la jerarquía decidió utilizar ese escenario para realizar una mayor presión al gobierno, lo que explica por ejemplo, que grupos de padres, apoderados, y alumnos secundarios y universitarios vinculados a recintos de educación católica se manifestaran en las calles en contra de la aplicación del proyecto. A eso, le debemos sumar la actuación y discursos del Episcopado, que obligó al gobierno a dar pié atrás suspendiendo la aplicación del plan de reforma; Allende comprendió perfectamente que insistir en la aplicación de ENU era someterse a un conflicto - que dada la situación en que se encontraba -, solo ayudaría a profundizar su precaria situación política.

Con todo, la Iglesia católica comprendía que su influencia en el gobierno de Allende no era menor, jugó con eso hasta que pudo, pues tal cual como su potencialidad liberal presentaba límites, también le había hecho germinar en su interior un respeto por la democracia y por los valores que esta representa, esa es en definitiva, la importancia del proceso seguido por catolicismo chileno desde 1925. Por eso Silva Henríquez realizó todo lo que estaba a su alcance para evitar la violencia del triste desenlace de Septiembre de 1973, actitud que luego se convertiría en una fuerte oposición y deslegitimación de la violación en contra de los derechos humanos llevada a cabo por el régimen militar de Augusto Pinochet; otra manifestación más que los supuestos acomodos de la Iglesia en la historia reciente de Chile presentan mucho más matices que los que se les ha asignado hasta hoy, lo que deberá demostrarse, claro está, en el desarrollo de otra investigación.



# Bibliografía

## a. Fuentes primarias

- Documentos Episcopales (Compendios)
- Diarios de la época: El Mercurio, La Tercera, Las últimas Noticias
- Revistas de la época: Mensaje, Política y Espíritu, Ercilla, Que Pasa

## b. Libros y artículos

- Aguilar, M. "Cardenal Raúl Silva Henríquez, presencia en la vida de Chile (1907 – 2000). Copygraph, Santiago 2004
- Aliaga, F. "El servicio de la palabra en la iglesia católica chilena (1958 - 1978)". En revista Teología y Vida, V. XX, PUC, Santiago 1979
- Aliaga, I. "La Iglesia en Chile, contexto histórico". PUC, Santiago 1986
- Amengual, O. "La Jerarquía Católica chilena y el proceso político 1970 – 1974." Documento de trabajo del Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica de Chile, 1974
- Amorós, M. "La Iglesia que nace del Pueblo: Relevancia Histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo" en Pinto, J. Et. al. "Cuando Hicimos Historia, La Experiencia de la Unidad Popular", Lom, Santiago 2005
- Aldunate, José. "La Iglesia y los derechos humanos". En "Persona y Sociedad." V. XIV, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2000
- Araya, E. "Iglesia, sociedad y política. Chile 1958 - 1973 Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso 1982
- Arroyo, G. "Golpe de Estado en Chile" Sigueme, Salamanca 1974
- Ahumada, E. (Edit). "La memoria prohibida." Pehuén, Santiago 1989
- Arriagada, G. "Por la razón o la fuerza. Chile bajo Pinochet." Sudamericana 1998
- Barrios, M. "La Iglesia en Chile" Hachete, Santiago 1987
- Berryman, P. "Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América latina y otros lugares." Siglo XXI, Madrid 1989
- Boizard, R. "La Democracia Cristiana en Chile. Un mundo que nace entre dos guerras." Orbe, Santiago s/f.
- Boeninger, E. "Democracia en Chile. Lecciones para la gobernabilidad". Andrés Bello, Santiago 1997
- Bravo, B. "Régimen de gobierno y partidos políticos en Chile. 1924 - 1973" Jurídica de

Chile, Santiago 1986

- Cavallo, A. et al. "La historia oculta del régimen militar, memoria de una época". Mondadori, Santiago 2001
- Cavallo, A. "Memorias Cardenal Silva Henríquez." Copygraph, T. II Santiago 1991
- Cavallo, A. "Los Tedeum del Cardenal Silva Henríquez en el régimen militar." Copygraph, Santiago 1988
- Castillo V., J. "Democracia y derechos humanos" Pehuén - ICHEH, Santiago 1986
- Capponi, R. "Chile: Un duelo pendiente". Andrés Bello, Santiago 2000
- Concha, H. "La iglesia joven y la "toma" de la catedral de Santiago: 11 de Agosto de 1968" En la World Wide Web: [www2.udec.cl/historia/art9-re7.htm](http://www2.udec.cl/historia/art9-re7.htm)
- Correa E. y Viera- Gallo, A. "Iglesia y Dictadura en Chile." Cesoc, Santiago de Chile (No presenta año)
- Cruz, María A. "Iglesia, Represión y memoria. El caso chileno." S. XXI, Madrid 2004
- Cruz, María A. "Iglesia Católica y represión política en Chile. Las memorias de los cristianos en la población la Victoria." Disponible en la página web del programa "historizando un pasado problemático y vivo en la memoria: Argentina, Chile y Perú" de la Universidad de Londres.
- Devés, E. "Los que van a morir te saludan. Historia de una masacre: Escuela Santa María de Iquique, 1907". LOM, Santiago 1997
- Díaz, L. A. "El pensamiento social del Cardenal Silva Henríquez." No presenta editorial, Santiago 1976
- Domínguez, A. "Lo que todo chileno debe saber sobre la amnistía". Comisión chilena de derechos humanos, Santiago 1989
- Donoso, T. "Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile." Vaitea, Santiago 1976
- Drake – Jaksic (comp.) "El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa." LOM, Santiago 1999
- Dussel, E. "Camino de liberación latinoamericana" Latinoamericana libros, Buenos Aires 1972
- Dussel, E. "Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana T. II" Latinoamericana libros, Buenos Aires 1972
- Faúndez, Julio. "Izquierdas y democracia en Chile 1932 - 1972· Bat, Santiago 1992
- Fernandois, J. "Catolicismo y liberalismo en el Chile del siglo XX" En "Revista de estudios públicos" N° 93, Santiago 2004
- Franco, J. "El retorno de la religión." En "Revisar el pasado, criticar el presente, imaginar el futuro." R. Nelly editora, Arcis Santiago 2004

- Frenz, Helmut. "Mi vida chilena. Solidaridad con los oprimidos." LOM, Santiago 2006
- Carretón, M. A. "El proceso político chileno" FLACSO - Minga, Santiago 1983
- Garcés, M y Nicholls, N. "Para una historia de los DD.HH. en Chile, historia institucional de la fundación de ayuda social de las iglesias cristianas FASIC 1975 - 1991" Lom - Fasic, Santiago 2005
- Grayson, G. "El Partido Demócrata Cristiano Chileno." Francisco de Aguirre, 1968
- Groppo, B y Flier, P. (comp.) "La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay." Al margen, Buenos Aires 2001
- Góngora, M. "Ensayo histórico de la noción de Estado en Chile" La ciudad, Santiago 1981
- Huerta, María Antonieta. "La iglesia chilena y los cambios sociopolíticos." Pehuén, Santiago 1988
- Huneus, C. "El régimen de Pinochet" Sudamericana, Santiago 2000
- Jelin, E. "Los trabajos de la memoria" Siglo XXI, Madrid 2002
- Joignant A. - Menéndez, A. "La caja de Pandora: el retorno de la transición Chilena." Planeta, Santiago 1999
- Lagos, H. "La religión en las fuerzas armadas y de orden." Lar y Presor, Santiago 1987
- Lagos, H. "El General Pinochet y el mesianismo político." Lom, Santiago 2001
- Lenzenweger, J et. al. "Historia de la Iglesia Católica" Herder, Barcelona 1997
- Levine, D. "Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión." World Wide Web: [www3.usal.es/dpublico/areac/doctorado0406/seminario0405/levine05.pdf](http://www3.usal.es/dpublico/areac/doctorado0406/seminario0405/levine05.pdf)
- Lira, E. Et. al. "Historia, política y ética de la verdad en Chile, 1891 – 2001" LOM, Santiago 2001
- Lira, O. "Catolicismo y democracia" Corporación de estudios nacionales, Santiago 1988
- López, D. "La seducción del poder. Evangélicos y política en el Perú de los noventa" Puma, Lima 2004
- Levine, D. "Voces populares en el catolicismo latinoamericano" CEP, Lima 1996
- Levine, D. "Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión." Universidad de Michigan, World Wide Web: [www3.usal.es/dpublica/areacp/doctorado0406/seminario0405/levine5.pdf](http://www3.usal.es/dpublica/areacp/doctorado0406/seminario0405/levine5.pdf)
- Loveman, B. "Soberanía, regímenes militares, derechos humanos y memoria social en América Latina." En "Persona y Sociedad." V. XIV, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2000
- Loveman – Lira. "Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política

- 1932 – 1994”. LOM, Santiago 2000
- Loveman – Lira. “Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814 – 1932”. LOM, Santiago 1999
  - Moreno, F. “Iglesia y democracia” en “Revista de Ciencia Política” N° 9 - 10, Santiago 1987 -1988)
  - Moulian, L y Guerra, G. “Eduardo Frei M. Biografía de un estadista utópico.” Sudamericana, Santiago 2000
  - Moulian, T. “Chile actual, anatomía de un mito”. Arcis, Santiago 1997
  - Moulian, T. “Fracturas de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938 - 1973) Lom, Santiago 2006
  - Meneses, A. “El poder del discurso: La iglesia católica chilena y el gobierno militar 1973 – 1984” Ilades – Cisoc, Santiago 1989
  - Norman, E. “Cristianos, política y Estado moderno” En “Revista de Estudios Públicos” N° 28, Santiago 1987
  - Núñez. I. “La ENU entre dos siglos” LOM – Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago 2003.
  - Olgún, M. (eds.) “Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX”. LOM, Santiago 2000
  - Oviedo Cavada, C. “Relaciones Iglesia - Estado en Chile (1958 - 1973). En revista Teología y Vida, V. XX, P.U.C. Santiago 1979
  - Oviedo Cavada, C. “Documentos del Episcopado, Chile 1970 – 1973. Mundo, Santiago 1974
  - Otano, R. “Crónica de la transición”. Planeta, Santiago 1995
  - Pacheco, L. “El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos 1962 - 1973 Perspectiva histórica.” Salesiana, Santiago 1985
  - Perotín – Dumon, Anne. “El Pasado vivo de Chile en el año sobre la tortura.” Documento de trabajo disponible en la red, 2005
  - Portales, F. “Chile: una democracia tutelada”. Sudamericana, Santiago 2000
  - Poradowski, M. “Sobre la Teología de la Liberación.”. Gabriela Mistral, Santiago de Chile (Sin año)
  - Ricoeur, P. “La memoria, la historia, el olvido”. Trotta, Madrid 2003
  - Salazar, G. “La historia desde abajo y desde dentro”. Departamento de teoría de las artes U. Chile, Santiago 2003
  - Smith, B. “The Church and politics in Chile :challenges to modern Catholicism”. : Princeton

University Press, Princeton, N.J 1982.

- Silva Solar, J. Y Chonchol, J. "El Desarrollo de la Nueva Sociedad en América Latina" Universitaria, Santiago 1965
- Vallier, I. "Catolicismo, control social y modernización en América Latina" Amorruto, Buenos Aires 1970
- Varios autores. "Políticas hacia el pasado" Trotta, Barcelona 2002
- Velásquez A., Marlen. "Episcopado chileno y Unidad popular." UCSH, Santiago 2003
- Vezzetti, H- "Política de la memoria: el museo de la ESMA." En sitio web de intercambio intelectual bazaramericano.com
- Viera Gallo, J. Antonio. "Chile, Un nuevo camino." Cesoc, Santiago 1989
- "Vicaría de la Solidaridad: Historia de su trabajo social." No presenta autor, Paulinas, Santiago 1991
- Vidal, M. "Moral Social" T. III. Covarrubias, Madrid 1991
- Vidal, H. "Política cultural de la memoria histórica." Mosquito edt., Santiago 1997
- Veit Stassner, M. "La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: de buenos samaritanos, antiguos contrahentes y nuevos aliados. Un análisis politológico." En "Teología y Vida", Santiago 2006
- Yocelvezky, R. "La Democracia Cristiana chilena y el gobierno de Eduardo Frei (1964 - 1970) Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México 1987
- Sin autor; "Antonio Llidó. Epistolario de un Compromiso" Tandem, 1999

### **C. Obras teóricas:**

- Augé, M. "Las formas del olvido." Gedisa, Barcelona 1998
- Foucault, M. "Arqueología del saber". Siglo XXI, Madrid 1970
- Foucault, M. "Sujeto y poder". Disponible en edición electrónica en [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl)
- Foucault, M. "Un dialogo sobre el poder". Alianza, Madrid 1994
- Foucault, M. "Obras esenciales tomos I, II y III". Paidós, Barcelona 1999
- Godoy, O. Analítica del poder: En torno a Michel Foucault" En "Revista de Estudios Públicos" N° 40, Santiago 1990
- Habermas, J. "Identidades nacionales y postnacionales". Tecnos, Madrid 1989
- Habermas, J. "Razón Secular y religión en el Estado moderno." En Artes y Letras del Mercurio, Mayo 2005

- Halbwachs, M. "La memoria colectiva y el tiempo." Traducción Libre de Vicente Huidi Urmeneta
- Weber, Max. "Sociología de la Religión". Colofón, México 1991
- Weber, Max. "La ética protestante y el espíritu del capitalismo." Premiá, México 1991

### **c. Obras Teológicas**

- Episcopado Latinoamericano. "Conferencias Generales Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo." San Pablo, Santiago 1993
- Gutiérrez, Gustavo. "Teología de la Liberación" CEP, Lima 1992

### **d. Fuentes Documentales**

#### Documentos Episcopales

- Diarios de la época: El Mercurio, La Tercera, Las últimas Noticias
- Revistas de la época: Mensaje, Ercilla, Que Pasa, APSI, Hoy