



UNIVERSIDAD FINIS TERRAE
FACULTAD DE COMUNICACIONES Y HUMANIDADES
ESCUELA DE HISTORIA

**EL GRUPO DE LOS OCHENTA: PENSAMIENDO, ACCIÓN Y
RADICALIZACIÓN DE LOS SACERDOTES DE LA IGLESIA
CATÓLICA CHILENA**

FRANCISCO MASÍAS URBINA

Tesis presentada a la Escuela de Historia de la Universidad Finis Terrae para
optar al grado de Licenciado en Historia

Profesora guía: Paulina Fernández Trabucco

Santiago, Chile

2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1.- ASPECTOS GENERALES DE LA IGLESIA CATÓLICA PRECONCILIAR	7
1.1- El desarrollo de la Doctrina Social en Chile: la Iglesia Conservadora, la figura del Padre Alberto Hurtado y la Acción Católica.....	10
1.2- Un intento para solucionar el problema de la descristianización: los curas obreros.....	30
1.3- La importancia de un gesto: el impulso eclesiástico en la reforma agraria.....	39
CAPÍTULO 2.- EL “AGGIORNAMENTO” DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHILE	48
2.1.- - Renovación católica durante la década del sesenta: las principales repercusiones del Concilio Vaticano II y de la Conferencia General de Episcopado Latinoamericano de 1967 en Chile.....	51
2.2.- La decepción cristiana: el fracaso de la Revolución en Libertad.....	79
CAPÍTULO 3.- EL GRUPO DE LOS OCHENTA	102
3.1.- Aires de rebeldía: el surgimiento del Grupo de Los Ochenta.....	104
3.2.- Pensamiento y acción: la influencia de la Teología de la Liberación, de la opción por los pobres y de un marxismo no ateo.....	125
3.3.- División cristiana: conflictos y discusiones.....	141
CONCLUSIÓN	162

BIBLIOGRAFÍA	165
APÉNDICE	177
ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012.....	177
ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 10 de enero del 2014.....	190
BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.....	198
BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 1 de junio del 2012.....	209
COWLEY, Percival. Testimonio oral, Santiago, Chile, 28 de marzo del 2012.....	219
GIAVIO, Renato. Testimonio oral, Santiago, Chile, 12 de abril del 2013.....	232
LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.....	242
PIÑERA, Bernardino. Testimonio oral. Santiago, Chile, 17 de marzo del 2014.....	252
PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.....	266
TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.....	283

INTRODUCCIÓN

La década del sesenta chilena, en su expresión más extendida (1958-1973), fue un periodo de cuestionamientos fundamentales en las relaciones de autoridad fundadas en la tradición, la riqueza y en el poder. En este periodo el compromiso concreto de religiosos y religiosas en el ámbito social constituye una relación inédita al mundo en cuanto fundador de una interpretación nueva de la realidad social, de los textos evangélicos y de un actuar correspondiente. Amparados en una renovación cristiana, los cristianos más comprometidos con los cambios sociales buscaron los métodos para tomar una real opción por los oprimidos y modificar las estructuras de exclusión y explotación de un sistema económico injusto.

La siguiente investigación aborda el surgimiento y desarrollo del Grupo de Los Ochenta, agrupación que en 1971 reunió a un número cercano a ochenta sacerdotes católicos quienes, motivados por la renovación de la Iglesia Católica y por el acontecer sociopolítico del país tras la llegada al gobierno de Salvador Allende, se declararon pública y abiertamente a favor del marxismo, realizando, además, un llamado a todos los cristianos para contribuir con el proyecto político de la Unidad Popular, el cual buscaba dar inicio a la construcción del socialismo en Chile.

Tras la jornada de estudio en la que participaron los ochenta sacerdotes, la que se realizó entre el 14 y el 17 de abril de 1971, se emitió un comunicado de prensa oficial en el cual el grupo saltó a la luz pública y sus protagonistas dieron a conocer el polémico mensaje a los cristianos. Era de esperarse que ante esta situación los sectores cristianos más conservadores respondieran duramente a los planteamientos de Los Ochenta, a lo que se suma también la interesante reacción de la jerarquía de la Iglesia Católica ante la declaración de prensa y la posterior conformación del Grupo de Los Ochenta. Por un lado la Conferencia Episcopal se refirió en duros términos a la posición de aquel grupo de sacerdotes, pero al mismo tiempo guardó prudencia porque entre sus miembros existían obispos que, sin manifestarlo públicamente, se consideraban en sintonía con algunos

postulados de Los Ochenta. Ésta situación se vio modificada a medida que comenzó a evidenciarse una radicalización en ambas posturas. Por un lado la jerarquía temió una instrumentalización política de la Iglesia, mientras que en Los Ochenta los planteamientos fueron cada vez más rupturistas y críticos hacia la cautela de la jerarquía frente al acontecer político.

Consideramos que el estudio del Grupo de Los Ochenta es importante para comprender hasta qué punto existió una radicalización política al interior del mundo cristiano y de la Iglesia Católica, una de las capas más jerarquizadas de nuestra sociedad. La hipótesis que guía este trabajo es que el Grupo de Los Ochenta constituyó la primera expresión política de izquierda al interior de la Iglesia Católica chilena. La evolución de su pensamiento, a raíz del contexto histórico en el que se insertó, pasó de una reflexión cristiana posconciliar orientada a promover el cambio social hacia una posición más radical encaminada a romper con la injusticia del sistema económico imperante, bajo el amparo de la Teología de la Liberación.

La historiografía chilena ha centrado su estudio en el movimiento Cristianos por el Socialismo, el cual se constituyó formalmente en septiembre de 1971 a partir de una reorganización del Grupo de Los Ochenta, relegando a este último al papel de antecedente anecdótico para la historia de un grupo más complejo y diverso, sin darle gran importancia a las diferencias presentes entre ambos. Esto ha provocado que no se haya realizado un estudio a profundidad de Los Ochenta, a pesar de que constituyen el primer síntoma de una considerable radicalización eclesial en Chile.

La investigación fue dividida en tres partes. Las dos primeras están destinadas a explicar el proceso por el cual se desarrollan los antecedentes que se constituirán como claves en los planteamientos fundamentales de Los Ochenta. Para ello se trabajara un capítulo sobre la etapa pre-conciliar y otro en el terreno de la renovación católica como tal. En la tercera y última parte se trabaja el surgimiento del grupo, sus planteamientos, discusiones internas y conflictos con la jerarquía eclesiástica.

Hemos notado que a partir del siglo XX la Iglesia Católica buscó volver a tomar un rol activo en el acontecer mundial. De ahí se explica la necesidad de una renovación en sus planteamientos frente a los desafíos que presentó la sociedad contemporánea, la que se llevaría a cabo a partir de la década del sesenta tras el Concilio Vaticano II. Pero en lo que denominamos el periodo pre-conciliar es posible identificar tres elementos que permitieron preparar el terreno en Chile para la renovación católica: en primer lugar se encuentra el alcance que tuvo la Doctrina Social de la Iglesia en la conciencia cristiana, especialmente en su actuar frente a los problemas sociales que rompe con las posturas conservadoras; el segundo elemento a destacar es la importancia de los curas obreros en torno al proceso de descristianización del mundo popular y las reflexiones que emanan desde la perspectiva de los pobres; y finalmente el tercer elemento se encuentra en el impulso de la Iglesia Católica a la reforma agraria, representada en el actuar de Raúl Silva Henríquez y de Manuel Larraín Errázuriz, lo que significó una clara expresión de la nueva actitud que tomaba la Iglesia frente a la desigualdad en el país.

Por otra parte, consideramos que la década del sesenta es un momento clave para comprender la radicalización al interior de la Iglesia Católica, como lo fue el Grupo de Los Ochenta. En este sentido, debemos destacar las consecuencias que trajo consigo la renovación católica, es decir las conclusiones del Concilio Vaticano II y, especialmente, de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Las repercusiones de ésta última es de suma importancia ya que influyó en gran medida en el origen de la Teología de la Liberación, base teórica del Grupo de Los Ochenta. También hay que considerar dentro del escenario que nos presenta la década del sesenta la decepción originada a partir del fracaso de la Revolución en Libertad del gobierno de Eduardo Frei que, inspirado en el socialcristianismo, intentó posicionarse como una alternativa cristiana a la revolución marxista y a la injusticia capitalista. De esta forma, la nueva posición de la Iglesia y de los cristianos frente a las problemáticas sociales del Tercer Mundo, como también al fracaso del socialcristianismo, motivó a que grupos de cristianos adoptaran posiciones

cercanas al marxismo, como fue el caso del MAPU y de la Izquierda Cristiana, pero lo que encontramos más importante a destacar es hasta qué punto esa situación se logró permear en la Iglesia Católica. En este sentido, consideramos que el surgimiento del Grupo de los Ochenta, como iniciativa eminentemente sacerdotal, es una expresión de ello.

Si bien la investigación se centra en el surgimiento y desarrollo del Grupo de Los Ochenta, debemos referirnos también a su sucesor Cristianos por el Socialismo, ya que su origen se encuentra en la radicalización del pensamiento del grupo sacerdotal y la acogida que recibió por parte de los laicos más comprometidos con su postura, sumado, a la vez, que en su dirección se encontraban los miembros fundadores de Los Ochenta. Por ello, haremos hincapié en las diferencias entre ambos, las que se encuentran principalmente en torno a la orientación aún más política que tomó Cristianos por el Socialismo y a la pérdida del espíritu sacerdotal que caracterizaba al grupo. Esto se debió principalmente a la irrupción de los laicos en el movimiento, incluido también la interacción que el movimiento comenzó a tener con los partidos políticos. Ello es vital para comprender la radicalización en la postura de CpS con respecto a Los Ochenta y, al mismo tiempo, el abandono del movimiento por parte de algunos de sus miembros fundadores.

Durante la investigación se ha efectuado un trabajo documental importante, aprovechando los documentos disponibles en los archivos de la Biblioteca Nacional, en el Centro de Investigación y Documentación de Historia de Chile Contemporáneo (CIDOC) y en los trabajos recopilatorios como el de Pablo Richard, “Cristianos por el Socialismo: Historia y documentación”; del Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina (CEDIAL), “Cristianos latinoamericanos y socialismos”; del Instituto de Estudios Políticos, “Cristianos por el Socialismo ¿Consecuencia cristiana o alineación política?”, y de Carlos Oviedo, “Documentos del Episcopado Chile 1970-1973”.

En torno a la recolección de fuentes fue necesaria la revisión de periódicos entre los años 1971 y 1973, en que se incluyen *El Mercurio*, *El Clarín* y *El Siglo*;

así como también de revistas entre 1967 y 1973 como *Mensaje*, *Proposiciones* y *Punto Final* que incluyeron artículos y manifiestos de miembros de Los Ochenta.

La recopilación bibliográfica fue ardua, dado la gran cantidad de material existente sobre el desarrollo del cristianismo y de la izquierda en la historia de Chile contemporáneo. En este sentido, nos encontramos con dos fuentes de gran valor. La primera se encontró en la tesis doctoral de David Fernández, “Historia Oral de La Iglesia Católica en Santiago de Chile: desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973”, en la cual recogió los testimonios y reflexiones desde una perspectiva personal de sus protagonistas. La segunda fuente consiste en la completa investigación de Yves Carrier, “Teología práctica de liberación en el Chile de Salvador Allende”, que se centra en la Experiencia de Calama, un experimento misionero del padre Guy Boulanger que buscó acercarse a las masas obreras para luchar junto a ellos por su emancipación, y que contribuyó a esclarecer importantes dudas en torno a la teología europea, a la teología liberadora latinoamericana y sus influencias en Chile.

De igual manera se decidió dar gran importancia a la recopilación de testimonios de algunos protagonistas del Grupo de Los Ochenta. De esta manera, se ha podido reconstruir la historia del Grupo de Los Ochenta en base a las entrevistas de sus principales protagonistas. Así pudimos conversar con los siguientes miembros: Alfonso Baeza, Mariano Puga, Sergio Torres y Hernán Leenrijse. También se realizaron entrevistas a sacerdotes no miembros, en donde se incluyen a José Aldunate, Percival Cowley, Renato Giavio y Bernardino Piñera. Todos y cada uno de los testimonios fueron incluidos de manera íntegra en el apéndice. Éstos nos permitieron acceder a una perspectiva diferente a la que entrega las fuentes tradicionales. Como protagonistas de los sucesos aportan un caudal de información y una fuerte emotividad.

Esta investigación pretende ser una contribución para la comprensión de la experiencia cristiana revolucionaria durante el gobierno de Salvador Allende, centrándonos exclusivamente en aquel grupo de sacerdotes que, en una profunda

reflexión del Evangelio y de “los signos de los tiempos”, toman la opción de llevar a la práctica su fe, teniendo como horizonte la justicia social.

CAPÍTULO 1.- ASPECTOS GENERALES DE LA IGLESIA CATÓLICA PRECONCILIAR

La década de 1960, si bien se presentó como un momento clave en el proceso de radicalización eclesial, no se constituye como el primer periodo donde es posible identificar elementos que sirven de antecedente para explicar el surgimiento de un fenómeno como el del Grupo de Los Ochenta. El periodo de la Iglesia al que nos referimos se inicia con la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*, y finaliza en la víspera del Concilio Vaticano II. Esta etapa está caracterizada por los primeros síntomas de cambios al interior de la Iglesia Católica como respuesta a los diferentes problemas socioeconómicos que comienzan a manifestarse en la sociedad del siglo XX, pero, al mismo tiempo, por una plausible moderación por parte de la jerarquía eclesiástica con respecto a estos cambios significativos.

Entre los elementos a destacar reconocemos tres que serán de gran importancia: el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia, la actitud de la Iglesia Católica frente a la crisis integral que afecta al Tercer Mundo en relación a la desigual repartición de tierras, y en tercer lugar los intentos de solucionar el problema de la descristianización a través de la experiencia de los curas obreros. Estos toman gran importancia porque motivaron la renovación de la Iglesia Católica durante la década del sesenta, y, al mismo tiempo, sirvieron de inspiración para los movimientos más radicalizados tras esta renovación. Consideramos que el principal motor que impulsa a estos elementos es la búsqueda de justicia social, motivada por la relectura del Evangelio ante la realidad.

Por otra parte, debemos considerar tres hechos importantes que marcaron el comienzo de la transformación de la Iglesia Católica a nivel latinoamericano: el Concilio Plenario Latinoamericano realizado en Roma en 1899, de función disciplinaria tras la constitución de los nuevos estados independientes en Latinoamérica y cuyo significado radicó en el inicio de la fuerza unificadora de la

acción que comenzó a emprender la Iglesia en Latinoamérica¹; la toma de conciencia del laicado en la década de 1930, pieza clave en la institucionalización de la Acción Católica y del nuevo rol que comenzarían a asumir los laicos en la Iglesia; y la Conferencia Plenaria del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro en 1955, la que tuvo como consecuencia la formación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Los destacamos porque a partir de estos tres hechos es que nació, paulatinamente, una mayor coordinación en los esfuerzos católicos de superación de los obstáculos del continente latinoamericano, así como también un renovación bíblica, litúrgica, teológica, social, cultural e incluso política² que tuvo grandes repercusiones en del desarrollo del cristianismo latinoamericano.

Durante el siglo XX notamos que la Iglesia Católica comienza a tomar un rol activo en el acontecer mundial, de ahí se explica la necesidad de un concilio renovador, por lo que también tenemos que tomar en consideración el contexto general en el cual se desarrolla. En este sentido, el proceso de industrialización en América Latina trajo importantes consecuencias económicas y sociales en todos los niveles. Es necesario resaltar que la Revolución Industrial habría sido inimaginable sin el desarrollo del capitalismo ni de la ideología liberal. La interacción de estos elementos, cada uno dependiente del otro, explica las transformaciones que comenzaron a desarrollarse desde finales del siglo XVIII: el rápido crecimiento económico, unido al incremento de la migración campo-ciudad, creó un afluente de mano de obra que las estructuras urbanas no lograron absorber satisfactoriamente, provocando una situación de miseria y malestar social³. Este fue el caldo de cultivo de la denominada “Cuestión Social” que afectó tanto a las potencias occidentales como al resto de las naciones modernas.

¹ GAUDIANO, Pedro. El Concilio Plenario Latinoamericano (Roma 1899). Preparación, celebración y significación en “Revista Eclesiástica Platense”, La Plata, Argentina, año CI, Oct.-Dic. 1998, 1063-1078.

² DUSSEL, Enrique. Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona, España, Editorial Estela-IEPAL, 1967, p. 134.

³ CAMACHO Laraña, Ildelfonso. Doctrina Social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión. Bilbao, España, 2000, Desclée de Brouwer, p. 16.

En el caso de Chile, es cierto que el florecimiento y la pujanza económica del siglo XIX tuvieron prósperos resultados en la economía nacional, pero, paradójicamente, el enorme progreso material, derivado de la riqueza proveniente de la industria del salitre, no logró disipar el malestar general y el descontento social por las malas condiciones de vida de un importante segmento de la población, lo que se tradujo a su vez en un aumento significativo en la militancia política de izquierda⁴. El mundo campesino también halló cabida en el marco de la discusión referente a la Cuestión Social, aun cuando ésta estuvo relacionada, en su mayoría, a la vida urbana. El advenimiento de una masa poblacional desarraigada, inestable y en constante movimiento a las ciudades no hacía más que incrementar el malestar social. Dentro de este contexto hay que tomar en cuenta la posición de la Iglesia Católica frente al comunismo, caracterizada por una total oposición a la interacción con esta ideología atea. Si bien los primeros cambios oficiales se sintieron recién tras el Concilio Vaticano II, es posible identificar algunos signos que los auguraban, principalmente en relación al cada vez más fuerte compromiso con la justicia social que adquirió la Iglesia Católica.

Durante este periodo comienzan a desarrollarse los primeros síntomas de cambio al interior de la Iglesia Católica y también en la conciencia de los laicos en torno a la actitud frente a las problemáticas sociales. Los desafíos que trajo el siglo XX para el mundo cristiano intentarían ser solucionados por la Iglesia Católica a través de la renovación conciliar de la década de 1960, pero Chile, en varios aspectos, se adelantó al Vaticano. Estas experiencias servirían posteriormente como inspiración para las posturas más progresistas que criticaron, en cierta medida, los límites que impuso el Concilio Vaticano II. Por ello destacamos tres elementos que nos ayudan a comprender la formación de un grupo como Los Ochenta: El desarrollo de la doctrina social de la Iglesia en Chile, la actitud de la Iglesia frente al problema de la tenencia de tierras y la experiencia de los curas obreros.

⁴ CORREA Sofía, Et. Al. Historia del siglo XX chileno. Santiago, Chile, Editorial Sudamericana, 2005, p. 49.

1.1.- El desarrollo de la Doctrina Social en Chile: la Iglesia Conservadora, la figura del Padre Alberto Hurtado y la Acción Católica

El primer elemento presente en el periodo preconiliar es el alcance de la Doctrina Social de la Iglesia en Chile y cómo ésta comenzó la modificación de la conciencia de los cristianos en el país, especialmente en torno al rol activo que debían tener frente a las problemáticas sociales. Entendemos este proceso como un momento de ruptura que inicia el camino por el cual parte del cristianismo moderno se desprendió del elemento conservador que caracterizaba la realidad chilena durante la primera mitad del siglo XX. Para ello resulta fundamental comprender la manera en que la Iglesia se desarrolló durante este periodo, y por qué es catalogada como una Iglesia conservadora. De igual forma, se debe entender la importancia que tuvo la Acción Católica y la huella que dejó en el mundo cristiano la figura del padre Alberto Hurtado. Así, pretendemos exponer las principales características que condicionaron a la Doctrina Social de la Iglesia en el país y la manera en que permitió que la necesidad de una mejora en la calidad de vida de los sectores marginados se volviera una necesidad de primera categoría para la Iglesia Católica y para los laicos comprometidos, lo que trajo importantes cambios para el mundo cristiano, como lo fue el progresivo distanciamiento con el Partido Conservador, iniciado a partir de la separación entre Iglesia y Estado en 1925. De esta forma, así como tras el periodo de la Ilustración la Iglesia cerró sus alianzas tácticas con las monarquías y con las elites aristocráticas en Europa, algo similar ocurrió en Latinoamérica durante la primera parte del siglo XX tras el proceso de la conformación y consolidación de los nuevos Estados nacionales⁵.

La Doctrina Social de la Iglesia, entendida como el conjunto de principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción del cristianismo católico para promover el humanismo íntegro y solidario⁶, es el medio por el cual la Iglesia

⁵ SMITH, Brian. *The Church and politics in Chile: challenges to moderns catholicism*. Princenton, New Jersey, Princeton University Press, pp. 67-68.

⁶ Pontificio Consejo "Justicia y Paz". *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana, 2005, Introducción, 7.

Católica, hasta el día de hoy, expresa su compromiso por la construcción de una sociedad más justa, inspirada en principios cristianos. Por ello, resulta vital entender que la Doctrina Social jugó un papel crucial en la concientización de los cristianos en materia socioeconómica durante este periodo, ya que su objetivo ha sido el de aconsejar al hombre en sus derechos y tareas políticas, económicas, jurídicas y culturales, a fin de contribuir al bien común, al bien personal, al familiar y al asociativo⁷.

Haciendo un apartado, cabe aclarar en este punto la diferenciación que se debe tener entre la Doctrina Social de la Iglesia y el pensamiento social cristiano, ya que puede causar confusión. Este último se puede entender como toda reflexión cristiana efectuada durante los últimos dos mil años en la historia de la Iglesia Católica sobre asuntos relativos a la sociedad, llegando a integrar la herencia recibida a través del Antiguo Testamento. El pensamiento social cristiano se origina en la reflexión desde la acción, que ha contribuido a elaborar la postura oficial de la Iglesia ante las problemáticas sociales⁸. A diferencia de éste, la Doctrina Social se restringe a la modernidad industrial, o sea, sus orígenes no se remontan más allá del siglo XIX. La Iglesia Católica, desde Pío XI, ha hablado alternativamente de doctrina, magisterio o enseñanza social de la Iglesia. Estos tres términos en cuestión no son sinónimos. El verbo “enseñar” implica mostrar o exponer algo para que sea apreciado. En definitiva, es comunicar una verdad. La expresión “magisterio” significa también el acto de enseñar, de comunicar una verdad, pero agrega, además, una verdad “autorizada”, porque denota que el *magister* (maestro) es el que está enseñando. Finalmente, el término “doctrina” equivale también a enseñanza, pero con una suerte de sistematicidad⁹.

De esta forma, se puede decir que la Doctrina es el resultado de un magisterio, y a su vez lo alimenta, siendo ésta elaborada y comunicada

⁷ *Ibíd.* 61.

⁸ CAMACHO Laraña, Ildelfonso Óp. Cit., pp.15-16.

⁹ *Ídem.*

magisterialmente¹⁰. Para la Doctrina Social tiene vital importancia los documentos oficiales de la jerarquía eclesiástica, tales como encíclicas, documentos conciliares, sinodales, así como otros procedentes de las conferencias episcopales o de obispos particulares. Es importante resaltar que las encíclicas son cartas de conocimiento público, entendidas como intervenciones doctrinales en cuestiones espirituales tales como dogma, moral, sagradas escrituras, persona humana, dignidad del trabajo, etcétera, donde se exponen las respuestas que entrega la Iglesia Católica a los problemas que aquejan a sus fieles, basados en el mensaje del Evangelio. Ante éstas, los feligreses deben asentimiento, respeto y obediencia a todos los principios defendidos en los documentos, ya que son una expresión del magisterio ordinario y tienen como finalidad mantener la unidad en la comunidad católica¹¹.

Bajo esta idea, el acatamiento del católico por las reflexiones, enseñanzas o directrices de la Iglesia a través de sus documentos oficiales debe, en la práctica, ser total, ideal que motivó el compromiso social de la Iglesia. En este sentido son de suma importancia la encíclica *Rerum Novarum*, promulgada por León XIII en 1891, y la encíclica de Pío XI *Quadragesimo Anno*, ya que constituyeron las bases en la que se edificó la Doctrina Social de la Iglesia y que marcó el actuar de dicha institución durante gran parte del siglo XX.

Sin lugar a dudas la Doctrina Social de la Iglesia nace como respuesta a la inquietud generada por el desarrollo descontrolado del capitalismo. La crítica a este sistema se fundamenta no sólo en las consecuencias económicas y sociales que aquejan a las clases medias y bajas, sino que también en la creciente amenaza socialista. En este sentido, es necesario establecer que:

“La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una tercera vía entre capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una

¹⁰ MORENO Valencia, Fernando. Iglesia, política y sociedad. Santiago, Chile, Universidad Católica de Chile, 1988, pp. 87-88.

¹¹ VILLAIN, Jean (J.S.) La enseñanza social de la Iglesia. Madrid, España, 1961. Ediciones Aguilar, p. 27.

posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia”¹².

La promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* es el acontecimiento que marca el inicio de la intervención de la Iglesia Católica, como institución, en la problemática social. En ella, León XIII denunció el problema de la desigualdad social presente en el capitalismo, en donde los más perjudicados son los sectores obreros. De igual forma, levantó su voz ante las huelgas, la acumulación de capital y el derramamiento de sangre. Las soluciones que propuso la Iglesia para el problema obrero fueron, básicamente, adaptarse al sistema capitalista cumpliendo con los roles que le corresponden:

“Cumplir íntegra y fielmente el trabajo que libre y equitativamente se ha contratado; no perjudicar en manera alguna al capital, ni hacer violencia personal a sus empresarios”¹³.

Por otra parte, se dirigió también a las élites oligárquicas aconsejándoles que trataran a sus trabajadores como tales, no como esclavos, respetando su dignidad, recordando el carácter cristiano de la vida, así como no ponerle más trabajo que el que sus fuerzas, su sexo y su edad pudieran soportar¹⁴ e inculcó, además, la práctica de la caridad¹⁵. Se puede entrever que al momento de la promulgación de la encíclica, la Iglesia Católica aún buscaba mantener su rol primordial en la sociedad como lo sostuvo durante siglos en la sociedad cristiana occidental, ya que concluye que el fundamento de los problemas sociales que enfrenta la sociedad moderna se encuentra en la secularización promovida por el proyecto modernizador de occidente¹⁶.

¹² *Sollicitudo Rei Socialis*, 41. En INSTITUTO DE ECONOMÍA. Una visión de la economía chilena a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia. Documento de trabajo n° 180. Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995, p. 2.

¹³ LEÓN XIII, *Rerum Novarum en Encíclicas Sociales*, Tomo I: *Rerum Novarum – Quadragesimo Anno*. Santiago, Chile San Pablo, 1995, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 30.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

En el mismo tono que su antecesor, cuarenta años más tarde de la publicación de la *Rerum Novarum*, el Papa Pío XI promulgó la encíclica *Quadragesimo Anno*, haciendo un llamado a las reformas pertinentes para acabar con la exagerada acumulación de las riquezas y el aumento en la desigualdad social producto del sistema económico imperante. En este documento, se criticó abiertamente al capitalismo, no así en la *Rerum Novarum*, donde no se empleó ese concepto sino que se habla de sistema económico¹⁷. Las consecuencias de estos problemas ahora traspasaban las fronteras económicas, siendo una de las evidencias los conflictos entre las potencias occidentales por el dominio de los territorios y recursos. En esta ocasión, el Papa se enfocó en promover la búsqueda del bien común para así alcanzar la restauración social por medio de lineamientos generales. En el documento se identifica, además, que los problemas sociales provienen de la corrupción en el sistema económico, dominado por la avaricia y la competencia. Pío XI afirmaba que mientras las estructuras económicas se mantuvieran inamovibles, los problemas sociales no podrían superarse. A diferencia de lo que pudiese parecer en una rápida lectura de su primera parte, la crítica al sistema capitalista presente en esta encíclica no beneficiaba a los modelos socialistas y comunistas, porque posteriormente se les realizaba una condena a éstos afirmando que eran totalmente incompatibles con la doctrina cristiana¹⁸.

Para comprender las repercusiones de la Doctrina Social de la Iglesia en Chile es necesario entender el contexto nacional en el cual se enmarca. Para ello nos valemos del modelo teórico propuesto por el teólogo de la liberación Fernando Castillo Lagarrigue sobre el desarrollo de la Iglesia Católica en Chile, el cual distingue tres tipos de Iglesia: Conservadora, Modernizada y Liberadora¹⁹. Con este modelo podemos decir que hasta antes del Concilio Vaticano II se mantenía en la jerarquía eclesiástica chilena una *Iglesia Conservadora*²⁰. Ésta se

¹⁷ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁸ *Ibíd.*, pp.183-185.

¹⁹ CASTILLO, Fernando. Tres modelos de Iglesia: la Iglesia Liberadora. En: ALDUNATE Lyon, José; Et. Al. Crónicas de una Iglesia Liberadora, Santiago, Chile, LOM Ediciones 2000, pp. 30-38.

²⁰ *Ibíd.*, p. 31.

caracterizó por poseer una postura, valga la redundancia, conservadora ante los desafíos del presente. No significa que este sector no haya experimentado cambios de carácter social ni las inquietudes propias del siglo XX, sino que su manera de dar respuesta a éstas es mantenerse en la seguridad que, a sus ojos, le entregaba el pasado y la tradición, articulándose como un conservadurismo restaurador y agresivo. Su concepción eclesiocéntrica (que entiende que fuera de la Iglesia no existe la salvación) la hizo desvalorizar la historia y la realidad humana, ya que en sí mismo el mundo no tiene un valor teológico²¹.

Por ello es que esta Iglesia conservadora entraría en conflicto con los cambios al interior del catolicismo tras la divulgación de la Doctrina Social. Hasta antes del Concilio Vaticano II, este conservadurismo ocupó un lugar privilegiado en Chile, al igual que en el resto de Latinoamérica, donde guardó una muy estrecha relación con las principales cúpulas de poder: Estado, influencias culturales, relaciones sociales con las elites dirigentes, entre otras, convirtiéndose prácticamente en una “Iglesia de los notables”²², tomando parte en la protección de los intereses de estos grupos²³. En este sentido, es importante destacar que su relación con las élites no implicó una exclusión de los pobres, pero éstos no fueron considerados como un actor dentro de la sociedad, sino que conformaban una realidad muda que necesitaba ayuda²⁴. Las fuerzas conservadoras mantuvieron una sólida permanencia en el Congreso y siguieron bloqueando los cambios estructurales en el plano económico que los partidos más progresistas buscaban realizar²⁵.

De hecho, el historiador estadounidense Brian Smith señaló que en las encíclicas publicadas por los obispos chilenos entre 1930 y 1940, se enfatizaba en los males morales presentes en el marxismo, en los del capitalismo y en la necesidad de una conversión espiritual humana, más que en la realización de

²¹ *Ibíd.*, pp. 32-33.

²² *Ibíd.*, p. 34.

²³ SMITH, Brian. *Óp. Cit.*, p. 68.

²⁴ CASTILLO, Fernando. *Óp. Cit.*, p. 34.

²⁵ SMITH, Brian. *Óp. Cit.*, p. 104.

grandes cambios estructurales en la economía para eliminar la pobreza²⁶. De ello se deduce la supremacía del asistencialismo dentro del pensamiento católico conservador: "...en un mundo en el que inevitablemente (o por voluntad divina) hay ricos y pobres, sólo queda resignarse y ayudar a los casos extremos"²⁷. De esta forma el rol que ha jugado la Iglesia conservadora en torno a las problemáticas sociales en el continente es principalmente como un canal de comunicación más que un elemento activo.

Aunque la Iglesia conservadora mantenía un discurso apolítico, apoyó la mantención de las estructuras sociales más tradicionales y, especialmente, a aquellas que le otorgaban un lugar privilegiado en la sociedad, rechazando las revoluciones que pudiesen quitarle su posición. Ahí radica uno de sus elementos antimarxistas, que se verían acrecentados tras el avance del comunismo en el este de Europa²⁸. Por eso es que los cambios, reformas y reestructuraciones sociales se le presentan como una amenaza, y, en este sentido, la mayor de todas vendría a ser el comunismo, ante la cual la Iglesia Católica se consolidó como uno de sus mayores opositores.

Por otra parte, su relación con el Estado la lleva a confiar en la rectitud y honestidad de las autoridades, sin embargo, las situaciones de evidente violencia son imposibles de desconocer. En este sentido, se prefiere guardar silencio, porque no es correcto que la Iglesia interfiera en política, pero lo que en realidad busca es evitar entrar en conflicto con el orden establecido. Opta por realizar, entonces, tímidas gestiones privadas con las autoridades, intentando corregir ciertos excesos²⁹.

Aun así, en Chile vemos algunos ejemplos de cómo el magisterio de la Iglesia comenzó a alejarse de los grupos de élite, permitiéndoles a los laicos elaborar proyectos de desarrollo social bajo inspiración cristiana, como la Acción Católica o la Falange Nacional, a las que nos referiremos más adelante, o

²⁶ *Ibid.*, p. 93.

²⁷ CASTILLO, Fernando. *Óp. Cit.*, p. 34.

²⁸ HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina. Crítica, 1999, p. 170.

²⁹ CASTILLO, Fernando. *Óp. Cit.*, p. 34.

tomando una actitud crítica hacia el conservadurismo de muchos de sus integrantes.

La relación de la Iglesia con el mundo secular tuvo un cambio considerable durante el siglo XX. Una de las razones fue la “cuestión social”, entendida como la toma de conciencia del subdesarrollo y de la pobreza como temas políticos. Esto significó un replanteamiento al interior de la Iglesia Católica, trayendo consigo una lenta pero segura desvinculación con el Partido Conservador. Un momento crucial de este proceso fue la carta que el Secretario de Estado Vaticano, cardenal Eugenio Pacelli (futuro Pío XII), dirigió al clero chileno en agosto de 1943 en la cual condenaba toda identificación de los católicos con un partido político particular. El trasfondo de esta carta era la creciente división entre los católicos chilenos, principalmente por los grupos más jóvenes del Partido Conservador. De este ambiente surgió una juventud entregada a la creación de un nuevo orden social, que contaba con una ética distinta a la liberal-capitalista, pero notoriamente diferenciada del materialismo marxista, y que además fue apoyada por sectores del clero y marcó el catolicismo chileno durante gran parte del siglo XX³⁰.

Como mencionamos anteriormente, la Iglesia conservadora se mantiene vigente mayoritariamente en la cúpula de la jerarquía de la Iglesia Católica en Chile, guardando desde ahí relaciones con la derecha tradicional. Pero es necesario destacar que existe una anatomía diferente en las bases sacerdotales. Prueba de esto es, por ejemplo, la actitud de José María Caro, de origen humilde y cuyo actuar se caracterizó por un fuerte compromiso social, y la del padre Alberto Hurtado, recurrentemente catalogado como un ejemplo de humildad y caridad, con gran importancia para el catolicismo chileno. Ambos se encuentran entre los mejores exponentes del compromiso social que se pretendió expandir posteriormente durante la década del sesenta, por lo que perfectamente pueden ser considerados como antecedentes directos de la renovación católica chilena, anteriores al Concilio Vaticano II. Comprender sus planteamientos y formas de

³⁰ FERMANDOIS, Joaquín. "Catolicismo y liberalismo en el Chile del siglo XX" (conferencia). Estudios Públicos, 93, Verano 2004, pp., 144-145.

vida nos ayuda a entender los principios que motivaron la renovación del catolicismo, no a la luz del evangelio, sino que a las necesidades que la sociedad le exige.

Una de las figuras pragmáticas de la jerarquía de la Iglesia Católica fue el Cardenal José María Caro Rodríguez, un eclesiástico de origen campesino, de pobreza franciscana³¹, distante, por esencia, del mundo aristocrático y señorial que dominaba a la Iglesia Conservadora. “Valiente hasta la intrepidez, sufrido como un asceta, apostólico y misionero como pocos”³², así lo define Monseñor Bernardino Piñera. Su humilde origen así como también su posterior formación como sacerdote, moldó su conciencia cristiana en relación a la labor social que la fe exigía. Aunque trató siempre de no hacer diferencia entre ricos y pobres, se comprende que su mensaje de hermandad encontró mejor acogida entre los desposeídos de fortuna. Tanto en el Vicariato de Iquique como en el Obispado de La Serena, José María Caro era apreciado y estimado por los fieles, “porque jamás se preocupaba de cómo estaría alojado o alimentado, (estaba) ocupado siempre de los obreros y de los pobres”³³. Así, Monseñor Caro mantenía un compromiso con los pobres, pero sin generar odio hacia los ricos, sino que procuraba mantener un orden y en el que ambos cumplieran sus deberes como cristianos³⁴.

El historiador Maximiliano Salinas afirma que José María Caro siempre saludó con alegría las victorias democráticas del pueblo chileno, como en 1938 cuando, desde La Serena, reconoció la victoria del Frente Popular (que incluía al Partido Comunista) lo que le valió la condena pública por parte de los sectores conservadores, culpándolo de desobedecer las instrucciones de la Santa Sede con respecto a la política; o en 1940 cuando en una entrevista, junto con manifestar su apoyo a algunas medidas del Frente Popular, defendió

³¹ VANHERK Moris, Juan. Monseñor José María Caro. Apóstol de Tarapacá. Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1963, p. 363.

³² PIÑERA, Bernardino. 33 años del Episcopado chileno (1958-1990). Santiago, Chile, editorial Tiberíades, 2002, p. 18.

³³ CARO, José María. El Cardenal Caro. Santiago, Chile, Arzobispado de Santiago, 1968, p. 107.

³⁴ “El Tarapacá”, 14 de abril de 1926 en MÖNCKERBERG Barros, Guillermo. Monseñor José María Caro Rodríguez 1939-1958. Santiago, Chile, Editorial Salesiana, 1984, p. 44.

ardorosamente las luchas sindicales del pueblo y amenazó con la excomunión a los patrones que no pagaran salarios justos³⁵. Hasta su muerte en 1958, los católicos de derecha atacaron a Monseñor Caro, mientras que este seguía amonestándolos en defensa de la causa de los trabajadores y campesinos del pueblo chileno³⁶. Lo cierto es que José María Caro no pretendió nunca mezclarse en luchas partidistas, pero siempre defendió los principios de la Iglesia³⁷. Ejemplo de ello es el altercado suscitado a partir de una iniciativa del partido de la Falange Nacional.

Si bien el Cardenal Caro se mostró afable con las reivindicaciones sociales que propugnaba la Falange, existió una clara oposición ante su proyecto para establecer relaciones diplomáticas con la Unión Soviética. En este sentido, cabe destacar que su simpatía con la Falange recaía básicamente en la inspiración católica con la que contaba este partido político, que se desarrolló dentro de la órbita católica sin ningún tipo de conflicto con la jerarquía de la Iglesia por varios años³⁸. Pese a ello, existían algunos reparos en torno a la política de la Falange. Por ejemplo Monseñor Augusto Salinas, en su libro *Un pastor santo*, afirma que fue un gran riesgo el que corrió la Falange Nacional al considerar al Partido Comunista como una posible ayuda para la expansión de su propia ideología, porque éste se opone al cristianismo³⁹. De esta manera, y basándose en la Carta de Pío XI *Sobre el comunismo ateo*, publicada el 19 de marzo de 1937, afirma que cometieron el error de incumplir la condenación del comunismo y la prohibición de colaborar con sus partidos, como establecía la Carta Encíclica. Además culpa a la Falange Nacional por contribuir a la confusión de los cristianos, porque sus diferentes manifestaciones y expresiones, en abierta contradicción a las palabras del Papa Pío XI, “producían la idea de que los católicos podían unirse con los comunistas sin inconveniente alguno”⁴⁰. En la declaración pública del Cardenal

³⁵ SALINAS, Maximiliano Óp. Cit., p. 208.

³⁶ *Ibid.*, p. 209.

³⁷ MÖNCKERBERG Barros, Guillermo. Óp. Cit., p. 57.

³⁸ SALINAS Fuenzalida, Augusto. *Un pastor santo*. Santiago, Chile, Editorial Andrés Bello, 1981, pp., 269-270.

³⁹ *Ibid.*, p. 269.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 271.

José María Caro del 10 de diciembre de 1947 sobre la actitud de la Falange, se intentó corregir a los católicos, ya que se consideraba que se habían desviado gravemente⁴¹.

Mientras que la dirección de la Falange Nacional sostenía que, siendo la Iglesia ajena a los partidos políticos, no debiese inmiscuirse en nada de lo referente a ellos, el Cardenal Caro insistió en que las normas morales de la Iglesia deben ser cumplidas por el católico en todos los ámbitos de su vida, acusando la independencia que alegaban los falangistas como un grave error, falsa y peligrosa, pues ésta podía autorizar una independencia moral del católico con respecto a la autoridad de la Iglesia, que podría terminar por legitimar actos contrarios a la moral cristiana⁴². De esta forma el Cardenal Caro rechazó toda colaboración entre los cristianos y los comunistas, en total acuerdo con la línea del Vaticano, pero ello no significó un cambio en su actitud con respecto al deber social que debía mantener todo cristiano.

Otra figura que proponía un cambio profundo a la identidad cristiana fue el padre Alberto Hurtado, considerado como una de las figuras más importantes en el desarrollo del cristianismo y en la historia de la Iglesia Católica en Chile, siendo para nosotros de gran importancia por la inspiración que provocó en el pensamiento cristiano que nos interesa en esta investigación, al ser uno de los precursores de la crisis que enfrentó la Iglesia Conservadora. De hecho, sería posible afirmar que la crítica social que él realizó a través de su acción de vida caló hondo no sólo en la conciencia cristiana, sino que en los círculos fuera de la Iglesia como en la política, especialmente en la derecha tradicional. La figura emblemática de este hombre, fundador del Hogar de Cristo, del movimiento sindical católico y de la revista *Mensaje*, es recordada por su compasión por los

⁴¹ *Ibid.*, p. 278.

⁴² *Ibid.*, p. 279.

más desposeídos y por apelar constantemente a la conciencia cristiana de los más adinerados sobre la desesperanza de los barrios populares⁴³.

El padre Hurtado desarrolló su trabajo apostólico en tiempos de una Iglesia Católica marcada por el conservadurismo arrastrado desde la Colonia. En su rol de Asesor Nacional de la Juventud Católica, el padre Hurtado buscó instruir a los jóvenes de la Acción Católica en “El Reino de Dios” y la búsqueda de la justicia, siendo fuertemente criticado por la Jerarquía de la Iglesia Católica al punto de verse obligado a renunciar al ser acusado de “desorientar a los jóvenes de la Acción Católica”⁴⁴. Óscar Jiménez (s.j) considera que el padre Alberto, como todo profeta, sufrió incompreensión, sospechas y el rechazo de muchos, particularmente de sus superiores y de las clases acaudaladas⁴⁵. En este sentido, consciente de que vivía en una época de cambios, cuestionó los conceptos de justicia y de caridad:

“La justicia es una virtud fundamental, pero impopular [...] Uno podrá gloriarse de sus limosnas, pero no de no haber matado a alguien, es lo que tenía que hacer y nada más. Y sin embargo, es una virtud muy difícil y exige una gran dosis de rectitud. Hay muchos que están dispuestos a hacer “la caridad”, pero no se resignan a cumplir la justicia, están dispuestos a dar limosnas, pero no a pagar el salario justo”⁴⁶.

Dentro del pensamiento de Alberto Hurtado sobre la justicia y la caridad, es posible identificar un único pilar: el mensaje de Jesús, a su parecer, puede condensarse en el amor a Dios, a los hombres y a uno mismo. De esta forma, el cristianismo involucra un claro mensaje social, ya que es la norma suprema de Jesús que se traduce en la acción social y en la responsabilidad frente al

⁴³ CARRIER, Yves. Teología práctica de la liberación en el Chile de Salvador Allende. Santiago, Chile, 2014, CEIBO Ediciones, p. 55.

⁴⁴ JIMÉNEZ, Óscar Alberto Hurtado, precursor de La Iglesia Liberadora. En: ALDUNATE Lyon, José. Óp. Cit., pp. 15-16.

⁴⁵ Ibíd., pp. 15-16.

⁴⁶ Ibíd., pp. 14.

prójimo⁴⁷. Por otra parte, la filosofía moral del padre Hurtado está en relación y condicionada por la Doctrina Social de la Iglesia, sin embargo, para que esta pueda ser llevada a la práctica, se debe despertar en las personas un estado de ánimo, denominado por Elena Sánchez y Lucía Días como “el sentido social”⁴⁸, identificado a partir de la comprensión de la realidad humana, del potencial económico e industrial del país, de las repercusiones internacionales de los problemas sociales, entre otros factores⁴⁹. En otras palabras, es posible considerar que a partir de la toma de conciencia de la realidad social y los problemas que conlleva un sistema económico que provoca injusticias, la Doctrina Social de la Iglesia, presente en las enseñanzas del Padre Hurtado, puede llevarse a la práctica.

En este sentido, la Doctrina Social requiere la práctica de la justicia y de la caridad⁵⁰: Justicia entendida como “una disposición estable y adquirida que lleva a conceder a cada uno lo que le corresponde, a respetar su derecho, que pone cada cosa en su lugar, es una suerte de ordenamiento”⁵¹ que se traduce en el ejercicio del sentido y la responsabilidad social regulada por el bien común y no por el interés particular⁵²; y caridad entendida como una gran fuerza que inclina a colaborar a los ideales más altos, a tareas que absorben al hombre por completo, cuya realización le entrega un sentido a sus vidas y gozan más dando que recibiendo⁵³. Así, se afirma que en un cristiano han de estar acordes las exigencias de su conciencia religiosa con las de su conciencia social, o en palabras del padre Hurtado: “la fidelidad a Dios si es verdadera debe traducirse en justicia frente a los hombres”⁵⁴.

⁴⁷ SÁNCHEZ, Elena y DÍAS, Lucía. Padre Hurtado, S.J. La riqueza de su pensamiento. Hombre/ Valores/ Educación. Santiago, Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005, p. 96.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 97.

⁴⁹ *Ídem.*

⁵⁰ *Ibíd.*, p.105.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 98.

⁵² *Ibíd.*, p. 99.

⁵³ *Ibíd.*, p. 102.

⁵⁴ HURTADO, Alberto. “Humanismo social. Ensayo de pedagogía social dedicado a los educadores y padres de familia”, p. 251 En: SÁNCHEZ, Elena y DÍAS, Lucía *Óp. Cit.*, p. 106.

Alberto Hurtado, en su defensa por la justicia, no sólo recibió críticas sino que también amenazas. Óscar Jiménez afirma que los medios más conservadores presionaron, sin éxito, a las autoridades eclesíásticas del país para que lo expulsaran de Chile, como lo habían hecho antes con su maestro, el padre Fernando Vives, siendo acusado de “cura comunista” por el sólo hecho de comprometerse con la búsqueda de la justicia⁵⁵.

El pensamiento del padre Hurtado es posible explicarlo a través de la decadencia en la religiosidad y en el alejamiento del pueblo con la Iglesia. Considera que forma parte de un proceso de descristianización, ante el cual la Iglesia debe buscar la manera de revertirlo. Para muchos chilenos de la época, el concepto de Iglesia, antes que los laicos tomaran un rol activo dentro de ésta, estaba reducido a la jerarquía y al clero; el pueblo cristiano bautizado, prácticamente, se sentía ajeno al Cuerpo Místico de Cristo, a la “Iglesia militante”. De esta forma, el catolicismo consistía en prácticas exteriores: ir a misa los domingos y peregrinar a los santuarios de Lo Vásquez, San Sebastián o Santa Rosa de Pelequén. En Santiago y las ciudades del resto de Chile, por ejemplo, la gente bautizaba a sus hijos sin pensar en la responsabilidad que corresponde a padres y padrinos que esa criatura conserve la fe católica. Por otra parte, existía una clara división entre ser cristiano “en la Iglesia” y serlo fuera de ésta, por lo que en la vida política cada uno actuaba según lo dictara su propia conciencia, muchas veces influenciada por intereses personales, como las amistades o ventaja económicas⁵⁶. Por ello es que, tal como lo planteaba el padre Alberto Hurtado, Chile no era un país católico, sino que uno de misión.

En su libro *¿Es Chile un país católico?*, el padre Hurtado interpela la conciencia de los católicos preguntando si el mensaje de amor y justicia, considerados como piezas fundamentales dentro del pensamiento cristiano, realmente ha sido recibido en el país y si se lleva a la práctica; si realmente existe paz y fraternidad; si existe la capacidad del perdón, a lo que él concluye

⁵⁵ HURTADO, Alberto en Aldunate Lyon, José. Óp. Cit., p. 15.

⁵⁶ ARAVENA Bravo, Fidel. Historia de la Iglesia en Chile. Santiago, Chile. Editorial Paulinas, p. 763.

tajantemente que no, viéndose reflejado principalmente en la apostasía de las masas y la indiferencia ante la religión⁵⁷. Su libro causó una importante resonancia en la sociedad cristiana, ya que la pregunta fue una espina en la conciencia para muchos católicos. La situación de injusticia y pobreza extrema del país lo lleva a visualizar que sólo a través de una reforma profunda en las estructuras sociales y políticas se podría contrarrestar el problema. Presentó un panorama de los problemas reales que herían la sociedad: la pobreza, la falta de educación, la crisis valórica, la falta de compromiso de los cristianos, la escasez vocacional de los sacerdotes, entre otras. Afirma que esta reforma de las estructuras es uno de los problemas más importantes de su tiempo y que sin una reforma de las conciencias, que es un problema aún más importante, es imposible hacer un cambio. El libro despertó la conciencia de un país que se creía católico porque iba a misa por rutina. El gran aporte del libro y de su autor fue el de contribuir a que la Iglesia chilena se encaminara hacia los objetivos que requerían los tiempos: la cuestión social y el apostolado de los laicos al afirmar que la solución es que la religión se manifieste con hechos más que con palabras para solucionar los problemas que aquejan a las clases obreras⁵⁸. Las críticas no se hicieron esperar, como declara Aravena: “los obispos pusieron el grito en el cielo por estas cosas proclamadas por el jesuita que, si bien es cierto, los obispos reconocían verdades, pero la prudencia los obligaba a callarlas”⁵⁹.

En este sentido, son destacables dos iniciativas del padre Hurtado: la Acción Sindical Chilena (ASICH) y la “Revista Mensaje”. La ASICH tenía como objetivo unir a los cristianos frente a la acción sindical, además de formar sindicalistas cristianos y dar asesoría a los trabajadores en sus problemas sindicales. Por otra parte, la “Revista Mensaje” buscaba ser un medio de opinión,

⁵⁷ HURTADO Cruchaga, Alberto. ¿Es Chile un país católico? Santiago, Chile, Ediciones Splendor, 1941, p. 80-82.

⁵⁸ ARAVENA Bravo, Fidel. Óp. Cit., p. 22.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 772.

orientado a la reflexión del mensaje cristiano para el mundo contemporáneo y a su vez se encargaba de difundir los principios de la Doctrina Social de la Iglesia⁶⁰.

La figura del padre Alberto Hurtado fue inspiradora para el cristianismo chileno, cuyo ejemplo de vida recurrentemente fue recordado por miembros de Los Ochenta al momento de referirse al pensamiento del grupo⁶¹. Tanto su vocación social como su intelectualidad que apelaba a un cambio de paradigma en el catolicismo chileno, a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia, se constituyeron como fuente de inspiración para aquellos cristianos comprometidos por las causas sociales y por una Iglesia del pueblo.

Así, se puede percibir desde los años treinta una ampliación en el horizonte histórico en la Iglesia Católica a nivel mundial, que se expresó en la difusión de la Doctrina Social. En Chile, vemos cómo el Magisterio de la Iglesia comienza a alejarse de los grupos de élite de la derecha, permitiéndoles a los laicos elaborar proyectos de desarrollo social bajo una inspiración cristiana. En este sentido, la Acción Social se constituyó como el motor del apostolado laico que inició una renovación no oficial, al margen del conservadurismo de la jerarquía de la Iglesia chilena, y con importantes repercusiones en la política, como lo fue en su momento el establecimiento de sindicatos cristianos, la Falange Nacional y, con posterioridad, la Democracia Cristiana.

Durante este periodo, un grupo progresista obtuvo posiciones de liderazgo dentro de la Iglesia chilena. Muchos de los integrantes del grupo habían estado expuestos a corrientes avanzadas de catolicismo social en sus estudios en Europa y a su regreso al país, estos sacerdotes sirvieron como capellanes en los grupos de Acción Católica, enseñando además en escuelas secundarias y en universidades católicas. También se destaca la formación de círculos de estudio por parte de profesionales para conocer las implicaciones de las encíclicas papales, organizaciones laborales establecidas bajo inspiración católica y que

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 215-216.

⁶¹ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013; PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

buscaban establecer programas de bienestar social y de educación entre los trabajadores y campesinos⁶².

La Acción Católica nace acompañada del surgimiento de jóvenes de la burguesía que empezaron a distanciarse de las posturas más retrógradas del conservadurismo chileno. El 25 de octubre de 1931, el Episcopado chileno dictó un decreto que establecía oficialmente la Acción Católica en el país, el mismo año de la publicación de la encíclica *Quadragesimo Anno (1931)*, en la cual Pío XI hacía un llamado a la restauración del orden social desde los mandatos del Evangelio, convirtiendo a los jóvenes de la Acción Católica en sus más enérgicos difusores, promoviendo su mensaje progresista y de quiebre con el conservadurismo de la oligarquía nacional⁶³. Pero además de su objetivo restaurador, es necesario recordar que también estaba dirigida a detener el avance del comunismo, por ello es que Fernández llega a afirmar que “uno de los motores de la renovación pastoral del catolicismo fue el comunismo”⁶⁴.

Monseñor José María Caro resume el contenido de la propuesta y visión eclesiológica de este periodo. Por Acción Social Católica entiende al “esfuerzo organizado y constante para establecer y consolidar en el mundo un orden cristiano y, mediante él, resolver los problemas y remediar los males sociales que afligen a la humanidad”⁶⁵. Considera que este esfuerzo deben realizarlo los católicos bajo la guía infalible de la Iglesia, la inspiración de las doctrinas sobre la justicia social y de la caridad fraternal enseñada por Cristo, puesto que la Acción Católica es la encargada de procurar la observancia universal de la justicia social, la fraternidad humana y evangélica, sin importar razas, naciones, ni distinciones políticas⁶⁶. Se destaca el hecho que, durante el último siglo, es posible identificar

⁶² SMITH, Brian. Óp. Cit., p. 88.

⁶³ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral de La Iglesia Católica en Santiago de Chile: desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973. Cádiz, España. Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1996, pp. 142-143.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 143.

⁶⁵ CARO, José María, “La Acción Social Católica”. Revista Católica, N°. 865-868. Enero-Febrero 1940, p.3. En: HUERTA, María Antonieta; PACHECO Pastene, Luis. La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos. Santiago, Chile, Editorial Pehuén 1968, p. 205.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 206.

un desplazamiento de la Iglesia y del mundo, desde un antropocentrismo, predominantemente liberal donde el individuo es el centro, hacia una dimensión sociocéntrica, donde el centro de todo es lo social. En la misma línea se encuentra la postura del padre Manuel Larraín, quien en 1939 declaraba que:

“La esencia del catolicismo es ser social. Esa es la obra de la Acción Católica. Hay muchas reivindicaciones sociales que figuran en programas ajenos a los católicos, que son cristianas, y la oposición de algunos católicos a esas reivindicaciones es anticristiano”⁶⁷.

La aspiración de un orden social cristiano no es sólo una expresión de mayor universalidad, sino que también de una restricción. La Iglesia buscaba redefinir su rol de constructora de la sociedad, desde su jerarquía y pasando por los laicos. De ahí, como afirman los historiadores María Antonieta Huerta y Luis Pacheco Pastene, el creciente rol de los laicos dentro de la Iglesia⁶⁸.

En un inicio, durante los años treinta, la Acción Católica en Chile se constituyó en las parroquias siguiendo un criterio territorial, para luego convertirse en una orgánica ambiental de tipo corporativista⁶⁹, que aglomeraba a estudiantes, universitarios, obreros y campesinos, de gran importancia para la formación de la conciencia reformista que caracterizó a la década de los sesenta, aunque esta no era la meta de la Acción Católica. Uno de los objetivos de la Acción Católica es el de remediar el proceso de descristianización que en Chile ha generado "el malsano materialismo, el ateísmo y el naturalismo"⁷⁰, siendo la cristianización el remedio específico para los males del mundo moderno.

Por otra parte, se podría considerar que la Acción Católica fue una auténtica formadora de líderes laicos, ya que mucho de sus integrantes jugaron

⁶⁷ ALIAGA Rojas, Fernando. La Iglesia en Chile: contexto histórico. Santiago, Chile. Universidad Católica de Chile, 1986, p. 207.

⁶⁸ HUERTA, María Antonieta Óp. Cit., p. 207.

⁶⁹ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia oral... Óp. Cit., p.143.

⁷⁰ OBISPOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL CHILENA. Llamamiento al deber apostólico, Santiago, Chile, 01/12/1952.

un papel político y social significativo en las décadas posteriores⁷¹. Su rol de instrumento de renovación en la sociedad fue complementado, desde un ámbito político, por el papel desempeñado por la Falange Nacional. Es necesario notar que este partido se creó a partir de una escisión al interior de la Juventud Conservadora, donde un grupo de sus miembros consideraron que no se satisfacían sus anhelos de justicia social. Entre ellos destacaban Eduardo Frei, Manuel Garretón y Radomiro Tomic⁷². De esta manera decidieron fundar su propio partido, no confesional, inspirado en los principios cristianos y acordes a la Doctrina Social de la Iglesia, a pesar de que parte de la jerarquía de la Iglesia en Chile se mostró distante con este nuevo partido, por su disposición a colaborar con el Partido Comunista o estar de acuerdo en el restablecimiento de relaciones entre Chile y la Unión Soviética. Hay que destacar que el Chile de los años de posguerra era políticamente muy diferente a Europa Occidental. En países como Francia, Italia, Bélgica, Holanda y Alemania, los partidos reformistas de inspiración cristiana llenaron un vacío dejado por la derecha luego de la guerra, donde tuvo una gran importancia las bases de apoyo entre las organizaciones obreras cristiana, además de contar con un apoyo del electorado católico significativo. En cambio, en Chile la derecha no se derrumbó tras la guerra, sino que continuó atrayendo el apoyo de un importante número de cristianos como la mejor manera de detener el avance del marxismo, y en este escenario, la Falange Nacional carecía de una base sindical significativa como para impugnar tanto a la derecha como a la izquierda⁷³.

Lo destacable es que el establecimiento de la Falange en el sistema de partidos chilenos sirvió de base fundacional para la Democracia Cristiana, nueva fuerza política, de carácter progresista y acorde con la renovación católica, mucho más dinámica que su antecesor y que el resto de los partidos políticos de la época, que atraía a simpatizantes tanto de la derecha como de la izquierda chilena, siendo una pieza clave para el país durante la década de los sesenta.

⁷¹ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia oral... Óp. Cit., p. 145.

⁷² SALINAS Fuenzalida, Augusto. Óp. Cit., p. 269.

⁷³ SMITH, Brian. Óp. Cit., pp. 104-105.

Durante los años cincuenta, la necesidad de llevar a cabo de manera concreta los principios de la Doctrina Social de la Iglesia se expandía en la conciencia de la mayoría de los obispos, muchos de los cuales fueron formados y escogidos según los nuevos lineamientos de Roma tras la elección de Juan XXIII en 1958, quien buscó adaptar a la Iglesia Católica “a las condiciones de nuestro tiempo”⁷⁴. En un nuevo escenario, donde las palabras “revolución” y “reforma” comenzaban a resonar cada vez más en la conciencia general, motivado principalmente por la Revolución Cubana, se puede distinguir una actitud defensiva por parte de la Iglesia Católica, en donde se adoptaron las medidas necesarias para contribuir a la estabilidad social. En esta dimensión es donde se inserta, por ejemplo, el debate sobre la reforma agraria y la cuestión campesina, principal problemática a través de la cual se enfrentará el nuevo pensamiento cristiano-católico con los intereses del Partido Conservador, la que analizaremos más adelante. Por estos motivos, la Iglesia chilena se presenta en la década del sesenta con una renovación interna y con una actitud progresista en el ámbito social, adelantándose, en cierta medida, a lo que vendría siendo la renovación de la Iglesia Católica a nivel mundial.

La Doctrina Social de la Iglesia modificó significativamente la conciencia de los cristianos, especialmente sobre el rol que debían mantener frente a las problemáticas sociales y que se expresó en el distanciamiento entre la Iglesia y el Partido Conservador, principalmente por el choque que esto significó entre los intereses económicos y políticos. Como elementos que contribuyeron a este proceso fueron de gran importancia el actuar tanto del Cardenal Caro como también del padre Hurtado. Ambos promovieron el desarrollo de la Acción Católica en Chile, la que se constituyó como el principal motor del papel que comenzaron a desempeñar los laicos en la Iglesia. Por otra parte, con el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia se rompe la identificación cristiana con la Iglesia Conservadora, para dar paso a un catolicismo con un fuerte compromiso social a

⁷⁴ DESCHNER, Karljeinz. La política de los Papas en el siglo XX. Vol. II. Zaragoza, España, editorial Yalde, 1991, p. 226.

la espera de la renovación oficial por parte de la Iglesia Católica que defina los parámetros en los cuales los católicos comprometidos puedan desenvolverse.

Así, el distanciamiento de la Iglesia Católica con el Partido Conservador, hasta entonces la colectividad católica por antonomasia, y el próximo acercamiento a las posiciones doctrinales y personales con la Democracia Cristiana terminaron por reorientar las directrices sociales de la Iglesia en Chile. Junto con los demócratacristianos, la Iglesia Católica desarrolló importantes proyectos sociales hacia finales de la década del cincuenta y durante los años sesenta, que se complementaron perfectamente con las corrientes reformistas oficiales provenientes de la cúpula más alta del catolicismo, expresadas en las conclusiones del Concilio Vaticano II, cuya mayor repercusión estuvo en relación al inicio del diálogo entre el cristianismo y el marxismo⁷⁵. A pesar de ello, es posible identificar algunos elementos de diálogos fuera de las cúpulas de poder, en donde los sacerdotes insertos en las bases sociales tomaron la iniciativa en torno a la comunicación con el marxismo y el mundo popular.

1.2.- Un intento por solucionar el problema de la descristianización: los curas obreros

El segundo elemento es quizás uno de los más importantes y con mayor significado para explicar el surgimiento de una agrupación como lo fue Los Ochenta, ya que la mayor parte de sus planteamientos se realizaron como reflexiones a partir de esta experiencia. La aparición de curas obreros puede entenderse como el intento de una parte de la Iglesia Católica para comprender y dar solución al problema de la descristianización a través de la interacción directa con la cruda realidad de los grupos más vulnerables de la sociedad. Es una opción sacerdotal diferente, alejada de la institucionalidad de la Iglesia, y cuya práctica fue fundamental en el desarrollo del cristianismo liberador.

⁷⁵ SMITH, Brian Óp. Cit., p. 4.

Es necesario aclarar en este punto que el fenómeno de los curas obreros se dio con anterioridad al Concilio Vaticano II sólo en Europa, no así en América Latina donde las primeras experiencias se desarrollaron durante la década del sesenta. Así, la práctica de los curas obreros a Chile llegó de manera tardía con respecto a la europea, iniciándose en los primeros años de la década del sesenta con el objetivo de acercarse al proletariado urbano, campesino y minero. Posteriormente se vio incrementado considerablemente el número de sacerdotes luego del golpe militar, aunque modificando sus objetivos, al ser motivados por la defensa de los derechos humanos. Para efectos prácticos de este escrito se ha decidido enmarcar el fenómeno de los curas obreros en el periodo preconiliar, primero por surgir en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, y segundo porque en Chile influyeron mucho las experiencias de Francia y Bélgica, según nos relataron sus protagonistas⁷⁶.

Los curas obreros se originan en París, a partir de la Misión de Francia en 1944⁷⁷, con el objetivo de acercar a la Iglesia Católica a los sectores del proletariado, como respuesta a las ideologías que atentaban contra el espíritu cristiano y la progresiva descristianización europea. Ésta última es un hecho decisivo en el mundo contemporáneo. Está fuertemente influenciado por el proceso de industrialización y es posible identificar tres rupturas: 1730-1800 que afecta principalmente a las regiones del mundo católico; 1880-1930, que incide especialmente en regiones de prácticas protestantes; y la tercera ruptura se sitúa durante la segunda posguerra del siglo XX, en donde el poder de la Iglesia en las regiones de gran tradición católica se ve significativamente reducido⁷⁸. Pío XI dijo en su momento que el gran escándalo del siglo XX fue que la Iglesia haya perdido a la clase obrera⁷⁹. Esto se debió porque para las clases populares las preocupaciones del orden material son el interés predominante, relegando a

⁷⁶ Ver: PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013; ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012

⁷⁷ ANDREU, Pierre – Grandeza y errores de los curas obreros. (traducción de Edmundo Fontana), Buenos Aires, Argentina. Editorial Leviatán. 1956, p. 18.

⁷⁸ Ver: VILLARES, Ramón y BAAMONDE, Ángel. El mundo contemporáneo del siglo XIX al XXI. Santiago de Compostela, España, Ediciones Taurus, 2012.

⁷⁹ HURTADO Churuchaga, Alberto. ¿Es Chile... Óp. Cit., p. 20.

segundo término las espirituales. Las ideologías ateas proponían métodos prácticos para solucionar los problemas sociales del mundo moderno y es ante este desafío donde la Iglesia buscó modificar su camino. Chile no estuvo al margen de esta situación. Por tradición, los chilenos han sido en su mayoría creyentes y hacen bautizar a sus hijos, pero la mayor parte del tiempo su vida de fe se limita a su asistencia a la Iglesia los domingos o a las celebraciones católicas. A quienes practican este cristianismo el padre Mariano Puga los denomina “Católicos de procesiones y fiestas”⁸⁰. De esta forma se puede considerar que el cristianismo respondía a una religiosidad popular y al cumplimiento de ciertas normativas sociales para no ser excluido más que a una comprensión íntegra del Evangelio y a los documentos oficiales de la Iglesia. Desde la mitad de los años cincuenta, aunque la participación a la misa aumentó, se percibe que el sentimiento religioso, caracterizado por la fraternidad, ha disminuido y la presencia en otros sacramentos son bajas. Por ello, de igual manera que en otras partes de Occidente, la sociedad cambia y comienza a secularizarse⁸¹.

Los curas obreros se caracterizaban por insertarse en el mundo proletariado realizando no sólo sus labores ministeriales, sino que también llevando a cabo tareas obreras, al igual que el resto de los trabajadores. Esta experiencia se extendió por la Europa de la posguerra hasta ser condenadas por las autoridades romanas en 1954 siendo la excusa el haber constituido su apostolado y distanciado demasiado de su identidad sacerdotal como representantes de la institución de la Iglesia⁸². Efectivamente, muchas veces los sacerdotes se encontraban trabajando en las industrias bajo el anonimato eclesial, siendo elegidos por sus compañeros como representantes sindicales. De esta forma, es afirmativo decir que los sacerdotes obreros trabajaban fuera de los

⁸⁰ PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

⁸¹ CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 69.

⁸² *Ibid.*, p. 98.

muros de la Iglesia, en una época con una marcada diferencia entre los mundos de lo sagrado y lo profano⁸³.

Impulsados por una sensibilidad social alimentada por el fuerte influjo que ejercieron en Chile las experiencias en Francia y Bélgica, fueron numerosos los sacerdotes que buscaron dar una solución a los problemas sociales que engendraba la migración campo-ciudad y la desfavorable situación presente en suburbios de Santiago, donde habitaban los sectores más desposeídos⁸⁴.

La población flotante tradicional de las zonas rurales sumada al “desecho social”⁸⁵ contribuyeron a generar la crisis del sistema de hacienda en el valle central que junto a la crisis minera en el norte del país provocaron una fuerte migración campo-ciudad aumentando la población santiaguina en un 30% entre 1940 y 1950. Considerado como un crecimiento demográfico absolutamente explosivo y que no correspondía a la expansión del proletariado industrial, sino que a una masa marginal de la sociedad, los movimientos de pobladores se desarrollaron con fuerza ocupando los territorios de la periferia de la ciudad⁸⁶. La toma de sitios se desarrolló de manera silenciosa y pacífica, extendiéndose las poblaciones “callampas” por los alrededores de la capital⁸⁷. A pesar de los planes realizados por los diferentes gobiernos para solucionar los problemas habitacionales, hacia 1967 se calculaba que el 31,2% de la población de Santiago habitaba en poblaciones “callampas”⁸⁸. Las malas condiciones en las que se encontraban provocaron un fuerte malestar social, que debía buscar canales de comunicación. Es en este escenario donde se inserta la misión y expectativas de los curas obreros en Chile.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

⁸⁵ SALAZAR, Gabriel. Movimientos sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política. Santiago, Chile, Uqbar Editores, 2012, p. 170.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 170-171.

⁸⁷ Consejo Nacional de Promoción Popular: “Informe preliminar sobre algunas características de la población marginal del Gran Santiago”. Santiago, Chile, 1967, en, SALAZAR, Gabriel *Óp. Cit.*, p. 176.

⁸⁸ SALAZAR, Gabriel. *Óp. Cit.*, p. 170.

Como hemos visto anteriormente, en Chile es posible identificar antecedentes de cómo la Iglesia buscaba enfrentar los problemas sociales que afectaban a la población, pero para muchos sacerdotes las medidas que se tomaban no eran suficientes y observaban cómo la miseria aumentaba. En este contexto comenzaron a desarrollarse experiencias de curas obreros en Chile, a pesar de que el periodo de mayor proliferación fue durante la dictadura militar donde la lucha se encaminaba hacia la defensa de los derechos humanos⁸⁹. La orientación hacia los pobres de los curas obreros durante este periodo tiene como propósito crear un grupo de reflexión y acción a fin de que los agentes de transformación del medio tomen consciencia de sus acciones⁹⁰.

Muchos de los sacerdotes que tomaron la opción de ser curas obreros en Chile eran extranjeros. Éstos venían al país para hacer una misión evangelizadora y experimentar una verdadera opción por los pobres. Entendían el ser cura obrero como una vida de continua reflexión que invitaba a seguir el ejemplo de Cristo, pero no sólo en el sentido de la austeridad, sino que yendo más allá: compartiendo el sufrimiento con los que más necesitan ayuda. En este sentido, el llamado que había hecho el cardenal Silva Henríquez para atraer a sacerdotes a Chile en los años sesenta provocó que muchos clérigos españoles, holandeses y norteamericanos llegaran al país⁹¹, pero esta experiencia no se limita a ellos, ya que también hubo sacerdotes chilenos que tomaron aquella decisión.

El sacerdote jesuita José Aldunate recordaba que hacia los años sesenta él ya se había cansado de predicar y no practicar. Es interesante el perfil del padre Aldunate: contaba con estudios básicos en Inglaterra y doctorado en Bélgica e Italia, además de provenir de una familia conservadora perteneciente a la élite social de Chile, lo que le permitió codearse con las altas esferas de la Iglesia Católica chilena. En sus cátedras en la Pontificia Universidad Católica de Chile les hablaba a sus alumnos sobre la opción que debían tomar los cristianos por los más desposeídos, pero sentía que no estaba haciendo lo necesario. Eso fue lo

⁸⁹ GIAVIO, Renato. Testimonio oral, Santiago, Chile, 12 de abril del 2013.

⁹⁰ CARRIER, Yves. *Óp.*, p. Cit. 303.

⁹¹ GIAVIO, Renato. Testimonio oral, Santiago, Chile, 12 de abril del 2013.

que lo motivó para que decidiera convertirse en un cura obrero y vivir entre los más pobres, intentando ayudarlos desde sus perspectivas y desde sus mismos problemas⁹². Los que escogen vivir y trabajar con los sectores desaventajados haciendo a un lado una confortable vida deben aceptar la ruptura física y mental con su clase social y condición privilegiada, extirpando con ello el individualismo y el egocentrismo e iniciar una nueva experiencia de reflexión de la realidad. En cierta medida el “Yo” renuncia a su supremacía, dando paso a una liberación física que hace avanzar al individuo de manera espiritual, siguiendo el ejemplo de Jesucristo que se hizo hombre para habitar con los humildes y darles su mensaje de dignidad⁹³.

El padre Aldunate no fue el único sacerdote chileno proveniente de una familia acomodada que decidió llevar una vida de obrero. El padre Mariano Puga nos contó que, durante uno de sus viajes a Europa, logró tener contacto con algunos curas obreros que lo marcaron de manera importante. Tras esto decidió que, cuando volviera a Santiago, hablaría con el cardenal Silva Henríquez para que le permitiera desarrollar una experiencia de cura obrero. Su objetivo se cumplió recién en 1972, a sus 41 años, cuando, junto a seis sacerdotes extranjeros, llegó a trabajar a una empresa que le prestaba servicios mineros a Chuquicamata, empresa que, él consideraba, cometía grandes abusos contra sus trabajadores. Según Mariano Puga, ser cura obrero era una experiencia piloto, muy pensada, a largo plazo y con proyecciones en Latinoamérica. De hecho, el padre Mariano afirmaba que en Chile, justamente el 11 de septiembre de 1973, día del golpe militar, se iba a llevar a cabo una reunión convocada por el arzobispo de Santiago, donde asistiría también el arzobispo de Concepción, el obispo de Talca y el obispo de Valdivia para planear experiencias de curas obreros en las cuatro principales zonas industriales del país, pero, como era de esperarse, tras el golpe los ánimos se acallaron⁹⁴.

⁹² ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012.

⁹³ CARRIER, Yves. Óp. Cit., pp. 310-311.

⁹⁴ PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

Pierre Andreu, periodista y biógrafo francés quien dedicó parte de su trabajo al debate sobre cómo la Iglesia Católica en Francia debía acercarse a los sectores obreros en un adverso escenario dominado por las corrientes comunistas, hacia la década del 50 considera que la única manera de disminuir la descristianización es a través de grandes misiones evangelizadoras en el territorio⁹⁵. Para esto, la acción misionera debe presentar rasgos bien característicos: contar con una religión pura, desembarazada de todos los aportes humanos que incluyen otra civilización⁹⁶; ser una misión indígena, es decir, una misión consciente del contexto histórico y social en la cual se inserta; y ser una misión de proletariados a los cuales, aparte de lo que exige el cristianismo, no se les demandará renunciar a sus hábitos de vida⁹⁷. En otras palabras, para Andreu, ser cristiano no requiere adentrarse en la sociedad burguesa, adoptando modos de cultura que no se comprenden o que simplemente se rechazan. Y en este sentido, las experiencias de curas obreros en Chile se insertaban en esta misma línea.

Una de las prácticas más comunes dentro de quienes fueron curas obreros fue la de mantener un anonimato sacerdotal. Esto se debe a que yendo de "incognito", sin mostrar su identidad como clérigo ni tampoco evidenciando una intención de conversión hacia sus compañeros ateos, sería posible establecer contactos cercanos y así avanzar en el encuentro con aquellos que habitan fuera de los muros de la Iglesia, abasteciendo de esta forma un nuevo diálogo con la realidad política, económica, cultural y social de los terrenos, hasta ese momento, inexplorados del proletariado urbano y minero.⁹⁸

En este sentido es interesante la experiencia del padre Renato Giavio, quien relata que en su periodo de cura obrero, durante el gobierno de la Unidad Popular, intentó permanecer de incógnito justamente para no recibir un trato especial dentro de la fundición en la cual trabajaba y para que su condición de sacerdote no influyera en el trato de sus compañeros hacia él, muchos de ellos

⁹⁵ ANDREU, Pierre Óp. Cit., p. 23.

⁹⁶ Ídem.

⁹⁷ Ídem.

⁹⁸ CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 123.

ateos declarados. A pesar de sus intentos, logró permanecer en la fundición sólo quince días sin que se supiera que era un sacerdote, ya que uno de los jóvenes de su parroquia que trabajaba ahí lo reconoció. Sin embargo, confesó que las labores que se le asignaban eran iguales a la de cualquier otro trabajador, compartiendo con sus compañeros “las eternas jornadas de trabajo”⁹⁹.

Por otra parte, hay que considerar también ciertas dificultades. En este sentido, existe un gran obstáculo en la práctica misionera de los curas obreros: la coexistencia en el mismo territorio parroquial con “curas retrógrados”¹⁰⁰. Jacques Loew declara que:

“En un perímetro limitado, es casi imposible, a pesar de la absoluta amabilidad del cura de la parroquia donde me establecí y de la delicadeza que intentó poner en mi acción, no dar a la gente la impresión de dos Iglesias paralelas, la de los proletariados, de los pequeños, del Evangelio, y la de los cristianos instalados, de los burgueses, de la Administración”¹⁰¹.

Esto también tuvo su traducción en Chile y era un tema delicado para los curas que tomaron la opción obrera, ya que a pesar del progresismo pre conciliar existente en el país, o incluso luego de la renovación del Concilio, ellos sabían que existían círculos al interior de la jerarquía que no se mostraban a favor de los cambios y reformas radicales que se exigían a las autoridades y, en especial, a esta suerte de “izquierdización” que estaban sufriendo muchos de los curas obreros por su constante relación con los sindicatos de izquierda y el contacto con el mundo popular¹⁰².

También hay que destacar que la experiencia de los curas obreros genera importantes lazos afectivos entre los sacerdotes y sus compañeros de trabajo, vecinos y conocidos de las poblaciones. Estos lazos afectivos, en cierta medida,

⁹⁹ GIAVIO, Renato. Testimonio oral, Santiago, Chile, 12 de abril del 2013.

¹⁰⁰ ANDREU, Pierre Óp. Cit., p. 41.

¹⁰¹ Ídem.

¹⁰² BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

rompen la barrera que separa al clérigo del al laico, para pasar a formar una sola unidad. De esta manera, el cura obrero se inserta totalmente en estos grupos, conviviendo, trabajando y sufriendo junto a ellos todos los males, problemas e injusticias que deben enfrentar. Esta práctica, en primera persona, le permite al sacerdote conocer íntimamente el mal funcionamiento de la sociedad, donde las desigualdades e injusticias ocurren a diario y se da cuenta que las clases bajas están sumergidas en un sistema que, simplemente, no les entrega ningún beneficio. Esto explica, a su vez, la decepción de los proyectos políticos, por ejemplo, demócratacristianos y, al mismo tiempo, la necesaria radicalización de los planteamientos. Así, veremos más adelante cómo son recogidas estas ideas en las conclusiones del Grupo de Los Ochenta tras su jornada de reflexión.

La idea de una teología práctica que desarrollaban los curas obreros insiste en la importancia de mantener una presencia activa en el mundo, fuera del confort habitual que entrega la Iglesia Católica. Karl Rahner, considerado uno de los padres de la teología moderna, afirma que los problemas sociales producto del mundo contemporáneo obliga al cristiano a pasar del terreno reflexivo al de la transformación activa de la sociedad¹⁰³. Este principio fue una de las ideas fundamentales que se desarrollaron durante el Concilio Vaticano II y que sirvió de fundamento para que, a partir de la segunda mitad de 1960, los cristianos radicalizaran sus posturas con respecto a los grupos más conservadores y moderados.

La experiencia de los curas obreros en Chile contribuyó a radicalizar los ánimos dentro de los sacerdotes que comenzaron a relacionarse cada vez más con el mundo popular, especialmente los curas extranjeros, que, en su mayoría si no en su totalidad, practicaban sus labores en los barrios más pobres y quedaban en *shock* ante la miseria, la exclusión y la desigualdad en Chile y la ineficacia del sistema político-administrativo, radicalizándose aún más sus posturas¹⁰⁴. Si bien en un principio la idea se planteó con el fin de contrarrestar el proceso de

¹⁰³ CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 122.

¹⁰⁴ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

descristianización, con el tiempo los curas obreros se dieron cuenta que su pérdida de fe en el mundo popular-proletariado no radicaba en un antagonismo con los valores cristianos, sino que se debía a la percepción que la Iglesia Católica no se comprometía con la igualdad social sino que con los intereses de los más ricos.

La experiencia de los curas obreros en Chile toma relevancia en el sentido que, a partir de su inserción en los sectores populares, los sacerdotes tomaron contacto con un mundo hasta entonces desconocido: las reivindicaciones sociales, el marxismo y la lucha de clases. Aquellos curas que eligieron el camino obrero comprendieron que lo que movía al pueblo era el fin último de alcanzar la justicia y la igualdad, reconociendo en ello principios cristianos significativos. Por ello no es de extrañar que muchos de aquellos curas se replantearan el rol de la Iglesia frente a estos problemas. En ese sentido, las reuniones periódicas entre los curas obreros de las barriadas de Santiago toman vital importancia, porque se convirtieron en momentos de reflexión sobre sus experiencias y llegaron a puntos en común sobre el camino a seguir. Así, consideramos que la experiencia obrera viene a ser un pilar fundamental para la organización del Grupo de Los Ochenta ya que, al haber un importante número de integrantes que desarrollaron ese modo de hacer Iglesia, sus reflexiones y prácticas inspiraron el surgimiento del grupo, ahora condicionado por la oportunidad única de la llegada de un gobierno socialista al poder.

1.3.- La importancia de un gesto: el impulso eclesiástico en la reforma agraria

El tercer elemento guarda relación a la actitud que tomó la Iglesia Católica en Chile con respecto a la crisis integral que, a partir de la década del 50, las ciencias sociales comenzaron a identificar en el Tercer Mundo. Uno de sus principales problemas radicaba en la injusta repartición de las tierras. Ante esta problemática, la Iglesia Católica decidió pronunciarse no sólo en el papel, a través

de documentos oficiales, sino que con una actitud ejemplificadora hacia aquellos cristianos que se oponían a una reforma agraria que contribuyera a solucionar el problema de la tenencia de tierras en Chile. Así, se decidió entregar algunos de sus predios para realizar una reforma agraria que beneficiase a los campesinos sin tierra. Esta actitud es posible considerarla como un cambio tangible en el planteamiento católico dentro de la cúpula de la Iglesia Católica en Chile producto del desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia, el distanciamiento con el Partido Conservador y el quiebre de los intereses económicos con la élite chilena. Estos tres aspectos marcaron el desarrollo espiritual de los sacerdotes, lo que se vio radicalizado tras la renovación que significó el Concilio Vaticano II y de Medellín, fundamentando las bases en las cuales se desarrollaría el Grupo de Los Ochenta.

Hay que entender que el problema de la desigualdad se manifiesta en América Latina no sólo en el acceso a la salud, a la educación, a los servicios públicos, a la participación e influencia política, sino que también a una de las áreas más complejas de reformar como lo es la injusta repartición de tierras. La demanda por una Reforma Agraria fue general en todo el continente latinoamericano, agudizada principalmente por la experiencia de la Revolución Cubana y, en Chile, caracterizada por la concordancia de la Democracia Cristiana con el proyecto estadounidense de La Alianza para el Progreso, que tenía por objetivo generar los cambios estructurales necesarios en el continente para disminuir los riesgos de una revolución de corte marxista y que consideró a Chile como el principal molde en la aplicación de su proyecto, siendo una de sus bases fundamentales la realización de una reforma agraria profunda¹⁰⁵. En América Latina, ya existían antecedentes de intentos para realizar una reforma agraria, principalmente desde grupos de izquierda que buscaban desbaratar el poder político de los terratenientes que no sólo dominaban la economía rural, sino que también el electorado campesino¹⁰⁶, pero sin resultados prácticos. Es en este escenario en el cual la Iglesia Católica buscó, desde una perspectiva más social,

¹⁰⁵ TINSMAN, Heidi. La tierra para el que la trabaja. Género, sexualidad y movimientos campesinos en la Reforma Agraria chilena. Santiago, Chile, Ediciones LOM, 2009, p. 97.

¹⁰⁶ CORREA, Sofía. Óp. Cit., p. 220.

la independencia de los campesinos, entregándole las herramientas necesarias para ello.

Las primeras críticas al sistema latifundista y las demandas por una redistribución de la tierra en Chile fueron formuladas por el Partido Obrero Socialista y la Federación de Obreros de Chile hacia la década de 1910, pero fue recién durante la década del 50 cuando se comenzaron a ver avances, tras la agudización de la demanda bajo una democracia más participativa, luego de la reforma electoral de 1958 que desequilibró el poder de la derecha tradicional en el campo¹⁰⁷.

De hecho, fue durante el gobierno de Jorge Alessandri (1958-1964) en el cual se realizó la primera reforma agraria, de manera superficial y que en términos prácticos no generó cambios significativos. Hay que considerar que durante su campaña presidencial, el tema de la reforma agraria no se constituyó como una bandera de lucha de hecho, el problema de la agricultura se enfocaba hacia los aspectos crediticios, de riego o a las dificultades de los pequeños agricultores, lo que explicaría en parte el escaso esfuerzo en pos de cambios profundos¹⁰⁸.

En este proceso, la Iglesia Católica en Chile no se mantuvo al margen del debate ni de la acción. En el momento en que se desarrollaban los diferentes proyectos para reorganizar la propiedad rural, la Iglesia inició su propia reforma agraria. De esta manera, Manuel Larraín Errázuriz, sacerdote diocesano y entonces obispo de Talca, junto a Raúl Silva Henríquez, quien se desempeñaba como arzobispo de Santiago, en 1962 llevaron a cabo una reforma agraria en los terrenos de la Iglesia. Si bien ésta no incluyó gran parte de sus terrenos, sí bastó para manifestar la orientación de la Iglesia chilena en torno la discusión de la reforma agraria en el país.

Utilizando la conceptualización del ingeniero agrónomo José Garrido, entendemos por reforma agraria a:

¹⁰⁷TINSMAN, Heidi. Op. Cit., pp. 94-95.

¹⁰⁸ GARRIDO, José (ed.). Historia de la reforma agraria en Chile. Santiago, Chile, Editorial Universitaria, 1988, p. 81.

“...una serie de medidas política-económicas tendientes a producir cambios profundos en la estructura de la tenencia de tierra, y que conlleva a modificaciones importantes en otras instituciones agrarias y que tienen como objetivo final producir el desarrollo económico y social del país”¹⁰⁹.

En este sentido, para los sectores más reformistas de la Iglesia Católica los latifundios presentes en Chile significaban un retraso nacional en términos de productividad, pero aún más importante es que también significaban la perpetuación de un sistema que mantenía en cautiverio y en precarias condiciones a la gran masa campesina del país. El hecho de que la mayoría de los latifundistas fuesen católicos, aunque conservadores, no fue un impedimento para que Larraín y Silva Henríquez llevaran a cabo su reforma agraria, a pesar de una fuerte oposición por quienes aún defendían la estructura del inquilinaje como afirma el sacerdote Sergio Torres:

“[A Manuel Larraín] le dolía ser tratado de obispo rojo y de traidor por su clase social. Los sectores más conservadores consideraban que estos sacerdotes habían caído en una acción demagógica y populista que sólo buscaba precipitar las pasiones políticas en torno al dominio de la tierra”¹¹⁰.

Cabe recordar que la figura del inquilino estuvo presente en Chile desde los tiempos de la Colonia, nacida a partir del préstamo de tierras, gratuito o cuasi gratuito, en los extremos de las propiedades de los grandes terratenientes. Con el tiempo, del uso gratuito de la tierra se pasó al cumplimiento de tareas y deberes a su patrón, como lo fue, por ejemplo, la asistencia al rodeo, sin gozar de ningún tipo de estabilidad social y económica. Por otra parte, el campesinado chileno se insertaba en una relación totalmente jerárquica con respecto a sus patrones, donde las relaciones tanto laborales como sociales estaban impregnadas de la

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 40.

¹¹⁰ TORRES, Sergio. Don Manuel Larraín, precursor de La Iglesia Liberadora. En: ALDUNATE Lyon, José. Op. Cit., p. 28.

verticalidad característica de un paternalismo autoritario que gozaba de legitimidad¹¹¹.

Es muy importante destacar la labor de Manuel Larraín en torno a la reforma agraria, que antecede a los esfuerzos gubernamentales. El padre Larraín, como afirma el sacerdote diocesano Sergio Torres, consideraba el latifundio como una forma en que los grandes terratenientes mantenían totalmente oprimidos a los campesinos bajo la estructura del inquilinaje en condiciones deplorables, siendo esta estructura una de las trabas más importantes para lograr una real justicia social¹¹².

El padre Larraín, como Obispo de Talca, tuvo la posibilidad de contribuir personalmente a terminar con la injusticia campesina iniciando el proyecto de Los Silos, que se constituyó en una cooperativa campesina, el 26 de junio de 1962, y que entregó las 128 hectáreas a los campesinos que trabajaban en ella¹¹³. Posteriormente, Raúl Silva Henríquez anunció sus propios proyectos en dos fundos de la propiedad de su diócesis: Las Pataguas y Alto Melipilla, a los que se sumaron posteriormente los fundos de Alto Las Cruces y San Dionisio. Es importante mencionar que los proyectos fueron puestos a cargo por Comités Técnicos que originaron el Instituto de Promoción Agraria (INPROA), constituido, fundamentalmente, por militantes demócratacristianos. Este organismo llegó a ser, como afirma José Garrido, una suerte de laboratorio en donde se probaban las ideas sobre la reforma en oposición a la plataforma agraria del Frente de Acción Popular (FRAP), pero sin dejar de lado la inspiración católica en este proceso¹¹⁴.

El economista estadounidense William C. Thiesenhusen ha estudiado el funcionamiento del INPROA con detalle. En su trabajo, aclara las impresiones exageradas y cándidas que la prensa norteamericana entregó a sus lectores acerca de la reforma agraria impulsada por la Iglesia Católica en Chile. En un

¹¹¹ CORREA Sofía, Et. Al. Historia del siglo XX chileno. Santiago, Chile, Editorial Sudamericana, 2005, p. 220.

¹¹² TORRES, Sergio. Don Manuel... Óp. Cit., p. 21.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 27.

¹¹⁴ GARRIDO, José Óp. Cit., p. 95.

momento, los periódicos norteamericanos afirmaron que la Iglesia había entregado sin ataduras todas sus tierras a los campesinos que la trabajaban, pero lo cierto es que no fue así, sino que de las casi 50.000 hectáreas en propiedad de la Iglesia que arrojó el Censo de 1955, se entregaron 2.983 hectáreas de tierra regada y 2.477 hectáreas de tierra de secano. De igual forma, se informó a través de los medios de prensa de manera precipitada que el Episcopado consideraba fundamental la realización de una reforma agraria y que se predicaban al respecto sin vacilaciones, pero ignoraban las fuertes divisiones ideológicas presentes dentro del seno de la Iglesia Católica, especialmente dentro del Episcopado chileno¹¹⁵. Hay que recordar que en estos momentos aún existía una fuerte presencia conservadora en la jerarquía de la Iglesia Católica en Chile. Esta situación recién cambiaría cuando se produzca un recambio en los obispos, ya sea por muerte o jubilación, y a su vez sean designados sacerdotes más jóvenes y con ideas menos retrógradas, más acordes con el espíritu renovador del Concilio Vaticano II. Por ello, ante la iniciativa de los padres Larraín y Silva Henríquez, no es de extrañar que se manifestara una fuerte oposición por una parte de la Iglesia que aún mantenía fuertes lazos con la derecha tradicional.

El experimento realizado en los predios de la Iglesia evidenció un notorio aumento en los ingresos de los colonos participantes de la reforma agraria. Así lo expone Thiesenhusen en su estudio, aunque también junto con las dificultades administrativas con las que contó¹¹⁶. Si bien la reforma encabezada por la Iglesia contó con falencias y problemas, su importancia la radicamos principalmente en el mensaje que entrega a la sociedad sobre la nueva actitud que comienza a tomar la Iglesia Católica y los cristianos.

La iniciativa por parte de Silva Henríquez y Larraín se explica como un compromiso ante los cambios que se debían realizar en Chile. Las ineficaces

¹¹⁵ THIESENHUSEN, William C. 1966: *Chile's Experiments in Agrarian Reform*. Madison Wisconsin Land Economics Monographs University of Wisconsin Press, p. 65. En: GARRIDO, José Óp. Cit., p. 96.

¹¹⁶ THIESENHUSEN, William C. Reforma agraria en Chile. Experimento en cuatro fundos de la Iglesia. Santiago, Chile, Instituto de economía y planificación de la Universidad de Chile, 1967, pp., 47-50.

medidas que habían realizado los gobiernos no generaban los cambios esperados y su espíritu cristiano progresista los guiaba a realizar lo que los intereses políticos y económicos no permitían realizar. Posteriormente, la encíclica *Mater et Magistra* contribuyó a configurar la posición activa de la Iglesia Católica frente a la realización de una reforma agraria en Chile:

“No basta con afirmar el carácter natural del derecho de propiedad privada... sino que también hay que propugnar insistentemente su efectiva difusión entre todas las clases sociales”¹¹⁷.

Así lo reflejan los documentos del Episcopado chileno que el domingo siguiente a la pascua de resurrección en 1962 informaban al país de sus planes para promover una reforma agraria:

“...hemos convenido en sesión plenaria recomendar el estudio de una colonización eventual de las propiedades agrícolas que son el dominio y usufructo de la jerarquía a una comisión que prepara antecedentes legales, económicos y técnicos a fin de facilitar el acceso de los campesinos a la tierra”¹¹⁸.

Como dijimos anteriormente, el gobierno de Jorge Alessandri realizó una reforma agraria muy tímida, sin cuestionar los latifundios, limitándose sólo a la repartición de las tierras bajo el control del Estado, a pesar de los diferentes estudios internacionales, como los de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) o de la Organización de Naciones Unidas para Agricultura y Alimentación, que apelaban a la desestructuración de los latifundios para superar el déficit en la producción agrícola y la disminución de la desigualdad social¹¹⁹.

¹¹⁷ Papa Juan XXIII, *Mater et Magistra*. En Encíclicas Sociales, Tomo II: *Mater et Magistra – Pacem in Terris – Populorum Progressio – Octogésima Adveniens*, Santiago, Chile, San Pablo, 1995, p. 54.

¹¹⁸ Revista VEA, Santiago, Chile, 5 de julio 1962, p. 4. En: THIESENHUSEN, William C. Reforma agraria en Chile. Experimento en cuatro fundos de la Iglesia. Santiago, Chile, Instituto de economía y planificación de la Universidad de Chile, 1967, p. 9.

¹¹⁹ CORREA, Sofía. *Ét. Al. Óp. Cit.*, p. 222.

Fue recién durante el gobierno de la Democracia Cristiana cuando se tomaron en cuenta las ideas planteadas por estos organismos iniciándose una reforma agraria más seria¹²⁰, imbuida por la urgencia que significaba la amenaza marxista en el continente tras la Revolución Cubana y por ello subsidiada por los importantes flujos de dinero provenientes del gobierno norteamericano en apoyo al proyecto de Eduardo Frei Montalva¹²¹, proceso en el cual la Iglesia Católica mantuvo una postura activa y consensuada, tras la renovación del Concilio Vaticano II. Por ejemplo con la publicación de la pastoral “El deber social y político en la hora presente” el 18 de septiembre de 1962 señalaron que en el agro chileno una minoría mantenía la mayor parte de las mejores tierras mientras que la mayoría vivía en la pobreza. En cierta medida se critica la lentitud con la que avanzan las reformas y la indiferencia presente aún entre algunos cristianos¹²².

En relación a esto, hemos de destacar la respuesta del cardenal Silva Henríquez a una carta enviada por el presbítero José Aldunate, en marzo de 1965, en la que preguntaba por la actitud que tomaría la Iglesia Católica con respecto a la entrega de los fundos de la Iglesia para la Reforma Agraria emprendida por el gobierno democratacristiano. En ésta, el Cardenal le responde que, considerando la actual realidad del campesinado chileno, no hay duda que la Reforma Agraria es necesaria, y, en este sentido, la Iglesia debe aportar su parte ofreciendo sus propiedades agrícolas libres a una comisión técnica que prepare los antecedentes jurídicos, canónicos y técnicos a fin de facilitar el acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra. Considera, además, que si bien la venta de las tierras en ese momento podría haber traído importantes ingresos económicos a la Iglesia, la gratificación moral y espiritual de entregar las tierras a repartición es incomparable:

“Si se miran las cosas desde el punto de vista económico
no hay duda que entregar las tierras a la Reforma Agraria es

¹²⁰ TINSMAN, Heidi Óp. Cit., p. 99.

¹²¹ CORREA Sofía. Ét. Al. Óp. Cit., p. 224.

¹²² OBISPOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. El deber social y político en la hora presente. Secretariado General del Episcopado de Chile, Santiago, Chile, 18 de septiembre de 1962.

desaconsejable por ser esta entrega menos crediticia que la simple venta que aún se puede hacer en este momento”¹²³.

Las tierras entregadas a la Reforma Agraria, por mucho tiempo habían servido a las obras del apostolado, al culto a Dios y a la mantención del clero¹²⁴, pero considerando las necesidades de los trabajadores, el Cardenal creyó que el ejemplo que entrega la Iglesia podría contribuir al espíritu de reforma y de transformación del campo chileno cambiando los sistemas de dependencia y opresión por nuevas formas de vida.

El impulso de la Iglesia Católica en la Reforma Agraria tuvo un gran valor. Se constituyó, junto con el apoyo del gobierno norteamericano, como un elemento de presión para generar una reforma agraria de carácter estructural. Además, no sólo concluyó en la constitución de un medio para permitir al campesinado su desarrollo integral y sacarlo de su estado de marginalidad, sino que fue la prueba tangible de que los planteamientos en las cúpulas de poder de la Iglesia Católica estaban cambiando. Al mismo tiempo, modificó el escenario político de la derecha tradicional en el campo, ya que hacia finales de la década de 1950, los vínculos entre la Iglesia Católica con el Partido Conservador fueron debilitándose producto de la nueva posición de la Iglesia en relación a la justicia social, lo que a su vez potenció el incremento en el electorado demócratacristiano al encontrar en él una respuesta a las críticas de la derecha tradicional chilena¹²⁵. Esta postura estaría validada al mismo tiempo tras las conclusiones que tuvo el Concilio Vaticano II y radicalizada tras la realización de la Conferencia Episcopal de Medellín. Ambos eventos repercutieron en la conciencia de los sacerdotes y cristianos de la Iglesia Católica en Chile. De ello se explica también que gran parte de las bases del clero chileno mantuvieron una alta expectación con los cambios que pretendió realizar el gobierno de Frei.

¹²³ SILVA Henríquez, Raúl. La misión social del cristiano: Conflicto de clases o solidaridad cristiana. Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral. Arzobispado de Santiago, Chile. 1973, p. 12.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 13.

¹²⁵ SCULLY, Timothy. Los partidos de Centro y la evolución política chilena. Santiago, CIEPLAN – Notre Dame, 1992, p. 147.

CAPÍTULO 2.- EL “AGGIORNAMENTO” DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHILE

La década del sesenta se presenta como un momento clave para explicar el surgimiento del Grupo de Los Ochenta, porque durante este periodo toma forma el discurso que defenderá: justicia social, la opción por los pobres y la liberación de los oprimidos. Debido a los acontecimientos ocurridos en los años sesenta se marca una diferencia sustancial con respecto a la época preconiliar, principalmente porque el proceso de renovación católica y la progresiva radicalización de las posturas cristianas marcaron la época. Durante este periodo diferentes factores condicionaron la evolución del pensamiento católico y se desarrollaron las bases para el cristianismo liberador que fundamenta gran parte de los planteamientos del Grupo de Los Ochenta. En este sentido resulta crucial entender en qué elementos radica la importancia del Concilio Vaticano II y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, así como también la decepción originada en la conciencia cristiana tras el gobierno de Eduardo Frei y su proyecto de Revolución en Libertad, lo que explica el por qué algunos sectores cristianos se alinearon a una opción marxista.

Es necesario destacar que la década del sesenta no es del todo homogénea para la Iglesia chilena. Es posible distinguir dos fases muy marcadas: la primera se encuentra entre los años 1960 y 1965, determinada por la necesidad de lograr una mayor justicia social y alcanzar el desarrollo, siguiendo la línea marcada por el Concilio Vaticano II; y un segundo momento a partir de 1966, en el cual se evidencian los primeros signos de crisis en los proyectos políticos y concepciones desarrollistas, encarnados en el programa demócratacristiano, y en el cuestionamiento interno de las diferentes instituciones, en donde la Iglesia se vio imbuida por las reflexiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín y la articulación de la Teología de la Liberación.

La renovación católica de la década del sesenta se comprende a través de dos eventos principales. El primero de ellos es el Concilio Vaticano II, realizado entre los años 1962 y 1965, con lo que inició el *aggiornamento* (puesta al día) oficial de la Iglesia Católica a nivel mundial. Trajo consigo importantes cambios,

como el diálogo entre cristianismo y marxismo y la revalorización de los laicos al interior de la Iglesia, cambios con una amplia y positiva recepción en la Iglesia chilena. El segundo de ellos normalmente es entendido como la traducción latinoamericana del Concilio. Nos referimos a la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín el año 1968. Ésta, siguiendo el espíritu de renovación del Concilio, fue mucho más allá de lo planeado por la Santa Sede, ya que no sólo “puso al día” al catolicismo en el continente, sino que, además, comenzó a articular a la Iglesia como un instrumento para la puesta en marcha de proyectos reformistas estructurales, como catalizador para el desarrollo de los cambios sociales en Latinoamérica e, incluso, como elemento revolucionario, entregándole un nuevo rol de la Iglesia y de los cristianos frente a los problemas que aquejaban a la sociedad moderna. Estos se traducirían en la constitución de la Teología de la Liberación, la que revoluciona al cristianismo latinoamericano y cuyas principales características inspiran la formación del Grupo de Los Ochenta.

Es necesario tomar en cuenta que la sociedad latinoamericana de los años sesenta está marcada por la efervescencia social, política y cultural: los ideales marxistas, las organizaciones obrero-campesinas y el rol de los estudiantes evidencian a un sujeto popular consciente de sus derechos reivindicatorios, contribuyendo a un proceso global de aceleración en la historia de tipo pre-revolucionario. Este proceso se explica a través del escenario mundial, condicionado por un ambiente sumamente polarizado debido a la lucha entre el liberalismo democrático estadounidense y el comunismo soviético. Por ello, no es de extrañar que esta década esté marcada por la revolución y la rebeldía. En Occidente la tarea de reconstrucción posterior a la Segunda Guerra Mundial había acabado y las personas vivieron un relajo en su conducta. Así como en Europa la disconformidad ante una próspera sociedad de consumo motivó a los jóvenes, nuevos actores revolucionarios, a perturbar las prácticas conservadoras¹²⁶, en

¹²⁶ CORREA, Sofía. Óp. Cit., p. 226.

América Latina las críticas apuntaron a la miseria masiva y a la crisis de un sistema de desarrollo deficiente que generaba importantes brechas sociales.

Otro aspecto sumamente relevante y que es necesario tener en cuenta ya que contribuye a explicar la evolución del cristianismo durante esta década es que la apertura de la Iglesia Católica coincidió con el desarrollo de un nuevo proyecto político encabezado por grupos de cristianos imbuido en este reformismo católico. Nos referimos a “La Revolución en Libertad” de la Democracia Cristiana, partido sucesor de la Falange Nacional, a la que revisamos en el capítulo anterior. Este proyecto se presentó como una opción al socialismo propuesto por la izquierda, concentrada en ese entonces en el Frente de Acción Popular (FRAP) y al conservadurismo político y económico de la derecha tradicional chilena. Si bien tuvo importantes y positivos resultados, dejaría muchas tareas pendientes y un sentimiento de inconformidad entre los cristianos de avanzada, aquellos que a causa de su fuerte compromiso por los cambios y la justicia social se acercarían cada vez más a la izquierda política. Tal decepción se originaba, principalmente, ante la incapacidad del gobierno de Eduardo Frei Montalva por satisfacer las demandas sociales que su propia campaña presidencial incentivó. Su proyecto, que estipulaba la realización de reformas estructurales que provocarían cambios significativos en Chile en beneficio de los sectores medios y bajos de la sociedad, suscitó altas expectativas, especialmente entre los cristianos más progresistas, pero se encontró con fuertes obstáculos para su ejecución, lo que terminó por romper la unidad del bloque demócratacristiano y promover el acercamiento de los cristianos a la izquierda chilena.

A partir de los cambios originados luego del Concilio Vaticano II, la radicalización que significó la Conferencia de Medellín y la decepción cristiana de La Revolución en Libertad, se preparó el escenario en el cual se desarrollaron los grupos cristianos de izquierda¹²⁷, los que fueron acusados de revolucionarios por sus opositores, pero que nutrieron de experiencia a los sacerdotes que a inicios de 1971 manifestaron su apoyo al proyecto político de Salvador Allende.

¹²⁷ FERNANDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 245.

2.1.- Las principales repercusiones del Concilio Vaticano II y de la Conferencia General de Episcopado Latinoamericano de 1967 en Chile

Como vimos en el capítulo anterior, en Chile la renovación de al menos una parte de la Iglesia Católica comenzó mucho antes, pero fue durante la década del sesenta en la cual estos planteamientos traspasaron a un importante grupo de la jerarquía católica a nivel mundial. Esta década estuvo marcada por los planteamientos del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968) realizada en Medellín. Ambos constituyen la renovación de la Iglesia Católica y tuvieron vital importancia en el desarrollo del cristianismo en Chile. Si bien no pretendemos entrar a analizar todo lo que constituyó el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, trabajo de gran envergadura que se escapa de nuestras capacidades, sí creemos conveniente resaltar las principales características y elementos de cada uno, ya que toman gran importancia en la constitución del Grupo de Los Ochenta.

Con el objetivo de ordenar el argumento es necesario distinguir tres líneas claras de acción que adoptó la Iglesia y los cristianos durante la época que nos concierne:

Recordemos del capítulo anterior que hasta la década de 1940 o incluso 1950 aún es posible percibir cierta reticencia por una parte de la Iglesia para adoptar derechamente las demandas sociales. Esto se debía principalmente a la cercanía existente entre la Iglesia Católica y el Partido Conservador y la élite económica chilena. Fueron diferentes los elementos que contribuyeron a cambiar esta situación, pero consideramos que el más importante fue el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia, aunque junto a él actuaron el aumento de la presión social, las expresiones individuales y colectivas de los sindicatos y la politización de los sectores populares. Esto generó un cambio sustancial en el actuar de la Iglesia Católica chilena frente a los problemas sociales, en donde se manifiesta un progresivo aumento en el compromiso social por parte de los católicos. Por ello podemos afirmar que, al menos para el caso chileno, el Concilio Vaticano II sólo vino a esclarecer los parámetros en los cuales la Iglesia Católica y sus fieles

podieron desenvolverse, generando importantes expectativas que abarcaron toda índole social.

Una segunda línea de acción se enmarca en la víspera del Concilio Vaticano II, durante la primera parte de la década del sesenta, caracterizada por la creación de documentos y pastorales a partir de la preocupación del Magisterio de la Iglesia por guiar a los cristianos en el camino de la renovación que marca el Concilio y en la participación activa como gestores necesarios en el país, acorde al programa de la Democracia Cristiana. De esta forma, la Iglesia y los cristianos laicos comenzaron a adoptar nuevos métodos de acción, promoviendo los cambios necesarios para resolver los problemas estructurales que aquejaban a la región. Es necesario destacar que estas iniciativas no estuvieron exentas de críticas. De hecho, en variadas ocasiones se acusó a la Iglesia de interferir en la política al manifestarse públicamente en contra de proyectos que consideraban inadecuados para la realidad nacional¹²⁸, evidenciando el ambiente de polarización política propio de los años sesenta.

Finalmente una tercera línea de acción es posible identificarla entre los años 1967 y 1973, en la cual la Iglesia Católica evidencia una preocupación por el acontecer político y social del país, los modelos que se enfrentan y el incremento de los cristianos no católicos¹²⁹. Al mismo tiempo la propia Iglesia presenta una crisis interna luego de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en torno a la rápida acogida de la Teología de la Liberación entre los cristianos, incluido los sacerdotes, que fueron acusados de una sobre-politización. Como reinterpretación latinoamericana del Concilio Vaticano II, la Conferencia de Medellín radicalizó las posturas de los cristianos, ahora inspirados bajo una "Iglesia Liberadora"¹³⁰, dispuesta a sacrificarse en beneficio de los pobres, para acabar con la justicia, la marginación y la opresión¹³¹. Uno de sus aspectos más importantes es su compromiso por el cambio social y la liberación del hombre, lo

¹²⁸ HUERTA, María Antonieta; PACHECO Pastene, Luis. Óp. Cit., p. 227.

¹²⁹ PACHECO Pastene, Luis. El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos. Santiago, Chile, Editorial Salesiana, 1985, p. 31.

¹³⁰ CASTILLO, Fernando. Óp. Cit., p. 36.

¹³¹ *Ibíd.*, p. 37.

cual fue el escenario en el que se desarrolló el Grupo de Los Ochenta, que analizaremos en el siguiente capítulo.

Volviendo a los elementos de la renovación católica durante la década del sesenta, en primer lugar buscaremos tratar las características principales del Concilio Vaticano II. Por lo general, se entiende como el principal motor de la renovación católica del siglo XX. Inaugurado el 11 de octubre de 1962 y prolongándose hasta diciembre de 1965, es considerado como uno de los hechos más importantes de la Iglesia Católica contemporánea al intentar poner al día a la Iglesia, dejándola acorde a los tiempos de progreso y modernización. Para ello, el Concilio buscó renovar la identidad de la Iglesia a través de planteamientos claves como lo fue la nueva concepción de Iglesia como Pueblo de Dios, del ecumenismo, de la renovación litúrgica, de la justicia social, del papel de los laicos, el diálogo con el marxismo, entre otros¹³², todos estos planteamientos respondían a la necesidad de acercar la Iglesia a los cristianos, buscando formar una sola unidad.

Consideramos que esta renovación del cristianismo, dirigida por la Iglesia con el Concilio Vaticano II, es diferente a la nacida naturalmente fuera de la esfera de la jerarquía. Esto se explica al considerar a la renovación de la Iglesia Católica la manifestación de una actitud contrarrevolucionaria ante el exitoso avance del marxismo luego de que la Revolución Cubana radicalizara las posturas de izquierda al demostrar la viabilidad de la vía armada para instaurar un régimen socialista, sin olvidar también la necesidad de revertir la progresiva descristianización presente en la sociedad occidental. Así, la Iglesia Católica al estar inserta dentro del sistema democrático se constituyó como una de las más grandes garantes del modelo. Por ello es que se impuso la promoción de cambios dentro del sistema y así defender la democracia ante el creciente espíritu revolucionario, marxista y ateo. A partir de ese momento, la jerarquía de la Iglesia buscó hacer suyo el liderazgo dentro del proceso de cambios estructurales y esta idea explica, también, la férrea oposición de la jerarquía ante los movimientos

¹³² FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 187-188.

cristianos que intentaron ir más allá de lo trazado por el Concilio Vaticano II, muchos de ellos motivados por los sacerdotes extranjeros comprometidos que llegaron a Chile ante la escasez de clero nacional, como veremos en el capítulo siguiente.

Un ejemplo de promoción de cambios, siempre dentro del sistema, es la encíclica *Mater et Magistra* del Papa Juan XXII, considerada como preparatoria del Concilio a realizarse prontamente, la que establecía como necesaria la realización de cambios estructurales en los países subdesarrollados, siempre en el marco democrático y liberal. En este sentido, a la necesidad de detener el avance del marxismo revolucionario, se le suma también la de calmar la decepción generalizada frente a una Iglesia atemporal presente entre las masas empobrecidas del mundo, en el sentido que no se considera la postura de la Iglesia acorde a las necesidades de una sociedad moderna. Ambos elementos motivaron el espíritu de renovación que se enfrentaba al conservadurismo de otros al interior de la Iglesia Católica, pero no fueron los únicos, ya que es necesario entender que las reflexiones y el espíritu del Concilio no llega de un momento a otro, sino que es el resultado del trabajo de numerosos teólogos que por largo tiempo incitaron el diálogo y se manifestaron en contra del *statu quo* que defendía la jerarquía. Por ello, es importante destacar que la Francia de los años treinta y cuarenta es el escenario en el cual se desarrollaron tres teólogos que criticaron tanto a la sociedad burguesa y también al esquema en el interior de la Iglesia Católica, la que consideraban que, en cierta medida, avalaba las injusticias propias de una sociedad moderna.

El primero de estos teólogos fue Emmanuel Mounier, fundador de la revista *Spirit*, quien desarrolló un notable acercamiento entre cristianismo y marxismo, en contra de la postura oficial manifestada en las encíclicas papales, además, claro está, de su filosofía personalista que repercutió en la idea de comunidad cristiana de las décadas posteriores¹³³; en segundo lugar se encuentra Marie-Dominique Chenu, quien fue rector de las facultades eclesiásticas de Saulchoir. Expuso en su

¹³³ CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 93.

libro *Una escuela de teología: le Saulchoir* la idea de que la teología era finalmente una reflexión sobre la situación de los hombres y el compromiso de Dios, además de afirmar que las visiones teológicas del pasado no eran sistemas cerrados, sino que las reflexiones teológicas dependen también de la situación contemporánea, a partir de una espiritualidad específica y de una cultura determinada¹³⁴. En este sentido podemos afirmar que la teología moderna le da suma importancia al contexto (histórico, social político, etc.) al momento de realizar su reflexión sobre la situación del mundo y el actuar de la Iglesia y de los cristianos en él. Hay destacar que esta visión de Chenu es la misma que se presentó con posterioridad en la encíclica *Gaudium et spes*; finalmente, Yves Congar, quien fue discípulo del padre Chenu en los años 1920, consideró que el pensamiento cristiano se encontraba agotado, por lo que decidió enfocar sus estudios en las Escrituras bíblicas, revalorizándolas como fuentes primarias en la reflexión e introduciendo problemáticas modernas, oponiéndose, claro está, a las concepciones teológicas estáticas que defendía la Curia Romana. A Congar se le adjudica la creación y definición de “Iglesia. Pueblo de Dios” y hay que mencionar, también, que las causas que defendió (el ecumenismo, la reforma de la Iglesia, una concepción menos jurídica y más comunitaria del rol del clero y una nueva percepción de la tradición católica) fueron acogidas por el Concilio e incluidas en sus documentos¹³⁵.

Los planteamientos, ideas y reflexiones de estos tres teólogos no sólo fueron fundamentales para el desarrollo del Concilio Vaticano II, sino que también sirvieron de fuente de inspiración para la Teología de la Liberación, tema que veremos más adelante junto con las conclusiones de la Conferencia de Medellín, por lo que debemos tenerlas presente.

La importancia del Concilio Vaticano II es que el progresismo se impuso al conservadurismo presente aún en la Curia Romana, lo que permitió que sus conclusiones fuesen un avance efectivo en el cristianismo y un aporte para la

¹³⁴ Borgman, Erik. *Gaudium et spes, les perspectives*, p.114. En: CARRIER, Yves. Óp. Cit., pp. 62-63.

¹³⁵ CARRIER, Yves. Óp. Cit., pp. 102-103.

sociedad entera. Esto se reflejó en el hecho de que por primera vez los sacerdotes latinoamericanos y del tercer mundo participaron activamente en las discusiones y en la creación de los documentos. De hecho en sus memorias, el Cardenal Silva Henríquez relata una prueba de ello cuando los sacerdotes más progresistas se opusieron a la intención inicial de la Curia por hacer del Concilio un mero trámite formal al presentar esquemas prácticamente listos, sin previa discusión, para ser aceptados¹³⁶. Esto sirvió para dejar en claro que el Concilio no sería prefabricado ni que tomaría la dirección predeterminada por los padres conciliares:

“Era una muestra inequívoca de que habíamos venido de todas partes del mundo no para aceptar determinados esquemas, sino para trabajar en un mensaje de salvación que saliera al encuentro de nuestra hora histórica”¹³⁷.

Por otra parte, hay que destacar que el Concilio no pretendió escribir un tratado completo y ordenado sobre todo lo referente a la Iglesia Católica en el mundo moderno, sino que su objetivo fue el de estudiar una serie de temas actuales, no siempre relacionados entre sí, dejando en suspenso otros asuntos importantes, pero que no tenían tanta urgencia de discutir como los que sí convocaban a los obispos en Roma, como afirma Bernardino Piñera¹³⁸, prueba de ello es el actual espíritu del Papa Francisco I de reconvocar un Concilio Vaticano. El Concilio fue asesorado por un grupo de grandes teólogos, como Yves Congar, Karl Rahner, Henri de Lubac, Bernhard Häring, Edward Schillebeeckx, Jean Daniélou, John Courtney Murray, Hans Küng, Gabriel Garrone, Ernesto Ruffini, y muchos otros. En su mayoría los asesores eran de posiciones progresistas, siendo esto un manifiesto de los importantes cambios que se avecinaban en la Iglesia Católica.

¹³⁶ Cavallo, Ascanio. *Memorias: Cardenal Raúl Silva Henríquez. Tomo I.* Santiago, Chile, Ediciones Copygraph, 1991, pp., 265-266.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 266.

¹³⁸ Piñera, Bernardino (Comp.) *El Concilio Vaticano II ¿Qué fue lo que hizo?* Biblioteca del Militante. Santiago, Chile, Ediciones Paulinas, 1966, p. 16.

Estos cambios que se comenzaron a discutir durante el desarrollo del Concilio fueron de gran importancia. En todo el proceso de renovación, la palabra “diálogo” fue clave en el *aggiornamento* de la Iglesia: un diálogo con el mundo moderno, con otras religiones y, quizás lo más interesante, con el marxismo. Tras el Concilio Vaticano II, el marxismo pasó de ser una ideología “intrínsecamente perversa”¹³⁹, con la que no se podía cooperar so pena de sanciones que podían incluso llegar a la excomunión, a una forma más de humanismo, con la que se aconsejaba dialogar. A pesar de las peticiones insistentes de una minoría conservadora, encabezada por el cardenal Alfredo Ottaviani, que no se rendía nunca (una nueva petición del *Coetus Internationalis Patrum*, puesta en circulación en septiembre de 1965, recogió más de 300 firmas), la comisión encargada de la elaboración del texto evitó el pronunciar una nueva condena expresa del comunismo como doctrina y como sistema¹⁴⁰. De esta forma, bajo el nuevo espíritu del Concilio en abril de 1965 Pablo VI creó el “Secretariado para los no creyentes”, con el fin de promover el diálogo con las diferentes formas de ateísmo. Hemos de destacar que el problema del comunismo no había sido abordado en sí mismo en el Concilio, sino que en relación con el problema más vasto del ateísmo moderno, entre las cuales se le hace una alusión directa en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*:

“...debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre

¹³⁹ PIO XI. *Divini Redemptoris*. Sobre el comunismo ateo, N° 60, 19 de marzo de 1937, Documentos digitalizados. Biblioteca del Vaticano. www.vatican.va.

¹⁴⁰ CHEANUX Philippe. El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978). Revista Anuario de Historia de la Iglesia. Vol. 21, 2012, p. 325.

todo en materia educativa, con el uso de los medios de presión que tiene a su alcance el poder público”¹⁴¹.

Así, los medios progresistas cristianos del postconcilio distinguieron entre el marxismo como filosofía materialista y atea y el marxismo como método de análisis e instrumento de lucha social¹⁴². Sólo de esta forma puede entenderse la influencia marxista en la intelectualidad católica de la década del sesenta y setenta, prueba de ello serán los planteamientos del Grupo de Los Ochenta. El diálogo con el marxismo ya no era solamente teórico, sino que también práctico, y, en cierta manera, la recepción chilena fue ejemplificadora, porque en muchos sectores de la población no existía la contradicción cristianismo-marxismo¹⁴³, lo que permitió un libre diálogo a la luz de las conclusiones del Concilio, pero al mismo tiempo promovió la radicalización de las posturas de los cristianos.

Un rasgo clave en este sentido es el planteamiento de una pastoral de encarnación en el mundo moderno. Esto estuvo contenido en la constitución *Gaudium et Spes* y significó la apertura de la Iglesia hacia aquello que “ponía en peligro la salvación de las almas”: la ciencia y el marxismo¹⁴⁴, validando, en esencia, la interacción cristiana-marxista.

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* es única en su género, de hecho nunca se había oído hablar de una “constitución pastoral”. Es considerada como el principal signo de renovación del Concilio, nacida a partir de la reflexión de la vida cotidiana de los hombres, la que no se capta con las problemáticas y modos de pensar religiosos o teológicos clásicos, sino que con los nuevos instrumentos de análisis y criterios de juicios de valor que entrega la modernidad¹⁴⁵. En ella se encuentra uno de los objetivos del Concilio Vaticano II, el de dar a conocer

¹⁴¹ *Gaudium et Spes*, 20, en Conferencia Episcopal Peruana. Concilio Vaticano II: Documentos completos. Lima, Perú, edit. Paulinas, 2008, p. 182.

¹⁴² CHEANUX Philippe, Óp. Cit., p. 326.

¹⁴³ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., pp. 188-189.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 171.

¹⁴⁵ BORGMAN, Erik. *Gaudium et spes, les perspectives oubliées d'un document révolutionnaire, Vatican II, un avenir oublié*, pp. 105-109. En: CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 108.

algunas orientaciones atendiendo, sobre todo, a las exigencias del desarrollo¹⁴⁶, a fin de terminar con los desequilibrios sociales y económicos que ha generado el capitalismo¹⁴⁷. Parte de la idea de que los ideales de nuestros antepasados no se adaptan a la realidad actual¹⁴⁸, iniciando una crítica que se realiza a la sociedad moderna en diferentes ámbitos, por ejemplo, cuando afirma que a los hombres ya no les basta con obtener lo suficiente para vivir, sino que quieren formar parte activa en el ordenamiento de la vida económica, social, política y cultural¹⁴⁹, explicando, en parte, la lucha de muchos por las reivindicaciones sociales y por una distribución no equitativa, así como también la perturbación e irreverencia juvenil hacia lo tradicional, en especial cuando éstas son identificadas como causantes de los problemas sociales, económicos o políticos.

Se debe destacar que el Concilio Vaticano II encontró a la Iglesia chilena en un momento de gran vitalidad, lo que explica la positiva recepción de sus conclusiones. El padre Gonzalo Arroyo explica la situación de la Iglesia en ese momento:

“En la vigilia del Concilio, la Iglesia chilena tenía mucho que mostrar: un Centro Belarmino, “locus” del cristianismo social chileno y aún latinoamericano, un Partido Demócrata Cristiano –sin duda, el más poderoso del continente- un IER (Instituto de Educación Rural) que incursionaba también en el campo sindical campesino, un DESAL promoviendo obras de inspiración cristiana y canalizando fondos desde Europa, EE.UU. hacia las cristiandades latinoamericanas; acciones sociales pioneras como la iniciación – antes que el gobierno- de la reforma agraria en tierras de la Iglesia; Universidades Católicas y colegios católicos en aumento. [...] La jerarquía chilena, de posición progresista en comparación con la de otros países latinoamericanos, respaldada por estas realizaciones,

¹⁴⁶ *Gaudium et Spes*, 63. En: Conferencia Episcopal Peruana. Óp. Cit., p. 237.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 236.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 170.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 172.

sin duda, respetables, logró cierta figuración en la primera sesión del concilio y algunos de sus miembros fueron catalogados entre los del ala avanzada de los Padres Conciliares¹⁵⁰.

Así, evidenciamos que, hacia los años sesenta, la Iglesia chilena se presentó como una de las más abiertas a la renovación interior y con claros dotes para ejercer un liderazgo a nivel latinoamericano, siendo uno de sus elementos característicos la llegada al Episcopado de obispos jóvenes. De hecho, entre 1955 y 1963, catorce de los veintiocho obispos fueron reemplazados por fallecimiento o jubilación, cuyos puestos fueron ocupados por figuras jóvenes y con una clara tendencia social progresista producto de su participación en los programas de la Acción Católica o sus relaciones universitarias con el círculo de líderes de la Democracia Cristiana en los años 30 y 40¹⁵¹. Entre los nuevos integrantes jóvenes de la Conferencia Episcopal destacaron las figuras de Eladio Vicuña, Francisco de Borja Valenzuela, Emilio Tagle, Raúl Silva Henríquez y Enrique Alvear, todos contaban con un fuerte compromiso hacia los pobres y a los cambios que requería la Iglesia¹⁵². Así se evidenció en la publicación de diferentes pastorales que llamaron a los cristianos a apoyar los cambios necesarios para construir una sociedad más equitativa y acorde con los principios cristianos durante el gobierno de Eduardo Frei.

En medio del ambiente que propiciaba el desarrollo del Concilio, se llevó a cabo en Chile la Misión General de 1963. Nació ante la necesidad de la Iglesia por acercarse a los sectores populares que carecían de una presencia oficial de la misma, con el objetivo de reducir la descristianización. El Cardenal Raúl Silva Henríquez realiza un llamado de participación a todos los cristianos del país:

“Queridos hijos: esta es una hora esperada ansiosamente,
es la hora de renovación del pueblo cristiano. La Iglesia llama a

¹⁵⁰ ARROYO, Gonzalo. *La iglesia en la década del 70*. América 70. Ediciones Universidad Católica, 1970, p. 231. En: TORRES, Sergio. *El quehacer de la Iglesia en Chile 1925-1970*. Talca, Chile, Fundación Obispo Manuel Larraín, julio 1971, p. 8.

¹⁵¹ SMITH, Brian. *Óp. Cit.*, p. 112.

¹⁵² PIÑERA, Bernardino. *33 años del Episcopado...* *Óp. Cit.*, p. 48-78.

que participen en ella a todos los hombres, a todas las familias...”¹⁵³.

La realización de esta es esencialmente pastoral, y responde, como dijimos, al proceso de descristianización a nivel país. En un folleto informativo sobre la Misión General a realizarse se explicaba que la respuesta al “cuadro trágico de amargura” de miles de familias chilenas se encontraba en el establecimiento de un nuevo orden social, donde primara la justicia y la fraternidad de los hombres, dejando de lado al egoísmo humano que tan mal ha hecho a la creación de Dios.

Así, la Misión General terminó motivando la formación de comunidades cristianas de base que, partiendo desde la lectura del Evangelio, articularon la lucha por una transformación estructural en la sociedad¹⁵⁴. David Fernández destaca la importancia que tuvo la Misión General de 1963 y el potencial evangelizador de las religiosas durante su realización. Hasta ese momento, el rol de las religiosas estaba subordinado al poder de los sacerdotes, funcionando en la práctica como sus auxiliares en las tareas que el clero no quería realizar¹⁵⁵. Por otra parte, es igual de destacable la nueva actitud que comienza a tomar el laico en la vida religiosa, en la que se considera en plena pertenencia con la Iglesia, y es que la Misión General invitó al laico a participar en ella, impulsando el surgimiento de comunidades cristianas de base e incitando el compromiso de renovación que emanaba el Concilio Vaticano II.

Es necesario decir que antes del Concilio ya existían grupos de cristianos católicos que vivían su fe con cierta autonomía de la Jerarquía que, actuando a nivel de base, criticaban su postura oficial, vertical y autoritaria. Tras el Concilio, los laicos sintieron un respaldo por parte de la oficialidad para la práctica de esa autonomía crítica. Por otra parte, la palabras emitidas por Juan XXIII el 11 de septiembre de 1962 “La iglesia se presenta para los países desarrollados tal como

¹⁵³ Folleto Misión General 1963-1964. Un llamado a un nuevo orden. Sin número de página ni editorial.

¹⁵⁴ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 189.

¹⁵⁵ MORALES, Francisca. Testimonio oral, Santiago, 4 de diciembre de 1993. En: FERNÁNDEZ Fernández, David. La “Iglesia” que resistió a Pinochet. Madrid, España, IEPALA, 1996, p. 21.

es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, de los pobres”¹⁵⁶ no llegaron a oídos sordos en Chile, sino que fueron el argumento para la radicalización del compromiso social por parte de los grupos cristianos y para la denuncia de las aún existentes alianzas seculares con los grupos que ostentaban el poder político y económico¹⁵⁷.

Un elemento a destacar en la recepción chilena es el rol que jugaron las comunidades de base y la influencia extranjera en la Iglesia de Santiago. La realización de la Gran Misión trajo consigo el surgimiento de un importante número de comunidades cristianas de base, pero hay que resaltar que este tipo de comunidades ya se encontraban arraigadas en la identidad cristiana chilena desde la década del 50. El primer antecedente de éstas eran las bases parroquiales, como lo fueron los grupos de estudios bíblicos. Nacieron a partir de una necesidad propiamente pastoral: la incapacidad de los sacerdotes y religiosas de dar abasto a la demanda de los cristianos. Por ello, a única forma de abarcar pastoralmente al Gran Santiago era depositando responsabilidades en los laicos. Si bien las comunidades de base nacieron como un instrumento de la jerarquía para tener una llegada cristiana a la población de Santiago, muchas de ellas adquirieron una dinámica propia y específica, superando con creces las expectativas de la jerarquía y dejando de ser su instrumento para pasar a ser una nueva forma de pertenecer a la Iglesia. La jerarquía, buscando nuevas formas de control, destapó la autonomía de los laicos a través de las comunidades de base¹⁵⁸.

En el proceso de formación y desarrollo de las comunidades de base, la influencia extranjera tendrá gran importancia. Ésta llegó de tres formas diferentes:

- 1) Expertos en cuestiones pastorales que exportan sus métodos a Chile, influenciados fuertemente por la teología progresista europea y recogidas con posterioridad por el Concilio Vaticano II. Un ejemplo fue la

¹⁵⁶ FERNÁNDEZ, David – La “Iglesia” que resistió Óp. Cit., p. 18.

¹⁵⁷ Ídem.

¹⁵⁸ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia oral... Óp. Cit., p. 166.

Misión General de Santiago, que utilizó la misma estructura que la Misión de Francia y en la cual, de hecho, participaron peritos franceses.

- 2) Un importante número de sacerdotes recibieron parte de sus estudios en Europa, nutriéndose de las reflexiones teológicas que iban más allá del cristianismo social y que al volver a Chile buscaron aplicar sus nuevos métodos.
- 3) Sacerdotes y religiosas extranjeras que llegan a Chile como “misioneros” ante la escasez de clero nacional. La valorización de esta presencia es divergente, como veremos en el próximo capítulo, porque para algunos era positiva, en el sentido que eran un aporte para la Iglesia en Chile, pero al mismo tiempo eran muchas veces catalogados como arrogantes y extremistas en su actuar.

Las comunidades de base jugaron un rol importante para difundir las reflexiones y el trabajo realizado durante el Concilio Vaticano II, y, además, fue un punto de recepción de las ideas para el desenvolvimiento de los laicos.

Entre las repercusiones que tuvieron las reflexiones del Concilio Vaticano II consideramos de gran importancia la publicación de dos pastorales por el Episcopado Chileno en 1962: “La iglesia y el campesinado chileno”, dedicado a las problemáticas presentes en el sector agrario y las condiciones de vida del campesino; y “El deber social y político en la hora presente”, que corresponde a un análisis de los desafíos del país y de la responsabilidad de los católicos en relación a éstos. Ambos documentos son un manifiesto de la recepción de los planteamientos del Concilio Vaticano II y nos sirven para comprender la postura de la Iglesia frente a los cambios sociopolíticos del país.

En la pastoral “La iglesia y el campesinado chileno” los obispos asumen el hecho de que no cuentan con el conocimiento técnico en muchas de las discusiones de la sociedad, pero que, definiendo a la Iglesia como maestra de la fe y de las costumbres, se otorgan la responsabilidad servir como guías morales a

los hombres, proclamando los principios de la Iglesia para un correcto orden social¹⁵⁹. En este sentido, cabe recordar el impulso de la Iglesia Católica a la realización de una reforma agraria profunda, que modifique el escenario rural con respecto al problema de la repartición de las tierras y contribuya a mejorar la calidad de vida de los campesinos.

Se considera al campesino como un sujeto al margen del mundo moderno, privado del progreso material y de los servicios públicos constitutivos de la vida cotidiana¹⁶⁰. Además, en la pastoral se realiza una crítica a la actitud discriminatoria y al racismo presente en muchos chilenos al otorgarle una categoría superior al patrón del fundo sobre el trabajador rural¹⁶¹. En el mismo sentido, se hace una crítica al incumplimiento de la legislación social en torno a las leyes laborales, la falta de un contrato de trabajo, la exclusión de la asignación familiar, el salario inferior al mínimo legal y la falta de feriado legal, entre otros. Consideran esto grave, ya que no sólo es un delito a los ojos de la sociedad, sino que también ante Dios¹⁶².

La pastoral “La Iglesia y el problema del campesinado chileno” es una denuncia de la realidad en el campo chileno, tanto en su área social como también en su aspecto más técnico, donde se cuestiona la improductividad, los problemas del latifundio, y la falta de asistencia técnica y apoyo a los pequeños campesinos¹⁶³. Para solucionar esto, propone el establecimiento del Instituto de la Reforma Agraria, con equipos para cada una de las regiones; la expropiación de los latifundios y la posterior distribución de las tierras a aquellos que las trabajan; una fuerte acción gubernamental para la promoción de las cooperativas de educación y capacitación técnica; una entidad de crédito dispuesta para el desarrollo del sector agrario; impuestos más altos sobre la tierra; regulación de los

¹⁵⁹ OBISPOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. Iglesia y el problema del campesinado chileno. Santiago Chile, 1 de marzo de 1962.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 17.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 18.

precios en los productos agrarios, y un sistema de seguridad social para los trabajadores¹⁶⁴.

El segundo documento, “El deber social y político en la hora presente”, es redactado porque los obispos consideran que mantener silencio en medio de la realidad chilena sería una omisión culpable¹⁶⁵. Se entiende entonces que frente a la actitud de renovación de la Iglesia Católica, la jerarquía chilena se ve en la obligación de referirse a los problemas sociales y políticos que aquejan a Chile, a fin de romper toda actitud que pudiese convertirla en cómplice de la injusticia y de una visión retrógrada. Pero al mismo tiempo es posible identificar un segundo objetivo, ligado a la permanente amenaza que significa el avance del comunismo para la Iglesia Católica en Chile. Así lo deja entrever un pequeño extracto que explica a la perfección la necesidad de los cambios estructurales en el país:

“Ante la realidad [...] debemos hacer con claridad a nuestros hijos las soluciones, o las impulsamos y proponemos enérgicamente nosotros los cristianos, o ellas se nos impondrán aun en contra de nuestra voluntad, con modalidades que herirán nuestros más caros intereses”¹⁶⁶.

En cierta medida esto responde a la idea de que el cambio de actitud por parte de la jerarquía católica se debe no sólo a una reflexión teológica y a un creciente compromiso social, sino que también a la defensa y mantención del orden sociopolítico establecido. De hecho, dedican un considerable espacio a criticar al comunismo, resaltando sus objetivos, que se contraponen a la moral cristiana; a las razones de su éxito en el mundo; y a la inviabilidad de una cooperación cristiana-marxista, aunque también se le realiza una crítica a los abusos cometidos por el liberalismo económico, acusándolo como a uno de los principales culpables de los problemas que enfrenta Chile y el resto del tercer

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 20-25.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 8.

mundo¹⁶⁷. Hay que destacar que gran parte de la crítica al marxismo se fundamenta en la encíclica *Divini Redemptoris* (1937), de Pío XI, en la cual se sostiene que el comunismo se opone diametralmente al cristianismo, en el sentido que en la búsqueda de acelerar la evolución social se siembra el odio, se exacerbaban las diferencias de las clases sociales y se procura que la lucha de clases se haga violenta y destructiva del orden actual, aniquilando en su paso toda persona, partido o institución que se oponga a la llegada del nuevo orden al ser considerados como enemigos del género humano¹⁶⁸. Esta visión fue renovada tras el Concilio Vaticano II, en donde se manifestó un menor grado de oposición ante el comunismo.

En el documento, los obispos se refieren a diversos temas, entre ellos la agricultura, la educación, la vivienda, la producción industrial y la distribución de los ingresos, buscando incentivar la promoción de reformas estructurales en lugar de impulsar proyectos de caridad tradicional para ayudar a los pobres como se venía haciendo. Los obispos hicieron un llamado al gobierno por auténticos cambios; también a los católicos a impulsarlos bajo el amparo del cristianismo¹⁶⁹. Así por ejemplo, afirman que “es contrario a la doctrina social de la Iglesia el usar los medios de producción sin tomar como criterio orientador su aporte al bien común”¹⁷⁰ al referirse a la oposición de algunos sectores ante los cambios institucionales como la reforma agraria, a la empresa, a la tributaria y a las reformas administrativas¹⁷¹.

Creemos que se podría considerar que el Concilio Vaticano II invirtió el sentido de la interpretación de la Historia, ya que aquellos sacerdotes que se encontraban marginados por las posiciones más tradicionales y conservadoras, se encontraron luego a la cabeza de la reflexión teológica, pastoral y científica de la Iglesia. Augurando en 1967, el historiador argentino Enrique Dussel afirmaba que

¹⁶⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. El deber social y político en la hora presente. Santiago, Chile, 18 de septiembre de 1962.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ SMITH, Brian. Óp. Cit., p. 110.

¹⁷⁰ OBISPOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. El deber social y político... Óp. Cit.

¹⁷¹ Idem.

esto sería nefasto en América Latina, primero porque muchos sacerdotes no eran lo suficientemente formados (teórica y espiritualmente) y los llevaría a caer en el desorden, en la anarquía y en un progresismo que no tendría en cuenta la tradición y la institución de la Iglesia; y porque otros, igualmente formados de manera inadecuada para hacer frente a esta realidad cambiante, se opondrían a toda reforma y todo avance que, considerasen, atente a las tradiciones de la Iglesia¹⁷².

Un canal de información y de análisis para comprender la renovación católica fue la revista *Mensaje*, que podría catalogarse como de corriente progresista entre los católicos. Es interesante la visión que entrega durante la década del sesenta, porque representa el sector al interior de la Iglesia que recibe de manera más abierta los cambios legitimados por el Concilio. Prueba de ello es que hacia 1964 una editorial titulada “El cristianismo frente al marxismo” intenta aclarar, entre otras cosas, la duda de muchos cristianos y personas ajenas a la Iglesia sobre el por qué la Iglesia ha transformado en adversario a una ideología que podría servir de aliado para alcanzar la anhelada justicia social¹⁷³. La respuesta que se entrega está orientada a exponer la nueva actitud de la Iglesia tras el Concilio Vaticano II, reconociendo los errores del pasado de ambas partes, el anti-teísmo del marxismo y la condena por parte de la Iglesia¹⁷⁴, pero también haciendo un llamado a los cristianos para iniciar una nueva etapa de la conciencia cristiana. Se afirma que tanto el marxismo como el catolicismo han evolucionado en muchos temas y que ya no es posible monopolizar las denuncias de las injusticias presentes en el mundo actual, cambio que comienza a iniciarse con los obispos precursores de la Encíclica *Rerum Novarum* que motivaron que el Papa hablase y condenase las injusticias del capitalismo y trazase caminos de solución¹⁷⁵.

¹⁷² DUSSEL, Enrique. Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona, España. Editorial Estela-IEPAL, 1967, p.169.

¹⁷³ El cristianismo frente al marxismo. *Mensaje*. Vol. XIII, (129): 265-211, junio 1964, p. 206.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 208.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 207.

Es verdad que, en parte, el Concilio Vaticano II dio los argumentos para que los grupos de cristianos construyeran una Iglesia más acorde a los tiempos que se vivían, poniendo los cimientos de una nueva identidad eclesial caracterizada por el diálogo con el mundo, con la cultura, garante de la justicia social y promotora del activismo laico en la Iglesia¹⁷⁶. Hay que comprender que el análisis de Dussel se relaciona directamente con los hechos acontecidos en 1967 y 1968. Por un lado, la encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*, publicada en 1967, se presenta como una tentativa respuesta a la angustia que genera el escenario del tercer mundo, aunque sin aportar un análisis crítico al sistema capitalista como generador de dicha injusticia. A pesar de ello, considera que la encíclica alcanza su objetivo, ya que suscita un movimiento de solidaridad en los países desarrollados y una férrea resistencia en los subdesarrollados. Así mismo, para muchos católicos comprometidos con el cambio social, esta encíclica es reconocida como la legitimación del proceso revolucionario y condenación a los regímenes establecidos, excluyentes de la mayoría empobrecida¹⁷⁷; y por el otro lado, en 1968 se desarrolló la Conferencia General de Episcopado Latinoamericano en Medellín, cuya realización marcó un antes y un después en la evolución de la renovación cristiana.

La Conferencia de Medellín es el segundo elemento que condicionó la renovación católica durante la década del sesenta, enmarcándose en la tercera línea de acción que adoptó la Iglesia Católica, como vimos en un inicio del capítulo. La idea de realizar un encuentro latinoamericano nace en la mente de Manuel Larraín al final del Concilio Vaticano II, siendo ésta aprobada por Paulo VI. De esta manera, Larraín, como presidente del CELAM, comenzó a idear el proyecto, pero al fallecer en 1966 su sucesor Avelar Brandao Videla retomó el empeño, dando forma a la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a realizarse en Medellín el año 1968¹⁷⁸.

¹⁷⁶ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 169.

¹⁷⁷ CARRIER, Yves. Óp. Cit., pp. 112-113.

¹⁷⁸ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 224.

Por lo general se afirma que la Conferencia Episcopal de Medellín es la traducción de las conclusiones del Concilio Vaticano II para la realidad latinoamericana, pero realmente debe ser comprendida como una relectura del papel que juega la Iglesia en América Latina a la luz de la renovación conciliar. Realizando el esquema clásico de la Acción Católica (ver-juzgar) se realizó un análisis de la situación del continente, lo contrastaron con el evangelio y los documentos conciliares, y terminaron proponiendo una actuación acorde a las necesidades de América Latina.

La Conferencia de Medellín ha sido un “acontecimiento salvífico”¹⁷⁹ para América Latina, tal como lo fue para la Iglesia universal la realización del Concilio Vaticano II. Su objetivo fue el de congregar a la Iglesia latinoamericana a la luz del Evangelio, tras la renovación católica que significó el Concilio. Se decidió realizar esta Conferencia porque resultaba necesario comprender qué es lo que esperan los pueblos latinoamericanos de la Iglesia y, al mismo tiempo, se debía buscar la mejor manera de hacerles llegar la salvación de Dios a dichos pueblos. Para ello fue necesario revisar la presencia de la Iglesia en el continente¹⁸⁰.

Hemos visto cómo la Iglesia Católica ha centrado su discurso en la defensa social, especialmente en los países pertenecientes al Tercer Mundo. Por ello es que el continente latinoamericano se volvió clave para la Iglesia en su nuevo rol ante los desafíos del mundo moderno, pero consideramos que fue tras la Conferencia de Medellín cuando los sacerdotes católicos tomaron un rol activo en la denuncia de las injusticias sociales de la región. En este sentido, es de gran importancia tomar en consideración los alcances que tuvo la Teología de la Liberación, influenciando principalmente a la Iglesia Católica a través de su metodología para analizar los problemas sociales¹⁸¹, ya que fue durante la Conferencia de Medellín cuando se dio a conocer al mundo. Por ello, para entender sus conclusiones, es necesario primero identificar los principales

¹⁷⁹ CELAM. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I-Ponencias. Bogotá, Colombia, Ediciones Paulinas, 1969, p. 46.

¹⁸⁰ Ídem.

¹⁸¹ SMITH, Brian. Óp. Cit., p. 27.

elementos de la Teología de la Liberación y cómo ésta se aplicó para el estudio de los problemas socioeconómicos en el continente latinoamericano.

La Teología de la Liberación nace a partir de la necesidad de crear una reflexión teológica latinoamericana, por considerar inadecuada a la teología científica europea como método reflexivo para la problemática del continente. La distinción se centra, principalmente, en las diferentes realidades políticas, sociales y económicas entre ambos escenarios, por lo cual la teología que se practica en uno debe ser diferente y adecuada a la situación determinada.

Consideramos a los siguientes teólogos como a los principales precursores y exponentes de la Teología de la liberación: Rubem Alves, teólogo protestante brasileño que, inspirándose en la Teoría de la Dependencia, realiza una crítica al imperialismo occidental en relación con la aspiración bíblica de la libertad. Alves denuncia la desviación de la historia hecha en provecho del mundo desarrollado, como la subordinación de los pueblos al sistema capitalista. Considera que para la mayoría dominada *“la economía, la cultura, la política e incluso la sociedad, representan una estructura impuesta del exterior, totalmente ajena a sus opciones primordiales”*¹⁸², así como también, que en una economía de consumo, los deseos y las ideas son controladas por el aparato ideológico de una cultura de masas, siendo el punto de partida de la visión de Alves la vocación a la libertad del individuo con respecto a las fuerzas del exterior, recordando, a su vez, el personalismo de Mounier, para quien *“el progreso social depende de una opción consciente y deliberada de un devenir histórico”*¹⁸³; Hugo Assmann, teólogo católico brasileño, considera a los textos bíblicos como a una representación del rechazo de una dominación injusta y de su justificación ideológica. Esta dominación es el sistema de dependencia que el capitalismo ha impuesto al tercer mundo, caracterizado por una explotación injusta por las metrópolis

¹⁸² ALVES, Rubem. “Religión ¿Opio o instrumento de liberación?”, Tierra Nueva, Montevideo, 1970, p. 11. En: CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 160.

¹⁸³ CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 161.

desarrolladas¹⁸⁴; y Gustavo Gutiérrez, sacerdote y teólogo peruano considerado el principal gestor de la Teología de la liberación, que realiza su reflexión a partir de las experiencias de fe entre las mayorías excluidas. Gutiérrez introduce la cultura e idiosincrasia de cada pueblo al interior de su campo de investigación, constituyendo no solamente una ciencia interpretativa de la realidad, sino que también un diálogo con la fe popular que ella trata de valorizar, liberándola del fatalismo que le ha sido inculcado¹⁸⁵.

Estos teólogos realizan una crítica al modelo de desarrollo impuesto por occidente, que en Latinoamérica durante la década del sesenta se encarnó en la Alianza para el Progreso, la que proponía reformas y cambios parciales, y a la teología europea, la que “descubre al mundo pero no su conflictividad [...] lo que pasa es que el mundo es del burgués y no se descubre el conflicto porque se ha educado al cristianismo dentro de la cultura burguesa eclesial”¹⁸⁶. Bajo esta lógica se considera a la teología presente en el Concilio Vaticano II como tributaria de los valores de la modernidad liberal y burguesa, que deposita su fiel progreso y el reflejo del eurocentrismo.

Dentro de quienes defienden la postura de la Teología de la Liberación, consideran que uno de los más grandes errores de la teología europea o conciliar se encuentra en la concepción eurocéntrica del mundo, lo que le impide tomar en consideración a los hombres en concreto que, en su mayoría, no disfrutaban de los estándares de vida europeos.

El sacerdote Raúl Rosales, en un testimonio oral, establece una pregunta crucial que busca responder la Teología de la liberación: “¿Cómo predicar a Dios en medio de una situación de miseria injusta en que vive la mayoría de la población del continente?”¹⁸⁷. Ésta nace a partir de la experiencia directa con las masas empobrecidas, concluyendo que primero se debe vivir, para luego utilizar

¹⁸⁴ ASSMANN, Hugo. “Opresión. Liberación, desafío a los cristianos”, Tierra Nueva, Montevideo, 1971. En: CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 162.

¹⁸⁵ CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 165.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 168.

¹⁸⁷ FERNÁNDEZ Fernández, David. La “Iglesia” que resistió... Óp. Cit., p. 9.

esa experiencia bajo la reflexión de la palabra de Dios y del Evangelio. Esto se traduce en tres pasos a través de los cuales se realiza una reflexión teológica liberadora:

- 1) Vivir en los barrios populares para saber qué significa la privación y la solidaridad.
- 2) Informarse mediante métodos científicos modernos sobre los mecanismos que engendran la pobreza y frenan el desarrollo humano.
- 3) A partir de una mirada teológica sobre la situación presente, incitar a los hombres a salir de su estado de postración y reclamar sus derechos.

Esta reflexión es totalmente contraria a la teología clásica, fruto de un estudio individual de los textos antiguos, siendo en la Teología de la Liberación fundamental la abertura al mundo¹⁸⁸.

De esta forma, es posible distinguir al menos dos maneras de plantear a la Teología de la liberación: (1) como labor específica de quienes hacen la teología escrita en torno a un corpus más o menos definido de conceptos y con una metodología determinada y (2) como reflexión teológica de todo cristiano inmerso en un contexto de miseria injusta que se encuentre deseoso de descubrir la voluntad de Dios en la historia¹⁸⁹.

Es sumamente interesante la utilización de fuentes orales en la investigación de David Fernández¹⁹⁰. En ésta el autor establece dos tipos de influencia de la Teología de la Liberación en los cristianos. La primera es de tipo conceptual, en el sentido del contenido mismo de la Teología o la comprensión intelectual de su corpus; mientras que el segundo es de tipo afectivo. En cuanto a este último los participantes de la teología no sabían cómo explicar su apego emocional, pero insistían en contar con un fuerte compromiso hacia ella. Así,

¹⁸⁸ CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 183.

¹⁸⁹ FERNÁNDEZ Fernández, David La "Iglesia" que resistió... Óp. Cit., p. 10.

¹⁹⁰ Ver: FERNÁNDEZ Fernández, David: "Historia Oral... Óp. Cit.; "La Iglesia que resistió..." Óp. Cit.

Fernández concluye que la Teología de la Liberación no es sólo una teología de tipo pastoral, sino que replantea el espíritu mismo del cristianismo católico, porque cuestiona todos los grandes temas teológicos desde la perspectiva de la liberación social. Esta es la razón por la cual la Teología de la Liberación resulta tan dañina para la institución de la Iglesia Católica¹⁹¹.

Durante la Conferencia Episcopal de Medellín Gonzalo Gutiérrez dio a conocer lo que después articularía como la Teología de la Liberación en su libro “Teología de la Liberación. Perspectivas” (Editado en 1971). Aún en plena formación, la teología ejerció una enorme influencia durante Medellín, difundándose por todo el continente. Fue una reflexión nacida a partir de la experiencia pastoral de Gutiérrez en un barrio marginal de Lima, de su papel como asesor de grupos de la Acción Católica especializada y de su contacto con la teología europea progresista. Con su exposición en la Conferencia de Medellín se difundieron las ideas directrices de la Teología de la Liberación, que, al mismo tiempo, se nutrió de las propias reflexiones de la Conferencia.

En las vísperas de preparación de la Conferencia, la mayoría de las recomendaciones eran que la Iglesia debía abandonar el estilo de vida refinada que la mantenía en estrecha relación con las elites privilegiadas del continente; despojarse de ciertos bienes y signos ostensibles de riqueza para acercarse al pueblo y poder escucharlo; cesar de buscar su propio bienestar para devenir en una crítica de las estructuras sociales que engendran y perpetúan la pobreza, entre otras cosas¹⁹². De esta manera, José Aguilera, uno de los pocos laicos que participó en las comisiones de trabajo, especialmente en relación a lo que concluiría en la redacción del documento “Paz”, uno de los más importantes de Medellín, considera que los sacerdotes hicieron una denuncia justa sobre la situación de los más pobres en América Latina, siendo lo más destacable para él que los obispos no sólo se dedicaban a criticar, sino que buscaban la manera de participar en la transformación de la sociedad. Por ello, estimamos que Medellín,

¹⁹¹ FERNÁNDEZ Fernández, David. La “Iglesia” que resistió... Óp. Cit., pp. 10-11.

¹⁹² CARRIER, Yves. Óp. Cit., pp. 149.

siendo más radical que el Concilio, legitimó las prácticas que ya se estaban llevando a cabo de manera extraoficial, alejada de la jerarquía, y minoritaria a nivel continental, pero a la vez motivó aún más a que los cristianos se embarcasen en las tareas renovadoras¹⁹³.

En el documento “Paz” los obispos concluyen que el subdesarrollo latinoamericano es una situación injusta y que promueve las tensiones que conspiran contra la paz del continente¹⁹⁴. Alcanzar la paz, para ellos, exige la instauración de un orden justo

“...en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad sea reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en el que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia”¹⁹⁵.

En torno a la recepción de la Conferencia, Pablo Fontaine recuerda que gran parte de los sacerdotes estaban fascinados con este concilio latinoamericano, pero que, a diferencia de ellos, algunos de los obispos chilenos miraron con recelo las noticias que llegaban. A pesar de que algunos de los obispos pretendían bajarle el perfil, Fontaine afirma que gracias a sus reflexiones, las comunidades cristianas de base terminaron muy fortalecidas, ya que se le consideró como una de las bases estructurales de la nueva forma de hacer Iglesia, además de ser foco de la evangelización¹⁹⁶. De igual manera, Jaime Escobar recuerda que:

“Después de Medellín vino una explosión, lo que llaman los teólogos una irrupción de los pobres en la vida de la Iglesia. Los

¹⁹³ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., pp. 224-225.

¹⁹⁴ SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Conclusiones: Justicia. Paz. Santiago, Chile, Ediciones Paulinas, 1970, p. 19.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁹⁶ FONTAINE, Pablo, Testimonio oral, Santiago, Chile. 26-11-93. En: FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 226.

seminarios se abrieron a los mapuches. Las mujeres fueron más participativas. Bueno, en realidad algo impresionante”¹⁹⁷.

Los obispos en Medellín consideraban que era su deber el educar las conciencias, inspirar, estimular y orientar todas las iniciativas que contribuyeran al desarrollo del hombre y a la vez denunciar todo aquello que atente contra la justicia o destruya la paz. Este rol que los obispos se atribuían tras la Conferencia resulta estar en directa relación con el objetivo de justicia que Gustavo Gutiérrez le otorga a la Teología de la Liberación: “No tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios”¹⁹⁸. En este sentido, se ha de destacar el hecho de que pobladores y obreros empezaron a ser sujetos de una teología de la liberación antes de que ésta tuviese nombre. Así, Pablo Fontaine considera que el protagonismo laical y las comunidades de base son los elementos de la Teología de la Liberación que más han influido en Chile, pero que estos empezaron a ser dinamizados antes de que la Teología tomara forma. Así entre la Teología de la Liberación y las comunidades de base se establece una relación recíproca de mutua influencia: Mientras que las comunidades de base incorporan los principios fundamentales de la Teología de la Liberación (protagonismo laical, relectura del Evangelio desde la realidad de los pobres, etc.), la Teología de la liberación les otorga una importancia fundamental para el trabajo eclesial¹⁹⁹.

La Conferencia de Medellín, al igual que el Concilio Vaticano II, fue recibida de diferentes maneras. Para algunos, Medellín no era más que una “izquierdización” al interior de un grupo minoritario de la Iglesia Católica, siendo los mismos que rechazaron de igual forma las conclusiones del Concilio por considerar que éstas significaban un quiebre con las tradiciones católicas; otros, con una visión progresista, abierta y flexible, ven en Medellín muchas de sus

¹⁹⁷ ESCOBAR, Jaime; Testimonio oral, Santiago, Chile, 21-11-93 en FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 226.

¹⁹⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo “Teología de la liberación”. Perspectivas, Salamanca, 1972, p. 387.

¹⁹⁹ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 231.

propias conclusiones al analizar la situación del continente. En esta última se encuentra una parte considerable del clero y de los obispos chilenos; y una tercera recepción, más minoritaria, está expresada por los sacerdotes y cristianos comprometidos con los cambios más radicales, los mismos que cuestionaron la renovación conciliar e incluso pusieron en duda las conclusiones latinoamericanas por considerarlas insuficientes. A su juicio, no se logra un compromiso claro entre Iglesia y la misión de liberar al oprimido lo cual sólo podría realizarse a través de una vía revolucionaria²⁰⁰. Esto se debía a que en las conclusiones de Medellín los obispos descartaron todo apoyo a los cambios bruscos o violentos de las estructuras, al considerarlos ineficaces y provocadores de odios si no se realizaba antes un cambio en la conciencia general²⁰¹.

En los documentos de Medellín se concluye que la crisis social que presenta América Latina es una consecuencia del sistema político-social-económico, considerado como una forma de violencia estructural basada en la miseria e impuesta por las élites nacionales que se conjugan en un racismo y en un juego de dominación hereditario, en el cual las masas son mantenidas en la ignorancia, lo que las conduce a considerar sus condiciones de vida con fatalismo y resignación²⁰². Los obispos hacían un llamado a la Iglesia y sus sacerdotes para tomar un verdadero rol activo en el proceso de cambios, ya que el problema que aqueja a Latinoamérica no sería solucionado sólo con la aplicación de reformas estructurales. Para los obispos era necesaria la creación de un hombre nuevo, libre de las ataduras de la injusticia, en donde la fraternidad y el amor al prójimo fueran los motores que debían mover a los cristianos para alcanzar la justicia, y para ello resultaba vital el rol de guía espiritual de la Iglesia para el mundo.

La renovación católica se manifestó en Chile durante la década del sesenta al surgir toda una serie de nuevos proyectos de acción, patrocinados por la Iglesia. Éstos incluían sindicatos y programas educativos, capacitación técnica campesina,

²⁰⁰ HUERTA, María Antonieta; PACHECO Pastene, Luis. La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos. Santiago, Chile, Editorial Pehuén, 1968, pp. 260-261.

²⁰¹ PABLO VI. Alocución en la Misa del Día del Desarrollo, Bogotá, Colombia, Agosto 2 de 1968. Biblioteca del Vaticano.

²⁰² CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 151.

proyectos de reforma agraria en terrenos de la Iglesia, construcción de viviendas a bajos costos, cursos de la doctrina social de la Iglesia para los empresarios²⁰³. Estos proyectos se establecieron fuera del ámbito sacramental. De esta forma, la Iglesia manifestaba con hechos su compromiso social²⁰⁴. Respondían también a la necesidad de darle mayor vitalidad al rol de los laicos en el día a día del cristianismo. Si el Concilio Vaticano II dio un gran paso al fortalecer las estructuras de las comunidades de base, consideramos que la Conferencia de Medellín les otorgó a los laicos una real responsabilidad. Ya no sólo eran miembros de la Iglesia, sino que participaron de “una triple función profética, sacerdotal y real de Cristo”²⁰⁵, orientada a la construcción y gestión de los asuntos temporales según un orden justo²⁰⁶.

Con el llamado de Medellín de elegir una real “opción por los pobres”, fueron muchos los sacerdotes que tomaron una nueva opción de vida²⁰⁷. De hecho, muchos sacerdotes europeos comenzaron a migrar hacia Latinoamérica, imbuidos por el espíritu de justicia, que tanto comenzaba a caracterizar al cristianismo latinoamericano. De los que llegaron a Chile muchos podrían haber alcanzado puestos importantes en sus Iglesias, afirma el padre José Aldunate quien convivió con ellos en los sectores populares, pero habían cruzado el océano para cumplir los ideales de la Teología de la Liberación²⁰⁸.

A modo de conclusión, podemos ver cómo el Concilio Vaticano II promovió el surgimiento de una Iglesia moderna, la cual ya no sólo se conformó con un papel secundario en la sociedad, sino que buscó estar en primera línea de los cambios sociales. Esto se vio reflejado en Chile tanto en la nueva posición de la Iglesia Católica frente a los problemas sociales, como también al protagonismo de los grupos laicos, quienes encabezaron, con respaldo de la Iglesia, las reformas estructurales con el objetivo de generar un real cambio en la sociedad chilena.

²⁰³ SMITH, Brian. Óp. Cit., p.114 (traducción propia).

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 114.

²⁰⁵ CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Conclusiones: Movimientos Laicos. Santiago, Chile, Ediciones Paulinas, 1970, p. 7.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 7.

²⁰⁷ GIAVIO, Renato. Testimonio oral, Santiago, Chile, 12 de abril del 2013.

²⁰⁸ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012.

Al mismo tiempo, observamos también cómo la Conferencia General del Episcopado de Medellín validó el camino de los cristianos que habían ido más allá de lo trazado por el Concilio, optando por una nueva ruta de carácter revolucionario bajo el amparo de la naciente Teología de la Liberación y que incitaba el compromiso total para la eliminación de la violencia estructural que consideraban estaba presente en América Latina.

Las comunidades de base, que se revitalizaron luego del Concilio Vaticano II, toman en Chile gran importancia, no sólo por la promoción del Evangelio en torno a la renovación católica, sino que se articularon perfectamente a la necesidad de una organización social en el mundo popular durante el gobierno de Eduardo Frei, lo que revisaremos más adelante. Al mismo tiempo, esta organización popular resultó vital para los objetivos de la Teología de la Liberación, focalizando en ella su acción.

En este escenario, al interior de la Iglesia Católica, el programa del gobierno de Frei causó gran simpatía, especialmente entre el clero joven. Si bien la Iglesia intentó mantenerse al margen del escenario político, es imposible negar que el programa de la Democracia Cristiana, inspirado en principios cristianos progresistas y coincidentes con la postura renovada del catolicismo, contó con el apoyo de la Iglesia en Chile. Sería recién hacia la mitad del gobierno de Frei cuando se manifestarían los primeros síntomas de crisis, no sólo políticos, sino que también cristianos y que contribuyeron a una radicalización en las posturas.

Las conclusiones del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Episcopal de Medellín modificaron de manera significativa el cristianismo a nivel mundial y latinoamericano. Se añadieron nuevos elementos, como el diálogo con el marxismo, un rol más activo de los laicos al interior de la Iglesia Católica y en la vida diaria, a través de las comunidades cristianas de base, y la confirmación por parte de la Iglesia de un orden social injusto, poco cristiano, que debía ser modificado. Estos cambios en su mayoría fueron recibidos de manera positiva por los obispos nacionales. De hecho, la Iglesia chilena era considerada una de las más avanzadas en la región, y esto se evidenció en la publicación de pastorales

por parte de la Conferencia Episcopal orientadas a impulsar los cambios y reformas políticas en favor del bien común (como "El deber social y político en la hora presente" y "La Iglesia y el problema del campesinado chileno").

La renovación católica, durante la década del sesenta, también se vio imbuida del espíritu revolucionario, expresado en Latinoamérica a través del desarrollo de la Teología de la Liberación, la que tuvo importante repercusión en Chile, especialmente en la radicalización de los sectores cristianos más progresistas que consideraban poco audaz la postura del Vaticano. Esto, como veremos más adelante, significó un acercamiento de los cristianos hacia la izquierda política, especialmente tras la decepción ante el fracaso del proyecto de la DC, el que en su momento fue presentado como la opción cristiana a una revolución necesaria.

2.2.- La decepción cristiana: el fracaso de la Revolución en Libertad

La principal importancia que le atribuimos al gobierno de Eduardo Frei (1964-1970) en esta tesis radica en la decepción que generó el fracaso de su proyecto político entre los círculos cristianos, constituyéndose como el segundo elemento que condicionó la evolución del cristianismo en Chile durante la década del sesenta, junto a la renovación católica luego del Concilio. La decepción cristiana se originó debido a las esperanzas e ilusiones que generó el proyecto de la Revolución en Libertad. Esta desilusión, como veremos, comenzó a manifestarse en un pueblo organizado, luego del éxito de la Promoción Popular (proyecto que buscaba la integración ciudadana de todo el pueblo, sin importar su ideología o preferencias políticas), y derivó en que muchos cristianos optaran por una vía más revolucionaria y comprometida por los cambios sociales que demandaban las masas populares. Un claro ejemplo de esto es la división al interior de la Democracia Cristiana y la formación del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU). Por ello no es de extrañar que algunos de los integrantes del Grupo de Los Ochenta relacionen de manera directa el fracaso de

la Revolución en Libertad a su decisión por apoyar el proyecto político que se iniciaría con Salvador Allende en 1970.

La Democracia Cristiana tuvo un rol fundamental en la historia del sistema político chileno al constituirse como el principal partido católico, desplazando al Partido Conservador. Esto se explica a través del carácter progresista que comenzó a desarrollarse dentro del catolicismo chileno, el que se había anticipado a la renovación oficial de la década del sesenta, revisada en el punto anterior. Al mismo tiempo, la ideología progresista que fundamentaba al partido le permitió liderar el ambiente político durante la década del sesenta, presentándose con el objetivo de realizar una “Revolución en Libertad” en Chile, como una alternativa cristiana a la revolución marxista y atea que amenazaba al continente latinoamericano, luego de la modificación del ambiente político a nivel continental que produjo la Revolución Cubana. Por ello es que se esperaba que la DC y su programa sirvieran como un modelo modernizador para América Latina. De hecho, así se puede explicar en parte el importante apoyo entregado por Estados Unidos al gobierno de Eduardo Frei.

En este sentido debemos referirnos al escenario mundial, porque condiciona el actuar político a nivel nacional. Marcelo Martínez Candia identifica cinco elementos claves que nos ayudan a entender el contexto en el cual se inserta el momento en que se desarrollan los principales pilares de la ideología demócratacristiana: el primero de ellos es el avance de una filosofía atea, caracterizada por el quiebre de los valores espirituales, la búsqueda de placer (traducida en el afán de lucro) y un fuerte individualismo; el segundo elemento es la economía “deshumanizada” que, al prescindir de la moral, no está dispuesta a servir al hombre ni a la colectividad; el tercero de ellos es el problema de la cuestión social, siendo consecuencia de los dos anteriores y producto de la destrucción de la organización gremial y de la sumisión incondicional de la tierra y el trabajo al capital; el cuarto elemento es una política totalitaria que, como lógica reacción ante el estado de las cosas, ha prendido en el espíritu del hombre una marcada inclinación hacia totalitarismos como sistemas de gobierno. De esta

forma, los propios defectos de la democracia burguesa son la explicación del éxito del fascismo y del propio comunismo soviético; y el último elemento es la encrucijada que enfrenta a dos sistemas doctrinarios que interpretan de manera diferente la sociedad, el liberalismo y el marxismo²⁰⁹.

También hay que destacar el ambiente mundial porque uno de los acontecimientos más importantes de la historia contemporánea repercutirá con fuerza en Latinoamérica y en Chile. En medio de la Guerra Fría, la Revolución Cubana modificó la estrategia que hasta entonces Estados Unidos había mantenido para conservar su influencia en el continente, repercutiendo en los partidos políticos latinoamericanos e incluso en la Iglesia Católica, como vimos anteriormente, al considerar el aspecto contrarrevolucionario del Concilio Vaticano II. La marginalidad social era una de las características más importantes de las sociedades latinoamericanas, siendo su manifestación más sensible las deplorables condiciones en que vivía gran parte de la población, careciendo de una efectiva participación ciudadana y de los beneficios que el Estado podría otorgar a una sociedad bien organizada. La Revolución Cubana, en un principio sin relación con ideales marxistas, nace para dar fin a un corrupto sistema democrático, y sirvió de inspiración para los jóvenes latinoamericanos de la década del sesenta. Como señala Eric Hobsbawm:

“La Revolución Cubana lo tenía todo: espíritu romántico, heroísmo en las montañas, antiguos líderes estudiantiles con la desinteresada generosidad de la juventud y un pueblo jubiloso en un paraíso turístico tropical que latía al ritmo de la rumba”²¹⁰.

La década del sesenta se presentó como el momento perfecto para realizar los cambios radicales que la sociedad requería. Se estableció la idea de que la revolución no sólo era algo posible sino que también algo necesario y para la izquierda latinoamericana esto radicaba en la construcción de una sociedad

²⁰⁹ MARTÍNEZ Candia, Marcelo. Ni marxismo ni liberalismo: Social-cristianismo. Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1952, p. 45-49.

²¹⁰ HOBBSAWM, Eric. Historia del siglo XX. Buenos Aires, Argentina, Editorial Crítica, 1990, p. 439.

socialista²¹¹. Nosotros entendemos a la Revolución Cubana como un elemento desequilibrante y catalizador en el continente latinoamericano, en el sentido de que provocó una renovación en gran parte de los grupos latinoamericanos, así como también en el análisis de la realidad continental, trayendo como consecuencia la idea de que la crisis social en el continente había llegado al punto de que si los cambios necesarios no eran llevados a cabo por la vía democrática, la revolución se extendería por el continente²¹².

Así, durante la década del sesenta, serán recurrentes los intentos estadounidenses por evitar toda expansión del marxismo revolucionario. Su estrategia ofensiva, tras la Revolución Cubana, sufre un cambio drástico, ya que se decide adoptar un nuevo método que, en vez de reprimir las actitudes revolucionarias por la fuerza, se ataque el problema que genera aquellas actitudes. De esta manera se explica el surgimiento de la Alianza para el Progreso. Con un fuerte apoyo técnico y financiero de Estados Unidos, los gobiernos latinoamericanos comenzaron a impulsar proyectos reformistas. Esta nueva estrategia coincidía plenamente con la posición de la Democracia Cristiana en Chile, que gozó de una total simpatía estadounidense durante la administración Kennedy, logrando recibir una cifra cercana a los US\$ 3 millones para su campaña electoral²¹³.

Para comprender el proyecto democratacristiano primero debemos recordar brevemente que la Democracia Cristiana tiene por antecedente directo a la Falange Nacional, partido en el cual se originan parte de sus cimientos políticos e ideológicos. En 1932, un grupo de jóvenes con claras tendencias renovadoras en el campo social, inspiradas en la Doctrina Social de la Iglesia, ingresaron al Partido Conservador con la pretensión de transformarlo desde su interior. Entre sus principios destacaron la integración de la fe cristiana con el compromiso por el

²¹¹ TORRES Dujsin, Isabel. La década de los sesenta en Chile: La utopía como proyecto. En **Revista Historia Actual On-Line (HAOL)**. Núm. 19, primavera 2009, p. 140.

²¹² PACHECO Pastene, Luis. El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos. Santiago, Chile, Editorial salesiana, 1985, p. 29.

²¹³ GAZMURI, Cristian. Eduardo Frei Montalva y su época. Tomo II. Santiago, Chile, Ediciones Aguilar, 2000, p. 443.

cambio social y político y la tarea de construir una nueva sociedad basada en el orden social cristiano, cuyo ideal era poner a la persona en el centro de la vida económica, además de realizar una fuerte crítica al fascismo, al marxismo y al liberalismo por sus abusos cometidos, proponiendo, como solución para combatir la injusticia, la construcción de una sociedad corporativista, con fuerte influencia cristiana basada en las encíclicas papales, en la cual los trabajadores tuviesen participación de las industrias y percibieran sus ganancias, además de la existencia de organizaciones intermediarias entre el individuo y el Estado²¹⁴.

Este proyecto discrepaba enormemente con los principios del Partido Conservador, diferencias que fueron acentuándose con el tiempo. Pero fue la candidatura presidencial de Gustavo Ross Santa María, economista de tendencia liberal, la que precipitó el quiebre entre este grupo de jóvenes y su partido, ya que no estaban dispuestos a apoyar su candidatura por considerarlo opuesto a sus posturas y planteamientos. Pese a sus proyectos políticos, los jóvenes reunidos ahora en el partido de la Falange Nacional no lograron posicionarse de manera exitosa en las urnas, que lo relegaban continuamente en los últimos lugares. Por ello es que era necesaria una renovación de sus planteamientos y de la manera de hacer política. Así, en 1957 y tras el acercamiento con grupos socialcristianos, fundaron el partido de la Democracia Cristiana.

Quizás unas de las más grandes diferencias entre la DC y la Falange Nacional es que esta última estaba compuesta en su mayoría por jóvenes idealistas y de gran calidad intelectual, pero sin ningún tipo de arraigo popular²¹⁵ (lo que explica su fracaso en los comicios electorales). En esta reorientación, fue clave el discurso mesiánico de Eduardo Frei, el cual se focalizaba en la importancia de las masas como motor del partido, pero no en un sentido populista, sino que en relación a la solución de los problemas sociales a través de la participación activa del pueblo en el quehacer nacional por medio de la organización social.

²¹⁴ ALIAGA Rojas, Fernando. Óp. Cit., pp. 209-205.

²¹⁵ *La Nación*, Año I, N° I, Juventud Demócrata Cristiana. La Democracia Cristiana y la Revolución en Libertad, Santiago, Chile, Publicaciones de la Comisión Política, 1965, p. 26.

Tras su creación, la DC comenzó a posicionarse como el nuevo centro político desplazando a los radicales, hasta entonces partido clave en el sistema político chileno. La Democracia Cristiana chilena comenzó a estrechar lazos con partidos europeos del mismo origen ideológico a través de la Unión Mundial Demócrata-Cristiana (UMDC). Así comenzó un acercamiento entre Eduardo Frei y Sereno Freato (el segundo responsable de la DC italiana). No sólo se mantuvieron relaciones de carácter económicas y de ayuda financiera, sino que también se manifestaba la ambición de reproducir en Chile el rol político de partido hegemónico, de base interclasista y garante de la estabilidad democrática, como lo fue la Democracia Cristiana en Italia después de 1945²¹⁶.

La Democracia Cristiana, al inspirarse en la Doctrina Social de la Iglesia, tenía objetivos que concordaban con el progresismo presente en la Iglesia Católica de la década del sesenta, por lo que no es de extrañar que haya habido un apoyo de la Iglesia chilena hacia el gobierno de Frei, aunque no de manera oficial. Es necesario destacar que desde un inicio la DC se definió como un partido no confesional. Esto quiere decir que no es requisito tener una determinada religión (en este caso ser católico) para militar en el partido, sino que basta compartir los valores cristianos, especialmente aquellos en relación al desarrollo personal e integral²¹⁷. Pese a ello la mayoría de sus militantes eran católicos y contaron con apoyo de la jerarquía de la Iglesia Católica para el desarrollo de su programa político²¹⁸. De esta forma, la DC tuvo un importante rol en la recepción de la renovación de la Iglesia Católica al concentrar entre sus adherentes a una gran cantidad de cristianos y, al mismo tiempo, contribuir en la formación y desarrollo de las posturas cristianas más avanzadas y comprometidas a través del impulso de las reformas estructurales insertas en su programa.

El partido de la DC fue un éxito en las clases medias chilenas. Esto se debió no sólo a su inspiración cristiana, a su adhesión a la Doctrina Social de la

²¹⁶ SANTONI, Alejandro. El comunismo italiano y la vía chilena. Santiago, Chile, RIL Editores, 2011, p. 207.

²¹⁷ PDC. ABC: El pensamiento de la Democracia Cristiana. Santiago, Chile, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 2003, p. 36.

²¹⁸ Ídem.

Iglesia, a que la gran mayoría de sus líderes y militantes fueran formados en los movimientos apostólicos y a su pensamiento social cristiano²¹⁹, sino que también a que muchos laicos comprometidos vieron en el proyecto demócratacristiano una posibilidad para construir una sociedad más justa²²⁰ y acorde a las necesidades del país.

En este sentido, el baluarte de la Democracia Cristiana era la Revolución en Libertad. Los profesionales y técnicos demócratacristianos habían realizado un diagnóstico de la realidad nacional a fin de proponer medidas concretas para resolver los problemas que impedían el desarrollo del país. El diagnóstico se centraba principalmente en la crisis socioeconómica, singularizado por la inflación que afectaba al país, el lento crecimiento económico, la desigual distribución de las riquezas y la dependencia económica chilena frente al mercado externo. Si sumamos a esto la deficiente estructura agraria, incapaz de sostenerse y que impedía el desarrollo del sector; una producción industrial basada en empresas extranjeras, y que el Estado de Chile no tenía mayor injerencia en la explotación del cobre, principal fuente de riqueza, al encontrarse también en manos de extranjeros, por lo que muchas veces las decisiones eran incongruentes con los intereses nacionales, el diagnóstico final era que el país padecía de una crisis estructural. En este sentido es que la Revolución en Libertad proponía un replanteamiento y reorganización socioeconómica a nivel nacional, que se expresó en cinco áreas fundamentales: el desarrollo económico, la educación en todos sus niveles, la justicia social, la participación ciudadana y la soberanía nacional²²¹.

Gran parte de la historiografía de izquierda considera que el programa de la Democracia Cristiana puede entenderse como una “solución burguesa” para los problemas sociales en Chile²²². Coincidimos con Tomás Moulian cuando afirma que no está bien ese planteamiento, ya que existen dos errores fundamentales en

²¹⁹ HUERTA, María Antonieta; PACHECO Pastene, Luis.. Óp. Cit., p. 241.

²²⁰ ALIAGA Rojas, Fernando. Óp. Cit., p. 226.

²²¹ SAPAG Chain, Reinaldo. Fragmentos de la historia económica en Chile: voz y acción del cardenal Silva Henríquez. Santiago, Chile, Ediciones Copygraph, 2010, pp. 83-96.

²²² Ver: CORVALÁN, Luis. Camino de victoria. Editorial Arauco, 1970; JOBET, Julio César y CHELÉN, Alejandro. Pensamiento teórico y político del Partido Socialista, Santiago, Chile, Editorial Quimantú, 1972.

esta idea: el primero en torno a creer que en Chile existían intereses burgueses diferenciados y políticamente constituidos, olvidando que la clase dominante estaba representada por latifundistas y sectores burgueses, con predominio ideológico de los primeros, y económicos de los segundos. Es importante destacar también que fue esa fusión oligárquica-conservadora la que impidió que se vincularan de manera duradera los partidos de la elite con los de la clase media, que asumieran programas modernizadores de la sociedad, en contraposición del atraso que presentaba el conservadurismo latifundista. Un segundo error consiste en no percibir que la DC es simultáneamente un partido de capas medias y un partido ideológico poli-clasista, donde su electorado abarca sectores tanto de la burguesía como también de la clase obrera y campesina, excluyendo solamente a los terratenientes²²³. A eso habría que sumar a demás lo que Moulian denomina como “vocación popular”²²⁴, la cual supone una asentada raíz teológica, constituyéndose como un partido fundamentalmente cristiano, tanto por su ideología como por el significado atribuido a la política, fuertemente ligada a la ética cristiana. De esta manera, en la ideología demócratacristiana existe una estrecha relación entre la conducta pública y la salvación personal.

Así, se desecha la tesis de que el proyecto demócratacristiano es la “solución burguesa”, pero sí consideramos que significa una alternativa dentro del sistema capitalista y democrático para solucionar los problemas socioeconómicos de Chile, evitando una revolución violenta y rupturista que siguiera el ejemplo cubano. Por ello es que se buscó integrar a las masas al sistema político, como también redistribuir las oportunidades sociales y el poder, aunque sin un cuestionamiento al propio sistema político como lo hacía la izquierda. Por esta razón podemos afirmar que la idea de que la DC proponía una tercera vía entre capitalismo y socialismo es errada, sino que proponía reformas dentro del sistema capitalista más que un modelo alternativo. Esto se manifestó tanto en su discurso como en la práctica, en donde se buscaba un replanteamiento del capitalismo

²²³ MOULIAN, Tomás. La forja de ilusiones: el sistema de partidos 1932-1973. Santiago, Chile, ARCIS-FLACSO, 1993, pp. 207-208.

²²⁴ Ibid., p. 209.

acentuando las reivindicaciones y la justicia social, pero manteniendo el modelo vigente, como lo dijo en su momento el Ministro de Trabajo y Previsión Social William Thayer Arteaga:

“La primera tarea de la Revolución en Libertad es la construcción del poder social y no la destrucción del poder económico vigente [...] construir el poder social implica cambiarle el sentido, la dimensión, la forma de operar y la significación al poder económico”²²⁵.

La idea impuesta en la conciencia popular de que el objetivo de la Revolución en Libertad era realizar efectivamente una “revolución” pudo ser una de las causas de la desazón cristiana al notar que las reformas estructurales al sistema no se realizaban según lo planeado o no eran lo suficientemente efectivas.

Consideramos que este reformismo para “salvar” el capitalismo en Chile responde a una nueva lógica de actuar, en la que con métodos y lenguaje moderno se le da especial importancia al trabajo con los sectores populares, además de propiciar el mejoramiento de la situación de los grupos más vulnerables de la sociedad²²⁶. De hecho, el triunfo político de la Democracia Cristiana reflejó el agotamiento y fatal decadencia de la derecha tradicional y que la mantención de su tercio del electorado no bastaba para enfrentar el discurso marxista, lo que obligó a una renovación al interior de los partidos del bloque tradicional²²⁷, especialmente luego que se iniciara la reforma agraria, momento en que la derecha pierde gran parte de su poder para movilizar su electorado.

²²⁵ THAYER Arteaga, William. La revolución es en libertad o no es revolución. Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1967, p. 13.

²²⁶ TORRES, Dujisin, Isabel. La década de los sesenta en Chile: la utopía como proyecto. En **Revista Historia actual on-line (HAOL)** Núm. 19, primavera 2009, p. 145.

²²⁷ SAN FRANCISCO, Alejandro y SOTO, Ángel. Camino a la moneda: las elecciones presidenciales en la historia de Chile. 1920-2000. Santiago, Chile, Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Centro de Estudios Bicentenario, 2005, p. 231.

El programa del gobierno de Frei no proponía una nueva vía a la revolución, sino que entregaba los mecanismos para que los grupos sociales vulnerables se integraran al sistema, traducido en el proyecto de la Promoción Popular y el carácter asistencialista con el que contó su gestión. Así, los principales ejes estaban orientados hacia la ampliación de la democracia y hacia la modernización industrial de Chile, aumentando la producción de bienes de consumo y fomentando la inversión, los créditos, las exportaciones y el desarrollo de los mercados regionales²²⁸. Así se buscó reforzar el modelo existente, añadiéndole una fuerte dosis de compromiso social a fin de disminuir las brechas de desigualdad, tanto en términos socioeconómicos como en la participación ciudadana.

El proyecto de la Democracia Cristiana estuvo fuertemente marcado por la influencia del Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), la Teoría de la Marginalidad y del pensamiento cepalano acerca de la Teoría de la Dependencia. De estos se desprendía la idea de la necesidad de modificar las estructuras presentes en el continente. Es importante comprender que la Teoría de la Marginalidad entiende que la integración al sistema político-económico es un método para evitar que aquellos sujetos marginales opten por una vía revolucionaria de choque. Debido al acelerado crecimiento de población y a la creciente desigualdad, se afirmaba que:

“...los pobres son y serán cada día más que los privilegiados; pero ya no en las proporciones del pasado, más o menos inmediato, sino que en proporciones que sólo una inteligencia y una imaginación enteramente volcadas hacia el futuro son capaces de concebir”²²⁹.

²²⁸ MOULIAN, Tomás. Fracturas: de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973), Santiago, Chile, Ediciones LOM, 2006, pp. 225-226.

²²⁹ VEKEMANS, Roger. Tesis fundamentales. En: CENTRO PARA EL DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL DE AMÉRICA LATINA (DESAL), América Latina y Desarrollo Social, Santiago, Chile, 1965., p. 59.

A causa de esto se proponía que el sentido de participación contrarrestaría la noción de marginalidad de los sujetos desarraigados. Por ello debía haber una inclusión en los diferentes planos que les concernían, tanto en asuntos privados como públicos. Esta fue una de las piedras angulares del pensamiento demócratacristiano durante la década del sesenta, pero ha de sumarse a ello también la fuerte influencia que ejercían las conclusiones del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín sobre el problema de los pobres en el tercer mundo y la contribución de los cristianos en su solución. Esto, por ejemplo, se manifestó en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre los problemas más urgentes del mundo contemporáneo y la dirección que la Iglesia proponía para solucionarlos o la *Conclusión Justicia* de la Conferencia de Medellín, sobre las orientaciones para la realización de un orden social justo, en donde se le entregaba gran importancia a la familia, a la organización comunitaria, a la sindicalización y a la unidad en la acción cristiana²³⁰, y, también en la conclusión Movimientos Laicos, en la cual se acentuaba la importancia de las comunidades cristianas de base en la organización social²³¹.

El programa de la DC se encontraba en plena concordancia con la renovación católica, y en este sentido la propuesta más interesante y que tendrá mayores repercusiones en nuestro objeto de estudios es el proyecto de Promoción Popular. Su objetivo –la organización de los sectores populares– es posible ligarlo directamente con la formación de comunidades cristianas de base, por lo que su trabajo tuvo una estrecha relación. Era uno de los pilares del programa de Frei. De manera oficial, el objetivo de la Ley 16.880 de Promoción Popular era la de crear organizaciones de base capaces de enfrentar mediante la colaboración los problemas de los sectores más vulnerables de la sociedad, a fin de mejorar su calidad de vida. Lo interesante es que estos cambios no se realizarían a través del Estado, sino que desde las mismas comunidades a través de sus diferentes organizaciones, creando de esta manera comunidades activas en el desarrollo y

²³⁰ SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Conclusiones. Justicia. Paz. Ediciones Paulinas, p. 9.

²³¹ SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. Movimientos Laicos, Ediciones Paulinas, p. 6.

cambios que establecía el programa de la Revolución en Libertad. Pero hay que considerar también el apoyo de la Iglesia Católica para acabar con la marginación social, a través del sustento ético y moral tras la renovación del Concilio Vaticano II. Por ello puede entenderse que, desde el punto de vista cristiano, el objetivo de la Promoción Popular es que el pueblo sea dueño de su propio destino, rechazando el paternalismo estatal. Por ello es que se considera necesario que el pueblo participe de manera activa, como protagonista, en los cambios sociopolíticos del país²³².

Consideramos que parte de este proyecto se basa en la necesidad de aumentar la participación ciudadana en los diferentes modelos de vida democrática a través de la organización popular, respondiendo a los planteamientos de la Teoría de la Marginalidad. Así, el proyecto de Promoción Popular era definido por un folleto de la época como:

“Un proceso por el cual el pueblo, capacitado y organizado, se va integrando al desarrollo general de su país, al participar efectivamente en la solución de sus propios problemas”²³³.

La desorganización del pueblo constituye una limitación de importancia para la política revolucionaria dirigida hacia los sectores del campesinado, de los pobladores y de los obreros. En la práctica, el pueblo tiene sólo poder electoral, ya que se le permite participar de las elecciones, pero no poder político, ya que sin organización no puede ejercer ninguna fuerza capaz de generar cambios sustantivos²³⁴. Destacable es la experiencia brasileña donde se demuestra la debilidad de un pueblo desorganizado cuando João Goulart fue derrocado pese a contar con el respaldo de la mayoría de la población en 1964. Su error fue

²³² Hacia una integración por dentro. *Mensaje*, Vol. XV, (149): 213-217, junio 1966, p. 216.

²³³ “Los 7 misterios de la Promoción Popular”. Folleto de divulgación, sin pie de imprenta, 4p, en GAZMURI, Cristian. Eduardo Frei Óp. Cit., p. 609.

²³⁴ JUVENTUD DEMOCRATA CRISTIANA. “La Democracia Cristiana y la Revolución en Libertad” en *La Nación*, año I, N° I, Santiago, Chile, Publicaciones de la Comisión Política, 1965, p. 15.

enfrentar a una mayoría desorganizada contra una minoría eficazmente organizada en torno a la elite²³⁵.

La organización popular que propone la DC es un método para que su proyecto político no se convierta en un paternalismo o en un despotismo ilustrado (“todo por el pueblo pero sin el pueblo”). Se entiende que cuando existe un pueblo desorganizado el gobierno no cuenta con los organismos de base en los cuales descansar su acción, por lo que la participación popular se ve limitada²³⁶. Así, uno de los objetivos prácticos de la Promoción Popular es la de crear organismos que permitan dar expresión a las masas, para que puedan dialogar con el gobierno y participar, efectivamente, en la Revolución en Libertad. No era una tarea sectaria, sino que se debía cumplir con todo el pueblo, sin importar su ideología o preferencias políticas²³⁷.

En 1968 se aprobó la Ley de Juntas de Vecinos y Otras Organizaciones Comunitarias. La iniciativa fue todo un éxito, ya que tuvo por resultado la creación de 3.500 juntas de vecinos, apoyados por más de 20.000 centros comunitarios, así como también la incorporación de medio millón de mujeres a los Centros de Madres y un incremento en la sindicalización de trabajadores urbanos y campesinos²³⁸. La creación de centros de madres, juntas de vecinos, cooperativas, organismos juveniles y clubes deportivos son sólo algunos de los aspectos principales que buscó generar la Ley N° 16.880. Hay que incluir campañas temporales como por ejemplo la “operación invierno” en la cual se preparaba a la población para la llegada de la lluvia y el frío²³⁹.

Para llevar a cabo el objetivo de la Promoción Popular el Estado debía modificar la manera de hacer política que hasta entonces se había realizado. Para

²³⁵ *Ibíd.*, p. 20.

²³⁶ *Ídem.*

²³⁷ *Ibíd.*, p. 46.

²³⁸ AYWIN, Mariana. Et. Al. Chile en el siglo XX. Santiago, Chile, Editorial Emisión, p. 269. En: VELÁSQUEZ Almonacid, Marlén. Episcopado Chileno y Unidad Popular. Santiago, Chile, Ediciones Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, 2003, p. 34.

²³⁹ “Los 7 misterios de la Promoción Popular”. Folleto de divulgación, p.4. En: GAZMURI, Cristian. Eduardo Frei... Óp. Cit., p. 610.

esto resultaba indispensable “un nuevo modelo de democracia participativa en la cual se articularían las formas clásicas de la democracia representativa con formas de participación orgánico-corporativista de la base social”²⁴⁰. Analizando los mensajes presidenciales entre 1965 y 1966, el historiador Alfredo Riquelme considera que mediante estas nuevas formas de participación de la comunidad se esperaba que el pueblo estuviera en la posición de negociar con los poderes públicos o con cualquier otro poder en igualdad de condiciones, así como también tener una voz ante las autoridades políticas y así participar en el ejercicio del poder²⁴¹.

Para combatir la marginalidad, era necesaria también la ayuda del Estado creando e impulsando organizaciones, al menos hasta que las bases populares maduraran y dichas organizaciones adquirieran vitalidad propia. Así, el pueblo aporta lo que puede la mano de obra, los terrenos, los materiales o incluso dinero producto del ahorro o de los fondos reunidos en cooperativas; mientras que el Estado concurre solamente con lo que el pueblo no puede aportar, como el resto del financiamiento de una obra, los estudios de planificación y de propiedades, la asesoría técnica, maquinarias y facilidades²⁴². Para ello se constituyó la Consejería de Promoción Popular (CNPP), dependiente directamente de la Presidencia de la República. Esta Consejería nació de manera difusa, con el objetivo de convertirse en un ente estatal autónomo, encargado de impulsar la política social del gobierno, actuando como coordinador y promotor de las actividades comunitarias, a la vez que servir como enlace con las demás instituciones del Estado²⁴³.

Su objetivo pasaba, en primera etapa, por la organización de los sectores populares más vulnerables, lo que inquietaba a la izquierda marxista, porque

²⁴⁰ *Proposiciones. Educación Popular y movimientos sociales.*, N° 15, Santiago, Chile, Ediciones SUR, 1987, p. 133.

²⁴¹ RIQUELME, Alfredo. Promoción Popular y la educación para la participación. *Proposiciones*. Vol. 15, 132-147, Enero 1988, p.133.

²⁴² “Los 7 misterios de la Promoción Popular”. Folleto de divulgación, p. 4. En: GAZMURI, Cristian. Eduardo Frei Montalva y su época. Tomo II. Santiago, Chile, Ediciones Aguilar, 2000, p. 610.

²⁴³ RIQUELME, Alfredo. *Óp. Cit.*, pp.134-135.

inevitablemente su acción venía acompañada de un mensaje político a favor del gobierno de turno, por lo que combatieron con fuerza esta iniciativa²⁴⁴.

En este sentido, uno de los pilares del proyecto del CNPP fue su campaña de educación. Su fin último era el de atacar el problema de la marginalidad en su dimensión cultural, porque allí se constituía el gran obstáculo para la organización y participación popular. Esto se lograría a través de una campaña educacional destinada a concientizar a la masa marginal a fin de que se constituyera como un pueblo organizado. Una primera fase se enfatizó a través de cursos, charlas y seminarios para la transmisión de contenidos doctrinarios desde la perspectiva del humanismo cristiano-comunitarista, propio del partido demócratacristiano. Una vez lograda la conciencia plena de la necesidad de capacidad de organizarse y capacitarse, el esfuerzo se centraba en la capacitación de los dirigentes que habían ido surgiendo en las organizaciones comunitarias tendientes a provocar la dinamización de la comunidad concientizada, inculcando la valorización del arte, de la cultura y capacidades de liderazgo²⁴⁵.

Para la izquierda política, el programa de la Promoción Popular era sólo un conjunto de propuestas reformistas, pero éstas no resolvían el problema de fondo, siendo el único método para ellos la realización de una revolución de carácter marxista²⁴⁶. De hecho, recién en el momento en que la izquierda pudo comprobar que podía sacar provecho político de las organizaciones de base al multiplicar las demandas más allá de la capacidad del gobierno para satisfacerlas, aportó los votos parlamentarios para la aprobación de la Ley en 1968²⁴⁷, pero resulta que esta integración popular a la toma de decisiones fue fundamental para el empoderamiento de las masas. Desde el punto de vista social, es notable la recepción que tuvo la propuesta por parte de las comunidades. La organización social se desarrolló de manera excepcional durante el gobierno de Frei. La participación de más de un millón de personas como beneficiarias de la acción de

²⁴⁴ GAZMURI, Cristian. Eduardo Frei... Óp. Cit., pp. 609-610.

²⁴⁵ RIQUELME, Alfredo en Óp. Cit., pp. 138-139.

²⁴⁶ GAZMURI, Cristian. Eduardo Frei... Óp. Cit., p. 609.

²⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 609-610.

capacitación y difusión realizada por la CNPP en un lapso de cinco años convierte a esa empresa educativa en la de mayor alcance en la historia de la educación popular en Chile hasta ese momento²⁴⁸.

El gobierno de Eduardo Frei constituye un escenario recurrente entre la historiografía chilena, donde se le han realizado tanto críticas positivas como negativas, aunque hay un acuerdo al establecer que hubo un fracaso, ya que no se cumplieron las metas impuestas en la Revolución en Libertad. Éste provocó un cambio significativo en la actitud cristiana frente a las demandas sociales, la que se volvió rupturista y cada vez más radicalizada. En este sentido, hemos de incluir los conflictos al interior de la DC, porque son un fiel reflejo de las dificultades y problemas que enfrentaron los cristianos comprometidos por los cambios estructurales.

Si bien hacia 1964 ya era posible distinguir al interior de la Democracia Cristiana ciertas diferencias con el camino a seguir para la creación de un orden social comunitario²⁴⁹, la situación se agravó a mediados del gobierno de Eduardo Frei. Las críticas desde el interior del PDC se centraban básicamente en la velocidad en que se aplicaban las reformas estructurales. En un extremo, se quería evitar una ruptura violenta con el pasado, mientras que en el otro extremo se abogaba por una reestructuración rápida y eficaz. En este escenario es en el cual se originaron tres grupos medianamente definidos: los “oficialistas”, que estaba integrado en su mayoría por ex falangistas y fundadores de la DC, como Patricio Alwyn y Edmundo Pérez Zujovic, quienes apoyaban sin restricciones al gobierno de Eduardo Frei; los “rebeldes”, quienes contaban con un fuerte sello ideológico de izquierda, eran el ala más extremista al interior de la DC. Entre ellos se encontraba Rafael Gumucio y Julio Silva Solar; y finalmente los “terceristas”, quienes pretendían posicionarse entre los oficialistas y los rebeldes. Entre ellos se encontraba Jacques Chonchol y Juan Bosco Parra. Aunque al igual que los

²⁴⁸ RIQUELME, Alfredo. Óp. Cit., p. 146.

²⁴⁹ HOFMEISTER, Wilhelm. La opción por la democracia: Democracia Cristiana y Desarrollo Político en Chile 1964-1994. Santiago, Chile, Editorial Konrad, 1995, pp. 56-58.

rebeldes defendían una vía no capitalista para el desarrollo del país, estaban más dispuestos a llegar a acuerdos con los oficialistas y con el gobierno²⁵⁰.

No es nuestro objetivo analizar la ruptura al interior del PDC ni sus conflictos con el gobierno de Frei, pero consideramos que la decepción ante el camino tomado por el gobierno para solucionar la crisis integral que afectaba a Chile fue un elemento de gran importancia. El proyecto de la DC, en grandes términos, prometía la instauración de un nuevo orden más justo, pero, hacia la mitad del gobierno de Frei, la persistente sombra de la inflación comenzó a tomar lugar en la discusión política del país, así como también las críticas por los resultados poco efectivos en la implementación de los programas del gobierno. Esto, sumado a la inestabilidad al interior de la DC, la reorganización de la derecha en torno al Partido Nacional y la formación de la Unidad Popular en vísperas de las elecciones parlamentarias y presidenciales de 1968 y 1970, respectivamente, contribuyeron en gran medida a la radicalización de las posturas.

El gran síntoma de crisis en la Democracia Cristiana fue la formación del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU). Las diferentes orientaciones políticas que se comenzaron a evidenciar al interior del PDC provocaron diversos roces entre sus representantes en el Congreso, en el oficialismo del gobierno y con los directivos del partido. Ésto culminó con la salida de un grupo de sus miembros tras el rechazo de crear un frente revolucionario durante una reunión, así como también una alianza con la izquierda. Lo que ahondó aún más la crisis interna fue la salida de Radomiro Tomic del salón de reuniones por diferencias en el camino a seguir de cara a las elecciones presidenciales durante una junta del partido en 1969. Así, el 18 de mayo de ese año se formó el MAPU, cuyo primer secretario fue Jacques Chonchol²⁵¹. Los denominados "rebeldes"²⁵² contaban con un marcado sello ideológico de izquierda. Criticaban la velocidad en la aplicación de las reformas estructurales, de manera que querían reestructurar la sociedad de manera rápida y eficaz. Ya en 1965, Chonchol y Silva Solar

²⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 138-139.

²⁵¹ HOFMEISTER, Wilhelm. *Óp. Cit.*, p. 144.

²⁵² *Ibíd.*, p.138.

planteaban ir más allá de las reformas papales en su texto “El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina: Hacia un mundo comunitario”, en el cual valoraron los beneficios de un acercamiento al marxismo²⁵³.

El MAPU nace como un producto de la radicalización de importantes sectores de campesinos, estudiantes, intelectuales y obreros, que en un primer momento fueron atraídos y luego defraudados por la inoperancia del reformismo demócratacristiano para alterar los fundamentos del sistema capitalista. Desde el momento de su fundación, el MAPU optó por la vía no capitalista para el desarrollo, ampliándose hacia la izquierda. En su primer periodo, antes del golpe militar de 1973, el MAPU elaboró y desarrolló la consigna del “frente revolucionario”, la cual recogía la idea socialista de un frente de clases formado sólo por partidos y organizaciones obreras²⁵⁴, de esta forma se adhirió a la Unidad Popular, apoyando la candidatura de Salvador Allende y luego su proyecto político.

Una segunda escisión que debemos considerar en la DC fue durante el gobierno de Allende y se manifestó en la salida de un grupo de sus militantes disconformes con la actitud del partido frente a las políticas que impulsaba el gobierno. Desde que la línea más conservadora retoma el control de la DC en junio de 1971 ocurre un acercamiento con el Partido Nacional para conformarse en oposición frente a la UP. En este escenario, el 27 de julio de 1971 nace la Izquierda Cristiana, integrándose con posterioridad a la coalición de izquierda.

La Izquierda Cristiana se definían como un partido amplio de izquierda inspirado en los valores cristianos y humanistas²⁵⁵ y una fuerza no confesional que se consagra al trabajo político e ideológico entre las masas populares cristianas para integrarlas al proceso revolucionario. Su trabajo apuntó a hacer madurar la conciencia cristiana en la movilización de los sectores cristianos por la

²⁵³ SILVA Solar, Julio y CHONCHOL, Jacques. El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina: Hacia un mundo comunitario. Santiago, Chile, Editorial Universitaria, 1969, p. 24.

²⁵⁴ MOULIAN, Tomás. Fracturas. De Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973), Santiago, Chile, Ediciones LOM, 2014, p. 246.

²⁵⁵ FUENTES, Jordi; Castillo, Fernando; Cortés, Lía (1996) Diccionario histórico y biográfico de Chile. Santiago, Chile, Zig-Zag, 1996, p. 374.

construcción del socialismo, impulsando la necesidad de unir a las fuerzas revolucionarias y, en consecuencia, coincidía con el MIR al negarse a buscar una alianza con los sectores pequeños y medios de la burguesía²⁵⁶.

Hacia finales del gobierno de Frei, pese a los logros de su administración, un importante sector de la población estaba desilusionado e insatisfecho. La inflación en Chile había aumentado, la reforma agraria no se había implementado tan rápidamente como se esperaba, la evolución de los salarios seguía generando disconformidades y aún existía una fuerte exigencia de viviendas habitacionales, entre otros puntos. Todo esto contribuyó a la derrota del PDC en las elecciones parlamentarias de 1969 y a las presidenciales de 1970. A esto se le debe agregar la poca y a veces nula cooperación de los partidos opositores a la reforma constitucional, a la chilenización del cobre o a la reforma agraria, aplazando de manera considerable sus promulgaciones, por lo que el gobierno no lograba cumplir con los plazos que se habían establecido²⁵⁷.

Para el sacerdote Sergio Torres, la DC y el gobierno de Frei no lograron su objetivo: ser una alternativa al capitalismo y al marxismo²⁵⁸. Sino que, más bien, se constituyó en un híbrido en el que, si bien se realizaron algunas reformas estructurales, la empresa privada mantuvo una importante posición, al igual que una fuerte dependencia extranjera. A pesar de que hubo importantes avances, critica que se haya mantenido el modelo desarrollista, porque en definitiva no se sustituyó el capitalismo, sino que sólo se modificó, pero sin alterar las estructuras que permitían los abusos del sistema.

También hay que considerar la organización social en la decepción por la Democracia Cristiana. Entre 1967 y 1970, la fuerza del movimiento popular conquista los mejores cuadros de la base de la Iglesia. Esto fue permitido por el

²⁵⁶ RICHARD, Pablo. Cristianos por el socialismo. Historia y documentación. Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1976, p. 53.

²⁵⁷ HOFMEISTER, Wilhelm. Óp. Cit., pp. 151-152.

²⁵⁸ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

quiebre entre la Iglesia jerárquica y la oligarquía tradicional²⁵⁹, cuyos factores revisamos anteriormente. El aumento de las bases populares impulsadas tanto por el proyecto político de la Promoción Popular como también por los proyectos cristianos para darle mayor autonomía al laicado al interior de la Iglesia. Por estas dos razones, las bases populares comienzan a sentirse identificadas con el sector más progresista de los cristianos. La interacción de los sacerdotes y religiosas con el movimiento popular provoca un quiebre para ellos con el socialcristianismo. Se descubre que el "mundo de los pobres" no es amorfo ni sin rostro. Destacan la influencia de las organizaciones vecinales y sindicales, además de su mística fraternidad combativa. De la actividad pasiva de compartir la vida con los pobres se comienza a desarrollar un contacto directo con los líderes sindicales y poblacionales, tomándose conciencia de que cristianos y marxistas hacen una experiencia de trabajo común y que el movimiento obrero es uno solo. Con ello también se comprende el daño que ha ocasionado la Iglesia al dividir dicho movimiento creando asociaciones cristianas de base que sólo dividen a la clase obrera. El quiebre con el socialcristianismo, fundamental en los principios doctrinales de la Democracia Cristiana, trae consigo también la abierta aceptación por un grupo de cristianos de la lucha de clases como eje central de la historia, adquiriendo en su práctica cristiana un carácter político definido, asimilando al marxismo como la teoría revolucionaria que necesita el proletariado²⁶⁰.

Para muchos cristianos comprometidos, el gobierno de Frei no fue una "revolución en libertad", sino que fueron cambios significativos, aunque no revolucionarios. No afectaron la estructura de poder en el país. Esa es la postura que mantiene el padre Renato Giavio, quien considera que "el nombre le quedó grande"²⁶¹, refiriéndose a cómo se titulaba el programa de la DC: Revolución en Libertad. En la misma línea, Sergio Torres considera que la decepción de los cristianos que votaron por Frei y que vieron como la Iglesia le entregaba su total apoyo se debió al poco riesgo que tomaron con las políticas públicas para

²⁵⁹ RICHARDS, Pablo. *Cristianos por el Socialismo: Historia y Documentación.*, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1976, p. 15.

²⁶⁰ RICHARDS, Pablo. *Cristianos por el Socialismo.* Óp. Cit. pp. 15-16.

²⁶¹ GIAVIO, Renato. Testimonio oral, Santiago, Chile, 12 de abril del 2013.

modificar el escenario chileno²⁶². De igual forma, para el padre Francois Francou (j.s) los resultados obtenidos por la DC en su gobierno no estuvieron a la altura de las esperanzas que habían suscitado y que si bien hubo un importante avance en la reforma agraria, ésta no logró alcanzar su objetivo²⁶³. Además, considera que fue un error haber focalizado las fuerzas políticas en combatir al capitalismo liberal en el mundo rural sin siquiera tocar el mundo industrial, “donde no había esbozado ninguna reforma a la empresa”²⁶⁴.

Los problemas sociales, pese al esfuerzo de la DC en mejorar las condiciones en los grandes cinturones sub-urbanos, seguían empeorando, agudizándose con el flujo de nuevos inmigrantes. Sumado a esto, existía un fuerte elemento de presión que conformaban las jóvenes generaciones de cristianos que llegaban a la política, animados por la evolución de la Iglesia tras las conclusiones del Concilio, de Medellín y la radicalización política tras la formación del MAPU.

El quiebre de la DC puede entenderse en el hecho que para los militantes más jóvenes y comprometidos la postura de algunas corrientes de la Iglesia era más avanzada que el partido demócratacristiano, por lo que deciden orientarse a los partidos de izquierda para buscar una mayor inspiración y eficacia. El resultado fue la creación del MAPU, compuesto por jóvenes cristianos y marxistas que se habían reunido con la esperanza de ser un fermento de unidad entre la izquierda y los cristianos, como también un posible puente entre el Partido Socialista y el Partido Comunista, limando sus asperezas²⁶⁵.

De esta manera, podemos concluir que el proyecto político del gobierno de Frei suscitó altas expectativas, especialmente entre los sectores cristianos, pero hacia la mitad de su gobierno, luego que comenzaran a manifestarse los primeros síntomas de crisis cuando los índices económicos comienzan a caer al mismo tiempo que las demandas sociales comienzan a aumentar, la no realización de

²⁶² TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

²⁶³ FRANCOU, Francois. Chile: el socialismo y la Iglesia. DF, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1979, p. 131.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 132.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 133.

todas las promesas de campaña derivó en un sentimiento de decepción en gran parte de los sectores sociales, cuyas esperanzas fueron recogidas por los sectores ligados más hacia la izquierda política.

En la práctica, la Revolución en Libertad ofreció una política de industrialización atractiva y la apertura de nuevos mercados a través de una redistribución del ingreso nacional y la integración latinoamericana, pero al mismo tiempo, y quizás más importante, se comprometió a satisfacer las mayores demandas de consumo y participación de los grupos periféricos del proletariado, como campesinos y pobladores, a través de una redistribución del ingreso, la reforma agraria y la Promoción Popular. El éxito de la Revolución en Libertad fue agrupar a segmentos sociales heterogéneos en un mismo proyecto sobre la base de intereses y expectativas en común ante el agotamiento del sistema político y social vigente hasta entonces en Chile²⁶⁶. Cuando se comienzan a manifestar los síntomas de crisis como rupturas teóricas internas en el PDC, sectores más dinámicos de la burguesía que se reagrupan y dejan de estar a la defensiva para pasar a la ofensiva (Partido Nacional) y se asoma la frustración ante expectativas inalcanzables entre las clases sociales, el proyecto político de Frei y de la Democracia Cristiana se desbarata, perdiendo la base social en la que se sostenía.

El terreno de disputa era claro al interior de la Democracia Cristiana: continuar con la tarea iniciada en 1964, a través de un camino propio sin alianzas ni con la derecha ni con la izquierda. La tesis desechada fue la que proponían los rebeldes, consolidar una real “unidad popular” y unir las fuerzas sociales, por lo que muchos vieron cómo se le abrieron las puertas para abandonar su partido.

De esta forma, el ambiente político había cambiado mucho durante el gobierno demócratacristiano. De hecho, a diferencia de 1964, la DC se presentó a las elecciones de 1970 con un serio problema. Ya no contaba con el apoyo abierto de la derecha, sino que el escenario fue el de los tres tercios, con una izquierda y

²⁶⁶ BRUNNER, José. Ruptura de la democracia cristiana. Mensaje, Vol. XVII, (179): 197-199, junio 1969, p. 198.

una derecha irreductibles que no estaban dispuestas a ceder y, así, la DC no tuvo la capacidad de atraer al electorado de los extremos²⁶⁷. Pese a los esfuerzos realizados durante la administración de Frei, no se logró solucionar la crisis integral que afectaba a Chile²⁶⁸, por lo que el camino trazado se desvió y encaminó a la intensificación de los proyectos, ahora de mano de la Unidad Popular.

²⁶⁷ MOULIAN, Tomas. La forja de ilusiones... Óp. Cit., p. 220.

²⁶⁸ GAZMURI, Cristián. Eduardo Frei... Óp. Cit., pp. 742-743.

CAPÍTULO 3.- EL GRUPO DE LOS OCHENTA

El 16 de abril de 1971 un grupo de ochenta sacerdotes convocaron a una rueda de prensa para analizar un comunicado a la nación luego de haber participado en una jornada de reflexión sociopolítica que se extendió por tres días, la que se denominó “Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile”. El mensaje que entregaron a los periodistas que acudieron a su llamado fue claro: se habían reunido para analizar el proceso político que vivía Chile con el recién iniciado gobierno de Salvador Allende y su conclusión era que tal propuesta recogía gran parte de los principios cristianos y era acorde a la renovación católica iniciada en la década del sesenta, además de que la fe en Jesucristo exigía participar de dicho proceso histórico.

No es de extrañar que esta declaración causara gran revuelo al interior de la Iglesia Católica, entre los cristianos moderados y al interior de los círculos políticos menos progresistas. Para muchos, el manifiesto de este grupo de sacerdotes, que adoptaron el nombre con los que los bautizó la prensa “Los Ochenta”, fue una locura de curas rebeldes que, influenciados por el ambiente político, se habían alejado de la Iglesia adoptando derechamente un camino marxista. Para otros comprendía un proceso cristiano liberador, como llamado para acabar de una vez con las injusticias del capitalismo. Para nosotros, es la prueba de que el proceso de renovación católica había llegado a su punto más alto, cuando integrantes de la Iglesia hacían un llamado a todos los fieles a contribuir, como cristianos, en la construcción de una nueva sociedad, amparados en el proyecto experimental de la izquierda chilena.

Sus planteamientos manifiestan una crítica hacia la actitud de algunos sectores de la Iglesia y de la sociedad cristiana, aún no comprometidos en plenitud con las conclusiones alcanzadas durante la renovación católica: el Concilio Vaticano II y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Para Los Ochenta, la situación política y social en Chile es la oportunidad para construir una sociedad justa a través de la implantación del socialismo, en la cual los cristianos, a la luz del Evangelio, pueden y deben contribuir en tal proceso. En

este sentido, este grupo de sacerdotes desecha la tesis del socialismo ateo y científico, dando paso a una interacción con un socialismo humanista en torno a la “opción por los pobres” y especialmente al terreno trazado por la Teología de la Liberación, revisada en el capítulo anterior. Aun así, se verán enfrentados a una fuerte crítica opositora por parte de la jerarquía de la Iglesia y de los grupos más conservadores, acusándolos de radicalizados y de promover el clericalismo de izquierda. De todas formas, existieron grupos que recibieron de buena manera la propuesta de Los Ochenta, especialmente aquellos sectores políticos de izquierda que ven en este compromiso sacerdotal por el proyecto de la Unidad Popular un importante puente de comunicación con los sectores católicos que se mantenían ligados a posiciones más reacias frente al socialismo, así como también sectores laicos que vieron reflejadas sus posturas en la posición adoptada por Los Ochenta. Esto último explicaría la constitución de Cristianos por el Socialismo, entendido como una ampliación del Grupo de Los Ochenta hacia los laicos, en el cual se adoptó una actitud aún más radical y politizada, dejando de lado el carácter pastoral-reflexivo que lo caracterizó.

La constitución de Cristianos por el Socialismo radicalizó la posición de sus miembros, iniciando un compromiso político cada vez más marcado en donde incluso algunos sacerdotes militarán abiertamente en partidos políticos de izquierda y ultra izquierda. Al mismo tiempo, los sacerdotes del movimiento adoptaron una actitud de confrontación con la jerarquía eclesiástica, criticando su falta de compromiso real por los pobres, situación que llevaría al grupo a la condena pública en medio del caos que significó el golpe de Estado de 1973.

En la práctica, el principal objetivo de Los Ochenta fue el de concientizar a los grupos populares cristianos para que adoptasen el proyecto socialista de la Unidad Popular como medio para alcanzar una sociedad más justa. Para ello, se aprovechó en gran medida la fuerte organización social que la Democracia Cristiana había iniciado durante el gobierno de Eduardo Frei. De hecho, uno de los objetivos del grupo era justamente insertarse en las comunidades de base con

mayoría demócratacristiana para abrirle camino a los grupos políticos de izquierda.

A lo largo de los capítulos anteriores revisamos los factores que contribuyeron en el cambio de la mentalidad cristiana y los elementos que permitieron dar forma a los planteamientos del Grupo de Los Ochenta. Ahora los trabajaremos en relación directa a Los Ochenta, de tal forma que analizaremos las razones por las cuales este grupo de sacerdotes deciden manifestarse a favor del proyecto socialista de Allende, así como también sus repercusiones e importancia histórica.

3.1.- Aires de rebeldía: el surgimiento del Grupo de Los Ochenta

El 16 de abril de 1971 un grupo de sacerdotes anunciaron en una conferencia de prensa su compromiso con la clase trabajadora, su apoyo al gobierno de la Unidad Popular y su compromiso por la construcción del socialismo en Chile. Esta declaración fue resultado de una jornada de estudios y reflexión que se había llevado a cabo unos días antes, en la cual participaron alrededor de 80 sacerdotes²⁶⁹, cuyo objetivo era analizar la actual situación del país frente a los importantes cambios sociopolíticos.

La decisión tomada por este grupo de apoyar a un gobierno socialista sólo es explicable al comprender el cambio de mentalidad en los cristianos a partir de la renovación católica desarrollada a partir de los años sesenta tras el Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, cuyas conclusiones revisamos en el capítulo anterior y donde el diálogo de la Iglesia con el mundo se convierte en tema principal. El reflejo de este cambio de mentalidad se puede encontrar en algunas otras expresiones anteriores a la formación del Grupo de Los Ochenta, como el movimiento Iglesia Joven, que manifestaba algunos de los ideales que plantearán los sacerdotes agrupados en 1971. De igual forma, hay que tomar en cuenta el agotamiento de la propuesta demócratacristiana, también revisada en el capítulo anterior, para entender el acercamiento de los grupos cristianos hacia la izquierda política, situación que se expresa en la creación del MAPU y de la Izquierda Cristiana. Así, consideramos que la Declaración de Los Ochenta nace a partir de la interrogante sobre cuál debiera ser el rol de la Iglesia y de los cristianos ante la instauración de un régimen socialista tras el triunfo de Salvador Allende, ya que tal contexto sociopolítico, para los integrantes de Los Ochenta, fue el escenario ideal para poner en práctica el *aggionamento* de la Iglesia.

Estos elementos condicionaron la acción de aquellos sacerdotes que comenzaron a reunirse para reflexionar en torno al acontecer nacional, pero no

²⁶⁹ No se ha logrado determinar el número exacto de participantes, aunque los miembros entrevistados coinciden en que era un grupo cercano a 80 sacerdotes a quienes se sumaron un escaso número de laicos.

hay que olvidar tampoco que el principio crítico ante la realidad socioeconómica con el que cuentan tiene su origen en el replanteamiento cristiano de la década del sesenta, lo que para algunos sectores es considerado una “izquierdización” de la fe, y que se manifestó en gran parte de Latinoamérica a través de grupos de cristianos que, abiertamente, optaron por ideales socialistas al considerarlos como un medio para alcanzar una sociedad más justa.

Para explicarlo, recordemos que la década del sesenta en Chile ofreció muy altas expectativas, especialmente en el ámbito social. Como vimos anteriormente, los avances del gobierno de Frei fueron notables, pero no constituyeron una tarea totalmente realizada, quedando tareas pendientes. El descontento social no se hizo esperar y se manifestó en una clara decepción ante la gestión del gobierno. La "Revolución en Libertad" se presentó como una alternativa frente a la revolución de izquierda y, de hecho, los numerosos esfuerzos económicos de Estados Unidos entregados al gobierno de la DC estaban encaminados justamente a eso. Así, se esperaba que la “Revolución en Libertad” fuese un nuevo modelo de desarrollo válido para todos los países de América Latina²⁷⁰, pero en la práctica se aplicaron reformas que no modificaron en gran medida la estructura económica y social de Chile. He ahí la gran crítica que adoptaron los grupos opositores que buscaban ir más allá, recordando la formación del MAPU o la Izquierda Cristiana, vistas en el capítulo anterior.

Fuera del ámbito político, también hay que considerar que hacia finales de la década del sesenta la Doctrina Social de la Iglesia dejó de tener la fuerza que la caracterizó los años anteriores, de hecho muchos cristianos comenzaron a pensar que no existía ningún modelo cristiano que se adaptara a los reales problemas del tercer mundo. Esas inquietudes, como vimos, se condensaron en la mente de los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín en el año 1968 y fueron recogidas posteriormente por la Teología de la Liberación, que se constituiría como nueva propuesta cristiana con un compromiso social revolucionario.

²⁷⁰ TORRES, Sergio. El quehacer de la Iglesia... Óp. Cit., p. 9.

Es interesante que esta posición crítica por parte de los cristianos ante la realidad del continente y el actuar de la Iglesia se haya manifestado a través de un acontecimiento muy particular en Chile: La Toma de la Catedral. Este hecho es de gran importancia, porque fue protagonizado por el movimiento Iglesia Joven, el que es considerado por algunos como la primera expresión de lo que posteriormente se constituiría como la Teología de la Liberación, al comprometerse con la liberación del pueblo chileno, y que incluso se adelantó a Medellín, ya que algunos de sus planteamientos fueron recogidos en el documento “Juventud”²⁷¹.

La Toma de la Catedral, realizada por cerca de 200 católicos (laicos, jóvenes sacerdotes y dirigentes universitarios y gremiales) y que inauguró el movimiento Iglesia Joven, se prolongó por más de trece horas, en las que se realizaron conferencias de prensa y jornadas de reflexiones²⁷². Se trató de una manifestación en denuncia por las desigualdades socioeconómicas del sistema capitalista, así como también una acusación a la Iglesia Católica de ser poco evangélica y un obstáculo para los laicos en el mundo temporal²⁷³:

“Queremos volver a ser una Iglesia del pueblo, como en el evangelio, viviendo su pobreza, su sencillez y su lucha. La Iglesia en Chile tiene que renunciar a depender de las grandes finanzas internacionales. La Iglesia no debe servir a la escandalosa división de clases”²⁷⁴.

Las reacciones fueron variadas, pero primó el rechazo ya que muchos católicos consideraron el hecho como un sacrilegio, aunque también hubo

²⁷¹ FERNANDEZ Fernández. David. Historia oral... Óp. Cit. 227p.

²⁷² Ídem.

²⁷³ CANCINO, Pablo. La Toma de la Catedral. Tesis presentada para obtener el grado de Licenciado en Historia. Universidad Finis Terrae, Santiago, Chile, 59p.

²⁷⁴ Sacerdotes y laicos se tomaron la catedral. El Siglo, página 7 Santiago, Chile, 12 de agosto de 1968.

actitudes de reconciliación que privilegiaban el debate y el entendimiento, como el foro de sacerdotes y laicos organizado en una parroquia de Vitacura²⁷⁵.

De esta forma, podemos entender a la Toma de la Catedral como un llamado a la renovación, de una manera revolucionaria, que aplique de manera efectiva las directrices anunciada tras el *aggiornamento* de la Iglesia Católica.

Pese a que el movimiento Iglesia Joven había nacido como una posición netamente clerical, lo que queda en manifiesto al promover cambios al interior de la Iglesia²⁷⁶, el movimiento se constituyó como un antecedente directo del Grupo de Los Ochenta. Esto no sólo fue porque algunos de los integrantes de Los Ochenta también participaron en Iglesia Joven, sino también porque algunas de sus exigencias fueron recogidas posteriormente por el Grupo ligadas al llamado para formar una Iglesia de los pobres y la liberación del pueblo oprimido.

En este sentido, Iglesia Joven no debe ser entendido como un movimiento de carácter anti-institucional. Cuando denuncia la estructura institucional de la Iglesia, lo que se está denunciando es el modelo autoritario de la institución, pero no la institucionalidad en sí misma. De hecho se expresa claramente en uno de sus documentos: “No rechazamos toda institución. Deseamos que la Iglesia se procure una estructura ágil, pobre y audaz”²⁷⁷, así se opta por una institucionalidad al servicio del pueblo.

María Antonieta Huerta, en un testimonio oral recogido por David Fernández, afirma que Iglesia Joven quiso que la Iglesia fuese realmente una Iglesia pueblo de Dios, según lo proclamó el Concilio Vaticano II. Antes de Iglesia Joven “el discurso había avanzado más que la práctica”²⁷⁸. Lo interesante de Iglesia Joven, que lo diferencia de otras experiencias hasta ese momento, es que primó más el compromiso sociopolítico por la liberación que la comprensión de la

²⁷⁵ Foro entre sacerdotes y laicos de Iglesia Vitacura. *El Mercurio*, página 17, Santiago, Chile, 29 agosto 1968.

²⁷⁶ FRANCOU, Francois. Óp. Cit., p. 134.

²⁷⁷ IGLESIA JOVEN. Documentos Movimiento Iglesia Joven, Santiago, Chile, p. 9. En: FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 222.
FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 222.

religiosidad del pueblo²⁷⁹. En cierta medida, el Grupo de Los Ochenta tomó esta experiencia que buscaba llevar a la práctica las conclusiones del Concilio y las sumó a la segunda fase de renovación católica y al acontecer político el país.

De esta manera, podemos ver que el ambiente chileno de finales de la década del sesenta era abiertamente crítico: Al interior de la Iglesia católica existían voces que querían llevar más allá la renovación iniciada con el Concilio, otras que criticaban los obstáculos que la propia Iglesia ponía para echar marcha a su renovación; sumado a que el gobierno de Frei no logró alcanzar sus objetivos, lo que para muchos fue decepcionante, terminó por agotar las alternativas de los cristianos comprometidos, lo que se evidenció con la formación del MAPU, por lo que las elecciones presidenciales de 1970 resultaban claves.

La llegada a la presidencia por parte de Salvador Allende fue un acontecimiento mundial, ya que era la primera vez que un candidato marxista lograba llegar al poder por la vía democrática, y a la vez significó un reto para la Iglesia Católica en Chile.

Las elecciones de 1970 son entendidas por el sacerdote y teólogo Pablo Richard, integrante del Grupo de Los Ochenta, como una evidencia de la "crisis interburguesa", que se tradujo en la división del bloque católico entre Alessandri y Tomic. Afirma que la jerarquía temía el triunfo de Allende, pero también al triunfo de la derecha con Alessandri. En ese escenario, sólo Tomic le podía asegurar a la Iglesia el espacio que necesitaba para recomponerse de la crisis interna por la que pasaba. Por eso, el triunfo de Allende repercutió tan negativamente para la jerarquía²⁸⁰. Además, el temor por parte de la Iglesia ante la llegada de Allende se debía al ejemplo cubano, donde la Iglesia quedó totalmente al margen del proceso de reconstrucción socialista-nacional, para luego pasar a ser un instrumento complaciente de la contrarrevolución²⁸¹.

²⁷⁹ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 223.

²⁸⁰ RICHARD, Pablo. Cristianos por el socialismo. Óp. Cit., p. 19.

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 22.

El temor de la jerarquía es recordado por el padre José Aldunate con la reacción del Cardenal Silva Henríquez tras el triunfo de Allende. Estando un grupo de obispos y sacerdotes de la Conferencia Episcopal reunidos en Padre Hurtado, el Cardenal les dijo que era hora de prepararse para el martirio²⁸². Según el padre Aldunate, el cardenal Silva Henríquez: “Era bastante anticomunista, anti marxista. Era un hombre abierto a la comunidad, al Concilio, pero participaba con desconfianza frente al marxismo. Por eso cuando triunfó Allende, el Cardenal Silva se alarmó mucho”²⁸³.

Es conocida la tradicional visita del cardenal de Santiago a la casa del candidato que hubiese obtenido el mayor número de votos durante las elecciones presidenciales, pero al enfrentarse en esta ocasión modelos y proyectos tan distintos, además de un escaso margen en los votos, Raúl Silva Henríquez decidió esperar la ratificación del Congreso para hacer efectiva su visita, puesto que no quería intervenir de manera directa con la decisión de los congresistas demócratacristianos, como afirma el padre Francois Francou, pese a que un grupo de sacerdotes católicos, entre ellos futuros integrantes de Los Ochenta, se le habían adelantado y fueron a visitar a Allende incluso antes de conocerse los resultados de la elección. Finalmente la visita se realizó sin incidentes, y las actitudes de los protagonistas auguraban buenas relaciones entre la Iglesia y el gobierno socialista²⁸⁴. La actitud del cardenal se fundamentaba en un sentido de paz y armonía, congruente al mensaje apostólico, pero también se puede entender por un afán de no dejar capitalizar la apertura de la Iglesia por un pequeño grupo de sacerdotes. Esto también se vio reflejado posteriormente en una especie de competencia entre el Episcopado y el comité redactor de Los Ochenta a través de documentos de cartas y documentos de estudios, que será revisado más adelante.

Otra muestra de la preocupación de la Iglesia es que el 24 de septiembre, el día después de las elecciones, el Episcopado publicó una carta privada en cuyo interior se temía por el quiebre del orden institucional y democrático del país tras la

²⁸² ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012

²⁸³ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012

²⁸⁴ FRANCOU, Francois. Óp Cit., pp. 137-139.

llegada de un gobierno socialista, además de la preocupación por ver a sacerdotes comprometerse públicamente en "ese momento histórico"²⁸⁵. De hecho, una de las preocupaciones de la jerarquía era justamente la actitud que tenían gran parte de los sacerdotes extranjeros. A ellos se les rogó mostrar delicadeza y respeto ante el acontecer chileno, además de evitar expresar políticas de partido ya que la jerarquía no consideraba adecuado que personas que no conocieran la tradición ni la idiosincrasia del país emitieran juicios y opiniones sin una convivencia profunda y prolongada con el pueblo²⁸⁶. Esta es una crítica que fue constante por parte de la jerarquía y por los grupos más conservadores hacia la participación de sacerdotes extranjeros en Los Ochenta, como veremos posteriormente.

Al existir opiniones y actitudes tan diversas tanto al interior de la Iglesia como entre los laicos, la jerarquía, a través del episcopado y del Cardenal, decidió guardar silencio hasta el momento de las elecciones. Pero incluso su silencio tuvo repercusiones, ya que para la derecha, la Iglesia Católica, con su silencio, se estaba haciendo cómplice del triunfo del marxismo en Chile, mientras que para la izquierda el silencio era injustificado, ya que el hecho de que Allende no obtuviese la mayoría absoluta no era motivo suficiente como para que el Cardenal rompiera la tradición de la visita al presidente electo²⁸⁷.

Hay que destacar que, a pesar del temor, la relación que existió entre Salvador Allende y el Cardenal Silva Henríquez fue muy conciliadora. Un ejemplo de ello fue el problema de la ENU, en la que Allende cedió frente a la intervención del Cardenal en el asunto. El Cardenal tenía la idea de que la Iglesia debía entenderse con las autoridades, sin importar el color que sean. Así se habían entendido con los masones, con la derecha, con la DC y ahora debía hacerlo con la izquierda, como afirmaba José Aldunate²⁸⁸. Tal actitud fue muy valorada por los miembros de Los Ochenta, ya que en cierta medida sentían que, sin importar las diferencias ideológicas que podían mantener con el cardenal Silva Henríquez, se

²⁸⁵ Exhortación del comité permanente del Episcopado, Documentos del Episcopado, 21 oct. 1972, p. 146. En: FRANCOU, Francois. Óp. Cit., p. 143.

²⁸⁶ DOCUMENTOS DEL EPISCOPADO, p. 29. En: Francou, Francois. Óp. Cit., p. 144.

²⁸⁷ RICHARD, Pablo, Cristianos por el socialismo, Óp. Cit., p. 20.

²⁸⁸ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012.

sentían avalados por su actitud progresista y en concordancia hacia el objetivo en común, el cual era beneficiar a los más pobres del país.

Se debe tomar en consideración, también, que el programa de gobierno de Salvador Allende contenía amplias medidas económicas y sociales, todas orientadas a la construcción de una sociedad más justa y sin los desequilibrios socioeconómicos que caracterizaban a Chile. Para lograrlo buscó terminar con el poder de los monopolios nacionales y extranjeros a través de la expropiación y de la nacionalización de las riquezas básicas y fundamentales del país: la gran minería (cobre, hierro, salitre, yodo y carbón); el sistema financiero (banca privada y seguros); regular el comercio exterior; las grandes empresas y monopolios de distribución; monopolios industriales estratégicos; y toda actividad que condiciona el desarrollo económico y social, además de profundizar la reforma agraria e incluir toda una serie de reformas sociales (vivienda, estabilidad laboral, agua potable, alcantarillado, alumbrado público, canchas deportivas, turismo y balnearios populares, entre otras)²⁸⁹.

Al ambiente marcado por una clara politización política y la ansiedad social se le debe sumar también el temor que comenzó a desarrollarse en algunos círculos de la Iglesia Católica. A la gran mayoría de los sacerdotes se les había inculcado un temor y rechazo al marxismo durante su formación²⁹⁰, lo que se tradujo en actitudes de desconfianza frente a los procesos de modernización en Latinoamérica. En la jerarquía de la Iglesia Católica chilena aún existían mentalidades muy conservadoras que salieron a la luz tras el triunfo de Salvador Allende²⁹¹.

Ya hacia 1967 comenzaron a realizarse reuniones de carácter reflexivas entre los sacerdotes de la zona sur de Santiago, como recuerda el sacerdote holandés Hernán Leerjisse²⁹², las que se llevaban a cabo generalmente en la casa

²⁸⁹ Datos del programa básico del Programa de Gobierno de la Unidad Popular. En: GODOY, Hernán. Estructura social de Chile, Santiago, Chile, Editorial Los Andes, 2000, pp. 562-581.

²⁹⁰ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

²⁹¹ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012.

²⁹² LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.

del jesuita Gonzalo Arroyo²⁹³. Estas reuniones partieron con un sentido reflexivo y pastoral, en las cuales se compartían visiones sobre el acontecer nacional y algunos de los problemas puntuales que aquejaban a las comunidades de la zona. Entre sus participantes, existía una coincidencia que durante el gobierno de Eduardo Frei si bien existía un compromiso político con los sectores más pobres, este aún era tímido y no lograba satisfacer las demandas sociales que el propio gobierno había generado durante su campaña política. Ante esta situación, no eran pocos los que veían en el socialismo una opción para solucionar los problemas sociales en el país. Esteban Gumucio recuerda que unos creían que el socialismo no tenía perspectivas en Chile, mientras que otros, partiendo desde su experiencia en las comunidades de base, sentían que el cambio iba a producirse pronto²⁹⁴. En cuanto a ello, hay que destacar que parte de los sacerdotes integrantes de estas reuniones eran curas obreros, y veían en primera persona la injusta realidad de miles de trabajadores y sus familias en las barriadas de Santiago. Era este sector de sacerdotes quienes se interesaron por profundizar su conocimiento sobre el marxismo, de manera directa y sin filtros impuesto por filósofos cristianos o por las encíclicas.

Una vez que salió electo Salvador Allende, este grupo de sacerdotes, encabezados por Gonzalo Arroyo, Alfonso Baeza y Santiago Thijssen, decidieron organizar un encuentro más formal, en el cual se analizase el camino a seguir en el nuevo contexto nacional²⁹⁵, ya que la interrogante pasó a ser cómo el trabajo pastoral en los sectores populares tendría que asumir la construcción del socialismo. Los sacerdotes que llevaban un tiempo reuniéndose tenían claro que la pastoral en el nuevo contexto político no podía ser la misma. De esta manera, se preparó una nueva jornada de reflexión, entre los días 14 y 16 de abril de 1971. La elección de esa fecha no fue al azar, sino que coincidió con el desarrollo de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal que se realizó en Temuco y tras la cual los obispos entregarían su visión acerca del acontecer nacional. Por eso,

²⁹³ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio de 2013.

²⁹⁴ GUMUCIO, Esteban. Testimonio oral, Santiago, Chile, 20-11-93. En: FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 248.

²⁹⁵ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

desde un principio podemos notar cómo el Grupo de Los Ochenta buscó ser una fuente paralela e independiente de reflexión cristiana. Bajo ese espíritu es que se realizó la “Jornada sobre la participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile”, como se denominó la reunión. Ésta fue una convocatoria abierta a todos los sacerdotes que trabajaban en la zona sur de Santiago, además de algunos sacerdotes invitados de regiones, en la cual se expusieron las temáticas que marcaron la orientación del grupo²⁹⁶. A la reunión llegaron cerca de 80 asistentes, entre sacerdotes, curas obreros y encargados de pastoral, para quienes se prepararon diferentes temáticas²⁹⁷. Los expositores y sus ponencias fueron las siguientes²⁹⁸:

Oscar Torres – Evolución del Movimiento Popular en Chile

Oscar Garretón – Análisis del Programa de Gobierno de la Unidad Popular

Gonzalo Arroyo – Iglesia, sacerdotes y política

Gustavo Gutiérrez – Marxismo y cristianismo en América Latina

Franz Hinkelammert – Cristianismo y socialismo en América Latina

Como se ve, los temas tratados por el panel de expositores se desarrollaron en tres líneas: El proyecto político del gobierno de Allende, el rol de la Iglesia y de los laicos en Latinoamérica y la liberación popular. En este sentido, la jornada de reflexión respondía al escenario en que se encontraban: la llegada del gobierno de Salvador Allende y sus pretensiones de iniciar la construcción del socialismo en Chile, así como también la actitud de la Iglesia Católica frente a los cambios que podrían desarrollarse en el país y, finalmente la expectación popular que se vio influenciado con el escenario de alta polarización política.

²⁹⁶ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

²⁹⁷ RICHARD, Pablo. Cristianos por el socialismo. Historia y documentación. Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1976, p. 22.

²⁹⁸ DONOSO Loero, Teresa. Óp. Cit., p. 128.

La decisión de tratar estos temas se nos fue explicada por Alfonso Baeza: “nos interesaba la visión que se podía tener desde la Iglesia, [...] casi todos los que estábamos ahí trabajábamos en los sectores populares o movimientos como el Movimiento Obrero de Acción Católica”²⁹⁹.

Sin pretender entrar en un análisis teológico, el objetivo de la primera reunión de Los Ochenta fue la de repensar el Evangelio desde el llamado del Concilio Vaticano II y “la opción de los pobres” y, para quienes organizaron este encuentro, el socialismo efectivamente respondía a este llamado³⁰⁰. Por ello necesitaban comprender el camino que debería seguir la Iglesia ante la construcción del socialismo en Chile.

Pablo Richard añade que la importancia de la reunión también radica en la metodología utilizada, considerándola diametralmente opuesta a cualquier otro encuentro sacerdotal. La reunión de Los Ochenta partió desde una perspectiva política para llegar inductivamente al problema teológico. Se buscó realizar un análisis político para luego plantear la participación de los cristianos en el proceso³⁰¹ con el fin de que ni la Iglesia ni el cristianismo se convirtiera en un obstáculo para el socialismo, el que vendría a cambiar la vida de los más pobres y prometía respetar los valores propios del pueblo chileno³⁰². Por ello también se plantearon las maneras en que los católicos se comprometieran con el proyecto político de Allende, decidiendo incentivar la participación de los comités de salud, de los pobladores y de los sindicatos en las bases populares³⁰³. Hay quienes se oponen a la visión de Pablo Richard respecto a la metodología utilizada. Alfonso Baeza, otro de los organizadores del encuentro, considera que ésta parte desde el evangelio y, posteriormente, recae en el plano político: “No partíamos desde la ideología marxista, partíamos del Evangelio, y en este había mucha coincidencia

²⁹⁹ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

³⁰⁰ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

³⁰¹ RICHARD, Pablo. Cristianos por el socialismo. Historia y documentación. Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1976, p. 22.

³⁰² BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, 10-11-93 en FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 259.

³⁰³ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

con lo que pretende el socialismo”³⁰⁴. Ello solo da muestra de las diferencias de visiones existentes dentro del Grupo de Los Ochenta, las que irían en aumento a medida que el grupo se desarrollaba y sus planteamientos evolucionaban.

Al final de la jornada, que se prolongó por dos días, se decidió elegir a un comité coordinador con el objetivo de organizar nuevos encuentros. Sus integrantes fueron: Gonzalo Arroyo, Alfonso Baeza, Esteban Gumucio, Santiago Thijssen, Nelson Soucy, José Arellano e Ignacio Pujadas. Tras el encuentro, Gonzalo Arroyo tomó la decisión de hacer un llamado a la prensa nacional y de dar forma a la Declaración de Los Ochenta, pese a que un grupo de participantes no estaban de acuerdo con hacer público su encuentro ni sus conclusiones. Entre ellos se encontraba el padre Alfonso Baeza, quien consideraba que no existía una conciencia política-eclesiástica sobre la importancia de la Declaración como signo de la apertura de la Iglesia frente a la sociedad, ni tampoco de las repercusiones que esto podría traer³⁰⁵.

Así, hasta la calle Rosario Santa fe N° 9164 en Gran Avenida, llegó un importante número de periodistas no sólo nacionales, sino que también medios extranjeros, ya que por la importancia mundial que tenía el nuevo gobierno de Chile los enviados de prensa se encontraban en el país³⁰⁶. Esto contribuyó a la difusión de la Declaración de Los Ochenta por Latinoamérica y Europa. En este sentido, el padre Torres considera que Allende fue un tipo muy hábil, porque supo mantener una postura cordial con la Iglesia. En todo proceso revolucionario la Iglesia se ha convertido en un férreo opositor, como protectora y conservadora de las tradiciones y los intereses de la élite: la revolución española, la revolución francesa, la revolución china, etcétera. Para Sergio Torres, cuando Allende se dio cuenta que un grupo de sacerdotes se manifestaba a favor de su proyecto de

³⁰⁴ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

³⁰⁵ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

³⁰⁶ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

gobierno, dio luz verde para que los periódicos y medios de prensa de izquierda y del gobierno difundieran la reunión y la Declaración de Los Ochenta³⁰⁷.

En su declaración, los sacerdotes realizan un breve análisis de la situación del país e identifican que las condiciones de explotación, que implican desnutrición, falta de vivienda, cesantía y escasas posibilidades de acceder a la cultura, son producto del sistema capitalista y del imperialismo extranjero que es mantenido por la élite nacional, siendo una solución para acabar con estos males el programa de gobierno de la Unidad Popular. Muchos de los aspectos mencionados en el documento son de diagnóstico y difícil es no estar de acuerdo con ellos, pero su tesis y la utilización del marxismo como marco teórico fue lo más controvertido:

“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 [...] Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar del proyecto histórico que su pueblo ha trazado”³⁰⁸.

Para algunos, el rechazo a la declaración se originó en que su tesis encerraba una descalificación hacia los cristianos que no pretendían participar en el proceso, ya sea por reservas personales o de opciones políticas³⁰⁹. Lo que encerró, además, un carácter excluyente que no dejaba espacio para otra opción³¹⁰. Para el padre Percival Cowley, quien reaccionó rápidamente a través de una carta abierta a la prensa al conocer la declaración, el problema radicaba en

³⁰⁷ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

³⁰⁸ Declaración de ochenta sacerdotes católicos. Texto oficial, abril 1971, en INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS. Cristianos por el Socialismo. ¿Consecuencia cristiana o alineación política? Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1972, p. 152.

³⁰⁹ CARDENAL RAÚL SILVA H. “Carta al Padre Gonzalo Arroyo” (extracto). En: HUERTA, María Antonieta y PACHECO Pastene, Luis. Óp. Cit., p. 283.

³¹⁰ COWLEY, Percival. Testimonio oral, Santiago, Chile, 28 marzo 2012.

que no se podía desconocer el derecho de otros cristianos para interpretar los fenómenos sociopolíticos, resultando indispensable reconocer otras opciones³¹¹.

En la Declaración, se afirma que “como cristianos no vemos incompatibilidad entre cristianismo y socialismo³¹²”, y citaron palabras del Cardenal Silva en noviembre de 1970 en las cuales declaraba que existen más valores evangélicos en el socialismo que en el capitalismo. De hecho dicha afirmación es recordada por varios de sus integrantes hasta el día de hoy como un elemento que los motivó a expresarse públicamente a favor del socialismo. Añaden que es el Evangelio el que exige el compromiso, porque el socialismo abre una esperanza para la plenitud del hombre y “más conforme a Jesucristo que vino a liberar de todas las servidumbres³¹³”. Así, extrapolan su fe hacia el proceso histórico que se estaba viviendo en Chile, por ello es que afirman que ser cristiano es ser solidario, y que esto implicaría participar en el proyecto de la UP. Además, se entiende que existe un compromiso explícito hacia el proyecto socialista de Allende por parte de los 80 sacerdotes al apoyar abiertamente las medidas que tienden a la apropiación social de los medios de producción y reconocen que tales medidas generarán fuertes resistencias por parte de quienes se vean desfavorecidos, por lo que consideran que es vital la movilización del pueblo³¹⁴. Así, realizaron un llamado a la unidad de las masas para que se alineen con el gobierno, se independizaran del yugo capitalista dejando atrás los valores burgueses y capitalistas, y tomaran conciencia del proceso que se llevaba a cabo en Chile.

Si bien la Declaración de Los Ochenta podría parecer arbitraria y excluyente, como considera Percival Cowley, los sacerdotes encargados de la redacción dejan lugar a marcos de críticas al reconocer que “no todo lo que se hace es obligatoriamente positivo y eficaz, pero al mismo tiempo afirmamos que la

³¹¹ COWLEY, Percival. Declaración. En: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS. Cristianos por el Socialismo. ¿Consecuencia cristiana o alineación política? Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1972, p. 241.

³¹² Declaración de ochenta sacerdotes católicos. Texto oficial, abril 1971, en INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS. Óp. Cit., p. 152.

³¹³ Ídem.

³¹⁴ Ibíd., p. 153.

crítica debe realizarse desde dentro del proceso revolucionario y no fuera de él”³¹⁵. Básicamente apelan a la unidad nacional, donde los cristianos participen activamente en favor del pueblo, se comprometan con el objetivo general del proyecto de la UP y contribuyan en la construcción de un mejor futuro desde el interior de dicho proyecto. Sergio Torres recuerda que para Los Ochenta no bastaba con que los cristianos apoyaran desde afuera el proceso de reformas de la UP, sino que debían auto-identificarse con él y contribuir desde el interior para alcanzar el éxito³¹⁶.

Ante las críticas que suscitó el llamado de Los Ochenta por su carácter político, algunos de sus integrantes han intentado resaltar el compromiso evangélico en el que se fundó el pensamiento del grupo, donde optando por los pobres, como concluía el *aggionamento* de la Iglesia Católica, decidieron acompañar al pueblo más humilde en sus esperanzas con el gobierno de Salvador Allende³¹⁷.

Resulta muy interesante que tras la mediatización de la Declaración, Los Ochenta adquirieron una autoridad que no tenían, como recuerda Sergio Torres:

“Los sacerdotes nunca opinan, sino que siempre es el obispos el que habla, el vocero de la Iglesia, y entonces nos pareció bien que nosotros también pudiéramos opinar, y eso fue lo peor para los obispos. Hasta hoy duran las quejas...”³¹⁸.

Hasta ese momento, el análisis político, las interpretaciones de la realidad país o de las coyunturas sociales eran campo exclusivo de los obispos, y el Episcopado se los hizo recordar a Los Ochenta en variadas ocasiones, pero, ante la insistencia de sus declaraciones, la tensión entre la jerarquía y aquel grupo de sacerdotes comenzó a ir en aumento. Los obispos, y especialmente el cardenal Silva Henríquez, eran muy celosos de su autoridad, como recuerda José Aldunate.

³¹⁵ *Ibíd.*, p.154.

³¹⁶ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 Julio del 2013.

³¹⁷ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

³¹⁸ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de Julio del 2013.

Dentro de la jerarquía existía la idea que los sacerdotes debían mantenerse ajenos a la política³¹⁹. Además, recuerda que prácticamente todos los obispos estaban en contra de la Declaración de Los Ochenta, en la misma línea que el cardenal, donde además del problema de la autoridad se suma los prejuicios existentes contra el socialismo.

Es cierto que la Declaración de Los Ochenta generó mucha crítica, especialmente en la Conferencia Episcopal y de parte del cardenal Silva Henríquez, como recuerdan algunos de sus miembros. El padre Hernán Leenrijsee recuerda que fue un momento de mucha tensión, por lo que un grupo de representantes de Los Ochenta fue a hablar a la Conferencia Episcopal a explicar el porqué de la declaración y su apoyo al gobierno de Allende, pero para los obispos no había razón que justificara su actitud.

La réplica de los obispos fue prácticamente inmediata. Ellos se encontraban en la Asamblea Plenaria del Episcopado, en Temuco, y al enterarse por los medios e la Declaración de Los Ochenta esbozaron un comunicado oficial el día 22 de abril de 1971³²⁰. Si bien ésta fue en un tono benevolente, se opuso de manera firme a lo expuesto en la Declaración en tres principios básicos:

- 1- La misión espiritual y no política de la Iglesia y, por tanto, del sacerdote.
- 2- La libertad de los cristianos en su opción política
- 3- La unidad de la Iglesia, la que se veía atentada con la Declaración de Los Ochenta.

La respuesta de los obispos debía ser rápida y eficaz. Los tres principios fundamentados fueron retomados con más calma y mejor trabajados en un documento de trabajo llamado “Evangelio, política y socialismo”, publicado casi un

³¹⁹ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 10 de enero del 2014.

³²⁰ Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile. "El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales", Temuco, 22 de abril de 1971. En: OVIEDO, Carlos (Comp.) Documentos del Episcopado Chile 1970-1973, Santiago, Chile, Ediciones Mundo, 1974, p. 55.

mes después, el 27 de mayo. La emisión de estas declaraciones y posturas sería el inicio de argumentos y contra-argumentos entre la jerarquía de la Iglesia y el Grupo de Los Ochenta, ya que en julio el comité coordinador del grupo publicó el documento "Reflexiones sobre el Documento de Trabajo Evangelio, política y socialismo", en la que dejaban planteada la pregunta hacia el mundo cristiano si la misión de la Iglesia se debía o no extender al campo político. Para quienes integraron el Grupo de Los Ochenta la historia les dio la razón ya que durante el régimen militar la Iglesia tuvo que entrar de manera directa a la defensa política y, especialmente, en la de los derechos humanos de quienes eran víctimas de la dictadura. Sumado a ello, con el tiempo la Iglesia reconoció que el marxismo no era intrínsecamente perverso, y que perfectamente podía actuar en conjunto con el cristianismo a favor de un bien mayor³²¹.

Como señalamos anteriormente, la reacción del cardenal Silva a la Declaración de Los Ochenta también fue muy negativa. Alfonso Baeza, quien vivió en persona la alteración del cardenal ante la declaración, recuerda que se le había informado de antemano al cardenal la realización de una jornada de estudios entre los sacerdotes interesados de la zona sur de Santiago, pero no se le informó sobre la mediatización que esta tendría ni tampoco el carácter político que tomó, ya que esa decisión fue de carácter espontánea. Ésta provocó que el Cardenal se sintiera traicionado, además que para él, y para el resto de la jerarquía dentro del principio de autoridad presente en la Iglesia, este grupo de sacerdotes estaba actuando fuera de lo que les competía. El padre José Aldunate, que conocía muy cercano a Silva Henríquez, también asume que tomó de muy mala manera la actitud de los ochenta sacerdotes. Afirma que quien realmente conociera al cardenal sabía del autoritarismo que lo caracterizaba, y para él los sacerdotes simplemente debían mantenerse ajenos a la política³²².

Este autoritarismo presente en la postura del cardenal, que frecuentemente derivó en roces con Los Ochenta, se debe, según José Aldunate, a que la

³²¹ ALDUNATE, José. Et. Al. Crónicas de una Iglesia liberadora. Óp. Cit., p. 54-55.

³²² ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 10 de enero del 2014.

renovación de la Iglesia, tras el Concilio y la Conferencia de Medellín, no fue adecuadamente recibida por la Iglesia chilena. El padre Aldunate cree que la gran piedra de tope para el *aggiornamento* en Chile fue justamente la actitud de Silva Henríquez. A pesar de que durante el Concilio el cardenal chileno tomó parte activa junto a obispos avanzados de Francia y Alemania, mantuvo posiciones muy conservadoras que respondían a su formación salesiana. Su dirección en Chile hizo que la recepción fuese muy relativa. Un ejemplo de ello es la Toma de la Universidad Católica o la Toma de la Catedral de Santiago. Para el padre Aldunate ambos eventos reúnen el espíritu de renovación del Concilio, pero para el cardenal estos hechos no eran más que cristianos y curas revoltosos que caían en los excesos³²³. Finalmente se puede decir que el cardenal no tenía reparos con las conclusiones del Concilio, pero sí con las conclusiones que algunos cristianos podían sacar respecto a la renovación de la Iglesia Católica.

En torno a la reacción de los obispos, existía una mayoría opositora, que compartían la visión del Cardenal. Aun así hubo algunos que se encontraban en cierta sintonía. Entre ellos se encontraban Carlos González, obispo de Talca, y Fernando Ariztía, obispo de Copiapó. Ambos, poco tiempo después del triunfo de Allende, viajaron a Cuba para conocer de primera fuente la experiencia católica y la realidad cotidiana en ese país³²⁴ y se interesaron mucho por el acercamiento que comenzaba a ocurrir entre cristianismo y marxismo luego del Concilio Vaticano II. En este sentido incluso se puede destacar el hecho que Fernando Ariztía en conjunto con algunos agentes pastorales de la zona sur realizaban reuniones donde se analizaban los programas políticos previos a las elecciones presidenciales de 1970. Francisca Morales, religiosa que posteriormente formó parte de Cristianos por el Socialismo, recuerda que éstas consistían en análisis que contrastaban los respectivos programas con el Evangelio y los documentos de Medellín, y que el programa que más coincidía con las reflexiones cristianas a las que llegaban era justamente las “40 medidas” de la Unidad Popular³²⁵. Se debe

³²³ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 10 de enero del 2014.

³²⁴ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de Julio del 2013.

³²⁵ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral... Óp. Cit., p. 259.

aclarar que los sacerdotes, religiosas y laicos que integraron esas reuniones no eran necesariamente de izquierda, ni tampoco se buscó convencer a los demás de votar por Allende. Lo importante para ellos era que, votaran por quien votaran, no se podía dejar de lado la dimensión sociopolítica de la fe. Muchos de ellos, sin considerarse de izquierda, se involucraron con el gobierno que el pueblo había elegido, porque finalmente era un proyecto que tomaba en cuenta a los pobres.

A diferencia con la jornada de reflexión de Los Ochenta, lo que marcaba un cambio fue la declaración pública donde se mostraron favor del proyecto socialista de Allende e hicieron un llamado a los cristianos para contribuir con su programa. Esto era novedoso y llamó la atención del Gobierno. En este sentido, se deben destacar las palabras que el Ministro del Interior, José Tohá, le dedicó al grupo, valorando los aspectos positivos de la reunión y su manifestación:

"Esto que nace del seno del mundo católico y cristiano tiene una especial significación porque muchos principios humanistas del socialismo tienen contactos, vinculaciones y coincidencias con los principios del cristianismo. Tanto para Chile como para el mundo afianzar la paz, la justicia, la igualdad y construir una sociedad mejor es hondamente positivo un acercamiento y una acción común entre socialistas y cristianos"³²⁶.

Pese a lo que se podría esperar, el Gobierno de Salvador Allende mantuvo cierta distancia con el Grupo de Los Ochenta, asunto que trataremos más adelante, siendo algunos partidos políticos (MIR; MAPU, IC) los que con el tiempo influirían con fuerza al interior del grupo, pero que se manifestaron explícitamente sólo en el movimiento Cristianos por el Socialismo.

Para algunos de los integrantes de Los Ochenta, desde una mirada retrospectiva, la Declaración pudo ser una exageración de su propio entusiasmo

³²⁶ Curas Obreros: Estamos comprometidos con el socialismo. Punto Final, año V, (129): 28-29, 27 de abril de 1971.

con el acontecer nacional, ya que no sólo llamaron a los cristianos a apoyar las reformas de Allende (reforma al sistema financiero, profundización de la reforma agraria, nacionalización de las riquezas fundamentales del país, etcétera) sino que también se apoyaba el establecimiento del socialismo en el país, lo que promovió la radicalización de algunos sectores del grupo³²⁷. Pese a que la Declaración de Los Ochenta ha sido asumida como un manifiesto político, tanto por algunos de sus integrantes como también por quienes se oponían a su postura, es fundamental comprender que contenía una fuerte inspiración cristiana, ya que su apoyo y contribución para el establecimiento del socialismo en Chile era visto como un paso para la construcción de una sociedad más justa y más acorde a los principios evangélicos³²⁸.

Aun así no se puede negar que los sacerdotes de Los Ochenta actuaron directamente en el plano político. Creemos que esta opción por el socialismo responde a la decepción que provocó el proyecto demócratacristiano. Éste había sido considerado la última opción netamente cristiana para solucionar la crisis en Chile. Ante su fracaso, los sacerdotes y laicos más comprometidos con la realización de los cambios estructurales optaron por una opción más radical, que trajera resultados prácticos a corto plazo y beneficiara directamente a los sectores más desposeídos. Por ello no es de extrañar que el triunfo de Salvador Allende en las elecciones sea reconocido por los integrantes de Los Ochenta como el principal motivo para la realización de una jornada de reflexión sacerdotal que reuniera a gran parte de los sacerdotes de los barrios bajos. Los sacerdotes reflexionaron sobre la manera en la cual la Iglesia pudiera contribuir al proceso sociopolítico en vez de oponérsele³²⁹, como sucedió en otros países, siendo el ejemplo cubano el más utilizado por los integrantes de Los Ochenta. Ellos veían más valores cristianos en el socialismo que en el capitalismo, lo que se expresaba también en el proyecto de Allende, el que incluía un gobierno popular, una mayor repartición de las riquezas y promovía la organización social, etcétera. En

³²⁷ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de Julio del 2013.

³²⁸ BOLTON, Roberto. Los 200. En: ALDUNATE Lyon, José, Et. Al. Crónicas de una Iglesia... Óp. Cit., p. 102.

³²⁹ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

definitiva, para ellos el proyecto que planteaba la Unidad Popular estaba más cercano a las conclusiones del Concilio Vaticano y de Medellín que la propuesta capitalista de Alessandri³³⁰.

Tras la Declaración de Los Ochenta, y debido en gran parte a la resonancia mediática de ésta, así como también a la oposición y a las críticas que provenían de diferentes lugares, el comité organizador de la jornada decide conformarse como un grupo de reflexión adoptando el nombre que la prensa les había adjudicado. Su objetivo fue el de promover la participación activa y comprometida de los cristianos en el poder popular para construir una nueva realidad social, lo que se traducía en apoyar el proyecto político de Salvador Allende; así como también contribuir a que la Iglesia manifestase explícitamente su opción preferencial por los pobres y excluidos.

3.2.- Pensamiento y acción: la influencia de la Teología de la Liberación, de la opción por los pobres y de un marxismo no ateo

El periodo de vida autónoma de Los Ochenta entre abril y septiembre de 1971, antes de que ingresaran con fuerza los laicos en el grupo y se creara formalmente Cristianos por el Socialismo, se insertó en un momento de pleno avance del gobierno de Allende: la izquierda en torno a la UP se encontraba a la ofensiva, realizando y cumpliendo importantes objetivos de su programa, además de ganar cada vez más terreno, como lo demostraron las elecciones municipales de 1971; por su parte la derecha, luego del fracaso para impedir el ascenso de Allende, se encontró replegada y en busca de un nuevo método para conformarse como oposición; finalmente, la DC, dirigida por la línea más progresista, colaboró con una actitud crítica y constructiva en los proyectos coincidentes con el programa de Tomic, aunque sufriendo de constantes discusiones internas por los conflictos entre “freiristas” y “tomicistas”. En esta breve línea de tiempo hay que determinar que entre agosto y octubre de 1971 terminó la ofensiva del gobierno popular. Con el triunfo de la derecha en la elección de un diputado por Valparaíso,

³³⁰ LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.

se consolidó la alianza de la DC con el Partido Nacional, formándose como bloque de oposición. Esto se vio manifestado a través la presentación del proyecto "Hamilton-Fuentealba" al Congreso, una reforma constitucional que buscaba frenar el proceso de transformaciones económicas impulsadas por el gobierno. En este mismo periodo, comenzaron las movilizaciones de estudiantes reaccionarios de la Universidad Católica, organizados por el Partido Nacional y por la Democracia Cristiana, cuya bandera de lucha fue la libertad de expresión y el manifestarse en contra de la represión. Por otro lado, Estados Unidos comienza a aplicar las primeras medidas de su plan de bloqueo económico a Chile, repercutiendo de manera crucial en el contexto nacional³³¹.

Hacia agosto de 1971 Los Ochenta había aumentado su número de integrantes, especialmente tras la formación de grupos reflexivos en las comunidades en la que los miembros de los Ochenta trabajaban, expandiéndose incluso a las ciudades de Talca, Valparaíso y Concepción. Ante este importante crecimiento de las bases, durante una reunión del Comité Organizador, ocurrida el 4 de agosto de 1971, se decide cambiar el nombre al considerar que "Los Ochenta" era muy restrictivo. Por esta razón se crea un secretariado sacerdotal, cuya sede principal se encontraba en la parroquia Fátima en San Bernardo³³². Al ser el objetivo de los sacerdotes el conformar un grupo de carácter reflexivo que entregara una visión diferente y paralela a la de la Conferencia Episcopal y a la del cardenal Silva Henríquez con respecto al acontecer político del país, la organización del grupo resultaba fundamental.

En este sentido, cabe aclarar que en un inicio Los Ochenta no se conformaron como un grupo organizado formalmente ni contaban con una jerarquía, sino que cada integrante tenía voz propia, aunque había quienes tenían más peso dentro del grupo, como es el caso de Gonzalo Arroyo, considerado por muchos el miembro fundador y quien tomaba las decisiones. Esto provocaba que

³³¹ RICHARD, Pablo. *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación*. Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1976, pp. 23 -24 y p. 60.

³³² ARROYO, Gonzalo. *Significado y sentido de cristianos por el socialismo*. En: FIERRO Bajardi, Alfredo y MATE Ruperez, Reyes. *Cristianos por el socialismo documentación*. Navarra, España, Editorial Verbo Divino, 1975, p. 368.

hubiese diferentes orientaciones al interior del grupo, generándose roces por las diversas opiniones. Ante esta composición, el contexto en el que se desenvolvía el grupo fue el que determinó su actuar, así como también la necesidad de una cada vez mayor organización.

Si bien no existía una organización formal del Grupo de Los Ochenta, sí había una unión que recaía en la concordancia con sus lineamientos generales y el compromiso sociopolítico. Todos los integrantes compartían plenamente los planteamientos de la reflexión inicial del grupo, manifestados en la declaración de abril, así como también la necesidad de establecer métodos que generaran cambios significativos para los pobres. Tras las reuniones que se siguieron realizando durante 1971 se fueron generando las líneas y objetivos que tendría el grupo, siendo entre las más importantes la de promover la concientización de los trabajadores en las clases populares y su organización como método para contribuir con el programa de la Unidad Popular.

En este sentido se puede decir que el llamado que hizo Los Ochenta a los cristianos no fue incentivando una actitud violentista, como denunciaron en un inicio sus detractores, sino que más bien propiciaban la rebeldía hacia un régimen económico y social injusto. Dicha actitud no debe ser entendida como pasiva sino todo lo contrario, pues sus miembros dispuestos a aceptar las sanciones sociales y el ostracismo que la misma sociedad podría infringirles por su conducta.

Durante su trayectoria, se pudieron distinguir tres sectores de sacerdotes al interior del Grupo de Los Ochenta:

El primero lo constituían aquellos sacerdotes que comenzaron a alejarse del magisterio de la Iglesia. Si bien no pudimos acceder a un número oficial, según los entrevistados fueron varios los sacerdotes del grupo que, inmersos en el mundo popular, abandonaron el hábito. A ello respondía no sólo intereses afectivos o emocionales, sino que más que nada vieron se vieron limitados, por su rol de sacerdote, para actuar de manera más decidida en los cambios políticos. De esta, pese a ser un segmento minoritario, eran los más activos y quienes se encargaban

de acentuar los elementos políticos en el grupo, al punto de llegar a afirmar que “a Iglesia era sólo una alianza táctica para el movimiento”³³³. Este sector, al ser el más politizado de todos, era el que generaba mayor conflictos con la jerarquía, siendo el Grupo de Los Ochenta acusado continuamente de estar radicalizado y tener un carácter rupturista con la Iglesia Católica³³⁴.

Un segundo sector lo constituyeron aquellos sacerdotes que se encargaban por mantener un diálogo Iglesia-mundo-marxismo. Conscientes de las limitaciones que le otorgaba su magisterio, buscaban el camino para alcanzar el mayor compromiso con la lucha de los sectores populares sin entrar en contradicción con los principios de la Iglesia Católica. En este sector se inserta la llamada “comisión de los hombres buenos”, conformada por los sacerdotes que mantenían las mejores relaciones con el cardenal y con el Episcopado chileno, quienes se encargaban de armonizar las relaciones y solucionar los conflictos que surgían tras sus declaraciones. Finalmente, lo que motivaba a este sector de sacerdotes era el fuerte compromiso con la justicia social que exigía su fe en Jesucristo.

El tercer segmento lo componían los sacerdotes que estaban más orientados al carácter pastoral del grupo, redactando los documentos y elaborando las pautas de reflexión para los cristianos que se adentraban en la lucha popular. Así, también incluía a los sacerdotes más ligados a los sectores demócratacristianos o quienes se consideraban apolíticos y que recién iniciaban en un diálogo con el marxismo. De los tres sectores, éste era el más prudente y se ligaba más al trabajo intelectual del grupo³³⁵.

Así como se pueden distinguir tres orientaciones al interior del grupo, se pueden identificar ciertos elementos que caracterizaron al grupo y que son importantes de destacar, especialmente porque generaron importantes críticas, tanto interna como externamente.

³³³ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

³³⁴ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

³³⁵ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

En primer lugar se destaca la autonomía de acción con la que contaron los miembros de Los Ochenta. Ante tal situación, no era de extrañar que alguno de ellos, motivados por la experiencia personal o la propia reflexión de la situación que enfrentaba el país, radicalizara su posición, independientemente de la que expresaba el secretariado como manera oficial. Con esta autonomía, cada uno se comprometía con la justicia social y buscaba apoyar las ideas y los cambios impulsados por el gobierno en el ámbito donde vivía. Por ejemplo, Sergio Torres, siguiendo la fórmula de Los Ochenta, formó en Talca un grupo de reflexión con quince sacerdotes que se reunían mensualmente³³⁶. Algo similar hizo Alfonso Baeza y otros integrantes, quienes por su lado promovieron la organización de los trabajadores y el diálogo con sus empleadores y dueños de las fábricas para llegar a un acuerdo en las demandas que beneficiara a ambos lados³³⁷. Pero esta autonomía, que traía consigo importantes ventajas, también derivó en consecuencias negativas, ya que hubo quienes optaron abiertamente por el camino político, convirtiéndose en militantes de partidos, y adoptando posturas mucho más rupturistas. Si bien, fue un número escaso de sacerdotes los que tomaron esta decisión, los que lo hicieron militaron en la Izquierda Cristiana, en el MIR y en el MAPU. La militancia de algunos de sus miembros influyó directamente en la radicalización de las posturas, especialmente hacia finales de 1971, pero fue la inclusión de los laicos tras la creación de Cristianos por el Socialismo lo que terminó por atraer definitivamente a los partidos políticos al movimiento³³⁸.

La segunda característica fue el alto número de sacerdotes extranjeros al interior de Los Ochenta. Para algunos integrantes, como Alfonso Baeza, esto se constituía como una debilidad, porque muchos de ellos, trabajando en las zonas más pobres de Santiago, radicalizaron en extremo su actitud ante lo que catalogaban una injusticia y desigualdad estructural, como denunció en su momento la Conferencia de Medellín³³⁹. En este sentido, la presencia mayoritaria de sacerdotes extranjeros fue criticada por los sectores más conservadores tanto

³³⁶ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

³³⁷ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

³³⁸ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

³³⁹ CARRIER, Yves. Óp. Cit., p. 151.

de la jerarquía como también por algunos los laicos conservadores, como veremos más adelante. Pese a ello, los sacerdotes extranjeros eran muy respetados y admirados, no sólo por su fuerte compromiso por la lucha de los trabajadores y por su opción por los pobres, sino que, además, por la completa formación intelectual con la que contaban. En este sentido, Mariano Puga considera que Sergio Torres era el sacerdote más lúcido y completo entre los nacionales, constituyéndose como portavoz de un movimiento latinoamericano y el único capaz de oponerse a los extranjeros en términos intelectuales: “Él había estudiado sociología en Lovaina, elementos que ninguno de nosotros teníamos³⁴⁰”.

Finalmente, el tercer elemento es la autoridad con la que comenzó a contar Los Ochenta frente a los cristianos. La difusión de sus planteamientos por los medios, y en especial por las polémicas que tuvo con algunas figuras de la jerarquía y de los sectores conservadores, provocó que el Grupo de Los Ochenta tuviesen importancia social. De hecho, Alfonso Baeza recuerda que muchas veces el cardenal Silva y algunos obispos les criticaron solamente por el hecho de haberse manifestado de manera pública, tomando una posición como representantes de la Iglesia, ya que esa era una tarea de la Conferencia Episcopal y de los miembros de la jerarquía, pero no de los sacerdotes³⁴¹.

Debemos destacar en este punto que luego de la Declaración de Los Ochenta, en abril de 1971, no se siguieron realizando reuniones periódicas, sino que éstas tenían la característica de ser coyunturales frente a las diversas situaciones que enfrentaba el país o una población en particular o ciertas jornadas de estudios sobre política. Por ejemplo, Mariano Puga recuerda encuentros en los que se habló sobre supuestas intervenciones de la CIA, los conflictos entre el gobierno y la oposición o revueltas en la zona sur de Santiago. Pero éstas no sólo respondían a situaciones sociopolíticas, ya que nunca se dejó de lado la reflexión pastoral. Es por ello que era usual la asistencia de teólogos que contribuían a repensar la fe desde una experiencia socialista, por lo que se siguió estudiando el

³⁴⁰ PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

³⁴¹ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 1 de junio del 2012.

marxismo, su historia y su ideología³⁴². En este sentido, el Grupo de Los Ochenta recibió mucho material, especialmente el referente a la Teología de la Liberación, que recién comenzaba a difundirse, por lo que ésta caracterizó muchos sus planteamientos, siempre apoyados por algún teólogo.

Recordemos que el Grupo de Los Ochenta es definido por sus integrantes como un grupo de reflexión que utiliza al marxismo como método de análisis de la realidad sociopolítica del país a la luz del Evangelio. Así, entre los temas que sirven de base para comprender sus planteamientos se encuentran: la compatibilidad entre el cristianismo y el socialismo marxista, en base a la percepción de un marxismo no necesariamente ateo; la necesidad de la movilización popular y la unidad del pueblo para la construcción del socialismo y la liberación del hombre; y la exigencia para cristianos y marxistas de formar una acción común para superar la injusticia social y tomar una verdadera opción por los pobres.

Para comprender la influencia marxista en el Grupo de Los Ochenta, hay que tomar en consideración que los medios progresistas cristianos del post-concilio distinguieron en su análisis entre el marxismo como filosofía materialista y atea y el marxismo como método de análisis e instrumento de lucha social³⁴³.

La percepción de un marxismo no ateo por parte de Los Ochenta, proviene en gran parte de la reflexión teológica liberacionista. Sin intención ni capacidad de profundizar en el tema, habría que considerar cómo asume el marxismo Gustavo Gutiérrez, ya que la gran parte de los integrantes del grupo lo aluden como fuente de inspiración reflexiva sobre el marxismo, recordando, además, que el padre Gutiérrez fue uno de los expositores de la jornada de reflexión fundacional de Los Ochenta.

Gustavo Gutiérrez en su libro “Teología de la liberación. Perspectivas” propone como punto focal de sus reflexiones la praxis de la liberación, regida por

³⁴² PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

³⁴³ CHEANUX, Philippe. “El giro del Concilio. Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978)” en **Revista Anuario de Historia de la Iglesia**. Vol. 21, 2012, (digital) p. 326.

la fe en Dios y la fe en el mensaje de Cristo acerca del Reino de Dios. En su análisis no utiliza el marxismo de los manuales soviéticos ni el del Partido Comunista, sino que es posible distinguir reflexiones acerca del neomarxismo (Gramsci, Bloch, Althusser, Marcuse, entre otros). Para Raúl Rosales, sacerdote integrante de Los Ochenta, gran parte de la reflexión de Gutiérrez también está inspirada en algunos exponentes latinoamericanos, siendo Mariategui el más importante de estos, ya que adapta el marxismo a la realidad del continente. Así, para el padre Rosales, Mariategui considera al marxismo es un método de interpretación histórica de la sociedad³⁴⁴. Esto se evidencia en el hecho de que el lenguaje de la dependencia-liberación de los cristianos durante la década del sesenta y setenta, procede de un análisis sociopolítico y del marxismo trasplantado al contexto latinoamericano. De esta manera, podemos considerar que la adopción del método marxista por parte de Los Ochenta no se realiza desde la perspectiva filosófica, sino que desde el valor cientificista de la realidad como método de análisis de la sociedad chilena y latinoamericana. Raúl Rosales, tomando en consideración el marxismo presente en la Teología de la Liberación, considera que al asumir un cierto tipo de marxismo se privilegian algunos temas (el humanismo, la praxis y la utopía) mientras que se rechaza otros (la ideología, el materialismo y el ateísmo)³⁴⁵.

Por su parte, el padre Hernán Leenrijse, sacerdote holandés y miembro de Los Ochenta, acentúa en el hecho que no hay que entender al socialismo que defendía el grupo como resultado del materialismo científico, sino que como un proyecto religioso comunitario. Esto se debe a que él considera como una pieza fundamental en el actuar y en el pensamiento del grupo el carácter pastoral con el que contaban.

El padre José Aldunate si bien no perteneció a Los Ochenta, porque ocupaba un cargo de importancia en la Conferencia Episcopal, no sólo se

³⁴⁴ ROSALES, Raúl. La recepción del marxismo en la Teología de la Liberación. En: ARANCIBIA, Armando. Et. Al. "Un debate en torno a cristianismo liberador y socialismo", Santiago, Chile, Ediciones Réhue, 1986, p.104.

³⁴⁵ Ibíd., pp. 112-113.

considera amigo de sus integrantes, sino que también muy cercano a los planteamientos del grupo. El padre Aldunate siente que en el fondo el socialismo tenía un sueño que era muy cristiano y que la Iglesia tuvo en un comienzo: “el sueño de una sociedad fraternal en que pudieran convivir uno para todos y todos para uno [...] sin contraste entre ricos y pobres”³⁴⁶. De esta manera, ese principio en común sería el que motivaría en gran medida la colaboración de los sacerdotes con el socialismo.

Aquí es necesario aclarar que Los Ochenta rechazan el dualismo teológico de la historia que defiende una parte importante de la jerarquía de la Iglesia, en la cual se distingue una historia profana y una historia sagrada y que sirve de razón para condenar la participación activa de sacerdotes en política. Para Los Ochenta sólo existe una historia común, en la que elementos profanos y sagrados actúan al mismo tiempo. Por ello es que se considera un error que la fe actúe en un campo independiente de la realidad política, social y económica, como la jerarquía de la Iglesia Católica pretende se practique la labor y vida del sacerdote. Esta dualidad, según Pablo Richard, respondía a los intereses de las clases dominantes porque el cristianismo no era comprendido como un catalizador del poder popular, sino que todo lo contrario. De esta forma, se constituía como un cristianismo vacío, descarnado y ahistórico³⁴⁷.

Para Los Ochenta las divisiones filosóficas entre cristianos y marxistas pasan a segundo plano frente a la urgencia de una acción eficaz y revolucionaria para la liberación del hombre. Esto debido a que se considera que la fe es una instancia crítica que permite que el hombre relativice su realización humana y le impulse a una mayor plenitud, siendo su más grande tarea la liberación humana y la construcción de una sociedad más justa y fraternal. En este sentido, cabe aclarar que Los Ochenta no quisieron llevar a cabo un clericalismo de izquierda, y rechazaron toda crítica y reproche orientado a eso. Para ellos “la fe no es en sí socialista, pero implica un esfuerzo permanente para romper las cadenas de la

³⁴⁶ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012

³⁴⁷ RICHARD, Pablo. Cristianos por el socialismo. Historia y documentación. Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1976, p. 28.

opresión y edificar un nuevo mundo. Es por eso que muchos cristianos se motivan en su fe para el compromiso con el socialismo”³⁴⁸,

La renovación católica apoyaba la idea de que el compromiso del cristiano también se extendía hacia el campo político, por lo que para los integrantes de Los Ochenta y de los demás cristianos que contribuyeron con el proyecto socialista en Chile, buscar la igualdad política, económica y social era una lucha legítima, digna y sobre todo cristiana, pero se encontraron con una fuerte oposición moral por parte de la Iglesia en su compromiso político con la izquierda.

Consideramos que la posición de Los Ochenta puede ser entendida como una crítica a las ambigüedades presentes en la actitud de la jerarquía católica. Así nos lo demuestra, por ejemplo, la declaración del padre Mariano Puga sobre que en los discursos de renovación católica la Iglesia llamaba a volver a los orígenes, a ser una Iglesia de Jesucristo, de los pobres y de la solidaridad, además de llamar a los cristianos a generar un cambio en el mundo; pero que a los ojos de quienes se comprometían realmente con la causa de los pobres y de los oprimidos por un sistema económico injusto, la Iglesia no practicaba lo que predicaba ni permitía, a quienes sí querían hacerlo, desenvolverse libremente³⁴⁹. La impresión que dejó la actitud de la Iglesia es que se asustó de las consecuencias que podía tener la renovación católica, siendo en Latinoamérica el primer gran aviso del surgimiento de la Teología de la Liberación, por lo que tuvieron que frenar los ánimos de los cristianos, especialmente luego de la muerte de Paulo VI.

Así, uno de los medios de Los Ochenta para llevar a la práctica su compromiso político era a través de la promoción de la concientización social y la movilización popular. Para ello, según el padre Hernán Leenrijsse, fue de vital importancia la Teología de la Liberación, ya que contribuyó a la conformación del pensamiento de Los Ochenta. El análisis que realizaban sobre la injusticia

³⁴⁸ ARROYO, Gonzalo. Discurso Inaugural del Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo", Santiago, Chile, 23 de abril de 1972, en Instituto de Estudios Políticos. Óp. Cit., p. 161.

³⁴⁹ PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

estructural presente en el continente sirvió para que se tomara conciencia del camino que debían seguir como cristianos³⁵⁰.

Pero incluso antes del surgimiento de la Teología de la Liberación y su divulgación, ya existía en algunos futuros integrantes de Los Ochenta la conciencia de la necesidad de un cambio profundo en la sociedad. Es el caso del padre Gonzalo Arroyo. Entre 1967 y 1968 la revista *Mensaje* le publicó tres artículos³⁵¹ que auguraban los planteamientos de Los Ochenta: la necesidad de una reflexión cristiana histórica y no abstracta; que dicha reflexión sea auténtica, se lleve a la práctica y no se convierta en un mero discurso; y, como un experimento de laboratorio, el método para la instalación de “comunidades rebeldes” que sirvan de testimonio de inconformismos frente a un sistema injusto.

En este sentido, para Gonzalo Arroyo la Doctrina de la Iglesia era ineficaz y obstaculizaba la toma de decisiones ante los problemas que aquejaban a la sociedad chilena. A diferencia de ella, la doctrina marxista sí proporcionaba normas concretas. Desde su punto de vista, el reemplazo del capitalismo imperialista sería un paso hacia la justicia³⁵², y es por eso que el triunfo democrático de Salvador Allende y el inicio de su gobierno era tan importante. Significaba la oportunidad para que los cristianos tomaran acción de una revolución no violenta para poner fin a las injusticias del sistema capitalista. Ya en 1967 con la muerte de Camilo Torres y, posteriormente, con la del Che Guevara, se acabó la esperanza guerrillera revolucionaria en América Latina. Se comprendía que muchos se mostraran escépticos frente a “las hermosas teorías sustentadas por los cristianos acerca de la revolución”³⁵³, ya que éstas finalmente no eran llevadas a la práctica. Es por eso que el triunfo de la “Vía chilena al socialismo” suscitó en este grupo de sacerdotes la esperanza de la participación

³⁵⁰ LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013

³⁵¹ ARROYO, Gonzalo. Doctrina, utopía y subversión. *Mensaje*, vol. XVI, (161): 348-352, agosto 1967.; ARROYO, Gonzalo. Rebeldía cristiana y compromiso cristiano. *Mensaje*, Vol. XVII, (167): 78-83, marzo-abril 1968; Las comunidades rebeldes. Respuestas a unas interrogantes. *Mensaje*, Vol. XVII, (170): 275-280, julio 1968.

³⁵² ARROYO, Gonzalo. Doctrina, utopía y subversión. *Mensaje*, vol. XVI, (161): 348-352, agosto 1967, p. 342.

³⁵³ ARROYO, Gonzalo. Rebeldía cristiana y compromiso cristiano. *Mensaje*, Vol. XVII, (167): 78-83, marzo-abril 1968, p. 79.

cristiana en la construcción del socialismo de manera pacífica. Finalmente, el Concilio Vaticano II llamó a la Iglesia a ponerse al servicio del mundo, lo que para Gonzalo Arroyo y Los Ochenta era en su traducción latinoamericana colocarse junto a los pobres y a los que sufren³⁵⁴. Así, el gobierno socialista de Allende era una oportunidad única, especialmente para los cristianos que desechaban la vía armada de la revolución.

Entonces tenemos que la asimilación del marxismo como instrumento eficaz y coherente se da fundamentalmente en la práctica política, pero no a nivel intelectual. Los Ochenta realizan un análisis de la realidad política concluyendo que los repetidos esfuerzos de la izquierda para atraer a los grupos cristianos al proceso revolucionario han fracasado. Para hacer realidad la tarea consideran que el objetivo de los cristianos comprometidos es contribuir a la movilización del pueblo por el socialismo³⁵⁵.

Con ello, el principal pilar de su práctica es la concientización social y la organización del pueblo, abriendo caminos para el desarrollo de los proyectos políticos en beneficio de los más desposeídos de la sociedad³⁵⁶. Esto se traduce en las tareas propuestas por la Unidad Popular, rechazando a la derecha y toda práctica reformista o conformista³⁵⁷.

Con respeto a esta concientización y organización social, Mariano Puga recuerda que los primeros sectores sociales que los rechazaron fueron los miembros de sus propias comunidades. Superar esa barrera, según relató, fue un trabajo arduo y duro, que requirió mucho tiempo. Los Ochenta debieron dejarles en claro que su opción por el socialismo tenía el fin de ayudarlos. Tras esa aclaración, recién podían actuar en conjunto con los grupos de trabajo al interior de la comunidad. Para el padre Puga la formación de un grupo como Los Ochenta

³⁵⁴ *Ibíd.*, p. 79.

³⁵⁵ ARROYO, Gonzalo. "Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo". Discurso inaugural. 23 de abril de 1972. En: Instituto de Estudios Políticos. *Óp. Cit.*, p. 161.

³⁵⁶ RICHARD, Pablo. *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación*. Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1976, p. 24.

³⁵⁷ ARROYO, Gonzalo. "Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo". Discurso inaugural. 23 de abril de 1972. En: Instituto de Estudios Políticos. *Óp. Cit.*, p. 161.

era una novedad y algo único, porque parte de su acción se encaminaba a abrir un espacio político inédito para la izquierda. Entre los cristianos de las barriadas de Santiago, los que militaban en algún partido lo hacían “en su ala más de izquierda” en la DC, excluyendo a los demás partidos que no lograban llegar hasta los votantes de cristianos comprometidos, principalmente por las diferencias doctrinales³⁵⁸. Es en este escenario donde los sacerdotes de Los Ochenta, en sus propias poblaciones, organizaban reuniones con trabajadores y vecinos educándolos acerca de la cercanía entre cristianos y marxistas y la oportunidad de generar un cambio positivo para todos los chilenos. Claro que no era fácil para el Grupo entablar diálogo con organizaciones obreras y sindicales, incluso con las cercanas a la Democracia Cristiana, ya que las personas se escandalizaban “porque el curita era comunista”³⁵⁹.

Aquí hemos de aclarar que el contacto entre Los Ochenta y la Unidad Popular se daba más que nada a nivel ideológico o a nivel de las bases cristianas. En ellas existían comités en donde había dirigentes sindicales o representantes de los partidos de la UP, pero nunca se buscó formar una alianza con ningún partido u organización política. La propuesta sacerdotal era la reflexión pastoral y la concientización del mundo popular y de los grupos de cristianos aún no comprometidos, no establecer líneas de diálogo o acción con el gobierno. Por ello podemos decir que Los Ochenta no alcanzaron a constituirse como una herramienta para Salvador Allende ni fueron manipulados por este.

A medida que el grupo iba creciendo, se hacía notar públicamente y sus planteamientos eran bien recibidos, se habló en una reunión de hacer participar a los laicos de manera activa. En definitiva, el Grupo de Los Ochenta dejaría de ser “una cosa de sacerdotes” para aprovechar de la mejor manera posible los aportes que provenían de parte de los laicos, aunque el objetivo primordial del grupo sacerdotal era seguir insertándose en las poblaciones de bases³⁶⁰.

³⁵⁸ PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

³⁵⁹ PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

³⁶⁰ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

De esta manera, el 1 de septiembre de 1971 se reunió el comité coordinador elegido en la jornada de abril y realizando una autocrítica al funcionamiento del comité se planteó dos posibilidades: seguir siendo un grupo de reflexión, coordinación, amistad y apoyo; o convertirse en un movimiento organizado, con opinión pública, con una corriente ideológica bien definida y una estructura orgánica. Pablo Richard recuerda que no se podía optar sólo por un camino, porque implicaba desechar el otro, esto se debía nuevamente a la presencia de posturas diferentes al interior del propio Comité. Eso fue lo que motivó a decidirse por una línea intermedia, adoptando una estructura mínima que garantizara una formalidad, pero al mismo tiempo libertad de acción que promoviera la reflexión:

Comité Ejecutivo (Tres miembros)

Comité Coordinador (Delegados de todos los grupos de base)

Secretariado (secretario del comité ejecutivo y una secretaria, ambos a tiempo completo)

Grupos de base (presentes en las comunidades)

Con esto se daba origen al movimiento Cristianos por el Socialismo (CpS). El comité coordinador discutió mucho el nombre que se le daría al secretariado (y con ello al naciente movimiento), pues debía causar impacto y a la vez diferenciarse del resto de las colectividades cristianas:

“En esa reunión nos pusimos de acuerdo y surgió por primera vez el histórico nombre Cristianos por el Socialismo”³⁶¹, esto con el objetivo de avanzar un poco más en comparación con otros en la fórmula del nombre, afirmando que “la fe en Jesucristo exige ser socialista”³⁶².

³⁶¹ RICHARD, Pablo. Cristianos por el Socialismo. Óp. Cit., p. 58.

³⁶² TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

Era esa “exigencia” la que más revuelo causaba, ya que implicaba una obligación política por el solo hecho de ser cristiano, cayendo finalmente en un clericalismo de izquierda. El movimiento Cristianos por el Socialismo se constituyó en la principal organización cristiana de izquierda, atrayendo la atención no solo de cristianos comprometidos, sino que también de círculos políticos.

Consideramos que esto marca el fin del Grupo de Los Ochenta por dos razones. Primero porque al incorporar definitivamente a los laicos a la dirección del movimiento se puede notar una variación en los métodos de acción para la contribución del socialismo en Chile. De esta manera se manifestó una cercanía cada vez mayor con el MAPU y con el MIR, radicalizando notoriamente a los integrantes del movimiento.

En segundo lugar, una de las razones por la que este grupo de sacerdotes decidieron establecerse como un movimiento más amplio y con mayor organización se debió al hecho que se pretendía establecer líneas de comunicación con otros grupos de características similares en Latinoamérica³⁶³, como Golconda en Colombia, Onis en Perú o Tercer Mundo en Argentina, iniciándose, de este modo, el proceso de latinoamericanización del movimiento, característica que no estuvo presente en los primeros objetivos de Los Ochenta.

Recordemos que en estricto rigor la vigencia del Grupo de Los Ochenta se sitúa entre el 16 de abril de 1971, momento en que se da a conocer la declaración pública, y 1 de septiembre del mismo año, cuando se crea y se le da nombre oficial al Secretariado de Cristianos por el Socialismo. La ampliación definitiva hacia los miembros laicos trae consigo también una mayor organización y plantea nuevos requerimientos prácticos, como una mayor unidad entre sus miembros y las formalidades propias de un grupo establecido, aspectos con los que no contaba el grupo sacerdotal.

En un principio Los Ochenta fue definido por sus miembros como una instancia de reflexión sacerdotal y pastoral sobre la realidad socioeconómica del

³⁶³ LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.

país desde la fe, pero Cristianos por el Socialismo rompe con tal esencia, aunque se siguió utilizando al marxismo como método de análisis y sus planteamientos seguían orientados a promover la concientización social de las masas populares como medio para contribuir al establecimiento del socialismo en Chile. En este sentido existe una línea de continuidad en torno a la recepción del marxismo no como una filosofía atea, sino que como método científico para analizar la realidad, compartiendo y tomando de ejemplo la visión de la Teología de la Liberación, lo que permitía que no exista una oposición entre marxismo y cristianismo. También se desprende de ello la importancia de la movilización popular para la construcción del socialismo y la liberación del hombre y la necesidad del trabajo en conjunto entre cristianos y marxistas. Estos tres planteamientos fueron la base del discurso que, desde un inicio, tuvo el Grupo de Los Ochenta y cuyos miembros intentaron mantener intacto durante el desarrollo del movimiento Cristianos por el Socialismo.

Por otra parte, había características que definieron la manera de actuar del Grupo de Los Ochenta y la forma en que fue recibido por quienes se les oponían: la autonomía de acción con la que contaron sus miembros, lo que permitía que cada uno de ellos, de manera individual, se comprometiera con la justicia social y apoyara las reformas políticas correspondientes en el lugar donde residiera; el gran número de sacerdotes extranjeros entre sus integrantes, cuyo compromiso y calidad intelectual fue fundamental en el quehacer del grupo pero que también contribuyó a la radicalización y polarización de las posiciones; y la autoridad discursiva.

Por otra parte es necesario tener presente que si bien existía uniformidad en los planteamientos de los Ochenta, esto no implicaba la existencia de rupturas al interior del grupo, sino que prevalecía un trabajo en conjunto y la crítica constructiva. De todas formas reconocemos un sector de sacerdotes que, influenciados políticamente, radicalizaban la orientación del grupo; otro que sector que, encontrándose más ligado a la tarea intelectual, se encargaba de la elaboración de documentos y pautas de reflexión, enriqueciendo la profundidad de

los planteamientos; y un sector que intentaba mantener el diálogo Iglesia-mundo-marxismo como un puente que buscaba conciliar las diferentes posiciones.

Tras la Declaración de Los Ochenta, el establecimiento de un comité coordinador y la toma de conciencia del poder comunicativo con el que contaban, el objetivo del grupo fue el de entregar una reflexión alternativa a la que emanaba desde la Conferencia Episcopal y de la jerarquía de la Iglesia Católica. Los Ochenta, inmersos en el pueblo, entregaban en sus planteamientos la visión de los excluidos y marginados, motivando que la Iglesia reafirmara de manera práctica su opción preferencial por los pobres. Tal actitud respondía al fracaso del tercerismo socialcristiano y a la obligación que Los Ochenta le adjudicaba a la Iglesia por terminar con su apoliticismo. Esta estrategia, cargada por una posición crítica hacia el actuar de la Iglesia Católica, tuvo un alto costo para los miembros del grupo, ya que se vieron envueltos en importantes discusiones tanto con cristianos contrarios a sus planteamientos como también con sus superiores eclesiásticos.

3.3.- División cristiana: conflictos y discusiones

El surgimiento de un grupo sacerdotal que tomara una opción política generó una tensa discusión en los círculos católicos, especialmente en los sectores cristianos más conservadores que no veían con buenos ojos la relación que comenzaba a manifestarse entre los cristianos y marxistas en el contexto de un gobierno de carácter socialista. En este sentido, es interesante la fuerte oposición que recibió este grupo de sacerdotes por la mayoría de la jerarquía eclesiástica, quienes consideraron que los planteamientos de Los Ochenta eran una radicalización de la fe impulsada por curas que tenían una visión distorsionada de la realidad nacional, que se alejaba del ideal cristiano de la Iglesia Católica y que apuntaban al establecimiento de una iglesia paralela.

Así, es posible identificar dos puntos principales en la crítica que se le realiza a Los Ochenta: la primera es la manifestación política del Grupo de Los Ochenta, no como simples cristianos sino desde su rol de sacerdotes, estando al

límite de un clericalismo de izquierda; y la segunda es la calidad de la síntesis entre marxismo y cristianismo, que se amparaba en gran parte en la Teología de la Liberación.

Paralelamente, al interior del grupo los sacerdotes tuvieron sus propias discusiones sobre los métodos que se emplearían para concretar su contribución en el proyecto de la UP. En este punto, se notó un importante esfuerzo por algunos integrantes para desacelerar la radicalización y disminuir la politización del grupo.

Las problemáticas en las que se vieron envueltas la Iglesia Católica y el Grupo de Los Ochenta (que heredaría después CpS) las consideramos un reflejo de la crisis integral que vivió el país y que terminó en el quiebre de la institucionalidad democrática tras el golpe de 1973.

La Declaración de Los Ochenta causó gran revuelo debido tanto al objetivo de los sacerdotes por hacer un llamado a los cristianos a sumarse al proyecto de la Unidad Popular, como también por el lenguaje utilizado en ella. Tras ésta se dio inicio a una discusión con la jerarquía chilena que se prolongó hasta el final del régimen democrático, tanto en niveles públicos a través de declaraciones, cartas y documentos de trabajos de ambas vertientes, como también a nivel de lo privado, presente aún en la memoria de sus protagonistas.

Tras dar a conocerse, Los Ochenta provocaron una seria discusión al interior de los círculos cristianos, no sólo limitándose a la jerarquía eclesiástica que, en su rol de directores de la Iglesia, vieron en este grupo de sacerdotes una suerte de competencia en la representatividad cristiana, sino que también en los grupos de cristianos laicos que no compartieron su adhesión al socialismo y los criticaron abiertamente.

El primer punto de crítica por parte de la jerarquía fue inmediato. Lo impulsó el compromiso político y excluyente que asumieron Los Ochenta. La mayor problemática, para la jerarquía, era que el manifiesto de Los Ochenta intentó ser

respaldado por el carácter sacerdotal del grupo, lo que algunos calificaron incluso de clericalismo de izquierda.

Durante la realización de la jornada de reflexión de Los Ochenta, como dijimos anteriormente, los obispos se encontraban reunidos en Temuco en el marco de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal chilena. Ya nos referimos a la reacción de la jerarquía ante la Declaración de Los Ochenta en su documento "El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales"³⁶⁴, la que se resumía en tres puntos principales: la misión espiritual y no política de la Iglesia y por tanto de los sacerdotes; la libertad política de los cristianos; y la importancia de la unidad en la Iglesia, que se veía atentada con la Declaración de Los Ochenta. Estos planteamientos fueron retomados y profundizados en el documento de trabajo "Evangelio, política y socialismo"³⁶⁵, cuyo objetivo era demostrar que la Historia es guiada por el Mensaje de Cristo sobre la liberación integral del hombre, pero no desde una manera excluyente y clasista, sino que ésta debe ir más allá de los sistemas políticos, como lo analiza el cardenal Silva Henríquez³⁶⁶.

De esta forma, la primera crítica que se evidenció estuvo dirigida a la manifestación política de Los Ochenta, en su calidad de sacerdotes, presentándose a favor de una opción política determinada, además de negar a los cristianos, en su manifiesto, la posibilidad de otra opción. Es importante decir que esta crítica se mantuvo vigente a través toda la vida de Los Ochenta y fue heredada por Cristianos por el Socialismo, siendo expresada abiertamente por la jerarquía ante eventos puntuales como la realización del Encuentro Nacional de Cristianos por el Socialismo y su posterior Encuentro Latinoamericano, y dirigida tanto hacia el conjunto de sacerdotes como también de manera individual.

³⁶⁴ Declaración de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile. Temuco, 22 de abril de 1971 en OVIEDO, Carlos (Comp.). Óp. Cit. Sin página.

³⁶⁵ CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. "Evangelio, política y socialismo" en OVIEDO, Carlos (Comp.). Óp. Cit. Para un análisis completo ver: PACHECO Pastene, Luis. El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos 1962/1973. Santiago, Chile, Editorial Salesiana, 1985, p. 260.

³⁶⁶ CAVALLO, Ascanio. Memorias... Óp. Cit. p. 207.

La oposición que mostró la jerarquía a Los Ochenta fue fuertemente sentida por sus miembros. Así lo recuerda Alfonso Baeza, quien recuerda que en cada publicación de algún documento o carta episcopal había una reprimenda de los obispos, afirmando que ellos (Los Ochenta) no llevaban por la vía correcta a la Iglesia, lo que decepcionó a muchos cristianos que trabajaban con ellos³⁶⁷.

Como ya mencionamos en un momento, al interior de la jerarquía existía también un grupo de obispos que no se encontraban ajenos a la reflexión sociopolítica de Los Ochenta. Dijimos que entre ellos se encontraba Carlos González y Fernando Ariztía, al que hay que sumar también a Bernardino Piñera. Monseñor Piñera no sólo asistió a uno de los encuentros de Cristianos por Socialismo, sino que también se vio envuelto en una discusión con el cardenal Silva Henríquez sobre Los Ochenta. En sus memorias, Silva recuerda “un intercambio” con Bernardino, quien consideró muy severo el *Comentario a las reflexiones* que había redactado sobre la Declaración de Los Ochenta y que le criticaba por no resaltar los elementos positivos del grupo³⁶⁸. Consultándole este episodio al obispo Piñera, reconoció que él no se encontraba en la misma línea que el cardenal Silva, y que, en ese sentido, se esforzó siempre para que, por parte del Episcopado, existiese una distancia discursiva con respecto al cardenal³⁶⁹.

Si bien el cardenal nunca dudó de la bondad evangélica de Los Ochenta ni los condenaba por identificarse con la lucha de los obreros con quienes trabajaban; sí criticaba su intención de contribuir a establecimiento de una sociedad marxista en Chile, como lo declaró en sus memorias:

“Y en este punto [la opción por el marxismo] sí que yo no tenía dudas de que terminarían enfrentándose con el magisterio

³⁶⁷ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

³⁶⁸ CAVALLO, Ascanio. Óp. Cit., p. 208.

³⁶⁹ PIÑERA, Bernardino. Testimonio oral. Santiago, Chile, 17 de marzo del 2014.

de la Iglesia. La doctrina marxista no tenía posibilidad de conciliación con la doctrina católica...³⁷⁰.

A pesar de que diferentes opiniones, hay cierta coincidencia en que durante la vigencia de Los Ochenta la actitud del cardenal Silva Henríquez fue buena, acogedora y muy sensible hacia lo que realizaban³⁷¹. Los Ochenta lo mantenían al tanto a través de la comisión "Los hombres buenos", aquellos integrantes que mantenían las mejores relaciones con los obispos y con Silva Henríquez. Es recién con Cristianos por el Socialismo cuando el cardenal, y en general toda la jerarquía, adopta una postura de rechazo absoluto ante todo planteamiento y toda acción del movimiento. De hecho Mariano Puga recuerda la reacción del cardenal al enterarse de la preparación del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo:

“De hecho, el Cardenal Silva nos llamó y echó de todo cargo a los que formábamos parte de Los Ochenta: yo estaba impartiendo un seminario – ¡Fuera!; Roberto Bolton con su equipo de seminario - ¡Fuera!; Humberto Guzmán con su trabajo en la Parroquia Universitaria - ¡Fuera! Nos echó a todos, descabezó a todos de los cargos. Fue increíblemente represivo”³⁷².

Alfonso Baeza siente que el cardenal comenzó a cambiar su postura con respecto a Los Ochenta progresivamente durante 1971 a medida que el grupo se distanciaba de lo que querían los obispos. Considera además que fue Alfonso López Trujillo, en ese entonces obispo auxiliar de Bogotá, y el padre Carlos Oviedo, obispo auxiliar de Concepción, quienes lo convencieron que la intención de los sacerdotes que formaron parte de Los Ochenta era la de instalar una Iglesia paralela³⁷³. Tras ello, el cardenal ya no estaba de acuerdo en ningún punto con ellos y la relación se quebró. Nosotros creemos que esto no se debía sólo a la influencia de monseñor Carlos Oviedo o del padre López Trujillo, sino que

³⁷⁰ CAVALLLO, Ascanio. Óp. Cit., p. 204.

³⁷¹ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

³⁷² PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013.

³⁷³ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

provenía de un temor instalado en el Vaticano por la formación de una Iglesia Popular, una iglesia paralela y anti-jerárquica. Fue la misma postura que se impuso en distintos países latinoamericanos, como Perú con “Onis”, Colombia con “Golconda” y Argentina con “Tercer Mundo”.

Pero el conflicto más complejo con la jerarquía se daba en el marco de la opción política, como destacamos. El apoyo abierto, de manera crítica y constructiva al proyecto de la Unidad Popular motivó las reacciones más duras de la jerarquía. Pese a ello, la jerarquía no los podía condenar directamente por apoyar al socialismo. Esto porque en su interior existían tanto obispos que coincidían con lo que pensaban Los Ochenta, como también quienes eran contrarios al proyecto de la Unidad Popular, pero sí podían hacerlo por manifestarse desde su postura ministerial, acusándolos de clericalismo de izquierda. Ésta crítica no sólo se hacía al interior de la jerarquía, sino que también entre sacerdotes y cristianos que veían con malos ojos el actuar de Los Ochenta, iniciándose tras la Declaración y se expresó en diferentes cartas en la prensa nacional.

Tenemos por ejemplo al padre Beltrán Villegas, quien si bien compartió la percepción de Los Ochenta sobre que el capitalismo puede llegar a ser inhumano y que el socialismo podría comportarse más respetuoso o incluso más evangélico por su preocupación preferencial por los pobres³⁷⁴, advierte que Los Ochenta pecaron de clericalismo³⁷⁵. Ésta es la misma línea en la que se encuentra Claudio Orrego, para quien el problema de Los Ochenta se manifestó en tres enunciados:

- “Constatamos la esperanza que significa para las masas trabajadoras la llegada al poder del Gobierno Popular y su acción decidida en favor de la construcción del socialismo. Esta intuición del pueblo no es errada”

³⁷⁴ VILLEGAS, Beltrán. “Carta a ochenta amigos”, Política y Espíritu, (N° 320), año 1971. En: Instituto de Estudios Públicos. Cristianos por el Socialismo. Óp. Cit., p. 235.

³⁷⁵ Ídem.

- “Nos sentimos comprometidos en este proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito”

- “Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participa en el proyecto histórico que el país se ha dado³⁷⁶”.

Para Orrego, Los Ochenta constatan y respaldan la intención de la UP por construir un nuevo orden socialista, se adhieren a un programa manejados por hombres de carne y hueso, definido sobre la base de una ideología y cuyo eje es la alianza socialista-comunista³⁷⁷ y, además, afirman que no es cristiano quien discrepe con el gobierno y con el programa oficialista. Además, afirma que la declaración es clara y su carta no se trata de una interpretación malévola, agregando que Los Ochenta actúan igual que los sacerdotes que anunciaban que no se era cristiano si no era militante del Partido Conservador hace algunas décadas atrás³⁷⁸.

La acusación de clericalismo hacia Los Ochenta fue respondida por Gonzalo Arroyo para quien, reflexionando sobre los documentos del Vaticano II y de Medellín, es totalmente lícito que los sacerdotes y la Iglesia se comprometan en una acción que permita acelerar el advenimiento de una sociedad que se asemeje más “al reino cuya construcción se empieza a realizar desde ya en esa misma acción”³⁷⁹. En este sentido, Los Ochenta rechazan la figura del sacerdote separado de la sociedad, sólo dedicado a lo espiritual y al trabajo pastoral, ajeno a las grandes motivaciones políticas que mueven al pueblo y que deja sólo al laico el afán temporal y político. Así, el apoliticismo es criticado por Los Ochenta porque “muchas veces oculta una manera hipócrita de apoyar el *statu quo* y por lo tanto a los opresores”³⁸⁰. De todas formas, por parte de Los Ochenta, existe un fuerte rechazo al clericalismo, tanto de izquierda como de derecha. Su insistencia en las

³⁷⁶ ORREGO, Claudio. “¿Clericalismo de izquierda?” en *La Prensa*, 21 de mayo de 1971.

³⁷⁷ Ídem.

³⁷⁸ Ídem.

³⁷⁹ ARROYO, Gonzalo. “respuesta a Beltrán Villegas”. *Política y Espiritu*, (Nº 321), Mayo 1971, en INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS. Óp. Cit., p. 261.

³⁸⁰ Ídem.

declaraciones dadas a la prensa sobre que se sienten en comunión con la jerarquía y que no pretenden formar un movimiento al interior de la Iglesia está orientada justamente a desmentir tales acusaciones:

“No pretendemos asumir una posición partidista como un grupo de sacerdotes ni tampoco arrimarnos en forma oportunista al poder. Nuestro compromiso surge más que todo de una exigencia impuesta por nuestra convivencia con la clase trabajadora”³⁸¹.

Pero la respuesta de Esteban Gumucio es la más interesante. Él responde a la carta enviada por Beltrán Villegas, admitiendo que Los Ochenta cayeron en el clericalismo al hacer pública la Declaración, pero afirma que, por sobre todo, la reunión tenía por objetivo reflexionar sobre el compromiso de los cristianos, no dictaminar para todo el clero y menos para los laicos, siendo culpa del grupo, en todo su conjunto, no haber redactado el manifiesto de una manera más clara³⁸². Esto coincide con la reflexión que hacen sus integrantes al afirmar que la razón que los motivó a asistir de las jornadas de estudio y su posterior participación al movimiento fue el amor al prójimo, afán de la justicia social y la solidaridad con las víctimas que producía una situación económica injusta, el ejemplo de Jesucristo histórico y una forma olvidada de Iglesia³⁸³.

Consideramos que Los Ochenta, al pretender fundamentar su opción política a través de la fe en Jesucristo y en el Evangelio, cayeron en el clericalismo de izquierda, a pesar de que Gonzalo Arroyo manifestara que no querían convertirse en un movimiento con incidencia política, sino que en un movimiento sacerdotal y cristiano con fines pastorales y sociales³⁸⁴. Pero su irrupción en el acontecer sociopolítico, en el mundo profano, significó la intervención directa en el desarrollo político del país en un momento crucial. En su momento afirmaban que

³⁸¹ *Ibíd.*, p. 262.

³⁸² GUMUCIO, Esteban. “Contestación a Beltrán Villegas” *Política y Espíritu*, (N° 321), Mayo 1971. En: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS. *Óp. Cit.*, pp. 268-269.

³⁸³ RODRÍGUEZ Iglesias, Jesús. *Un sacerdote junto al pueblo*. Madrid, España, Entimema, 2009, p. 57.

³⁸⁴ *Cristianismo y revolución*. año IV, (N°. 29), Buenos Aires, Junio 1971, pp. 42-43.

la fe cristiana exigía comprometerse con la liberación del hombre, oprimido por el sistema capitalista, y que por tanto la única opción era elegir un modelo alternativo que se traduciría en la adopción del socialismo. Pese a que la constitución de Los Ochenta responde finalmente a un objetivo político, como se evidencia en la Declaración de Los Ochenta al realizar un llamado a los cristianos para contribuir en el éxito del socialismo en Chile³⁸⁵, no le quita valor al discurso pastoral de fuerte inspiración cristiana que mantendrían durante su periodo de vigencia.

Es interesante que el ala de los sacerdotes más progresistas consideraba que el compromiso cristiano debía extenderse también a lo político, y esto no sólo se encontraba en Los Ochenta sino que en la Iglesia en general, tal y como nos lo dijo José Aldunate, quien estima que es digno y legítimo acompañar al pueblo para alcanzar una mayor igualdad³⁸⁶. En este sentido, tras la renovación católica de los sesenta se establece la idea de que la Iglesia debe acompañar al pueblo en los procesos de cambios sociales, para lo que, según considera Alfonso Baeza, la Iglesia también debe cambiar³⁸⁷. De esta forma, se entiende que el grupo de Los Ochenta es la manifestación del deseo de una parte de la Iglesia por sumarse al cambio de la manera más libre y comprometida posible. Así se podría considerar que tras el Concilio, en alguna medida, se diluyó la frontera entre el mundo profano y sagrado con respecto al actuar de la Iglesia. Entonces queda la duda de hasta qué punto puede un sacerdote participar en el acontecer político sin causar una intervención “no debida”. Esto, finalmente, es resuelto desde la propia Iglesia Católica a través de los documentos redactados por su jerarquía, pero en un escenario marcado por la revolución social tuvo poco resultado.

El compromiso político que manifestó este grupo de sacerdotes fue fuertemente criticado entre los círculos cristianos, especialmente por el principio excluyente de su primera declaración, que desechaba directamente el esfuerzo de otros grupos cristianos que, en otra vertiente política, se comprometían con los

³⁸⁵ Marxistas y cristianos en la edificación del socialismo. *El Mercurio*, página 25, Santiago, Chile, 17 abril 1971.

³⁸⁶ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012.

³⁸⁷ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

cambios sociales. En esta línea se encuentra el padre Percival Cowley, quien fue uno de los primeros en reaccionar negativamente ante el surgimiento de Los Ochenta, nunca logró estar de acuerdo con la posición que tomaron aquellos sacerdotes. Para él, la actitud de Los Ochenta era derechamente una opción política, sin un objetivo pastoral relevante, que sólo extremó la actitud de los cristianos hasta un punto sin retorno. Además, desde una mirada en retrospectiva, considera que sólo fueron los más pobres quienes pagaron las consecuencias de la polarización política (pensando en el golpe militar y el atropello de los Derechos humanos durante la dictadura militar)³⁸⁸. Si bien, admite que, en la práctica, el cristianismo está más cerca del socialismo que del capitalismo, considera que ambas ideologías son planteamientos de carácter materialista que anteponen la producción por sobre el valor de las personas. Hasta el día de hoy el mantiene su percepción que el mensaje de Los Ochenta respondía a una opción política, exclusiva y excluyente, ajena al principio universal del mensaje cristiano³⁸⁹.

Hay que destacar que este planteamiento de Los Ochenta está fuertemente relacionado con la percepción de que el modelo socialcristiano se encontraba agotado y no resultaba ser una opción viable y práctica para solucionar la condición de dependencia y vulnerabilidad social de Chile y del resto del continente latinoamericano. Por ello la adhesión al socialismo parecía ser la opción ideal para los cristianos, y ahí entra en discusión un nuevo punto que fue fuertemente criticado por quienes se oponían a Los Ochenta: la calidad de la síntesis entre cristianismo y marxismo.

Esta segunda crítica que tuvieron que enfrentar Los Ochenta fue el cuestionamiento teórico de su discurso, la que provino de parte de los grupos intelectuales católicos que no compartieron su percepción de la realidad nacional. En este sentido, hay que destacar que la gran mayoría de los integrantes de Los Ochenta comenzó a interactuar con el marxismo recién durante la jornada de reflexión “Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en

³⁸⁸ COWLEY, Percival. Testimonio oral, Santiago, Chile, 28 de marzo del 2012.

³⁸⁹ COWLEY, Percival. Testimonio oral, Santiago, Chile, 28 de marzo del 2012.

Chile”, y ninguno se consideraba erudito en el tema. A partir de la primera reunión, muchos de ellos comenzaron a estudiar con mayor profundidad el marxismo, haciéndose orientar por sociólogos y teólogos.

Una buena fuente para entender la crítica pública que se realizó es la del presbítero y profesor de filosofía de la PUC, Eduardo Kinnen, quien en una carta a la prensa se refirió a la declaración y discurso de Los Ochenta.

Para Kinnen, los conceptos sociológicos y filosóficos están mal empleados. Un ejemplo es que en la conferencia de prensa se afirmó que ni el ateísmo, ni la violencia ni la dictadura son sustanciales en el marxismo, siendo que, para Kinnen, sí lo son, salvo el ateísmo. Puntualiza que para Marx es necesaria la violencia revolucionaria y la dictadura del proletariado para alcanzar la sociedad sin clases. También critica la falta de diferenciación entre el marxismo y el comunismo (como socialismo realmente existente), en el cual Lenin y sus discípulos, además de ser mucho más radicales en la violencia, han llevado a la práctica regímenes marxistas totalitarios, con un absoluto poder del Estado y del Partido, haciendo imposible de realizar la democracia anhelada por Marx³⁹⁰.

Un segundo punto de confusión que determina Kinnen es con respecto al empleo del concepto socialismo, que tiene diferentes vertientes. En este sentido, es cierto que algunos socialismos tienen aspectos en común con el cristianismo. En el caso puntual al socialismo que se refieren Los Ochenta, el proyecto de la UP, Kinnen reconoce que hay cierto grado de inspiración cristiana, y que los cristianos deberían contribuir, de manera independiente, a realizar esos puntos del programa. Pero considera que Los Ochenta caen en un grave error al exigir la colaboración total de los cristianos representando a la Iglesia³⁹¹.

Y finalmente sobre el concepto de marxismo también tiene reparos. Los Ochenta al afirmar que “el marxismo como método de interpretación histórica es perfectamente aceptable para un cristiano”, hacen cuestionarse a Kinnen sobre

³⁹⁰ KINNEN, Eduardo. “¿De qué marxismo nos hablan?”. Política y espíritu, (nº. 322), Junio de 1971, en Instituto de Estudios Públicos. Óp. Cit., p. 248.

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 249.

“de qué marxismo hablan”, ¿el de Marx, Lenin, Mao? Para Kinnen, la teoría de la lucha de clases que acentúa Marx, en su forma marxista y comunista, es inaceptable para los cristianos por el principio de violencia en el cual se basa y por el odio que genera inevitablemente³⁹². Por otro lado, tanto Lenin como Mao adaptaron el materialismo histórico a sus propias circunstancias históricas, por lo que tampoco serían aceptables³⁹³. En conclusión, Kinnen realiza una fuerte crítica a la calidad del análisis marxista que emplearon Los Ochenta durante su jornada de reflexión, destacando los elementos cuestionables de su declaración.

Con respecto a estas críticas, Sergio Torres admite que al momento de la declaración, la mayor parte de los sacerdotes comprendían sólo superficialmente el marxismo, pero que fueron asistidos intelectualmente por profesores economistas y sociólogos para alcanzar una mayor profundidad³⁹⁴. En este sentido, el marxismo que ellos comprendieron y validaron, como tratamos anteriormente, es el materialismo histórico, no como “una ideología atea que no reconoce la existencia del alma espiritual”³⁹⁵. De todas formas, el padre Torres admite que el marxismo impulsa la lucha de clases, pero no que la genera. Los Ochenta reconocen que la lucha de clases existe y que es deber de la Iglesia acompañar al pueblo en sus actos reivindicatorios.

Por su parte, Alfonso Baeza no está de acuerdo con la afirmación de Eduardo Kinnen sobre que el cristianismo y el marxismo son incompatibles debido al principio de violencia que tiene el marxismo y que inevitablemente generará un odio. Para Baeza, el odio en la sociedad no lo crea el marxismo. Afirma que para Los Ochenta la interpretación marxista de la realidad permitió identificar las causas del odio que existe en la sociedad capitalista. En este sentido, se considera como real la lucha de clases y se cree que lo que la solucionará es la solidaridad y el amor, no el enfrentamiento. El problema, según Alfonso Baeza, radicaba en que para el marxismo la lucha de clases no solamente es un hecho, sino que se

³⁹² *Ibíd.*, p. 251.

³⁹³ *Ibíd.*, pp. 251-252.

³⁹⁴ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

³⁹⁵ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

convierte en el motor de la historia humana. Por ello es que muchas de las críticas que recibieron se encontraban orientadas justamente a la adopción del marxismo y la lucha de clases³⁹⁶.

En la misma línea, José Aldunate, sacerdote jesuita que si bien no fue integrante del movimiento sí se considera muy cercano al grupo, también rechaza tal afirmación de Kinnen. Afirma que el marxismo en Chile siempre ha sido más pacífico que en otras regiones y que la violencia nunca fue una opción, al menos por el oficialismo de Allende y su gobierno. De todas formas, considera que Cristianos por el Socialismo adoptó los elementos más “humanitaristas” del marxismo, dejando de lado los principios violentistas³⁹⁷.

Se entiende que la crítica se fundamenta en los cuestionamientos que surgen ante la inexperiencia teórica del marxismo por parte de los sacerdotes reunidos en Los Ochenta, condición que se vio modificada, ya que tras la declaración fueron constantes los esfuerzos de sus miembros para profundizar su conocimiento y comprensión acerca de los modelos de marxismo. En tal proceso participaron, como se cuenta, teólogos, sociólogos y economistas. En este sentido, los miembros de Los Ochenta destacan el gran aporte que recibieron por parte de los laicos en su proceso de crecimiento intelectual. Por ello no es de extrañar que una vez que el grupo abiertamente acoge a los laicos entre sus filas, con la creación del Secretariado de Cristianos por el Socialismo, la calidad intelectual también se incrementa, lo que se refleja en la elaboración de documentos y clarificación de objetivos. Así, Cristianos por el Socialismo se constituye en el punto de encuentro para los cristianos revolucionarios.

Por otra parte, a medida que el Grupo de Los Ochenta se consolidaba como una voz paralela a la de la jerarquía de la Iglesia, se comprometía por los cambios y reformas del gobierno, impulsaba la formación de un frente obrero unido y generaba un ambiente crítico entre los cristianos que contribuía a acercarlos a posiciones de izquierda, se comenzó a originar puntos de discusión y conflicto en

³⁹⁶ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 1 de junio del 2012.

³⁹⁷ ALDUNATE, José. Testimonio oral. Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012.

su interior. Principalmente, se centraron en torno al camino a seguir para contribuir al proceso político chileno. Como vimos anteriormente, la tónica del grupo fue profundizar el proceso de concientización de clases al interior de las comunidades de base, ya que la organización popular resultaba ser clave en el proyecto socialista. Tales discusiones contribuyeron a la formación del movimiento Cristianos por el Socialismo, lo que significó dejar de ser un grupo sacerdotal, abriendo las puertas a la participación activa de los laicos. Esto está relacionado con un grave problema de polarización política que se desarrolló posteriormente en CpS, evidenciado por la fuerte influencia que comenzó a tener el MAPU y el MIR en las corrientes de sus integrantes, especialmente entre el sacerdocio extranjero quienes, inspirados por un sentimiento de desprendimiento y acompañados por un total compromiso ideológico, adoptaron posiciones políticas, incluso algunas catalogadas como extremistas, que fueron fuertemente criticadas entre los sacerdotes que habían fundado Los Ochenta.

Esta radicalización en las posturas al interior del grupo usualmente fue adjudicado por parte de la jerarquía y del clero opositor a la influencia de sacerdotes extranjeros, los que constituían una mayoría al interior de Los Ochenta. Por ello muchas de las críticas que comenzaron a asolar al grupo estaban encaminadas en la idea de que éste se encontraba en manos de los sacerdotes extranjeros y que estos habían venido a Chile a implantar una revolución que en sus países de origen no pudieron realizar. Pero para quienes compartieron labores con ellos queda claro su espíritu social antes que político o su propio interés personal:

“habrían podido tener buenos puestos en el clero europeo, pero vinieron por los pobres, no por la revolución, sino que por el compromiso por los pobres y por la desigualdad en el continente. Ello implicaba posiciones un poco fuertes y

obstáculos [...] pero lo que los trajo a Latinoamérica fue que en países cristianos hubiese tanta injusticia y desigualdad”³⁹⁸.

A pesar de ello, hay cierta concordancia entre los miembros de Los Ochenta de que efectivamente los sacerdotes extranjeros se situaban en las posiciones más ideologizadas. Sergio Torres recuerda que de los 80 sacerdotes que componían el grupo original, un número cercano a 50 eran sacerdotes extranjeros, una clara mayoría, y que se repitió luego de la constitución de Cristianos por el Socialismo. Alfonso Baeza consideraba que la gran falencia del grupo era que estaba compuesto por una mayoría de sacerdotes extranjeros. Recuerda que muchos de ellos, al llegar a Chile y entrar en contacto con el mundo popular, quedaba en “shock” ante la realidad social del país y tomaban posturas más radicales para acelerar los procesos de cambios y dar soluciones a los problemas³⁹⁹. Con una visión fuera del grupo, Percival Cowley, quien recuerda haber compartido con los sacerdotes españoles de su congregación Sagrados Corazones, considera que “parece que se les había olvidado que la colonización había terminado hace ya tiempo”⁴⁰⁰, aludiendo a que los sacerdotes europeos venían a Chile con perspectiva demasiado eurocéntrica en la manera de hacer Iglesia.

Si bien el clero chileno admiraba a los sacerdotes extranjeros por su fuerte compromiso social, existía un rechazo por su manera de actuar. Los acusaban de no comprender la idiosincrasia chilena, realizando actos que perjudicaban la cristiandad en el país. Así, el problema de los extranjeros al interior del grupo radicaba en el desconocimiento de la historia y de la cultura chilena. En este sentido, se puede generalizar afirmando que mientras los sacerdotes nacionales apuntaban a evangelizar al pueblo, enseñar las coincidencias entre el Evangelio liberador y el socialismo, los extranjeros más radicalizados optaban por las líneas

³⁹⁸ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 10 de enero del 2014.

³⁹⁹ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 mayo del 2012.

⁴⁰⁰ COWLEY, Percival. Testimonio oral, Santiago, Chile, 28 de marzo del 2012.

políticas, haciendo presión a la jerarquía al realizar declaraciones públicas y enfrascándose en discusiones teológicas⁴⁰¹.

Hernán Leenrijsee es un sacerdote de origen Holandés que en 1967 se radicó en Chile y que estuvo muy cercano a militantes del MAPU y otras organizaciones de carácter político. Él recuerda que en las organizaciones políticas encontró grandes amigos y más que todo aliados para la realización de los proyectos sociales en la zona sur de Santiago, pero reconoce también que algunos compañeros se radicalizaron más de lo que debían⁴⁰². De hecho Sergio Torres aún mantiene una mirada crítica con respecto a la actitud de muchos de los extranjeros, ya que gran parte se fueron después del golpe (obligados o pro su propia voluntad), dejando a los demás con los problemas, las tareas inconclusas y aceptando todos los reproches⁴⁰³.

De igual forma había una molestia presente entre los sacerdotes extranjeros hacia sus pares chilenos. Como ya mencionamos, había un importante número de sacerdotes extranjeros en Santiago que llegaban a trabajar a los sectores marginales de la ciudad. A ojos de los extranjeros, eran los sacerdotes chilenos los que deberían haber sido mayoría y estar en primera línea ayudando a los más pobres. Ese es un reproche que dura hasta el día de hoy en la conciencia de algunos sacerdotes extranjeros⁴⁰⁴. La mayoría del clero chileno, en Santiago, aspiraban a trabajar en las parroquias del barrio alto, ya que eso les daba una mejor estabilidad financiera en su actividad pastoral, como nos contó Renato Giavio⁴⁰⁵. Aunque hay otros que simplemente desechaban la opción de trabajar en las barriadas de Santiago simplemente por no poder soportar un entorno tan violento, como recuerda Percival Cowley: “Uno tiene que ser sincero consigo mismo y preguntarse ¿hasta dónde me da el cuero?”⁴⁰⁶. Los extranjeros, conscientes y preparados para enfrentarse a tales condiciones, venían con una

⁴⁰¹ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 1 de junio del 2012.

⁴⁰² LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.

⁴⁰³ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

⁴⁰⁴ LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.

⁴⁰⁵ GIAVIO, Renato. Testimonio oral, Santiago, Chile, 12 de abril del 2013.

⁴⁰⁶ COWLEY, Percival. Testimonio oral, Santiago, Chile, 28 de marzo del 2012.

mayor libertad financiera por el hecho que su congregación firmaba un contrato con el obispo a cargo, lo que se traducía en una mayor independencia⁴⁰⁷. Finalmente ellos no venían a buscar grandes puestos a Chile, como recuerda José Aldunate, sino que para acompañar al mundo popular en la búsqueda de una mejor calidad de vida y cumplir los ideales de la Teología de la Liberación⁴⁰⁸.

Pero la visión de la jerarquía y de quienes criticaban la postura de Los Ochenta era que los sacerdotes extranjeros eran quienes guiaban al grupo hacia posiciones aún más radicalizadas, ligándose con partidos políticos, con el gobierno o con movimientos extremistas como el MIR.

En este sentido hay que aclarar que el gobierno de Allende mostraba interés por mantener una buena relación con la jerarquía de la Iglesia Católica. Esto se traducía en no mostrar un ferviente apoyo a los grupos minoritarios y disidentes de ella y de esta manera no contribuir en una división interna. Por su parte, la Iglesia Católica tampoco estuvo dispuesta realizar algún acto que dividiera la unidad de los cristianos. Para el historiador David Fernández, esta actitud se trató de una de las herramientas más utilizadas por la Iglesia en la historia "para no correr el riesgo de seguir a Jesús en toda su radicalidad evangélica⁴⁰⁹". Cuando la Iglesia fue aliada del Partido Conservador, no tuvo dudas en manifestar su apoyo; igualmente, cuando apoyó la revolución democratacristiana tampoco tuvo reparos en hacerlo; pero es peculiar que cuando el pueblo elige un camino que pone en duda la autoridad e intereses de la Iglesia, ésta hace uso del apoliticismo y llama a la unidad de sus miembros, aflorando esta unidad cristiana como una misión fundamental del catolicismo⁴¹⁰.

Por esta razón, no existió conflicto importante entre la jerarquía de la Iglesia y el gobierno de la UP. Donde sí hubo roces fuertes fue con el Grupo de Los Ochenta, los que fueron en aumento luego de la constitución de Cristianos por el Socialismo y su orientación latinoamericanista.

⁴⁰⁷ LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.

⁴⁰⁸ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 10 de enero del 2014.

⁴⁰⁹ FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia Oral de la... Óp. Cit., p. 276.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 275.

La adopción de posturas más rupturistas por parte de Los Ochenta explica a su vez la actitud contestataria del grupo hacia la jerarquía de la Iglesia, lo que se tradujo en una lucha de representatividad cristiana, en la que la jerarquía vio cuestionada su autoridad. Es interesante que la jerarquía no formulara una sanción pública explícita durante el periodo de existencia ni de Los Ochenta así como tampoco de Cristianos por el Socialismo. Esto respondía a la necesidad de evitar profundizar las diferencias políticas al interior de la Iglesia y entre los laicos. Recién en vísperas del 11 de septiembre, los obispos habían terminado de redactar un documento condenando la participación de los cristianos en CpS. Pero en medio del violento ambiente y la persecución de todas las figuras públicas en relación con el gobierno de la Unidad Popular, se discutió bastante la publicación, la que terminó concretándose el 16 de octubre de 1973 saliendo a la luz el documento "Fe cristiana y actuación política"⁴¹¹. Este tenía por objetivo clarificar la misión de la Iglesia Católica frente al actuar de algunos sacerdotes que se habían alejado de su línea doctrinal⁴¹². En base de los documentos emitidos primero por Los Ochenta y luego por el Secretariado de Cristianos por el Socialismo, los obispos analizan sus planteamientos y concluyen que el movimiento ha utilizado a la Iglesia y al Evangelio para defender sus propios intereses políticos, además de descalificar a los cristianos que no piensen como ellos y de intentar instaurar una nueva identidad de la Iglesia⁴¹³.

Para los miembros de Los Ochenta, el documento emitido por el Episcopado fue un duro golpe, considerado, a la vez, como una condena innecesaria debido a que luego de la irrupción de los militares en el poder, todo el movimiento de izquierda en Chile fue desbaratado. De hecho, aquellos miembros de Los Ochenta que integraron posteriormente Cristianos por el Socialismo, relatan que tras el golpe de Estado se decidió, como movimiento, disolverse para no entorpecer el actuar de los miembros que ahora se comprometían en una acción solidaria para resguardar la vida de los perseguidos políticos.

⁴¹¹ CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. Fe cristiana y actuación política. Santiago, Agosto de 1973. Publicación hecha el 16 de octubre de 1973. En OVIEDO, Carlos. Óp. Cit., p. 178.

⁴¹² *Ibíd.*, p. 178.

⁴¹³ *Ibíd.*, p. 179.

Para Esteban Gumucio, la publicación responde a la necesidad de "congraciarse con Pinochet [...] decirle ¡mira!, nosotros no hemos sido socialistas ni marxistas, no tenemos nada que ver con eso..."⁴¹⁴.

José Aldunate considera que la condena pública por parte de la jerarquía, en cierta manera, "liberó a los militares. Los hizo más libre para actuar contra los sacerdotes... Ahora tenían el aval de la Iglesia"⁴¹⁵.

En la misma línea se encuentra Alfonso Baeza quien consideró que "sólo contribuyó a aumentar la persecución de los cristianos de izquierda. Fue decirles que tienen todo el permiso de los obispos para que nos saquen la cresta"⁴¹⁶;

Por su parte Raúl Rosales sentía que la actitud de la jerarquía se aleja totalmente de la misericordia cristiana: "Los estaban reprimiendo y ellos les golpearon... hicieron leña del árbol caído"⁴¹⁷.

Incluso Percival Cowley, quien siempre se mantuvo opuesto al actuar del grupo, estima que la publicación, al haber sido con posterioridad al 11 de septiembre, fue un descuido. Pero que "los sacerdotes que la leyeron sabían que había sido escrita antes del golpe, pero la publicación, al ser después, claro que puede ser entendida como patear al caído"⁴¹⁸.

Finalmente, existe cierto sentimiento de culpa en los hombros de quienes participaron en Los Ochenta, ya que consideran que su acción contribuyó a la radicalización de las actitudes que llevaron, en definitiva, al golpe militar. Entre ellos se encontraba el padre Gonzalo Arroyo, quien cuando volvió a Chile consideró que muchas de las acciones no fueron productivas, que se comportaron

⁴¹⁴ GUMUNIO, Esteban. Testimonio oral, Santiago, Chile, 20/11/93. En: FERNÁNDEZ, Fernández, David. Historia oral... Óp. Cit., p. 276.

⁴¹⁵ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 10 de enero del 2014.

⁴¹⁶ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 1 de junio del 2012.

⁴¹⁷ ROSALES, Raúl. Testimonio Oral, Santiago, Chile, 16/11/93. En: FERNÁNDEZ Fernández, David. Historia oral... Óp. Cit., p. 277.

⁴¹⁸ COWLEY, Percival. Testimonio oral, Santiago, Chile, 28 de marzo del 2012.

de manera inocentes ante la situación del país y que no supieron comprender la influencia de Estados Unidos en Latinoamérica⁴¹⁹.

Aun así, entre la mayor parte de sus miembros se encuentra un aire de satisfacción por no haberse restado del proceso histórico que significó el gobierno de Salvador Allende y su intento de dar inicio a su experimento socialista. Para ellos, la Iglesia ya había sido contraria a la Revolución Francesa, luego a la Revolución Rusa, a la Revolución Chile y posteriormente a la Revolución Cubana. Si bien no estaba formulado en su primer manifiesto, los integrantes del Grupo de Los Ochenta no querían que en Chile sucediera lo mismo, como afirma Sergio Torres. Se oponían a que hubiese una revolución popular y que la Iglesia no tomara una posición a favor del pueblo, quedando al margen del proceso⁴²⁰. De esta forma, el Grupo de Los Ochenta, la prudencia del Cardenal Silva Henríquez y del Episcopado chileno impidieron que la Iglesia Católica se aliara con los sectores golpistas. Como declara Sergio Torres:

“Nadie podrá acusar a la Iglesia que contribuyó a derribar a Allende. Fue Estados Unidos, fueron los camioneros, fue la derecha, pero en ningún libro podrá decir que la Iglesia contribuyó al golpe... y yo me voy a morir feliz porque fue así⁴²¹”.

Hasta la formación del Grupo de Los Ochenta, el catolicismo, en su expresión política, se concebía en torno a la Democracia Cristiana y, en alguna medida extrema, al MAPU. Respaldado en el marco teórico de la Teología de la Liberación, Los Ochenta abrió las puertas en Chile para repensar la fe desde una perspectiva ideológicamente popular⁴²². Esto se ve expresado en nuestros días, como reflexiona José Aldunate, al considerar que gracias a Los Ochenta el cristiano se ha acercado al comunista y al socialista y viceversa, dejando de existir importantes incongruencias. Prueba de ello es la Concertación, una unión política

⁴¹⁹ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 1 de junio del 2012.

⁴²⁰ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013

⁴²¹ TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013

⁴²² PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013

de socialcristianos, demócratacristianos y socialistas. De esta forma, para Aldunate, el gran logro de Los Ochenta fue que la Iglesia amplió su criterio y ahora ser socialista no es un impedimento para ser cristiano: “Eso ya pasó a la historia⁴²³”.

⁴²³ ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012.

CONCLUSIÓN

Si bien no pretendemos hacer un resumen de lo expuesto, debemos referirnos para clarificar aquellos elementos que consideramos de importancia para la comprensión del surgimiento de un grupo como Los Ochenta.

En este sentido, se debe entender que Los Ochenta son el resultado de una reflexión sacerdotal ante los desafíos que presenta el replanteamiento cristiano que surge a partir del desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia y que tiene su punto más importante en el *aggionamento* de la década del sesenta y el contexto histórico marcado por la revolución y la necesidad de cambios estructurales en beneficio de las masas empobrecidas.

A medida que la Doctrina Social de la Iglesia comenzó a ejercer influencia tácita entre los cristianos pudo contribuir de manera vital en el distanciamiento de la Iglesia con las posturas más conservadoras, reorientando las directrices del catolicismo chileno hacia un compromiso por los cambios significativos que modificarán la situación de los pobres en el país. Quizás los ejemplos más importantes de este cambio se encuentran en la reforma agraria en los terrenos de la Iglesia y la experiencia de curas obreros, constituyéndose en los más importantes e influyentes para Los Ochentas durante el periodo pre-conciliar.

La renovación católica de la década del sesenta, conformada por el desarrollo del Concilio Vaticano II y por la Conferencia General de Episcopado Latinoamericano en Medellín, delimitaron los márgenes en los cuales el cristiano podía desenvolverse, pero ante las propias circunstancias históricas de la década del sesenta y las olas de expectativas, proyectos y aspiraciones sociales, los cristianos fueron más allá de lo que pretendía la jerarquía de la Iglesia Católica, aunque dichas actitudes fuesen bajo la inspiración de las conclusiones de ambos cónclaves. El resultado del *aggioramiento* se tradujo en un diálogo profundo con el marxismo, en un rol más activo de los laicos al interior de la Iglesia y en la denuncia de parte de la jerarquía de un orden social y económico injusto, sin coherencia con los valores cristianos, que debía ser modificado. En este sentido,

le damos gran importancia al surgimiento de la Teología de la Liberación al entregar el sustento teológico a los sectores cristianos que se radicalizaron luego de abandonar el social cristianismo y acercarse a las posturas políticas de la izquierda.

Sumado a ello, consideramos la decepción ante el gobierno de Eduardo Frei Montalva fue un detonador para que los cristianos optaran por posiciones aún más radicales. El incumplimiento ante las altas expectativas generadas con las que Frei ganó las elecciones en 1964 trajo consigo una percepción de fracaso, pese a los avances alcanzados. A partir de esta decepción es que se origina una reorientación política hacia actitudes más extremas por parte de los cristianos comprometidos, explicando el surgimiento del MAPU y de la Izquierda Cristiana, y potenciado con la llegada por la vía institucional y democrática del primer gobierno socialista en el mundo.

Finalmente el triunfo de Allende y sus pretensiones de iniciar la construcción del socialismo en Chile explica el surgimiento del Grupo de Los Ochenta, quienes se reunieron para interrogarse acerca de la actitud que debería tener la Iglesia Católica frente a los cambios que se desarrollarían con el nuevo gobierno y ante la expectación de un pueblo eufórico que se había impuesto por un escaso margen en las elecciones presidenciales.

Más allá de las polémicas que generaron sus declaraciones, que incluyeron críticas, apoyos y reproches, se debe destacar la importancia histórica del Grupo de Los Ochenta, conformándose como la primera agrupación sacerdotal que adoptan formalmente los planteamientos de la Teología de la Liberación en Chile. Si bien ello le dio el sustento para concebir la compatibilidad entre el marxismo y el cristianismo en base a la solidaridad, la búsqueda de justicia e igualdad, y el compromiso social con las masas empobrecidas, en la práctica el motor que impulsaba a Los Ochenta, aún más que la Teología de la Liberación, fue la cercanía física y espiritual expresada en “la opción por los pobres”⁴²⁴, ya que fue

⁴²⁴ BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 1 de junio de 2012.

esa identificación con las necesidades y aspiraciones de los pobres lo que orientó su actuar⁴²⁵.

A pesar de ello, no se puede dudar la influencia política con la que contó el Grupo de Los Ochenta. No solo esa imagen fue la que quedó presente entre quienes criticaron su conformación, sino incluso sus miembros, actualmente, realizan una suerte de reproche y mea culpa por haber la radicalización política en la que derivó Los Ochenta y con posterioridad Cristianos por el Socialismo. Fue la primera vez que se organizaba un grupo al interior de la Iglesia Católica que abrieron sus brazos hacia un proyecto político de izquierda. Si dicha opción los hizo caer en clericalismo o no es discutible según los ojos que lo juzga, pero no se puede ni debe negar que su mensaje era constituido por una clara opción política.

A partir del estudio del Grupo de Los Ochenta es posible concluir que éste se constituyó como la expresión de un desinteresado accionar de parte de los sacerdotes, que se entregaron por completo a la misión de alcanzar una sociedad coherente con los valores cristianos, adhiriéndose a un proyecto socialista para lograr dicho objetivo. En este sentido, se puede decir que buscaron un nuevo modelo de ser Iglesia a raíz de la reorientación católica producto de su renovación y del propio acontecer histórico en el que se insertaron, interpretando el Evangelio y la historia desde una perspectiva popular y liberadora. En definitiva, el Grupo de Los Ochenta expresó un claro mensaje: la Iglesia Católica no debe negar el mensaje de Cristo en contra de la opresión del hombre sólo para preservar su lugar privilegiado en la sociedad.

⁴²⁵ LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.

BILIOGRAFÍA

ALDUNATE Lyon, José, "et al". Crónicas de una Iglesia Liberadora, Santiago, Chile: LOM Ediciones 2000. pp. 31-38.

ALDUNATE Lyon, José, "et al". Crónicas de una Iglesia Liberadora, Santiago, Chile: LOM Ediciones 2000. pp.13-20.

ALDUNATE Lyon, José. Génesis y constitución de CpS. En: ALDUNATE Lyon, José, "et al". Crónicas de una Iglesia Liberadora, Santiago, Chile: Lom Ediciones 2000. pp. 53-55.

ALIAGA Rojas, Fernando. La Iglesia en Chile: contexto histórico. Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile, 1986. 276 p.

ANDREU, Pierre. Grandeza y errores de los curas obreros. Buenos Aires, Argentina: Leviatán, 1956. 249 p.

ARAVENA Bravo, Fidel. Historia de la Iglesia en Chile. Santiago, Chile: Paulinas, 1947. 812 p.

ARROYO, Gonzalo. Doctrina, utopía y subversión. Mensaje, XVI(161): 348-352, agosto 1967.

ARROYO, Gonzalo. Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Discurso inaugural. 23 de abril de 1972. En: INSTITUTO De Estudios Políticos. Cristianos por el Socialismo ¿Consecuencia cristiana o alineación política? Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1972. pp. 155-166.

ARROYO, Gonzalo. Rebeldía cristiana y compromiso cristiano. Mensaje, XVII (167): 78-83, marzo-abril 1968.

ARROYO, Gonzalo. Respuesta a Beltrán Villegas. En: INSTITUTO De Estudios Políticos. Cristianos por el Socialismo ¿Consecuencia cristiana o alineación política? Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1972. pp. 296-264.

ASAMBLEA Plenaria De La Conferencia Episcopal De Chile. El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales, Temuco, 22 de abril de 1971. En: OVIEDO, Carlos (Comp.). Documentos del Episcopado de Chile 1970-1973. Santiago, Chile, Ediciones Mundo, 1974. pp. 55-57.

BOLTON, Roberto. Los 200. En: ALDUNATE Lyon, José, "et al". Crónicas de una Iglesia Liberadora, Santiago, Chile: LOM Ediciones 2000. pp. 101-06.

BRUNNER, José. Ruptura de la democracia cristiana. Mensaje, XVII (179): 197-199, junio 1969.

CAMACHO Laraña, Ildfonso. Doctrina Social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión. Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 2000. 245 p.

CARO Rodríguez, José María. El Cardenal Caro. Santiago, Chile: Arzobispado de Santiago, 1968. 168 p.

CARRIER, Yves. Teología práctica de la liberación en el Chile de Salvador Allende. Santiago, Chile: CEIBO Ediciones, 2014. 597 p.

CASTILLO, Fernando. Tres modelos de Iglesia: la Iglesia Liberadora. En: CAVALLO, Ascanio. Memorias: Cardenal Raúl Silva Henríquez. Tomo I. Santiago, Chile: Ediciones Copygraph, 1991. 319 p.

CHEANUX, Philippe. El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978). Revista Anuario de Historia de la Iglesia, 21: 321-336, 2012.

Las COMUNIDADES rebeldes. Respuestas a unas interrogantes. Mensaje, XVII(170): 275-280, julio 1968.

CONFERENCIA Episcopal De Chile. El deber social y político en la hora presente. Santiago, Chile, 18 de septiembre de 1962. [Consultado el 15-05-2015] Disponible en:

<http://documentos.iglesia.cl/ver_ficha.php?mod=documentos_sini&id=970&sw_vo_lver=yes&descripcion=El%20deber%20social%20y%20pol%EDtico%20en%20la%20hora%20presente>

CONFERENCIA Episcopal De Chile. La Iglesia y el problema del campesinado chileno. Santiago Chile, 1 de marzo de 1962. [Consultado el 15-05-2015] Disponible en:

<http://documentos.iglesia.cl/ver_ficha.php?mod=documentos_sini&id=968&sw_vo_lver=yes&descripcion=La%20Iglesia%20y%20el%20problema%20del%20campesinado%20chileno>

CONFERENCIA Episcopal De Chile. Llamamiento al deber apostólico, Santiago, Chile, 1 de diciembre de 1952. [Consultado el 15-05-2015] Disponible en:

<http://documentos.iglesia.cl/ver_ficha.php?mod=documentos_sini&id=843&sw_vo_lver=yes&descripcion=Llamamiento%20al%20deber%20apost%F3lico>

CONFERENCIA General Del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I- Ponencias. Bogotá, Colombia, Ediciones Paulinas, 1969. 286 p.

CONFERENCIA General Del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. II- Conclusiones: Movimientos Laicos. Santiago, Chile, Ediciones Paulinas, 1970. 436 p.

CORREA, Sofía, "et al". Historia del siglo XX chileno. Santiago, Chile: Sudamericana, 2005. 428 p.

CORVALÁN, Luis. Camino de victoria. Santiago, Chile: Arauco, 1971. 427 p.

El CRISTIANISMO frente al marxismo. Mensaje. XIII (129): 265-211, junio 1964.

Los CRISTIANOS en la construcción del socialismo en Cristianismo y Revolución, Buenos Aires Argentina, IV (29):42-43, 1971.

CURAS Obreros: Estamos comprometidos con el socialismo. Punto Final, V(129): 28-29, 27 de abril de 1971.

DECLARACIÓN de ochenta sacerdotes católicos. Texto oficial, abril 1971. En: DESCHNER, Karljeinz. La política de los Papas en el siglo XX. Vol. II. Zaragoza, España: Yalde. 1991. 300 p.

DUSSEL, Enrique. Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona, España: Estela-IEPAL, 1967. 200 p.

ENCÍCLICAS Sociales, Tomo I: Rerum Novarum – Quadragesimo Anno. Santiago, Chile: San Pablo, 1995. 204 p.

ENCÍCLICAS Sociales. Tomo II: Mater et Magistra – Pacem in Terris – Populorum Progressio – Octogésima Adveniens, Santiago, Chile: San Pablo, 1995. 323 p.

FERMANDOIS, Joaquín. Catolicismo y liberalismo en el Chile del siglo XX. Estudios Públicos, (93): 131-163, Verano 2004.

FERNANDEZ Fernández, David. Historia Oral de La Iglesia Católica en Santiago de Chile: desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973. Cádiz, España, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1996. 292 p.

FERNANDEZ Fernández, David. La "Iglesia" que resistió a Pinochet. Madrid, España: IEPALA, 1996. 379 p.

FIERRO Bajardi, Alfredo y MATE Ruperez, Reyes. Cristianos por el socialismo documentación. Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1975. 368 p.

FORO entre sacerdotes y laicos de Iglesia Vitacura. El Mercurio, Santiago, Chile, 29 agosto 1968. Página 17.

FRANCOU, Francois. Chile: el socialismo y la Iglesia. México, DF: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1979. 208 p.

FUENTES, Jordi; CASTILLO, Fernando y CORTÉS, Lía. Diccionario histórico y biográfico de Chile. Santiago, Chile: Zig-Zag, 1996. 573 p.

GARRIDO, José (Ed.). Historia de la reforma agraria en Chile. Santiago, Chile: Universitaria, 1988. 272 p.

GAUDIANO, Pedro. El Concilio Plenario Latinoamericano (Roma 1899). Preparación, celebración y significación. Revista Eclesiástica Platense, La Plata, Argentina, CI: 1063-1078. Oct.-Dic. 1998.

GAUDIUM et Spes, 20, en Conferencia Episcopal Peruana. Concilio Vaticano II: Documentos completos. Lima, Perú: Paulinas, 2008. 590 p.

GAZMURI, Cristian. Eduardo Frei Montalva y su época. Tomo II. Santiago, Chile: Ediciones Aguilar, 2000. 998 p.

GODOY, Hernán. Estructura social de Chile. Santiago, Chile: Los Andes, 2000. 632 p.

GUMUCIO, Esteban. Contestación a Beltrán Villegas. En: INSTITUTO De Estudios Políticos. Cristianos por el Socialismo ¿Consecuencia cristiana o alineación política? Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1972. pp. 265-270.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teología de la liberación. Perspectivas. Salamanca, España: Sígueme, 1972. 399 p.

HACIA una integración por dentro. Mensaje, XV (149): 213-217, junio 1966.

HOBBSAWM, Eric. Historia del siglo XX. Buenos Aires, Argentina: Crítica, 1999. 612 p.

HOFMEISTER, Wilhelm. La opción por la democracia. Democracia Cristiana y Desarrollo Político en Chile 1964-1994. Santiago, Chile: Konrad, 1995. 345 p.

HUERTA, María Antonieta y PACHECO Pastene, Luis. La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos. Santiago, Chile: Pehuén, 1968. 369 p.

HURTADO Cruchaga, Alberto. ¿Es Chile un país católico? Santiago, Chile: Ediciones Splendor, 1941. 186 p.

IGLESIA Católica Misiones Chile. Misión General 1963-1964. Un llamado a un nuevo orden. Santiago, Chile, 1963. 25 p. [Folleto].

INSTITUTO De Estudios Políticos. Cristianos por el Socialismo ¿Consecuencia cristiana o alineación política? Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1972. pp. 151-154.

JIMÉNEZ, Óscar. Alberto Hurtado, precursor de La Iglesia Liberadora. En: JOBET, Julio César y CHELÉN, Alejandro. Pensamiento teórico y político del Partido Socialista. Santiago, Chile: Quimantú, 1972. 570 p.

JUVENTUD Demócrata Cristiana. La Democracia Cristiana y la revolución en Libertad. La Nación, Santiago, Chile, Publicaciones de la Comisión Política, I(I), 1965.

KINNEN, Eduardo. ¿De qué marxismo nos hablan?. En: INSTITUTO De Estudios Políticos. Cristianos por el Socialismo ¿Consecuencia cristiana o alineación política? Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1972. pp. 245-252.

MARXISTAS y cristianos en la edificación del socialismo. El Mercurio, Santiago, Chile, 17 abril 1971. Página 25.

MÖNCKERBERG Barros, Guillermo. Monseñor José María Caro Rodríguez 1939-1958. Santiago, Chile: Salesiana, 1984. 63p.

MORENO Valencia, Fernando. Iglesia, política y sociedad. Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile, 1988. 323p.

MOULIAN, Tomás. Fracturas: de Pedro Aguirre Cerda a Salvador Allende (1938-1973). Santiago, Chile: Ediciones LOM, 2006. 274 p.

MOULIAN, Tomás. La forja de ilusiones: el sistema de partidos 1932-1973. Santiago, Chile: Arcis-Flacso, 1993. 307 p.

ORREGO, Claudio. ¿Clericalismo de izquierda? La Prensa, 21 de mayo de 1971, página 8.

PABLO VI. Alocución en la Misa del Día del Desarrollo, Bogotá, Colombia, Agosto 2 de 1968. Biblioteca del Vaticano. [Consultado el 7-09-2015]. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823_sviluppo.html

PACHECO Pastene, Luis. El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos. Santiago, Chile: Salesiana, 1985. 277 p.

PDC. ABC: El pensamiento de la Democracia Cristiana. Santiago, Chile: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 2003. 120 p.

PIÑERA, Bernardino. 33 años del Episcopado chileno (1958-1990). Santiago, Chile: Tiberíades, 2002. 142 p.

PIÑERA, Bernardino. El Concilio Vaticano II ¿Qué fue lo que hizo? Santiago, Chile: Ediciones Paulinas, 1966. 48p.

PIO XI. Divini Redemptoris. Sobre el comunismo ateo, N° 60, 19 de marzo de 1937, Documentos digitalizados. Biblioteca del Vaticano. [Consultado el 7-9-2015] Disponible en: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html

PONTIFICIO Consejo. Justicia y Paz. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Librería Editrice Vaticana, 2005. [Consultado el 7/9/2015] Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

RAMÍREZ, Julio y ARRIETA, José. Toma de la Catedral: angustioso llamado a los cristianos. Mensaje. XVII(172): 428-429, septiembre 1968.

RICHARD, Pablo. Cristianos por el socialismo. Historia y documentación. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1976. 283 p.

RICHARD, Pablo. Los Obispos y la prédica de la pequeña burguesía. Punto Final, V(129): 26-27, 8 de julio de 1973.

RIQUELME, Alfredo. Promoción Popular y la educación para la participación. Propositiones. 15:132-147, Enero 1988.

RODRÍGUEZ Iglesias, Jesús. Un sacerdote junto al pueblo. Madrid, España: Entimema, 2009. 313 p.

ROSALES, Raúl. La recepción del marxismo en la Teología de la Liberación. En ARANCIBIA, Armando, "et al". Un debate en torno al cristianismo liberador y socialismo, Santiago, Chile: Ediciones Réhue, 1986. pp. 103-113.

SACERDOTES y laicos se tomaron la catedral. El Siglo, Santiago, Chile, 12 de agosto de 1968. página 7.

SALAZAR, Gabriel. Movimientos sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política. Santiago, Chile: Uqbar Editores, 2012. 469 p.

SALINAS Fuenzalida, Augusto. Un pastor santo. Santiago, Chile: Andrés Bello, 1981. 399 p.

SAN FRANCISCO, Alejandro y SOTO, Ángel. Camino a la moneda: las elecciones presidenciales en la historia de Chile. 1920-2000. Santiago, Chile: Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Centro de Estudios Bicentenario, 2005. 520 p.

SÁNCHEZ, Elena y DÍAZ, Lucía. Padre Hurtado, S.J. La riqueza de su pensamiento. Hombre/ Valores/ Educación. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005. 200 p.

SANTONI, Alejandro. El comunismo italiano y la vía chilena. Santiago, Chile: RIL Editores, 2011. 238 p.

SAPAG Chain, Reinaldo. Fragmentos de la historia económica en Chile: voz y acción del cardenal Silva Henríquez. Santiago, Chile: Ediciones Copygraph, 2010. 168 p.

SAUL, María Eugenia. Cristianos reafirman su compromiso. Punto Final, VI(157): 2-3, 9 de mayo de 1972.

SCULLY, Timothy. Los partidos de Centro y la evolución política chilena. Santiago: CIEPLAN, Ediciones Notre Dame, 1992. 275 p.

SEGUNDA Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano. Conclusiones: Justicia. Paz. Santiago, Chile: Ediciones Paulinas, 1970. 30 p.

SILVA Henríquez, Raúl. La misión social del cristiano: Conflicto de clases o solidaridad cristiana. Santiago, Chile: Equipo de Reflexión Doctrinal y Pastoral. Arzobispado de 1973. 126 p.

SILVA Solar, Julio y CHONCHOL, Jacques. El desarrollo de la nueva sociedad en américa Latina: Hacia un mundo comunitario. Santiago, Chile: Universitaria, 1969. 145 p.

SMITH, Brian. The Church and politics in Chile: challenges to moderns catholicism. Princenton, New Jersey: Princeton University Press, 1982. 383 p.

SOLLICITUDO Rei Socialis, 41. En Instituto De Economía. Una visión de la economía chilena a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia. Documento de trabajo n° 180. Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995. 71 p.

THAYER Arteaga, William. La revolución es en libertad o no es revolución. Santiago, Chile: del Pacífico, 1967. 16 p.

THIESENHUSEN, William C. Reforma agraria en Chile. Experimento en cuatro fundos de la Iglesia. Santiago, Chile: Instituto de economía y planificación de la Universidad de Chile, 1967. 140 p.

TINSMAN, Heidi. La tierra para el que la trabaja. Género, sexualidad y movimientos campesinos en la Reforma Agraria chilena. Santiago, Chile: Ediciones LOM, 2009. 336 p.

TORRES Dujisin, Isabel. La década de los sesenta en Chile: la utopía como proyecto. En Historia actual online, No. 19, 2009. [Consultado el 7-9-2015] Disponible en: <<http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/viewArticle/304>>

TORRES, Sergio. Don Manuel Larraín, precursor de La Iglesia Liberadora. En: ALDUNATE Lyon, José, "et al". Crónicas de una Iglesia Liberadora, Santiago, Chile: LOM Ediciones 2000. pp. 21-30.

TORRES, Sergio. El quehacer de la Iglesia en Chile 1925-1970. Talca, Chile: Fundación Obispo Manuel Larraín, julio 1971. 19 p

VANHERK Moris, Juan. Monseñor José María Caro. Apóstol de Tarapacá. Santiago, Chile: del Pacífico, 1963. 409 p.

VEKEMANS, Roger. Tesis fundamentales. En: CENTRO Para El Desarrollo Económico Y Social De América Latina (DESAL). América Latina y Desarrollo Social. Santiago, Chile: 1965. pp. 55-125.

VELASQUEZ Almonacid, Marlén. Episcopado chileno y Unidad Popular. Santiago, Chile: UCSH, 2003. 246 p.

VILLAIN, Jean. La enseñanza social de la Iglesia. Madrid, España: Ediciones Aguilar, 1961. 502 p.

VILLARES, Ramón y BAAMONDE, Ángel. El mundo contemporáneo del siglo XIX al XXI. Santiago de Compostela, España: Ediciones Taurus, 2012. 680 p.

VILLEGAS, Beltrán. Carta a ochenta amigos. En: INSTITUTO De Estudios Políticos. Cristianos por el Socialismo ¿Consecuencia cristiana o alineación política? Santiago, Chile, Editorial del Pacífico, 1972. pp. 235-240.

APÉNDICE

ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 30 de marzo del 2012 ⁴²⁶

¿Se podría referir al movimiento Cristianos por el Socialismo?

Eso fue en vísperas de las elecciones de Allende, de la Unidad Popular. Allí se formó, en primer lugar, el grupo de sacerdotes conocido como Los Ochenta. Su lema, luego, se convirtió en “cristianos para el socialismo”. El que encabezó el grupo fue Gonzalo Arroyo. En ese tiempo yo estaba un poco cercano a este movimiento, aunque nunca me inscribí en Cristianos por el Socialismo. Al principio fue un grupo de sacerdotes, pero después también se integraron laicos. Además agrupaba tanto al Grupo de Los Ochenta como a Los Doscientos.

Bueno, no sé si tú tienes preguntas o cómo quieres que lo hagamos.

Sí, tengo algunas preguntas. Me gustaría contextualizar un poco el tema.

¿Qué significó para usted el Concilio Vaticano II y cuál fue su influencia en Chile?

Bien, el Concilio Vaticano II fue para mí algo muy importante. Fue un paso fuerte que dio la Iglesia para abrirse a la modernidad. El progreso había avanzado y cambiado al mundo, y la Iglesia se había quedado atascada en posiciones muy conservadoras, muy estáticas. Se podría decir que estos problemas comenzaron a manifestarse en la edad moderna. Durante los siglos XVII, XVIII y XIX la Iglesia se quedó muy vinculada a las monarquías opositoras de los derechos humanos. El mundo avanzó pero la Iglesia no y se oponía. La Iglesia decía que Dios tiene todos los derechos y el hombre las obligaciones. En ese momento hablar sobre lo que nosotros conocemos como derechos humanos era como contrariar a Dios, como poner al hombre en competencia con Dios, oponiéndose a cosas tan fundamentales para el hombre moderno como los derechos humanos, la democracia y la secularización.

⁴²⁶ Este testimonio fue recopilado el año 2012 para una breve investigación sobre Cristianos por el Socialismo. Por esta razón se le da gran importancia a tal movimiento.

Bueno, el Concilio Vaticano II fue un esfuerzo de la Iglesia por reparar su atraso, su actitud medieval. Por eso creo que el Concilio fue muy importante.

Ahora, la traducción del Concilio para Latinoamérica fue la Teología de la Liberación. Ésta se expresó en algunos concilios americanos, como Medellín y como Puebla. Y esos remecieron a las Iglesia latinoamericanas, tanto que en Roma miraron con desconfianza esta modernización en Latinoamérica y les pareció que tenía ciertos visos de marxismo e insubordinación. Sobre todo el Papa que siguió a Pablo VI, Juan Pablo II. Él tomó actitudes muy conservadoras. Era polaco, no había participado con mucha plenitud en el Concilio y se oponía los sistemas marxistas, por ello sospechó que podría haber marxismo en la Teología de la Liberación. Pero la Teología de la Liberación pudo expresarse bien en Medellín y Puebla. Allí tenemos dos concilios que fueron muy significativos para la Iglesia en Latinoamérica, que se tradujo en el pensamiento teológico liberacionista.

Eso también marcó a Chile, sin duda. Los obispos tomaron una posición muy activa y entusiasta durante el Concilio, y quisieron aplicarlo en Chile. Coincidió con esta modernización, o intento de modernización en la Iglesia Chile, los gobiernos de Frei, de Allende y el golpe militar...pero mejor vamos por partes.

Me gustaría preguntarle por el ambiente que se vivía durante las elecciones de la Unidad Popular.

Fueron la “postumería” de Frei. Yo recuerdo un sociólogo muy respetado en ese tiempo que nos prefijo treinta o cuarenta años de “reino de la Democracia Cristiana” en Chile. Frei había ganado con tal mayoría que pareciera que la Democracia Cristiana podría durar ese tiempo, y apenas duró los seis años de Frei. Hacia el final del gobierno la DC tenía dos alternativas. Un alternativa, más conservadora, era expresada por Pérez Zujovic, y la otra, más progresista, era personificada por Radomiro Tomic. Finalmente este último se convirtió en su candidato.

Frei se movió muy viene en sus años, pero fue demasiado lento. El país exigía pasos más decisivos, más rápidos, hacia una democracia igualitaria, con una verdadera promoción de los pobres. Pero Frei fue demasiado cauteloso y Tomic tomó una posición muy buena, pero la votación fue contraria y dio por vencedor a Allende. Ahí fue donde los grupos cristianos apoyaron a Allende. Había algunos partidos como el MAPU que se plegaron a Allende.

Recuerdo algunas reuniones de Cristianos por el Socialismo en las se tomó contacto con los comunistas y miristas, claro que eran cristianos, pero que votaron por Allende. Y después, durante el gobierno de Allende, fueron muchas más. Hubo una reunión internacional que tuvo mucho impacto, en el 72.

La Iglesia, especialmente el cardenal Silva, estuvo en contra. El cardenal era muy celoso y no quería que los católicos se extralimitaran. Él era bastante anticomunista, antimarxista. Era un hombre abierto a la comunidad, al Concilio, pero participaba con mucha desconfianza frente al marxismo. Por eso, cuando triunfó Allende, el cardenal Silva se alarmó mucho.

Eso es interesante. ¿Existió temor dentro de la Iglesia por la llegada de un gobierno marxista?

Mucho temor. Yo tengo una experiencia muy personal de eso. Yo era encargado de la CONFERE, la conferencia religiosa, entonces teníamos una reunión a fin de año en Padre Hurtado con todos los superiores religiosos, justo para las elecciones cuando Allende ganó en las elecciones. Cuando estábamos reunidos llamamos al cardenal porque teníamos mucho interés religiosos en saber que actitud debíamos tomar frente a este triunfo. Y el cardenal llegó y nos habló a todos de una forma tan alarmante. Él nos dijo que debíamos prepararnos para el martirio, fíjate... o sea, tenía un temor muy grande a este triunfo del marxismo. Esto porque tenía toda la onda de Roma y la congregación salesiana a la que él pertenecía. Había muchos españoles que recordaban la guerra civil en España, y de ahí provenía todo su temor.

Sin embargo, se llevó muy bien con Allende. Allende se portó muy bien con él, muy conciliador. Le hizo mucho caso, en muchas cosas. Por ejemplo cuando hubo ese problema respecto a la educación, el que cedió ahí fue Allende. El cardenal tenía la idea de que la Iglesia debía entenderse con todas las autoridades, de cualquier color que sean. Se había entendido bien con los masones, con la derecha, con la izquierda.

Frente a esa actitud de desconfianza, hubo una reacción muy positiva de muchas organizaciones religiosas: los jesuitas, los sagrados corazones. Otros reaccionaron muy positivamente y entendieron que esta venida de un gobierno socialista como el de Allende era una señal que Dios mandaba a los católicos para que nos comprometiéramos de verdad con los pobres y de verdad trabajáramos por la justicia y por la inclusión. Hubo iniciativas muy positivas a favor de Allende entre los católicos. Yo creo que buena parte de la Democracia Cristiana estuvo de acuerdo con Allende. Después, bueno, que el gobierno de Allende haya fracasado... Fracasó, sobre todo, en lo económico y por ello la gente fue alejándose. La Iglesia, en general, cuando fue el golpe se alegró. Yo creo que a un 50% les pareció una solución necesaria para el empate que tenía Allende y su oposición. En tiempos de Allende la oposición fue muy fuerte y hasta el Congreso llegó a declarar que el gobierno se había salido de la ley. Entonces, por ejemplo cuando fue el golpe Frei estaba conforme y salió a explicarle a los demócratacristianos europeos que había sido un golpe necesario.

Y el cardenal era muy amigo de Frei. En lo político se hacía aconsejar por él, y le explicó al Papa que el golpe había sido algo necesario y que no había que tomarlo como la instauración de una dictadura o algo que rompiera la tradición democrática o la justicia. Así que la Iglesia, en un principio, estaba a favor del régimen militar, aunque con cautela. El cardenal hizo una declaración que fue muy notable. Él dijo que la Iglesia acogía al nuevo gobierno y que esperaba tener relaciones tan buenas como las que había tenido con el gobierno anterior, con Allende, pidiéndole además misericordia y mucha compasión con los vencidos. Ese fue un poco el contexto en que se produjo todo esto.

Bueno ¿usted cómo definiría a Cristianos por el Socialismo y cuál sería su objetivo?

Bueno, primero me referiría al socialismo. Este buscaba el dominio de la sociedad sobre el individuo. Buscaba un gobierno centrado en el Estado, de manera que la comunidad pudiese tener la propiedad y dirigir el país por medio del gobierno central. Se ponía en tercer plano a la propiedad privada y la libertad económica. En el fondo, el socialismo tenía un sueño que era muy cristiano, el mismo sueño que la Iglesia tuvo en un comienzo: el sueño de una sociedad fraternal en que se pudiese convivir uno para todos y todos para uno. Uno estaba al servicio del bien común, uno se convertía en servidor público, y la sociedad era en bienestar de cada uno. “Igualdad entre todos”.

¿Cómo se insertaba entonces Cristianos por el Socialismo?

Cristianos por el Socialismo se sintió muy identificado con este ideal. En realidad, el socialismo es muy atractivo para el cristiano. Los cristianos, e toda la historia, han aspirado a una especie de socialismo. Es algo así como la utopía, donde uno sacrifica lo propio por el bien común, donde se crea una igualdad y por tanto una sociedad sin contraste entre ricos y pobres. Es el mensaje de Jesús. Claro que esto es muy utópico y no tiene en cuenta el egoísmo humano y a veces la facilidad con la que el hombre abusa del poder. Ni la Iglesia pudo realizar eso, ni la Iglesia primitiva ni tampoco las sociedades del mundo. Ninguno ha podido prosperar. Tal vez el último intento fue Cuba. Fidel Castro intentó implantar un socialismo, pero finalmente no pudo financiarse económicamente. Ha tenido ese problema de cómo mantenerse, y en realidad ha fracasado como socialismo. Y Allende estuvo en la misma línea.

Yo, en tiempos de la Unidad Popular, me metí de cura obrero. Estuve trabajando en Concepción, en una construcción. Y allende, a los obreros, nos hablaba siempre. Nos decía “compañeros, ya no es como antes. Ustedes están trabajando en empresas estatizadas y necesitamos que produzcan siempre superávit” y en realidad uno veía cómo los obreros se tiraban a flojos, cómo los

ingenieros llegaban tarde. En general, todas las empresas estatizadas fracasaron económicamente. Lejos de entregar recursos al gobierno, más bien fueron una gran carga. Y por eso fracasó Allende. Estoy convencido que el fracasó por lo económico. Y la culpa la tuvimos todos, los que eran servidores públicos, los que trabajábamos en las empresas estatizadas. No le quisimos dar los superávits que Allende pedía. Toda empresa debía tener excedentes, o sea ganancias, y esas ganancias son las que el gobierno necesitaba para impulsar la economía y mantener las políticas sociales. Y como no recibió ninguna ganancia y había tantos gastos, fracasó. Hubo una terrible inflación, escasez de todo y entonces se aprovechó la situación para hundir al gobierno. Yo creo que cuando llegaron los militares, la gente respiró, aunque aún faltaba pan, faltaba azúcar, leche, repuestos. Había paros y todo se hacía insostenible, casi insoportable.

Bueno, relacionado al golpe, a usted le tocó mientras estaba en Concepción trabajando como ayudante de carpintero. ¿Cuál fue su impresión ante esta noticia?

A mí me causó mucha tristeza, porque Allende había causado mucha ilusión y grandes gestos de generosidad. Había mucha gente que trabajaba gratis por él, para que resultara su gobierno. Todos estábamos muy esperanzados de que tendríamos un gobierno realmente popular, y todo se desinfló con el golpe militar. Al principio ellos tenían resistencia y pensaban que la Unidad Popular estaba muy armada y daría resistencia, pero no estaba para nada armada. Los militares dominaron inmediatamente todo Chile, pero ellos querían dar un golpe fuerte para ahogar toda idea de resistencia. Fíjate tú, a todos los GAP, que era un tipo de seguridad del gobierno de Allende, los fusilaron y los arrojaron al mar, sin siquiera un juicio. Y había gente muy buena ahí, muy generosa y sus familias... los fusilaron.

Los militares tenían la convicción que el marxismo había que destruirlo, que debía aplastarlos a todos, matar a todos quienes pudieran. Nunca hubo resistencia, nunca hubo guerra civil. Ellos alegaban que había una guerra, pero no hubo nunca una parte de resistencia organizada.

Bueno. Si bien usted nunca participó en Cristianos por el Socialismo ¿podría decirme qué relación tuvo con el movimiento?

Yo no podía entrar de lleno, como te dije antes tenía un cargo eclesial en la CONFERE. Yo era algo así como el segundo ahí, venía primero un obispo, y entonces no quise participar oficialmente. Pero tuve con ellos. Me interesaba mucho la parte ideológica, ver si un cristiano podía comprometerse con un gobierno socialista. En Italia había un partido DC y un partido comunista y siempre estaban peleándose. Ahí la Iglesia se metió en política y condenó toda colaboración con el Partido Comunista. Entonces tenían algo como una excomunión para quien colaborara con el comunismo o el socialismo. Me gustó mucho que aquí en Chile reaccionáramos frente a esta especie de “dictadura eclesial” que condenaba al comunismo formando un movimiento de cristianos para el socialismo. Lo que en Italia fue un escándalo, aquí se constituyó en un movimiento. Y el cardenal, frente a un gobierno socialista, no se atrevió a condenarlos. El cardenal quería entenderse con Allende, y por ahí había una manera de hacerlo, como un puente. Podía condenarlos, sí, pero de alguna manera intentó socavarlos, porque iban en contra de su autoridad. Sabían que el cardenal no quería Cristianos por el Socialismo, y si embargo organizaron reuniones y encuentros, incluso latinoamericanos con una audacia tremenda. Ahí el cardenal mandó instrucción a los obispos chilenos indicando que él no estaba de acuerdo con el congreso y ningún obispo chileno participó. Y como se mandaba también invitaciones al resto del mundo, frente a esta resistencia de los obispos chilenos, los obispos de otros países tampoco quisieron participar. El único que asistió fue el obispo de Cuernavaca, un mexicano, y él asistió y hasta visitó al cardenal. Provocó un gran disgusto al cardenal Silva.

Pero fue un congreso que remeció a todo el continente. Para todos los cristianos era algo nuevo esta cosa de Cristianos por el Socialismo. Mientras en Roma se condenaba toda colaboración entre cristianos y socialistas, aquí en cambio se abrazaba abiertamente y se recibía al socialismo. Y yo me alegré

mucho de eso, porque es ampliar e ir contra decisiones tan retrógradas como las que había ahí en el Vaticano.

Eduardo Kinnen, sacerdote y en ese momento profesor de la Universidad Católica, criticó al movimiento Cristianos por el Socialismo por considerarlo inaceptable para el cristiano por el principio de violencia en la que se basaba, y, además, por el odio que generaba. ¿Está de acuerdo con su afirmación?

No, yo creo que no. Es cierto que el marxismo admite la violencia como un medio hacia el socialismo, pero tampoco el cristianismo ha condenado a toda violencia. De hecho ha usado mucha violencia. Incluso hasta el día de hoy no ha condenado toda guerra. El cristianismo admite la defensa propia y la guerra defensiva como algo legítimo. Además, el marxismo en Chile ha sido siempre más bien pacífico. En Chile el MIR ha sido el más extremo, y el Partido Comunista había sido el más representativo y defensor de Allende, en un sentido, el más democrático. Así que no es una defensa de la violencia y ni deja la violencia como última medida. Esto en cuanto al marxismo. Hay socialismo y marxismo. Ellos (CPS) toman unos elementos del marxismo, pero su ideal es humanitario. No es esencialmente violentista, sino que más bien igualitario y respetuosos de los derechos humanos.

Ya veo. Otra de las grandes críticas que se le realizó, a través de la Conferencia del Episcopado chileno era la excesiva influencia de sacerdotes extranjeros en el movimiento. ¿Está usted de acuerdo en que aquellos sacerdotes debieron haberse mantenido al margen de la situación política del país?

Es cierto que había mucho sacerdote extranjero. En general, junto al pueblo hubo mucho extranjero. Los sacerdotes chilenos preferían las parroquias del barrio alto y los mejores puestos. Y en el pueblo, te lo digo porque yo estaba metido en el pueblo, uno se encontraba con mucho extranjero, tanto sacerdotes como religiosas. Atravesaron los mares para venir a Chile, pero no a ocupar grandes

puestos, sino que precisamente para meterse ahí, con el pueblo, y cumplir los ideales de la Teología de la Liberación.

El compromiso del cristiano se extiende también a lo político, y buscar una igualdad política y social yo creo que es algo digno. Un sacerdote extranjero, que está con el pueblo, está bien que busque una mayor igualdad. Yo creo que fue legítimo ese empeño.

También es cierto que los obispos y el cardenal tenían la idea que la jerarquía no debía meterse en política. Debía relacionarse con el gobierno, pero no meterse en la lucha partidista, y creo que tenían razón en ese sentido porque una jerarquía católica de por sí tiene gente de diferentes partidos. El cardenal tenía súbditos que eran democratacristianos, otros de izquierda, y por eso él no podía tomar un partido como propio. La gran política es la igualdad, la justicia, el bienestar y los derechos humanos. La pequeña política, esto de los partidos, son los caminos que uno toma para servir a la gran política. La jerarquía no debía meterse en la pequeña política. Puede tomar un camino y otro, pero tiene el deber de atender a la gran política: la igualdad, la justicia, los derechos de los hombres y la verdad. Todo eso es la gran política.

Así, yo respondería diciendo que esos sacerdotes no se metían en la pequeña política, sino que en la gran política, pensando en la solidaridad con el pueblo en la obtención de sus derechos. Y en eso sí que los extranjeros nos dieron mucho ejemplo a nosotros, los sacerdotes chilenos.

Hubo personas que llegaron a afirmar que los sacerdotes extranjeros vinieron a implantar una revolución que en sus países de origen no pudieron realizar.

(Risas). Yo creo que hay una diferencia grande entre Latinoamérica y Europa. No se puede comparar la situación social de los pobres en Europa con los pobres acá, en ese tiempo sobre todo. Habrían podido tener buenos puestos en las iglesias europeas, pero vinieron por los pobres. No vinieron por la revolución,

sino que por el compromiso con los pobres, por la desigualdad. Y, claro, eso implicaba posiciones un poco fuertes u obstáculos a los gobiernos, pero lo que los trajo a Latinoamérica fue que en países cristianos hubiese tanta injusticia y desigualdad. Algunos fueron extremistas, yo conocí a uno de ellos, fue... también desapareció... creo que se llamaba Pablo Flores Quillota. Algunos se metieron hasta con los “miristas”, muy violentos, atacaban hasta a Allende. Algunos sacerdotes extranjeros se metieron un poco con los del MIR, pero fue una minoría muy pequeña.

¿Sabe si existían diferencias entre sacerdotes nacionales y extranjeros dentro de Cristianos por el Socialismo?

Bueno, yo creo que no existían. El mismo jefe de Cristianos por el Socialismo, Gonzalo Arroyo, fue alumno mío. Es un jesuita chileno y es ingeniero agrónomo. Trabajó mucho tiempo como profesor, pero fue exiliado durante varios años. Él tomó la dirección de Cristianos por el Socialismo. Los jesuitas, en general éramos a favor de esto, al igual que muchos otros chilenos. Fundamentalmente, Pablo Richard o Rolando Muñoz, de los SS.CC. En Cristianos por el Socialismo había mucha gente, pero los sacerdotes más destacados de Chile pertenecieron a Cristianos por el Socialismo.

A mí este punto me llama la atención porque leí en un libro que Segundo Galilea decía que casi todos los sacerdotes de Cristianos por el Socialismo eran extranjeros, pero había un chileno en la cúpula, Sergio Torres, que una vez le dijo “estoy hartos de los curas estadounidenses, españoles, franceses y alemanes. Crean pensar que la Iglesia empieza con ellos y yo no me doy por vencido para no dejar esto en las manos de españoles y estadounidenses”. ¿A qué cree usted se deban estas palabras de Sergio Torres?

Es cierto que Sergio Torres fue un cura con mucha capacidad de conducción, pero yo creo que ahí el jefe reconocido del movimiento fue Gonzalo Arroyo. Hubo gente extremistas, extranjeros principalmente, que se pasaban de la

raya un poco. Tendrían a ser “miristas” o violentistas, pero, en general, el grupo se mantuvo con sacerdotes chilenos.

¿Entonces no se podía encontrar puntos de conflicto o roce entre sacerdotes chilenos y extranjeros dentro de Cristianos por el Socialismo?

No, para nada. Yo sé que hubo extremismos en uno que otro extranjero, pero en conjunto se mantuvo como un grupo chileno. Había varios sacerdotes de SS.CC, el mismo Muñoz, un teólogo llamado Castillo Larraguibel, y muchos otros. Con ellos seguimos trabajando durante el gobierno militar y eran principalmente chilenos, extranjeros no porque los habían expulsados, pero quedamos muchos de los que participaron en Cristianos por el Socialismo o habíamos simpatizado con ellos. Claro, hubo errores. El mismo Gonzalo admite esos errores, quizás un poco fanatizados. Algunos creían que el cristiano debía ser socialista y que todo cura que seguía el Evangelio debía estar a favor del socialismo. Ahí había una cosa de fanatismo, casi cierto totalitarismo, que ellos mismos reconocen hoy en día.

Uno de los hechos que marcaron la radicalización de Cristianos por el Socialismo fue la visita de Fidel Castro a Chile. ¿Sabe cuál fue la relación que se mantuvo entre los sacerdotes del movimiento con Fidel Castro? ¿Hubo algún compromiso?

No sé si hubo alguna interacción fuerte con Fidel Castro. Es cierto que el conoció bastante la Teología de la Liberación, la acogida que daba esta idea y la esperanza que él tenía en que a través de la Teología de la Liberación se llegara a la justicia, la igualdad y el tema de los derechos de los pobres fuese superado. Tal vez hubo algunos teólogos que miraron a los curas y a Fidel Castro con esperanza, eso es cierto.

Bueno, hemos estado hablando que la Iglesia chilena no quería que sus sacerdotes participaran en CpS. ¿Existió algún tipo de presión desde la Iglesia para que los sacerdotes se salieran del movimiento?

Yo creo que sí, pero la Iglesia no estaba en condiciones de hacer mucha presión. Además, Cristianos por el Socialismo existió durante el gobierno de Salvador Allende y, cuando se produjo el golpe, esto terminó bruscamente. Terminó desde el punto de vista político, porque, claro, todo Cristianos por el Socialismo era enemigo del régimen militar y podían ser expulsados del país y terminó, también, la idea de mantenerse vigente. Además, la Iglesia se dio cuenta que si quería mantener relaciones con el gobierno de Allende no podría presionar o molestar demasiado a Cristianos por el Socialismo, pero hizo bastante contra ellos. El hombre más contestatario y que tomó mayor oposición contra ellos fue el secretario del Episcopado de entonces, Oviedo, Carlos Oviedo. Él escribió una pastoral, se puede decir, sobre Iglesia, Política y Socialismo, una acusación muy fuerte. Tú la debes conocer.

Sí, “Evangelio, política y socialismo”, pero el que causó más repercusiones fue “Fe cristiana y actuación política” y esa sí se puede considerar una acusación fuerte. Incluso se establecía que ningún sacerdote o religiosa podía pertenecer a Cristianos por el Socialismo.

Sí, yo creo que fue esa acusación. Esa crítica fue oficial, en un documento de la Iglesia misma. No fue “alguien” que escribió algo. Ese documento, finalmente, tiene otras razones. Estaba listo, pero no lo publicaron sino hasta después del golpe. Y el autor principal fue Carlos Oviedo y, claro, eso provocó que Cristianos por el Socialismo quedara por siempre herido. Y en cierta manera liberó a los militares. Los hizo más libres para actuar contra los sacerdotes. Tenían todo el aval de la Iglesia. Entonces fue una actitud fea. Fue muy feo eso.

Ese documento es importante y, en realidad, a mí siempre me ha interesado mucho la parte especulativa. Con qué fundamento prohíben a los cristianos participar de un movimiento que es político y que está inspirado en principios de equidad y justicia, y que es una opción cristiana. No es la única, puede haber otras, pero es una opción cristiana

Bueno, ya para terminar, ahora que han pasado cerca de cuarenta años ¿qué es lo que usted más destacaría del movimiento Cristianos por el Socialismo? ¿Ve algún legado en el actuar de la Iglesia chilena en su actuar durante la dictadura, por ejemplo en la defensa de los oprimidos?

Yo creo que lo que más reconozco y agradezco al movimiento es el haber existido. El haber cristianos y sacerdotes que en tiempo de gran euforia, de un gobierno exitoso como el de Frei, se atrevió a apoyar una iniciativa que surgía desde abajo, desde el pueblo. De un pueblo que todavía no se le hacía justicia y que todavía estaba demasiado impaciente.

El gobierno de la DC hizo cosas muy buenas, como la reforma agraria, pero no tuvo la fuerza de hacer cambios más radicales, los que pedía el pueblo. Entones yo agradezco eso. Fue una ruptura de eso. Durante ese tiempo el católico no podía ser socialistas, y el socialista no podía ser católico. Después de Cristianos por el Socialismo el católico se ha acercado al comunista, al socialista, y viceversa. Ahora un socialista puede ser cristiano, y un cristiano puede ser socialista, y no existe ningún problema. Hasta ha gobernado veinte años la concertación, que es una combinación muy buena, encuentro yo, entre socialcristianos, democracia cristiana y el socialismo, y eso es gracias a Cristianos por el Socialismo, que abrió esa ala izquierda a la Iglesia. Y ahora la Iglesia puede dialogar y colaborar con ellos. Yo encuentro muy buena la combinación, porque el cristianismo le da a la concertación un toque de espiritualidad, de cristianismo, y de humanidad.

Yo creo que eso fue lo que conseguimos. La Iglesia amplió su criterio y ahora no se puede hablar de que los cristianos no pueden ser socialistas. Eso ya pasó a la Historia.

Bueno, eso sería padre. Muchas gracias.

ALDUNATE, José. Testimonio oral, Santiago, Chile, 10 de enero del 2014

Padre, no sé si recuerda, pero una vez hablamos de Cristianos por el Socialismo, centrándonos en su Encuentro Latinoamericano y la actitud de la Iglesia frente a este grupo. Ahora me gustaría que esta vez nos centremos específicamente en el Grupo de Los Ochenta.

Si, mira, yo tengo mala memoria. Yo no pertencí al grupo, porque en ese tiempo estaba tenía un puesto de encargado en la CONFERE. No quise comprometerlos perteneciendo a ese grupo, pero sí tenía mucho interés en él. Asistí a reuniones y tenía mis simpatías con el grupo.

Eso me gustaría, que se refiriera a las reuniones que asistió. Qué tipo de reuniones eran, qué temas abordaban, todo eso.

Bueno, ese era un grupo de sacerdotes. Los Ochenta, que tenían simpatía por el socialismo, tomaron una opción porque triunfó la izquierda en las elecciones presidenciales. Y después se abrió a todo el mundo, no sólo a sacerdotes, sino que a los laicos. Ese grupo terminó originando a Cristianos por el Socialismo.

En ese tiempo estaba el cardenal Silva, el que era muy celoso porque los sacerdotes no se metieran en política. Eso era una idea que él tenía muy metida. Entonces se resistió enormemente con este grupo de sacerdotes que acompañaban a Cristianos por el Socialismo.

¿Usted recuerda nombres de sacerdotes que estaban en el Grupo de Los Ochenta?

Sí, bueno, estaba Gonzalo Arroyo, que era un poco como el jefe, después estaban algunos de los Sagrados Corazones, como Muñoz, Fontaine, aunque Fontaine tenía algunos reparos. Él era un hombre muy intelectual, muy exacto, muy ético y buen teólogo. Entonces él tuvo sus reparos. Y es cierto que los Cristianos por el Socialismo, en general, tenía reparos, desde el punto de vista ético-cristiano, porque tenía exageraciones. Entonces recuerdo que Fontaine tenía

sus reparos. Otro sacerdote era Baeza, creo que estaba ahí. Y después habían varios extranjeros, como Juan Encina, Antonio Llidó, el de Quillota que después... no tengo mucha memoria para los nombres, pero eran muchísimos.

Bueno ¿cuál fue la reacción que tuvo la Iglesia Chilena ante esta declaración de Los Ochenta?

Muy negativa. En la Iglesia chilena, Raúl Silva Henríquez era sin duda la cabeza, no solamente porque era arzobispo de Santiago, sino que también por su mismo carácter. Él era un hombre que mandaba, y en la Conferencia Episcopal él tenía, sin duda, una posición muy importante. Y él era muy celoso de su autoridad. Diría que tenía la convicción de que la Iglesia debía mantenerse ajena a la política, y por Iglesia él entendía a "la jerarquía", porque en ese tiempo la Iglesia se entendía como el Papa, los obispos y los sacerdotes. Los laicos eran miembros de la Iglesia, pero no se entendían como parte de ella. Hoy es una visión muy distinta.

¿De alguna forma el Grupo de Los Ochenta, y posteriormente Cristianos por el Socialismo, intentaron cambiar esta visión de Iglesia y acercarla un poco más a los laicos?

Sí, claro que sí. Pero bueno, el Concilio Vaticano II tomó esa línea. El Concilio tuvo lugar en el 62 y duró hasta el 65, y tuvo esa particularidad, pero que no fue asimilado por la Iglesia chilena en su totalidad. La Iglesia en Chile estaba formada sobre todo por obispos que habían estudiado, que habían sido formados antes del Concilio, y yo creo que don Raúl participó muy activamente en el Concilio, pero en muchas cosas se quedó con una visión teológica anterior.

¿Cómo en qué cosas?

Él fue formado en los Salesianos, en Roma, y mucho antes del Concilio. Él se quedó con los prejuicios, por ejemplo, del socialismo y del comunismo. Esos son prejuicios muy propios de la Iglesia italiana que estaba siempre en competencia con los socialistas en lo político. Para la Iglesia italiana, el socialismo y el comunismo eran intrínsecamente perversos. Entonces yo creo que eso quedó

muy grabado en el cardenal. Pero el marxismo tenía esas dos ramas, socialismo y comunismo. Por eso cuando triunfó Allende fue una tragedia para el cardenal. Yo recuerdo siempre la charla que nos dio cuando recién habría triunfado Allende y nosotros estábamos muy deseosos de saber cuál sería la actitud del cardenal frente a este gobierno. Y lo escuchamos en una charla que nos dio en Padre Hurtado. Estábamos ahí, todos reunidos, y poco menos que nos exhortó a prepararnos para el martirio. O sea, la idea que tenía él de un socialismo era a lo que se vivió en España. Porque en ese tiempo estaba todo muy fresco, toda la conducta que había tenido lugar en España, la izquierda contra la Iglesia, la cantidad de religiosos muertos...

¿Entonces fue más fuerte el ejemplo español que el soviético?

Bueno, no sólo español, porque también era eclesial. Al igual que en Italia, en Chile la actitud del Papa era lo más importante, y en general han estado muy prejuiciados contra el socialismo y el comunismo. Entonces ese día el cardenal preveía que el gobierno de Allende traería consigo tiempos muy duros para la Iglesia. A pesar de ello, él tenía la idea de que el arzobispo debía siempre entenderse con el gobierno de turno, así que procuró practicar eso en tiempos de Allende y en realidad se entendieron muy bien, o al menos "suficientemente bien". Allende trató delicadamente a la Iglesia, por ejemplo en el asunto de la educación cedió en todo lo que la Iglesia pedía. Pero a pesar de todos esos gestos, Raúl Silva mantuvo su desconfianza. Para él el golpe militar, en un principio, fue liberador y se alegró mucho de que se pusiera término al gobierno de Allende. Así que la posición de la Iglesia frente al socialismo era muy negativa, aunque se llevaron de manera correcta durante el gobierno de la UP. Luego el cardenal hizo un viaje a Europa y defendió un poco el actuar de los militares en Chile, pero todo cambió cuando se dio cuenta de los abusos, las torturas y los asesinatos.

¿Cuál fue la reacción de los obispos frente a la declaración de Los Ochenta?

Bueno, prácticamente todos estaban en contra. El cardenal era el que mandaba ahí. Entre los obispos que sintieron cierta sintonía se encontraban Jorge

Hurtón y Aristía, que eran los más progresistas, después un obispos de Valdivia, uno que tuvo que renunciar después que se puso un poquito alcohólico y murió. Pero serían sólo ellos tres. No recuerdo el nombre del último, pero era de Valdivia. Pero en realidad, como conjunto, el Episcopado estaba en la línea del cardenal, una línea con muchos prejuicios.

¿Cuál fue la actitud el padre Carlos Oviedo? Porque él fue muy crítico hacia el final del gobierno de Allende, pero desconozco su reacción ante esta declaración.

Totalmente en contra. Él era como el secretario del Comité Permanente de los obispos y escribió una carta, tú la debes conocer, "Iglesia y socialismos". Lo redactó él, pero no se publicó sino después del golpe, y los miembros de Los Ochenta siempre resienten la actitud que tuvo la Iglesia al reservar el documento para publicarlo después del golpe. Ese documento dejó libre a los militares para pegarle más fuerte. Fue muy fea la actitud, y Oviedo fue el padre intelectual de todo eso, pero no el cardenal, él no era un hombre intelectual, sino que más bien práctico.

Bueno, tú sabes todo lo que ocurrió, y cuando como Cristianos por el Socialismo quisieron hacer esa reunión internacional

El Encuentro Latinoamericano de 1972.

Eso. Los obispos escribieron a las principales Iglesias de Latinoamérica diciendo que no eran partidarios del encuentro. Por eso no fue ningún obispo, salvo el de Cuernavaca.

Yo creo que Los Ochenta fue un hecho muy importante porque nunca se había visto que un grupo de sacerdotes apoyara oficialmente al socialismo. Eso no sucedía ni en Europa ni en ninguna otra parte del mundo. Imagínate, en Chile se lanzó esa iniciativa y tuvo repercusiones en toda Latinoamérica y con bastante fuerza, pero la Iglesia mantuvo una actitud contraria. Yo creo que la Iglesia mantuvo ese prejuicio frente a todo lo que era socialista.

Hay algo que hoy en día está muy bien consolidado y es que el Concilio Vaticano II, de cierta manera, abrió el camino para que la Iglesia aceptara, o al menos no se opusiera, al socialismo. Los decretos del Concilio hoy en día se estudian mucho porque el Concilio, que fue entre los años 62 y 65, prontamente tuvo una reacción muy regresiva. O sea, la oficialidad de la Iglesia como que se echó para atrás. El Concilio fue sin duda un salto hacia adelante, pero la Iglesia se asustó, pensó que había avanzado demasiado. Ya Paulo VI, y después mucho más Juan Pablo II y Benedicto XVI, se echaron para atrás, tomando posiciones muy conservadoras. Entonces el Concilio, en el último decreto llamado "Gozo y Esperanza", tomó una posición muy abierta hacia toda la humanidad, y también hacia el socialismo. En cierta manera, el Concilio echó para atrás a la Doctrina Social de la Iglesia, pero en Chile este aspecto no fue totalmente aceptado, o recibido, como se dice. Si se me pregunta cómo recibió la Iglesia chilena el Concilio, yo tendría que decir que el cardenal, que participó activamente en el Concilio, no captó la profundidad de la renovación que significaba para la Iglesia. Pero claro, fue el mismo Papa Paulo VI quien echó atrás el Concilio con la encíclica "*Humanes Vita*", que habló sobre el matrimonio y dejó la crema en esto. Entonces la Iglesia estaba en una posición regresiva.

¿Usted considera entonces que Chile no recibió como debiera la renovación de la Iglesia? Porque siempre sea hablado que la iglesia chilena estaba muy preparada para ello.

No, y creo que no la recibió como correspondía porque el cardenal, a pesar que tomó parte activa junto a obispos franceses y alemanes, los más adelantados, mantuvo posiciones muy conservadoras que, seguramente, respondían a la formación que recibió cuando estudió en Roma con los Salesianos. Así que la recepción del Concilio en Chile fue muy relativa.

Yo recuerdo ciertos hechos de esos tiempos, como por ejemplo la ocupación de la Catedral o la ocupación de la Universidad Católica, que evidenciaron el celo que tenía el cardenal por su autoridad. Él tenía la impresión que esos cristianos, esos curas, porque también participaron sacerdotes en la

toma de la Catedral de Santiago, se habían excedido. El cardenal tenía sus reparos, no contra el Concilio, sino que contra las consecuencias que algunos sacaban del Concilio. Y es cierto, también creo que hubo cosas y excesos en Chile. Yo recuerdo la nominación de un obispo, Ismael, no recuerdo su apellido, un obispo que murió muy joven. Entonces el cardenal quiso tener amplitudes y dio opciones para que los laicos opinaran y terminó todo en una actitud muy excesiva, hubo muchos que criticaron al obispo nombrado. Entonces habían ciertas actitudes con que el cardenal intentó abrirse al Concilio, pero en Chile como que el ambiente era un tanto excesivo.

Lo mismo en lo político. El cardenal era muy amigo de Frei, y en lo político se inspiraba mucho en su opinión. Para él era muy importante lo que Frei pensaba y, al final del gobierno, Frei se tiró un poco al conservadurismo. La Democracia Cristiana se dividió en una postura conservadora, que era la de Frei, y otra más acierta, que era la de Tomic. Y bueno, algunas posiciones de la Democracia Cristiana se hicieron más extremistas, como el MAPU o la Izquierda Cristiana, que optaron por una posición más ligada al socialismo, media extremistas, y que apoyaron a Allende.

¿Cuál fue su relación con el Grupo de Los Ochenta?

Yo no tuve una relación, digamos, oficial ni personal. Me interesaba todo lo que ahí se discutía. En ese momento yo era provincial de los Jesuitas, estaba amarrado por mi cargo, y no podía tomar una posición muy oficial porque representaba a un grupo grande. Así que en ese sentido no pude. Tuve simpatía con ellos, algunos contactos, pero nunca una relación oficial con Los Ochenta.

Hablando directamente de la Declaración de Los Ochenta, esta declaración que hizo Gonzalo Arroyo tras la reunión en abril de 1971. ¿Qué opina usted acerca de esta declaración? De que sacerdotes declararan públicamente su opción política.

En el 72 creo que fue la reunión de Santiago.

No, el 72 fue el encuentro latinoamericano, pero yo me refiero a la declaración pública de abril de 1971.

Ah... antes de la declaración de los obispos. Yo creo que la declaración tenía sus posiciones un poco exageradas, menos exactas. Tengo la impresión de que estas críticas que hizo Fontaine eran justas, que Gonzalo no era un teólogo, era un buen hombre, pero yo creo que me parece como con muy buenas intenciones y muy sana sus actitudes, pero no era teólogo. Yo creo que el mismo reconoce que hubo exageraciones en la posición de Los Ochenta.

¿Y qué opina con que un sacerdote se declarase públicamente su opción política?

Yo creo que estuvo bien. Había que romper un poco esas posiciones exageradas que tenía la Iglesia. La Doctrina Social de la Iglesia se mantenía oficialmente en sus encíclicas desde *“Rerum Novarum”* de León XIII, en *“Quadragesimo Anno”* de Pio XI, en varias declaraciones de Pio XII y en los documentos oficiales de Juan XVI. Desde 1891 a 1961 los Papas dieron forma a la Doctrina Social de la Iglesia, pero el Concilio dio un paso más pretendiendo echar a bajo ciertos prejuicios. Por ejemplo, la Doctrina Social comenzaba consagrando el derecho de propiedad como si fuese un derecho natural y que todo hombre debiera sostener, acusando a los socialistas y comunistas de estar equivocados al pretender negarlo. La Iglesia ponía al derecho de propiedad como uno de los principios fundamentales de la Doctrina Social, y con ello se ponía en contra de todo socialismo o sistema que intentara negar tal derecho. Esta posición contra todo socialismo fue negada por el Concilio Vaticano II. Ahí la Iglesia se abrió al mundo y dejó de condenar las posiciones socialistas y comunistas.

Esta renovación doctrinal, el Concilio, no entró en la Iglesia chilena. Y por eso la Democracia Cristiana se quedó un poco atrasada, con la idea de la antigua Doctrina Social de la Iglesia. No logró renovarse con el Concilio, ni siquiera hasta el día de hoy, se podría decir. Yo a veces he dicho que si la Democracia Cristiana de Frei se hubiese podido renovar, hubiese tomado una posición semejante a la

de Tomic y de haberse juntado la Democracia Cristiana con la posición socialista de Allende, como algunos cristianos querían, tal vez la historia de Chile sería muy distinta.

Hasta hoy en día, yo creo que la Democracia Cristiana se ha quedado con una Doctrina Social muy anticuada, con muchos prejuicios ante el marxismo, con posiciones doctrinales o valóricas que ya son un poco anticuadas. Eso ha causado ciertos problemas, por ejemplo con los que ha tenido en la recepción del comunismo. ¿ Por qué tantos problemas con que el comunismo se vinculara con la Democracia Cristiana en torno a Bachelet? Es un poco mantener ciertas posiciones antiguas que hoy ya no corren. Un recelo muy grande, posiciones valóricas que ya no van. Por ejemplo contra el matrimonio de homosexuales, en materia de aborto, todas posiciones muy valóricas, pero dentro de esquemas muy conservadores. Pero bueno, qué se le va a hacer.

Bueno padre, ya estamos listos. Muchas gracias por recibirme.

BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 25 de mayo del 2012.

**Bueno padre, me gustaría saber cómo nace Cristianos por el Socialismo
¿Cómo nace ese movimiento?**

Mira, con la elección de Salvador Allende, curas y religiosas nos juntamos porque queríamos saber más sobre qué era una revolución socialista y la relación que tendría con nuestra misión de enseñar el Evangelio de Jesucristo. Entonces nació como un grupo de estudios. Lo que nos motivaba era que queríamos evitar que la Iglesia Católica estuviera en contra de este gobierno que surgía (Salvador Allende), como había pasado en otros países, como sucedió en Cuba.

Después de esa primera reunión, le pedimos a Gonzalo Arroyo, que era un padre jesuita que se había instalado en la zona sur de Santiago (la mayoría de las monjas y curas del grupo éramos de la zona sur de Santiago) que nos ayudara a organizar una jornada de estudios que se extendería por tres días en abril del año 71 en la que se invitaría también a un teólogo, Gustavo Gutiérrez de la Universidad Católica de Perú, que recién había publicado un libro sobre la Teología de la Liberación y el tema de las relaciones entre el cristianismo y el marxismo, entonces era importante tenerlo. Proyectamos la reunión como una jornada de estudio, pero en ese momento, después cuando ya se acercaba la fecha, el padre Gonzalo Arroyo encontraba que este asunto era tan importante, y encontraba que era tan necesario que se supiera, que él mismo se encargó para que tuviera una repercusión en los medios. Un grupo de nosotros no estábamos de acuerdo, pero bueno.

¿Por qué no estaban de acuerdo con él?

Porque no nos parecía adecuado. No teníamos clara esa conciencia más bien política-eclesiástica de que esto sería un signo muy importante de la apertura de la Iglesia frente al tema de la sociedad.

Al final se hizo la jornada y en ese momento, debido al triunfo de Salvador Allende, había una cantidad enorme de periodistas de todas partes del mundo.

Entonces, luego de la jornada se hizo una conferencia de prensa donde apareció el padre Gonzalo, el padre Esteban Gumucio, estaba yo también y otros más, como Sergio Torres, en definitiva, aparecía la gente que llevaba la dirección de esta cosa. Ahí se sacó una declaración. Nosotros, como cristianos, no podíamos olvidar que nuestra misión era evangelizar en cualquiera de las situaciones que se viviera y que nosotros debíamos respetar al pueblo más humilde y más pobre, que con muchas esperanzas eligió el gobierno de la Unidad Popular.

Bueno, fue muy explosivo como los medios de todo el mundo y de Chile también reaccionaron. De ahí se empezó a llamar el Grupo de los Ochenta. Posteriormente se siguió trabajando para generar conciencia en las distintas comunidades, entonces ya hubo gente mucho más radical y comenzó a llamarse Cristianos por el Socialismo.

De alguna forma la Jornada de los Ochenta, como se le denominó luego, fue algo tan mediático por el hecho que según su declaración estaban dispuestos a contribuir para la construcción del socialismo en Chile. Entonces ¿cuáles fueron los temas que se trataron para contribuir finalmente a este socialismo que se estaba gestando a través de la Unidad Popular en Chile?

Bueno, desde nuestra perspectiva, fue un poco lo que se hizo en la jornada con la exposición del programa de la Unidad Popular, que me parece expuso Rodrigo Ambrosio, o uno de ellos, y también el otro tema, más bien la parte de la Iglesia, con Gustavo Gutiérrez sobre la liberación de la Iglesia y la liberación popular.

A nosotros nos interesaba la visión que se podía tener desde el punto de vista de la Iglesia sobre lo que podría ocurrir. Casi todos que estábamos ahí trabajamos en los sectores populares o movimientos como el Movimiento Obrero de Acción Católica Obrera, entonces esa gente tenía una visión muy proclive a la Unidad Popular. Nos interesaba mucho como signo de la evangelización, como

una buena noticia para la sociedad, en fin. Esa buena noticia, precisamente, era trabajar para la acción liberadora de una sociedad más justa, menos desigual.

¿Entonces el objetivo de la reunión era finalmente determinar cómo se podía contribuir a la construcción del socialismo o cómo se podía expandir el Evangelio de Cristo durante el gobierno de la Unidad Popular?

Desde la perspectiva del Evangelio se establecía que el mensaje de Jesucristo se traducía en el amor al prójimo. Un amor al prójimo que se encarnaba en la situación que se vivía. Entonces, el hecho que desde el Evangelio se opta principalmente por los más pobres, coincidía con lo que proponía el socialismo y, por otro lado, el hecho que los fieles, los católicos, se comprometían en las actividades como los voluntariados que se hicieron en ese tiempo: los comités de salud, de pobladores, los sindicatos. Todas esas cosas eran necesaria para que los cristianos, pobladores, trabajadores y obreros se comprometieran.

No era esta cosa solamente de curas, sino que era algo de Iglesia. La Iglesia no son sólo los curas, la Iglesia son todos los creyentes de Jesucristo. No partíamos desde la ideología marxista, sino que partíamos del Evangelio, y que en el Evangelio hay mucha coincidencia entre lo que se pretende con el socialismo. No se puede decir que el socialismo es evangélico ni que el Evangelio es socialista, pero son cosas que coinciden. De hecho, hubo una declaración del cardenal Silva cuando vino Fidel en donde dijo que habían muchas más coincidencias en el Evangelio con el socialismo que con el capitalismo.

Entonces había todo un ambiente muy interesante que, desgraciadamente, cuesta entenderlo hoy día con este silenciamiento que existe luego de la dictadura de militar.

¿Cuál fue la reacción que tuvo el Cardenal Silva Henríquez ante la Declaración de los Ochenta?

Mira, lo que pasó, yo viví eso en primera persona, es que al Cardenal le habíamos informado que se trataba de una jornada de estudio. Entonces a él le

pareció que había una “chuecura” por parte de nosotros. Él no se oponía a una jornada de estudio, pero a esta cuestión tan mediática sí. Le parecía que se pasaba de la competencia de los sacerdotes. Entonces, después siempre hubo una tensión entre la Iglesia jerárquica y las actividades, declaraciones y todo en lo que estábamos nosotros.

¿Por qué?

Bueno, porque a la Iglesia le ha costado mucho, más bien, a la Jerarquía le ha costado mucho el ver los Signos de los Tiempos en los movimientos de izquierda. Es difícil para la Iglesia. El Cardenal siempre tuvo mucha cercanía con un grupo de nosotros. Le llamábamos “el grupo de los hombres buenos”, que éramos el Claudio, el padre Santiago, Mariano Puga y yo. Entonces cuando había un mal entendido nosotros teníamos que hablar con el Cardenal y le explicábamos la situación. Sentíamos que por el otro lado, en la jerarquía, había mucho interés por el marxismo,

El Cardenal fue siempre acogedor. Él tenía una gran sensibilidad por la justicia social de los pobres, de los trabajadores, de los pobladores. Le llegaban muchos testimonios de lo que se vivía. Durante su vida había manifestado la opción de los más pobres. Él la tenía muy clara. Entonces, en la medida que nosotros estuviéramos en esa onda él, a lo más, nos recomendaba prudencia. Pero claro, en una oportunidad, el año 72, cuando organizamos un congreso, una jornada latinoamericana de Cristianos por el Socialismo, ahí ya se metió la onda del Vaticano y todo. Recuerdo que el secretario de ese tiempo, López Trujillo, un colombiano muy reaccionario y conservador, hizo ver que toda esta cosa tenía que ver con una Iglesia paralela.

(Interrupción)

Me estaba diciendo sobre el cambio de actitud del Cardenal frente a la jornada internacional.

Eso fue gracias al congreso latinoamericano. Entonces a mí me encargaron que le solicitara al Arzobispo que fuera, porque la gente de afuera venía muy entusiasmado ante las declaraciones del Cardenal sobre el socialismo y todo el proceso que había trabajado por la reforma agraria, además del hecho de tener una actitud positiva y abierta y no explícitamente contraria al triunfo de Allende. Al principio se pensó en enviar a la directiva del grupo, pero después decidieron que fuera yo quien lo invitara. Entonces le dije al cardenal que sería un encuentro importante y que estaría la televisión. "no me importa" me dijo...

Bueno, ahí estaba también don Carlos Oviedo, que era el secretario de la Conferencia Episcopal. Entonces don Carlos tenía una postura distinta y como que el Cardenal empezó a tratarnos bastante duro, porque él ya no estaba de acuerdo con nosotros.

¿Habrá sido por la influencia de Monseñor Carlos Oviedo?

Sí, pero yo también creo que fue por la influencia vaticanista, de la Iglesia. El temor que tenía el Vaticano instalado era por la famosa "Iglesia Popular". Ésta se se veía como una Iglesia paralela y cuestionadora de la Jerarquía. Entonces se empezó a oponer en muchos países y no la aceptan. Nosotros tenemos cierta amplitud mayor desde el episcopado. De alguna manera, los grupos contestatarios no han sido excomulgados. Lo que uno constata en la historia es que, en general, el magisterio tiene mucho cuidado con cuestionar al poder, a los poderosos, a los políticamente poderosos, a los económicamente poderosos. En cambio a todas las cosas más populares se toma una actitud inmediatamente contraria, como un doble estándar. En general esta Iglesia que surge de los pobres, por Medellín y por Puebla, la miraba con sospecha. A la Teología de la Liberación también.

Ahí nos trató bastante duro. Nos criticó como sacerdotes y por el actuar político. Para él nosotros estábamos llevando a la Iglesia a otra postura que no era la correcta. Fue muy duro. El hecho fue que la gente quedó terriblemente desilusionada y decepcionada, a tal punto que después teníamos programada una reunión con el presidente Allende para invitarlo también al congreso y, durante el

plenario, la mayoría pedía que no fuéramos porque nos pasaría lo mismo. Al final se vio tan grave que no fuéramos a la reunión, que ya estaba confirmada, que fuimos igual y fue espléndida. La entrevista con Allende fue muy distinta, muy alentadora. Entonces, bueno, ese es un punto de la actitud de la jerarquía.

La jerarquía se oponía mucho a nuestro actuar, al movimiento. Había una especie de corriente que nos quería denunciar de manera oficial, pero la fuerza del Cardenal y de Ariztía, más cercanos a la Iglesia del mundo popular, lo impidió. Además ya se sabía que había toda una contrarrevolución hacia la Unidad Popular, la sospecha de la CIA y también de la ultra derecha con Patria y Libertad. Los extremistas ponía bombas y todo eso. Tú sabes. Entonces hubo prudencia en la Iglesia. Pasó unos días después del golpe cuando sacaron una declaración. Yo tuve una entrevista con el cardenal y le dije “fue harto feo lo que hicieron ustedes... porque lo que hicieron fue patearnos en el suelo”.

¿Ese fue el documento “Fe cristiana y actuación política”? ¿La de octubre de 1973?

Sí, octubre de 1973. El cardenal nos dijo que había hecho un esfuerzo por evitarla, pero bueno... Esa declaración fue creada antes del golpe, pero no era políticamente conveniente hacerla pública. Menos mal que nunca se ha dicho que la Iglesia chilena o el Episcopado estaban coludidos con la CIA.

Creíamos que se nos venía encima una guerra civil. Era todo muy incierto. Claro que los golpistas exageraron la fuerza del movimiento popular, por eso es que fue tremendamente fuerte. El hecho de bombardear La Moneda y todo creó un clima ficticio. No hubo reacción organizada, salvo por algunas tomas de fábricas, pero que rápidamente fueron desalojadas.

Claro, algunos pensaban que había un ejército de la Unidad Popular.

Así es. Yo estaba fuera del país, en una jornada de acción católica obrera latinoamericana en Montevideo. Salí el domingo antes del golpe. Cuando me enteré estábamos justo hablando de la posibilidad de que ocurriera, de las buenas

relaciones del gobierno con Cuba, de la oportunidad de establecer allá una acción católica obrera. Y cuando escuché lo del golpe militar todo se vino abajo. Se decía que había un ejército de trabajadores, de obreros, de personas que iban a defender al gobierno de la Unidad Popular. Pero todo eso fue inventado, una mentira. Nunca hubo nada de eso. Se pensaba en ese momento que existía una empresa que iba a producir armas para enfrentar a los de Patria y Libertad. Hubo un allanamiento de empresas, de Madeco y de Madensa, porque se decía que ahí había muchas armas. El clima era muy tenso. Nosotros teníamos en el último piso del edificio de La Nación una revista y que después nos enteramos quemaron todo. Fue una cosa muy inteligente y que se veía la mano norteamericana, del capitalismo internacional, porque fue sumamente fuerte. Ya habían tenido que agachar la cabeza frente a Cuba, pero no querían ninguna Cuba de nuevo.

En una de las reuniones internacionales posteriores me dijeron que nosotros no habíamos considerado el aspecto económico, el poder que tenía Estados Unidos, el poder de influencia que tenía en las sociedades latinoamericanas, porque tenía mucha fuerza en la clase alta.

Volviendo un poco más atrás, porque nos adelantamos bastante ¿Cuáles fueron los pasos a seguir luego de la Declaración de Los Ochenta? ¿Qué es lo que se decidió hacer a futuro?

Bueno, ahí se creó un secretariado de redacción, se produjo bastante material para difundir, y también se habló de la conveniencia de hacer participar más a los laicos. No sólo religiosos. Con el tiempo hubo muchos laicos. Hicimos uno o dos encuentros nacionales en Padre Hurtado, en pleno paro de los camioneros y del problema del abastecimiento de bencina. Me acuerdo que repartíamos bidones con bencina para ayudar (risas)... Tuvimos entonces esos encuentros y que fueron bastante buenos. Incluso en uno de esos participó monseñor Piñera. Bernardino no estaba muy de acuerdo con nosotros, pero tampoco desestimaba todas nuestras ideas. Entonces, siempre hubo una parte de la Conferencia Episcopal a favor. Ariztía tampoco estaba muy lejano. Pero claro, el magisterio del Vaticano los obligaba a tener obediencia y ahí se complicaba más

la cuestión. Pero los pasos a seguir estaban orientados a meternos más en las bases, en las comunidades de base.

¿Dentro de estas diferencias con la jerarquía es cuando se crea el Grupo de Los Doscientos?

El grupo de Los Doscientos surge también, pero su objetivo era cambiar el interior de la Iglesia. El nuestro era hacia la sociedad, y sobre todo el papel que los cristianos debían jugar en el cambio social.

¿Esa era la diferencia entre el Grupo de Los Doscientos y Los Ochenta?

Los Doscientos se preocupaban mucho de la estructura de la Iglesia, de temas que hoy están más vigentes: la democracia dentro de la Iglesia y la elección de los obispos, la participación de la mujer, aunque no tanto como pedir su ministerio como sacerdote. Pero el magisterio de la Iglesia en Chile le tenía mucha más bronca a Los Doscientos que a Cristianos por el Socialismo.

Claro, el Episcopado en uno de sus documentos dice que una de las grandes diferencias que existía entre las reuniones de Los Ochenta y de la de Los doscientos era que este último tenía objetivos de reformas, y Los Ochenta eran políticos.

Claro, eran políticos. Nosotros éramos muchos más políticos. Promovíamos la revolución en la sociedad. Los que estábamos en eso estábamos convencidos de que en la medida que la sociedad cambiara, también lo haría la Iglesia. Cómo la Iglesia va a cambiar si no cambia la sociedad. El grupo de Los Doscientos ponía acento en las reformas dentro de la Iglesia.

¿Y cómo se agrupan estos dos movimientos para conformar finalmente a Cristianos por el Socialismo?

Bueno, Los Doscientos salieron mucho después. Mucho de nosotros también estábamos dentro de ellos, pero yo no. No me interesaba participar en ese movimiento. En cambio Sergio Torres estaba ahí, en el centro, y hasta el día

de hoy sigue siendo una persona clave en el movimiento de renovación eclesial. Él ha organizado muchas jornadas teológicas en torno a eso.

Ya hemos hablado de los objetivos de la jornada de Los Ochenta y de Los Doscientos, pero ¿cuál era el objetivo de Cristianos por el Socialismo? ¿Qué era lo que buscaba como movimiento?

Mira, el movimiento no era algo tan claro. Lo que sí era un movimiento de opinión. Pero el objetivo era cuestionarse como hacer posible que todos los cristianos que viven más postergados, esos que dicen “yo soy católico pero no me meto en nada” se comprometiera. Hay una dicotomía entre política y religión, y nosotros queríamos acabar con eso. Ser cristianos es comprometerse con el cambio en la sociedad, con el socialismo. Ese era uno de los objetivos, que la Iglesia no fuese un obstáculo para una sociedad socialista, pero no sólo en Chile sino que en toda América Latina. Ese era el objetivo principal.

Muchos estábamos preocupados de lo que decía el Evangelio, y muchas cosas cristianas se podían realizar mejor en un régimen socialista que liberal capitalista. Eso para muchos sectores de trabajadores era una buena noticia. Si nosotros queríamos evangelizar, expandir la fe en Jesucristo ¿cuál es la buena noticia para los trabajadores? Entonces eso era lo que buscábamos: solventar y promover, vivir la solidaridad, agruparnos y conseguir cambios sociales.

Claro. Eduardo Kinen, sacerdote y profesor de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso en ese entonces, afirmó por medio de una carta a El Mercurio, que el Cristianismo y el Marxismo son incompatibles debido al principio de violencia que tiene el Marxismo y que inevitablemente generará un odio ¿Está de acuerdo con esta afirmación? ¿Son realmente incompatibles y el marxismo genera un odio dentro de la sociedad?

Mira, yo creo que el odio en la sociedad no lo genera el marxismo. Lo que yo creo es que el marxismo te hace ver algunas causas de ese odio. La lucha de clases es una cosa que se da y eso nadie lo puede negar. Hay una lucha de

clases siempre, incluso hoy en día con los intereses de las grandes empresas. Cuando se arma una huelga en una empresa donde está la olla común es donde llegan los pacos, a proteger los intereses de la industria. Los intereses de los grupos dominantes exacerban la lucha de clases. Lo que hace el marxismo es analizar la situación, pero comete errores.

(Interrupción)

Me hablaba acerca de los errores del marxismo sobre la lucha de clases.

Nosotros, los cristianos, creemos que lo que va a solucionar la lucha de clases y la injusticia va a ser la solidaridad y el amor, no el enfrentamiento. Es una forma de vivir que responde a una realidad, pero no puede promover la lucha de clases. La lucha de clases es un hecho, pero para el marxismo no sólo es un hecho, sino que es el motor que mueve a la sociedad, el motor de cambio. El cambio de la sociedad para nosotros no es sólo la estructura, sino que también la mente y el corazón de las personas. Dar la paz al mundo. Por eso es que nos atacaban mucho.

(Interrupción)

Me perdí...

Me hablaba sobre el principio de la lucha de clases para el marxismo y para el cristianismo y de los errores que se pueden cometer.

Ah... La diferencia es que a nosotros nos decían que estábamos favoreciendo la lucha de clases. Si tú le dices a una persona que lo están explotando, y la cosa es cierta, el explotador te dice que generas odio. Y lo que pasa es que el marxismo hizo ver que existía.

Entonces esa es la cosa. Para los dominantes, el que tú hagas ver que son dominantes, es que estás generando odio. Pero eso es cosa que a mí también me cuestioné mucho al principio cuando comencé a trabajar con los obreros. Un trabajador me dijo a mí: "¿Cómo voy a poder amar a mi jefe si él me está robando

la plata a mí? Si no me paga mis imposiciones, mi sueldo, todo lo que debiera pagar ¿Cómo lo puedo amar?” Entonces yo recuerdo que le dije que una expresión de amor es precisamente hacerle ver que está cometiendo una barbaridad. Y eso no se puede hacer individualmente, porque lo echan. Para eso tienes tú las organizaciones, los sindicatos. Y eso con la negociación colectiva aparece. Y lo interesante es que todas las organizaciones colectivas cuando termina con un cierto acuerdo beneficioso es que después se abrazan todos, el patrón, el trabajador. Cuando se ponen de acuerdo, se termina toda esa cuestión, todos los conflictos. Entonces, es eso lo que queríamos hacer y nosotros apoyamos ese tipo de cosas.

He notado que ha mirado bastante su reloj. No sé si le puedo quitar algo más de tiempo o coordinamos otra reunión.

Es mejor que nos veamos en otra ocasión. Además se cansa un poco la voz (risas).

BAEZA, Alfonso. Testimonio oral, Santiago, Chile, 1 de junio del 2012

Bueno, en la última sesión hablamos sobre el nacimiento del Grupo de Los Ochenta y de Los Doscientos, los objetivos del movimiento Cristianos por el Socialismo, y terminamos con la discusión sobre cómo se podía integrar el cristianismo con el marxismo. Ahora me gustaría ahondar en el movimiento Cristianos por el Socialismo, principalmente en la composición, organización y dirigencia.

Bueno, la verdad es que no había una relación, digamos, una estructura en el movimiento. Sí había personas que eran más representativas, por ejemplo durante mucho tiempo fue el padre Gonzalo Arroyo, quien acaba de morir. No era una relación de adhesión, te diría yo, pero estábamos de acuerdo. No era una cosa que estuviéramos como en una estructura. Después estuvo el padre Martín Gárate, quien asumió la dirección en vísperas del golpe.

Había un grupo que eran los que producían documentos, se escribían bastantes cosas, que era lo que iba alimentando al grupo. Pero no había un orden. Eran documentos que te motivaban o te abrían los ojos sobre algo que había pasado. Y entonces había un grupo que nos reuníamos más con Gonzalo y eso era de repente, que convocábamos para un congreso o para esa jornada latinoamericana. También había un grupo, como te decía el otro día, que tenía una mejor relación con el cardenal y con el episcopado, principalmente para explicar los temas y momentos conflictivos, para hacerles ver que no éramos tan malos.

¿Cuáles eran los conflictos con el Episcopado además de que hubiesen sacerdotes relacionándose con temas políticos?

Bueno, los conflictos eran porque este movimiento se constituyó en una especie de magisterio paralelo. Entonces si los obispos sacaban un documento, nosotros, como Cristianos por el Socialismo, sacábamos otro a propósito de ese documento.

¿Y por qué?

Bueno, porque se trataba de orientar a la gente. Entonces no era que estuviéramos en conflicto permanente, pero había que explicar algunas cosas para que nos e quedaran sólo con una visión. Porque una cosa es que el Episcopado siempre tiene moderación y preocupación, porque se sienten representativos de una Iglesia que no es uniforme. Entonces los obispos son bastantes... por ejemplo, salía un documento del Episcopado y luego había uno de Cristianos por el Socialismo que parecía contrario, pero más bien iba corrigiendo la visión de los obispos.

Otro tema conflictivo, bueno, era siempre que nosotros apoyábamos el camino hacia el socialismo, a pesar de que lo hacíamos críticamente hacia el actuar de la UP. Entonces ahí teníamos opiniones políticas contingentes. En éstas los obispos no podían darnos ninguna aprobación porque dentro de la cúpula de la Iglesia había sectores contrarios a la Unidad Popular. Gente que era democratacristiana. Y claro, en ese partido hubo divisiones. De hecho, primero salió de la DC el MAPU y después se formó la Izquierda Cristiana. Todos salieron de la DC porque había cristianos de todo tipo, que querían ayudar a construir una sociedad más cercana al socialismo que al capitalismo.

¿Qué relación guardaba el movimiento con la Unidad Popular?

Bueno, teníamos contactos más bien ideológicos, y el resto era más que nada en las bases. Ahí se encontraban los comités de las poblaciones, en las comunas, pero no éramos una especie de partido de la Unidad Popular. Además, como te decía, teníamos un pensamiento, una manera de mirar la situación y hacia dónde se iba, siendo consciente que era sólo una opinión. Y de hecho, dentro del mismo movimiento se fueron produciendo, tal como pasó en la sociedad y en la Unidad Popular, divisiones, gente que quería ir más rápido, o sea con un carácter más revolucionario, y otros que eran más tranquilos y que veían el peligro de la radicalización. Y bueno, pasó en la sociedad y de ahí vino el golpe y ocurrió eso que ya todos sabemos.

El sacerdote Segundo Galilea dijo que la mayoría de los integrantes de Cristianos por el Socialismo eran extranjeros, que había sólo un chileno en la cúpula y éste era Sergio Torres. Añade que en una conversación privada que tuvo con él, éste le dijo: Estoy harto de estos curas estadounidenses, españoles, franceses y alemanes, por diferentes razones. Creen pensar que la Iglesia empieza con ellos, y yo no me doy por vencido para no dejar esto en las manos de españoles y estadounidenses...

**¿A qué cree usted que podrían deberse estas palabras de Sergio Torres?
¿Existían realmente conflictos entre los sacerdotes nacionales y extranjeros en torno a la dirección que debía tener el movimiento?**

Mira, la debilidad que tenía toda esta cuestión del movimiento, en ese sentido, era que, al igual que tenía la Iglesia, la mayor parte de los sacerdotes de los barrios pobres no eran chilenos. La mayoría eran extranjeros, españoles, franceses, *yankees*. Entonces había algunos que, en realidad yo no sé cuándo se produjo esa conversa de Sergio con Segundo, porque a mí me parece exagerada esa respuesta. Había, sí, diferencias, porque la crítica que se hacía y que nos hacíamos era que los extranjeros tenían un “shock” tremendo cuando llegaban a Chile. Ellos venían de un país que tenía un alto nivel de vida y entonces se encontraban con esta tremenda pobreza, la exclusión, la desigualdad, y entonces se radicalizaban mucho más. Hay un libro que me regalaron acerca de la situación en Bolivia, muy ejemplar, donde pasó con los curas extranjeros que llegaban, canadienses, españoles, para repartir sacramento y trabajar contra el alcoholismo, pero que al final terminaron sumamente radicalizados. Al momento de entrar con la pobreza, con la miseria, ven que la causa fundamental de esa pobreza no es sólo material sino que cultural, producto también de un sistema de exclusión que viene de una sociedad donde un pequeño grupo tiene todo el poder y la riqueza. Es toda esa estructura, lo que la Conferencia de Medellín denunció como “violencia institucionalizada”, en donde se conciben las leyes con una mentalidad clasista, capitalista, de excluir y poner el lucro o la economía por sobre las personas. Tú no puedes ir en contra de la corriente. Yo conversaba con algunos

empresarios, cristianos, y que te decían “¿Y qué saco? Yo no puedo ir en contra de la corriente porque estoy dentro de un mercado”. Entonces ahí te das cuenta de que no hay ni una institución por reformar, es una estructura injusta que te lleva a ti, una persona que no quiere ser injusta, a vivir dentro de la injusticia. Entonces eso es lo que de alguna manera la Iglesia, y el Papa Juan Pablo II, que era muy anticomunista, habló después de la caída del muro de Berlín “que había un capitalismo salvaje”.

(Interrupción)

Hablábamos sobre la declaración de Juan Pablo II y el “capitalismo salvaje”.

Claro, el poder del libre mercado era una situación muy complicada. Por eso daba la impresión de que había que buscar una vía intermedia. Entonces eso hace que, bueno, en realidad hoy día, a pesar de todo el desastre, que entrara a dominar la derecha en el país, a pesar de eso, hay más conciencia de que las personas son importantes, y que la economía, siendo importante, no es lo definitivo. Y eso es una de las cosas que tendrían que marcarse más.

Bueno, Cristianos por el Socialismo se caracterizó por ser un movimiento que incluía tanto a sacerdotes nacionales como extranjeros y también a laicos ¿Existían puntos de conflicto en el tema de la dirección que debía tener el movimiento? ¿Entre sacerdotes nacionales, extranjeros y con los laicos, al tener visiones tan diferentes?

Mira, era un movimiento, al menos como yo lo veía, que no era una cosa tan estructurada, sino que uno tomaba lo que sentía. Hubo un momento, pero que fue en esa jornada latinoamericana, que la gente tan decepcionada después de la entrevista con el cardenal Silva tampoco quería ir con Salvador Allende. Se encontraban frustrados, entonces para ellos también era un gallo reformista, pero no revolucionario. Al final fuimos todos. Yo, creo que Segundo Galilea... no Segundo no estaba. Él no era opositor, pero andaba en otras cosas, más de carácter teológico, viajaba mucho en ese tiempo. Le influía mucho Sergio Torres,

que estaba metido con lo de Los doscientos, el grupo que hinchaba más por las reformas al interior de la Iglesia.

¿Y dónde se encontraban más extranjeros, en Los Doscientos o en Los Ochenta?

Yo creo que en Los Ochenta. Pero lo que tenía Cristianos por el Socialismo era que los unía y había también mucha gente laica, de base. No sólo éramos curas y religiosas, sino que había parte del pueblo cristiano que se identificaba y ayudaba al camino hacia el socialismo.

Muchos criticaban al movimiento diciendo que los sacerdotes extranjeros venían a Chile a implantar una revolución que en sus países no pudieron realizar.

¿Qué me podría decir sobre eso?

Bueno, esa es una afirmación que se hacía, que muchos decían. A los españoles especialmente “Vienen de allá y bueno ¿en España qué hicieron?”. Generalmente la gente del clero más ligado a la derecha, con una mirada mucho más crítica, atacaba al movimiento por esas cosas, por los extranjeros. Generalmente, muchas veces en la pastoral menos popular, que no le gustaba la apertura hacia el pueblo, criticaban a los extranjeros. A mí me parecía que era incomprensible. En ese tiempo había mucha libertad y no estábamos en dictadura

Percival Cowley en algún momento me dijo que a los curas españoles se les había olvidado que el Imperio Español había acabado y que ellos venían a colonizar, sólo a implantar sus ideas en Chile.

Mira, yo creo que Percival es bastante crítico y una persona muy inteligente. Pero quero que, bueno, eran visiones que tenían algunos. A mí me parecía que, bueno, yo tenía relaciones con los que trabajaba con el pueblo y enseñaban ciertos signos que coincidieran con el evangelio y el socialismo (igualdad y solidaridad). Entonces, claro, habíamos unos que estábamos más preocupados

por cosas con el pueblo y con la evangelización liberadora, y otros mucho más políticos nomás. Veían sólo el formato, adoptar el camino de la presión, de las declaraciones. En fin...

Siguiendo con el tema de los sacerdotes extranjeros, una de las grandes críticas del Episcopado era que éstos se entrometían mucho en la política nacional, y que siendo extranjeros no debían hacerlo.

No. Es que cuando una persona quiere oponerse a algo le va a buscar por dónde. Es cuando, por ejemplo, a mí me daba mucha rabia cuando la gente criticaba a los extranjeros. Eso pasa en la política. Por no darse el trabajo de analizar las cosas utilizan clichés, las frases hechas y que tienen fuerza. Pero la Iglesia no es de un lugar, de una nación. En la Iglesia no existen los nacionalismos, no debería existir.

Bueno. José Aldunate, quien no participó del movimiento debido a su cargo en la Confere pero que se mantenía cercano a ustedes, me dijo que en un momento el cardenal Silva le había pedido que por favor no se distanciara de Cristianos por el Socialismo cuando él quiso desligarse un poco.

¿Cree usted que de alguna manera Cristianos por el Socialismo servía de puente entre la Iglesia Católica, la revolución social y la Unidad Popular?

Yo creo que de alguna manera sí. Yo te dije en algún momento lo de “los hombres buenos”. Manteníamos una buena relación con el cardenal y siempre nos decía que ojalá no nos fuéramos de Cristianos por el Socialismo, porque claro, consideraba que éramos los más cuerdos, los más moderados y cercanos a la Iglesia, no tan políticos.

Tengo unas últimas preguntas.

Mario Garcés afirmó que el error no fue la experiencia de Cristianos por el Socialismo, como dijeron algunos de sus protagonistas que quedaron traumatados luego de los hechos del Golpe y de la dictadura, sino que el

verdadero error fue que éste derivó en un conflicto con la jerarquía de la Iglesia en Chile.

¿Estos conflictos generaron alguna crisis al interior de la Iglesia?

Bueno, es que obviamente la Iglesia jerárquica ha tenido siempre mucha más sintonía con la derecha que con la izquierda. Eso ha sido histórico. En ese sentido siempre se critica a la izquierda. Era mucho más fácil llegar un empresario católico que a un obrero sindicalizado. Siempre ha habido esa actitud, incluso ahora aunque quizás no tan clara, pero en ese momento el conflicto se daba porque nosotros éramos un grupo de izquierda.

Entonces la jerarquía siempre le ha tenido miedo a la “Iglesia Popular”, porque decía que no era conforme al Evangelio, así como también a la democracia dentro de la Iglesia. Ciertamente la Iglesia funciona como una monarquía, una auténtica monarquía donde el que dirige todo es el Papa. En algunos países hay todavía monarquía, como Inglaterra o España, pero ahí el rey no gobierna sino que es un símbolo para la sociedad en la Iglesia Católica, en el Vaticano, no es así, sino que tiene un peso enorme. Entonces le tiene miedo a una Iglesia más democratizada, más popular, más reivindicadora. Ellos se acostumbraron a vivir con la injusticia del pueblo.

Tengo una duda con esto que me dice. Esta actitud defensiva por parte de la jerarquía me hace pensar que su temor estaba mucho más orientado hacia el Grupo de Los Doscientos que hacia Los Ochenta. De alguna manera como que metieron a todos en un mismo saco.

Claro. A Los Doscientos les tenían mucha más aprensión porque el grupo decía que estaban a favor de una elección comunal de los obispos, por una democracia interna de la Iglesia. Nosotros también pensábamos en ese estilo, pero nos decíamos “eso no va a pasar si no hay un cambio en la sociedad primero”. Quizás estábamos equivocados, pero fíjate tú en Cuba, que se fueron

para otro lado. La Iglesia quedó como contrarrevolucionaria y hasta hoy en día le cuesta mucho estar con el pueblo.

Refiriéndonos a lo que pasó luego del golpe, principalmente al documento del Episcopado “Fe cristiana y actuación política” que se publicó en octubre de 1973, ya habíamos hablado un poco la sesión anterior, ¿cuál fue la impresión que le dejó a usted? Porque muchos dicen que fue prácticamente una pateadura en el suelo.

Sí, nos patearon en el sueño. A mí me pareció sumamente inoportuno, porque tras el golpe se hacía imposible hacer el socialismo en Chile, ni hoy en día es posible. Entonces, además era como ponernos en la picota. Con toda la persecución que había, a los obreros, a los trabajadores, a los pobladores... nosotros nos identificamos con esa gente. Fue decirles: “miren, tienen todo el permiso de los obispos para que nos saquen la cresta...”. Entonces ciertamente no era su intención, pero bueno.

Mira, durante la época de la Democracia Cristiana había obispos muy progresistas, pro que después fueron muy críticos. Que un obispo, amigo tuyo, te escriba diciendo “Ustedes, los cristianos por el socialismo, han dejado el Evangelio para seguir los libros de Marx” era una cosa injusta, fea. Y no era un obispo de derecha, él había estado en la acción católica y todo.

Lo que decíamos nosotros era que la Iglesia dejó atrás al obrero, y el obrero había dejado a la Iglesia porque encontraba que no encontraba sintonías con sus aspiraciones de justicia en las parroquias, lo que sí encontraba con la izquierda. Esa cuestión era lo que a nosotros nos preocupaba. Esa frase que el cardenal Silva dijo, una frase histórica, “que la Iglesia Católica no puede olvidar que nació en una familia de obreros”, porque Jesús era obrero, María y José eran artesanos, humildes, y esa Iglesia, con harta pena, se fue convirtiendo en un poder muy grande dentro de la sociedad luego que el emperador Constantino adoptara el cristianismo para toda Roma. Pero bueno, eso fue parte de la historia, pero que dejó marcada a la Iglesia, oponiéndose siempre a las revoluciones.

Tras el golpe ¿qué fue lo que ocurrió con Cristianos por el Socialismo?

Bueno, tras el golpe no quedó nada de Cristianos por el Socialismo. En algunos países se constituyeron, en Europa principalmente. El caso chileno se citaba como un hecho importante a nivel eclesial. Nos jugamos por los derechos humanos, muchos tuvieron que irse del país, tanto sacerdotes como religiosas, y otros tuvieron que escapar porque los perseguían. Pero la mayor parte de los que nos quedamos nos pusimos a trabajar por la gente perseguida, apoyado a la vicaría, exigir respeto.

(interrupción)

Bueno, me quedan sólo dos preguntas.

¿Cuáles eran las diferencias entre los movimientos de Cristianos por el Socialismo en Santiago y Concepción? Porque tengo entendido que el de concepción era mucho más social, mientras que el de Santiago más bien político ¿se podría referir a ese tema?

En realidad no sé mucho. Yo sólo sé que ahí el MIR era muy fuerte, pero más que eso no.

Bueno, entonces, ahora que ya han pasado cerca de cuarenta años ¿qué es lo que usted más destacaría de este movimiento?

Mira, yo creo que lo que más, lo que yo siempre he sentido, es la cercanía física y espiritual con los más pobres, “la opción por los pobres”. Eso nos movía fundamentalmente a nosotros, y eso hoy es una doctrina fundamental en la Iglesia.

Hubiese sido bueno que hablaras con Gonzalo. Cuando él volvió a Chile hizo una crítica que yo no compartía mucho. Como que él estaba arrepentido, porque muchos aspectos no fueron productivos. Yo creo que Cristianos por el Socialismo, y también la Unidad Popular y todos quienes apoyaron al socialismo,

no tuvimos una conciencia clara de los peligros que había, de la influencia de Estados Unidos y de la CIA.

También creo que la gente contribuyó poco. Cuando los trabajadores se tomaban las empresas, muchas veces era sólo para aprovecharse de la situación. El mercado negro muchas veces lo constituían los mismos trabajadores de las empresas. Entonces nos echaban a perder el sistema, y legitimaba el dominio de la burguesía...

Y esa era la cosa.

Bueno padre, muchas gracias.

¿Qué es lo que recuerda sobre Cristianos por el socialismo?

Recuerdo una declaración, que era una suerte de silogismo que, en el fondo, decía más o menos lo siguiente: “La Iglesia ha hecho una opción preferencial por los pobres. La Unidad Popular favorece a los pobres. Conclusión: hay que estar con la Unidad Popular”.

Yo fui el primero que reaccioné a esa declaración. El Mercurio publicó esa declaración y al día siguiente mi carta, pues se publicó un día domingo, lo tengo bien claro, y apenas me levanté escribí una carta al director diciendo más o menos lo siguiente: “Me parecía que el silogismo era falso. Que en el fondo una opción por los pobres no significaba identificarse con un grupo político determinado.

Claro. Esa debió haber sido la Declaración de Los Ochenta.

No recuerdo si ya eran Los Ochenta, pero sí, creo que sí. Y como te digo, yo reaccioné en ese sentido. Nunca estuve de acuerdo con eso porque me parecía que era extremar las cosas, y hacerlo hasta un punto sin retorno, causando, de paso, gran agitación en la sociedad. En el fondo, cada vez me convenzo más de lo mismo. Finalmente estas posturas, llevadas al extremo, las terminan pagando los más pobres.

¿En qué sentido?

En el sentido que en Chile, después de la UP, quienes fueron los más perseguidos fueron los pobres, los que sufrieron de mil maneras. Entonces esos pronunciamientos terminaron siendo excesivos. Finalmente no tomaron las consecuencias que podían tener. Estar siempre con la preocupación por los pobres es una cuestión bien propia y específica del Evangelio de Jesucristo. De tal manera que uno no podría tratar de ser buen cristiano si esa opción no está

⁴²⁷ Este testimonio fue recopilado el año 2012 para una breve investigación sobre Cristianos por el Socialismo. Por esta razón se le da gran importancia a tal movimiento.

permanentemente delante de uno. Cualquiera que sea el ministerio que uno tiene, de servicio, ministerio pastoral, yo creo que uno de los elementos principales es justamente este, que se impuso con fuerza desde el Concilio Vaticano II, por un lado, y por el encuentro de obispos de América Latina, primero en Medellín y luego en Puebla. Ahí se comienza a hablar de la opción preferencial, pero no exclusiva ni excluyente, de los más pobres.

¿La preocupación los pos pobres y la agitación social habrá empezado con la “Revolución en Libertad” de Frei?

De alguna manera sí, pero por otra no. Porque no cabe duda que Eduardo Frei tuviera entre sus preocupaciones fundamentales de su gobierno justamente a los más pobres, e hizo muchas cosas en ese sentido. Pero partiendo de ahí es que se extremó. Dentro de la DC se produjo un quiebre, donde nació el MAPU, que estaba más o menos en la misma línea del MIR.

Yo creo que si hay una cosa importante en la Teología de la Liberación es una palabra: Desde (desde dónde miras tú la realidad). Uno puede mirar la realidad desde muchos lados, desde muchas perspectivas. Tú puedes mirar un bosque desde una perspectiva estética y decir “qué hermoso es”, pero si lo ves desde una perspectiva económica dirás “si corto estos árboles podré conseguir x dinero”. Y así infinitamente. Así uno puede mirar el Evangelio “desde la perspectiva de los pobres”, como lo declararon los obispos en Medellín cuando nos invitaron a asumir como propias las causas de los pobres. Pero asumir las causas de los pobres no significaba meterse en una cuestión cuyas consecuencias las iban a pagar los pobres, sino que significa estar atentos.

¿Esto de mirar la realidad desde la perspectiva de los pobres habrá sido el llamado que respondieron aquellos sacerdotes que se fueron a vivir con los más pobres?

Sí. Hubo sacerdotes que se fueron a vivir con los pobres y compartir directamente con ellos. Tengo hermanos de mi congregación que han estado

desde entonces, e incluso antes, compartiendo con los pobres en las poblaciones. Lo encuentro muy admirable, pero yo creo, personalmente, que estar en una casita de madera, más chica que esta habitación, una pegada a la otra, con una separación tan leve que puedes escuchar de pronto como el marido le está sacando “la que te dije” a su señora y tú no puedes hacer nada, es inmensamente difícil. Yo no habría podido ser capaz de resistir eso. Uno tiene que ser sincero consigo mismo y preguntarse “hasta dónde me da el cuero”. Hay un padre de nuestra comunidad que está en proceso de beatificación, el padre Esteban Gumucio. Esteban era un hombre con una sensibilidad muy grande, escribía unos cantos preciosos. Sin embargo, él fue capaz de vivir así, en poblaciones, pero por eso que él está siendo candidato a beato y como un santo, yo no podría haber sido capaz de eso (risas).

José Aldunate me dijo que existía un gran miedo al interior de la Iglesia chilena por el resultado de las elecciones presidenciales de 1970, donde ya muchos asumían la victoria de Salvador Allende y con ello la llegada de un gobierno marxista. Entonces él decía que la Iglesia tenía un adoctrinamiento compulsivo contra la pérdida del patrimonio espiritual. ¿Siente que era real ese temor o más bien era que la Iglesia no sabía cómo asumir un proceso político donde probablemente se le restaría importancia en la sociedad?

Mira, hay un documento de los obispos de Chile, yo creo que del 16 de octubre del 69. Es interesante porque fue escrito antes de las elecciones, pero fue publicado después. Ahí se puede interpretar un poco el punto de vista de los obispos frente a las elecciones. Allende ya había salido electo con la primera mayoría, pero aún no estaba confirmado, entonces para no meterse en un tema más complicado decidieron retener ese documento. Creo que fue en octubre del 70.

La votación se tradujo en los famosos tres tercios. Hubo mucho católico que había votado por Tomic y quede haber habido segunda vuelta hubiese votado por Allende. En ese tiempo no había segunda vuelta, y el que más se oponía a una era Alessandri. Entonces existía gran parte de los cristianos que estando con

Tomic estaban más cercanos al socialismo que al capitalismo, porque digamos que en esa época el cristianismo era más cercano al socialismo que al capitalismo. Para mí, la Doctrina de la Iglesia está tan lejos del socialismo como del capitalismo, porque en el fondo ambos planteamientos son de carácter materialistas. Yo haría una analogía con una cancha de fútbol, donde Adam Smith entró a jugar y por mucho tiempo estuvo sin un rival hasta que entró don Carlitos Marx, pero jugaron a la pelota en la misma cancha, y esa cancha la entiendo como los bienes materiales. Es decir que en ambas ideologías hay un reduccionismo del ser humano. Yo creo que desde el punto de vista cristiano, uno no puede estar en ninguna de los dos extremos, porque son los pobres los que pagan las consecuencias, como pasó acá con la dictadura.

Ahora, esta cosa que te dice Pepe Aldunate yo creo que siempre ha sido una cosa muy fuerte en los países de occidente. El socialismo real producía un fuerte temo, especialmente con el ejemplo de la URSS. Durante el Concilio Vaticano II, donde asistieron los obispos de todo el mundo, también llegaron algunos obispos del otro lado de la “Cortina de Hierro” y contaban lo que sucedía ahí. Yo creo que produjo una señal de alerta respecto a los riesgos que se corrían en esa época.

¿Y en qué cantidad siente que influyó la Revolución Cubana en el temor del continente?

Fue algo importante. Fidel Casto estuvo acá un mes entero. Tuvo reuniones con Salvador Allende, con Cristianos por el Socialismo, con algunos curas, etc. ¿Qué fue lo que pasó? Mucha gente que había votado por Tomic, el día de las elecciones salió a festejar el triunfo de Allende. Eso es una prueba de lo que te digo. El primer año de Allende fue una especie de florecimiento económico, donde se repartieron todos los bienes posibles. El segundo año pagó las consecuencias, porque el Estado de quedó sin nada. Y ya el tercer año comenzaron los racionamientos, las dificultades, etc. Ahora, es cierto que hubo intervención de Estados Unidos, de la CIA, se escondieron cosas y todas esas cosas extrañas que

ahora sabemos, pero, mirando las cosas, el segundo año fue un desastre económico, y ese desastre lo pagaron los pobres.

Bueno.

Padre ¿usted cómo definiría a Cristianos por el Socialismo?

Mira, te puedo decir mi impresión en una sola frase: En el fondo, la opción de los pobres no incluía la opción preferencial por los que sufren.

En realidad no entendí eso.

¿No lo entendiste? Te lo explico. Yo creo que la Iglesia tiene que inclinarse ante cualquier ser humano que sufre, sea la razón que sea. En el fondo, Cristo entregó la vida por todos para que tengamos una vida larga y en abundancia. Si hay alguien sufriendo y tú puedes hacer algo por aquella persona, ahí está tu tarea. Y no debe ser algo exclusivo ni excluyente de los más pobres, sino que de todos los que sufren. Y en eso Cristianos por el Socialismo tendió a contraerse solamente a los pobres, olvidando el sufrimiento de los seres humanos en su totalidad. Si tú quieres una mirada más global, más amplia, no puedes adoptar una ideología. Cristianos por el Socialismo estuvo más marcado por la ideología marxista que por el Evangelio. Eso es lo que yo pienso.

Tengo aquí un pequeño extracto de una carta enviada por Eduardo Kinnen a El Mercurio en 1971, como reacción a la Declaración de Los Ochenta. En ella, criticó fuertemente a Los Ochenta por incitar a los cristianos a la lucha de clases.

Eduardo entró en la misma discusión a la que estaba aludiendo al comienzo. La mía fue primera, luego la del padre Beltrán Villegas y después Eduardo Kinnen.

Sí. Él consideraba que la ideología marxista era totalmente incompatible con el cristianismo, por el principio de violencia en la que se basaba y por el odio

que generaba. ¿Está de acuerdo con esta afirmación? Además, ¿Considera que Los Ochenta incitaban la lucha de clases?

No, no encuentro que incitaran la violencia. Yo creo que se estaban embarcando en una cuestión que podría llegar a la violencia. Porque, como te decía antes, era algo que ocurría en los países al otro lado de la “Cortina de Hierro”. En la URSS fueron millones los que murieron, quizás sólo comparable con los campos de concentración de Hitler. Entonces, si tú ves que la proyección apunta hacia allá, y eres cristiano, no puedes estar a favor de eso. Claro, no se puede generalizar, pero, como dijo Pinochet en un momento, “hubo algunos señores políticos que llevando las cosas a extremos eran realmente odiosos”.

Había odio en todos los sectores socioeconómicos, y estaban totalmente ideologizados. Si parecían caballos de carrera (tapándose los ojos como si tuviese una visera), porque en algún momento pudo ser posible el diálogo, un acuerdo entre el gobierno de Allende y la DC, lo cual habría salvado la democracia en Chile, pero no fue posible porque había gente que no estaba dispuesta a abrir los ojos. Tanto es así que en algún minuto, ¿tú ubicas a Carlos Briones?

Sí, el Ministro del Interior de Allende para el 73.

Yo lo conocí y lo acompañe en sus últimos momentos de vida. Incluso estuve en su funeral. Patricio Aylwin me dijo una vez “si nos hubieran dejado a nosotros dos- a él y a Carlos- habríamos podido salir del hoyo en que estábamos, porque Carlos era un hombre de un muy buen sentido que se daba cuenta de las cosas que estaban por ocurrir”. Así se habría podido evitar lo que pasó. Estaría demostrándote la actitud de algunos cristianos. De hecho, Carlos fue un hombre converso, que era socialista. Era una figura muy interesante, muy inteligente.

Eso es interesante. Ricardo Solari, dirigente del Partido Socialista, me decía que cuando uno va a provincia se encuentra con que el 60% de las asambleas socialistas están compuestas por católicos. Aquí en Chile hay mucho católico en el Partido Comunista y en el Partido Socialista. Mucha gente, sobre todo en el

mundo popular, ha percibido que son los partidos políticos de izquierda los que se preocupan por los derechos de los pobres. Son partidos políticos viejos, que tienen sus años, y se han identificado con ellos no por razones ideológicas ni doctrinales. Ahora, hay un grupo que si se siente doctrinal, pero que, como te decía, juegan en canchas diferentes, pero hay otros también que son los de “cuero duro”. A ese grupo no le interesaba lo que pasaba con este cabro, Daniel Zamudio, ni lo que suceda con los niñitos Down, porque en el fondo la dictadura del proletariado no los protege.

Bueno.

Volviendo un poco atrás, el Concilio Vaticano II decía que un sacerdote no debía mostrar públicamente su opción política para no influir en los cristianos que lo rodean. ¿Qué piensa acerca de este tema?

Mira, yo creo que hay un documento que iluminó mucho este tema. Cuando se reunieron los obispos en Puebla distinguieron la Política, con mayúscula, y la política, con minúscula. La Política está muy vinculada con los temas morales y la política, con minúscula, es la de los partidos. El tema de la justicia, en la sociedad, es un tema valórico y ligado a la familia. Habitualmente, los grupos que defienden mucho a la familia son los grupos más conservadores y adinerados. A veces no se dan cuenta de lo que hacen. Por ejemplo, un gerente que está pagando malos sueldos está provocando que una familia reviente y entre en crisis.

Yo creo que los sacerdotes no debemos militar en ningún partido. Podemos tener preferencias y simpatías, pero hay que tener cuidado con eso. Yo voy a decir una cosa muy curiosa. Si de alguna manera tú tienes un conocimiento de la moral social o de la Doctrina Social de la Iglesia, no es extraño que los cristianos te pregunten sobre un tema de la sociedad. Así como los abogados hacen informes sobre un tema X, a mí también me piden que haga informes, pero te etiquetan inmediatamente con un color político. Alguien lo comparó con la moral familiar y sexual, donde es normal que el sacerdote reciba consultas, pero que nunca lo

acusan de entrometerse en la cama de los conyugues. ¿Ves? En tanto en el campo de la moral social rápidamente te acusan de meterte en un partido político.

Una de las críticas más importantes que le hicieron a Cristianos por el Socialismo era el alto número de extranjeros, donde supuestamente éstos eran quienes más radicalizaban las cosas.

Mira, me estás suscitando memorias con esto. Habían algunos sacerdotes extranjeros, sobre todo españoles, que habían olvidado que la época de la colonia había terminado hace ya tiempo. Entonces llegaban a Chile a colonizar. No les importaba ni un rábano la historia cultural y social de Chile. Ellos venían con una idea fija: implantar sus ideas acá sin tomar en cuenta nuestra realidad. Y de nuevo estamos con el “desde”. Tú no puedes desde Dinamarca pensar a Chile. Tú debes pensar a Chile desde Chile. Entonces hubo mucha gente que estaba como caballo de carrera. Yo creo que esa crítica es real, aunque no necesariamente en todos los casos, pero sí en un número importante.

Después de Cristianos por el Socialismo se formó un grupo llamado Los Doscientos. Ahí hubo problemas con el cardenal Silva Henríquez, quien se les cruzó en el camino y causó bastante eco. Pero en un momento determinado cuando el padre Gumucio quiso retirarse de Los Doscientos el cardenal le pidió que no se saliera, porque lo necesitaba como un puente y mantener la puerta abierta.

Segundo Galilea en una entrevista dijo que Sergio Torres, uno de los líderes de Cristianos por el Socialismo, dijo estar harto de los curas estadounidenses, españoles, franceses y alemanes, y que no se salía del movimiento sólo para no dejar la dirección en manos de extranjeros. ¿Sabe si había tensión entre sacerdotes nacionales y extranjeros dentro de Cristianos por el Socialismo?

Por lo que dijo Sergio Torres yo creo que sí. Nunca estuve en ese grupo, no conocía la cosa por dentro, pero tuvo que haber tensiones, incluso también

tensiones entre los propios chilenos. Porque, conociendo a algunos, uno se pregunta cómo se las arreglaban para compatibilizar. Había algunos que estaban muy metidos en el mundo popular, sensibilizados por la realidad de los pobres, y otros que estaban metidos en el mundo académico y universitario. Entonces unos miraban desde la realidad y el dolor de los pobres, mientras que otros desde la realidad de los libros que leían. Entonces la aproximación era muy distinta.

El mundo de los pobres de esos años era muy distinto al de hoy, gracias a Dios, pero en ese tiempo era bastante subyugado, sufriendo “ene” cosas. Y los curas que estaban con ellos, de alguna manera, estaban sufriendo las mismas cosas. Entonces no era gente que estuviese a tomar una metralleta, sino que estaban en otra.

Claro.

En un minuto me habló de la visita de Fidel Castro a Chile. ¿Cree que esa visita radicalizó el movimiento Cristianos por el Socialismo?

Es posible que sí, pero también es posible que el movimiento ya haya estado suficientemente radicalizado. En el fondo, creo que la visita que les hizo Fidel fue para apoyarlos y alentarlos. Ahora, la otra cosa que yo creo fue muy importante es que los extremos generan extremos. Yo me atrevería a decir, desde una mirada del presente, que ese extremo generó el otro extremo que estamos viviendo hasta hoy en día: la cantidad de sacerdotes jóvenes que son más bien “conservadores”, por decirlo de una forma delicada. Entonces, la defensa frente a esa cosa excesiva que fue Cristianos por el Socialismo provocó un tipo de formación lleno de temores a la libertad. Yo creo que es importante tener en cuenta eso: los extremos provocan extremos, y en medio de ese sándwich se encuentran los pobres.

¿Cómo recuerda el golpe de Estado?

Yo tengo un recuerdo previo al golpe de Estado. A comienzos de agosto del 73 fui a una reunión en el CEPLAN, donde había un centro de estudios y

planificación, y ahí me encontré con Radomiro Tomic. Radomiro, como profeta, dijo todo lo que iba a pasar. ¡Todo!: la bota puesta encima, las torturas, todo y con lujos de detalles. Y dijo otra cosa que nunca pude olvidar. Dijo que lo que estábamos viviendo era una tragedia griega, en la que todos sabemos cómo va a terminar pero no tenemos cómo evitarlo. Ha sido el diagnóstico más claro que yo conocí antes del golpe. Imagínate cómo estaba yo para el golpe.

Había una percepción de que los militares chilenos eran muy distintos a los del resto de América Latina. Por lo mismo se pensaba que iban a realizar un golpe, formarían un gobierno y al poco tiempo llamarían a elecciones democráticas, lo que fue un profundo error. Era cierto que nuestros militares eran mucho más “militares” que cualquiera de América Latina, y por ello no hicieron un golpe, sino que un “golpazo”. Lo hicieron con inteligencia militar. Lo primero fue infundir el terror, y sí que lo lograron. Yo hacía clases de moral social en la Católica. Hubo un momento que me tuvieron en el aire a mí. Si hubiese enseñado griego no habría tenido problemas, pero yo siempre decía todo lo que pensaba. Incluso hubo conflictos entre la facultad de teología y la rectoría académica, porque había alumnos suspendidos pero yo nunca hice caso de ello y los llevaba a todas mis clases.

Entonces claro que fue un golpe duro, pero había que chantárselo nomás. Pero comenzaron a llegar las noticias. Yo tengo un recuerdo bien claro después del toque de queda, cuando se abrió un poco la cosa. Con el padre Beltrán Villegas vivíamos en una casa en Los Leones con Hernán Cortés y salimos a caminar por Pedro de Valdivia cuando nos encontramos con Pablo Fontaine y Rolando Muñoz, hermanos de congregación. Ellos nos contaron lo que pasaba en las poblaciones donde estaban. La Iglesia tuvo información muy rápida gracias a ellos. El borrador de la primera declaración de los obispos la hicimos en la casa de Los Leones con Beltrán Villegas. Asomados a la puerta, vimos pasar un jeep que llevaba a don José Manuel Santos, presidente de la Conferencia Episcopal en esa época, un hombre absolutamente extraordinario, valiente, claro. Lo llevaban a la casa del cardenal Silva Henríquez, que quedaba relativamente cerca.

Pero la primera reacción que tuve, creo, no fue de miedo. Miedos ya había tenido muchos en mi vida. Para un cristiano la seguridad está en otra parte, no en apegarse a la vida propia. Después me tocó un largo periodo en la parroquia universitaria, donde siempre dije todo lo que estaba pasando.

Tengo un recuerdo poco después del golpe. Luego que regresé de la embajada de Venezuela me encontré con el capitán de la comisaría de Providencia. Se acercó a mí y me dijo: Padre, yo soy católico. Nada más, sólo eso. Al día siguiente yo fui y le pedí una audiencia donde hicimos un acuerdo. Quedamos en que lo que pasara dentro de la parroquia es cosa mía, y lo que pasara en la calle es cosa suya, pero que si yo iba a hacer algo “especial” dentro de la parroquia le avisaría. No le estaría pidiendo permiso, sólo avisándole para que no se sorprendiera. Y así nos entendimos. De repente habían huelgas de hambre en la parroquia. Algunos días de invierno nos ponían carabineros a fuera y los pobres se entumían. Entonces los invitábamos a pasar después de que se fuera el oficial que hacía ronda a tomarse un tecito caliente (risas).

Cristianos por el socialismo desapareció luego del golpe, pero lo curioso fue la condena que realizó el Episcopado.

Esa es la carta que te decía yo, que es anterior al golpe y que fue publicada después.

Se le atribuyó en gran medida a Carlos Oviedo

Sí, yo creo que sí.

Muchos de los sacerdotes quedaron dolidos, porque sintieron que con esa carta los patearon en el suelo

Sí, el hecho que haya sido publicada después del golpe si fue, cómo decirlo, algo descuidado. Puede interpretarse exactamente como patea al caído. Pero cuando la leímos sabíamos que era una carta que había sido escrita antes. A lo mejor yo sabía que se había escrito antes y que tuvo que ser publicada después

del golpe. Después del golpe, muy rápidamente comenzó el Comité para la Paz y luego la Vicaría de la Solidaridad.

Ahí te digo que dentro de los obispos las cosas estuvieron clarísimas. Había uno que otro que tenía una postura diferente, el caso más típico es Emilio Tagle. Frente al golpe, don Emilio dijo lo siguiente: Si yo me pongo frente y en contra, no podré ayudar a nadie, pero si mantengo el vínculo podré salvar a algunos. A mí, personalmente, eso me consta. Yo le pedí que hiciera gestiones por Carlos Montes. A él lo tenían “guardado” y don Emilio se la jugó por Carlos. Y ahí anda ahora, haciendo lo suyo. Son opciones. Uno puede estar de acuerdo o no.

El actuar de la Iglesia chilena fue como un modelo a seguir durante la dictadura, en el sentido de la ayuda que se le prestaba a los perseguidos. ¿Cómo percibió usted esta postura?

Era lo obvio. Absolutamente obvio. Era lo que había que hacer. Y de nuevo, la opción por los pobres y por lo que sufren No había que preguntarle a nadie de dónde venían y a dónde iban. Eran seres humanos. Supieran o no supieran que eran seres a semejanzas de Dios, como dice el libro del Génesis. Daba lo mismo. Simplemente la Iglesia no podía aceptar un trato así. Por eso te digo que es obvio. Tan obvio que uno se hace la pregunta hoy en día ¿cómo algunos curas no entendieron esto? Pero felizmente fueron algunos, unos poquitos. Además, claro, Santiago tenía la ventaja que uno sentía al cardenal Silva Henríquez, uno podía apoyar su espalda en él.

Ya para finalizar ¿cuál sería su reflexión final sobre la influencia de Cristianos por el Socialismo dentro de la Iglesia chilena?

Provocó la otra punta, lo que estamos viviendo hoy en día. Tú ves lo que fueron los obispos de Chile en esos años. Te puedo nombrar a diez de un solo viaje: el cardenal Silva, Carlos González, José Manuel Santos, Sergio Contreras, Manuel Camilo Vial, Felipe Alvear, Fernando Ariztía. Todos eran personas muy claras y no había cómo confundirse con ellos. Buscaban que no se descontrolara

el ganado. Estas cosas pasan en la Iglesia, “La ley del péndulo”, donde siempre se busca el equilibrio, pero no es fácil. Un gran argumento que reafirma la fe cristiana es que con todas las embarradas que hemos hecho en dos mil años, todavía la Iglesia, como institución, sobrevive. Eso es porque Dios existe. Ninguna otra institución humana podría resistir la historia de la Iglesia. La Iglesia es santa, porque fue fundada por Jesús, pero también es pecadora, porque está compuesta por seres humanos como yo y tantos más. Y la embarrámospo, y ahí están las consecuencias.

Bueno padre, con eso estaríamos.

Esopo amigo mío. Que te cunda.

Muchas gracias.

GIAVIO, Renato. Testimonio oral, Santiago, Chile, 12 de abril del 2013.

Bueno, yo no estuve en Los Ochenta.

A mí me llamó la atención, porque usted sale mencionado en un estudio como uno de los sacerdotes que formó la mesa directiva, pero hablando con los demás integrantes ninguno lo mencionó como parte del grupo.

Bueno, yo no estaba. ¿para qué me iba a estar “cachiporrenado” con eso? Yo no participé de Los Ochenta.

¿Entonces tampoco asistió a la jornada de abril cuando se hizo la declaración de Los Ochenta?

¿Esa se hizo en Padre Hurtado?

Sí.

Mira, yo recuerdo que se hizo, pero no estaba ahí. Hay varias cosas que me perdí porque no me interesaban o porque estaba metido en otras cuestiones. En el 71 yo estaba trabajando como cura obrero. Empecé justo en el 71 y me echaron cuando vino el golpe de Estado.

Eso es interesante. Cuénteme de su experiencia como cura obrero.

Haber, yo llegué a La Victoria en el 64. Era diácono, en tránsito, y ahí me quedé.

¿Es usted extranjero o chileno?

Chileno. Bueno, mi padre era italiano, pero mi madre chilena. Yo llegué a vivir a un barrio de Avenida Matta con San Francisco. Ahí había una parroquia cerca, Matta con San Rafael, y, a medida que fui creciendo, en mi casa me dejaban participar en la parroquia. Mi mamá era católica, mi tía también, pero mi padre nada que ver. Pero igual me daba permiso, siempre y cuando estudiara. Sin estudiar me sacaban la cresta (risas).

Ahí yo crecí y comendé a participar de la vida de la Iglesia. La parroquia era chica, pero ahí hice mi primera comunión y participaba de los retiros. Organizábamos el mes de maría para los estudiantes y todo. Hubo un mes de María, en la parroquia San Rafael, en la que había 250 o 300 jóvenes. Ahí trajimos a unos predicadores y después nos íbamos a una sala aparte donde elegíamos un tema y lo tratábamos, lo digeríamos y lo desmenuzábamos. Hacíamos harta propaganda por las calles para que llegara gente.

Y ahí fui creciendo. Después me tocó hacer catecismo en los cités. Con un amigo nos íbamos a hacer catecismo al Zanjón de la Aguada, en los retiros de fin de semana santo nos íbamos a Padre Hurtado, donde mismo estuvo Mario Bergoglio (risas), no en la misa de él, pero sí cerquita. Yo hacía los retiros en Padre Hurtado cuando iba como en tercero o cuarto de humanidades. Ahí fui creciendo e inquietándome hasta que llegó el momento de tomar decisiones importantes. Entre mis posibilidades estaba estudiar medicina. Mi padre estaba feliz con eso, pero cuando me licencié de sexto de humanidades decidí que no era lo que quería. Hice el servicio militar como estudiante, entre enero y marzo, pa' probar si por ahí se movía la cosa. Después de descansar decidí entrar al seminario y me ordené en el 64'.

¿Y estaba totalmente seguro con su decisión?

Sí. Ya llevo 49 años acá como cura. Y mi primer trabajo fue en La Victoria, como diácono. Terminé ordenándome ahí. Ese fue mi primer trabajo y mi primer destino pastoral. Fue excelente. Nuestra casa-habitación era esto (apuntando el salón comedor donde estábamos), pero con piso de tierra, calamina y zinc a la vista. Entonces cuando helaba se goteaba. Y ahí estuve viviendo tres años, hasta que llegó el golpe.

Comencé a trabajar mucho con la pastoral juvenil, con los centros juveniles, y comencé a saber todas las falencias y problemáticas que tenía el mundo del trabajador.

Eso me interesa. Hubo un cambio muy grande tras el Concilio Vaticano II, cuando la Iglesia comienza a abrirse al mundo.

Claro. Eso comenzó cuando yo estaba en el seminario. Recuerdo cuando fue elegido Papa Juan XIII todos nos preguntábamos “¿y este abuelito qué va a hacer?” ¡y mira lo que hizo. Convocó al Concilio Vaticano II! Yo llegué a La Victoria con todo esto y llegaban las noticias y los pormenores. Estábamos felices, porque por fin los obispos se tomaban estas cosas en serio.

Bueno. Muchos consideran que el Concilio Vaticano II llegó a legitimar algo que ya estaba presente en Chile, algo que partió por la influencia del padre Hurtado.

Sí, puede ser verdad. El padre Hurtado marcó una época en la historia de Chile, pero entre los sacerdotes y las religiosas hubo una revalorización de los sectores populares. Muchos eligieron vivir en medio de los más pobres. Esa fue “la opción por los pobres”, la famosa frase que se usó en Medellín. El Concilio Vaticano II la tocó tangencialmente, pero fueron las conferencias episcopales de Medellín y Puebla las que tocaron el tema con fuerza y autoridad.

Como me decía Alfonso Baeza: La traducción del concilio Vaticano II para Latinoamérica fue la Conferencia Episcopal de Medellín.

Exactamente, porque ahí se aterrizaron todas las ideas. Siempre se había pensado en la Iglesia desde Europa. Medellín cambió todo y marcó la pauta. Había que pensar las cosas desde la perspectiva de los pobres.

Recuerdo que una vez se murió una catequista por ser mal atendida en un policlínico. Entonces nos reunimos con los agentes pastorales y nos preguntamos qué podíamos hacer frente a esto. Terminamos tomándonos el consultorio, pero no para que el personal dejara de trabajar, sino que una vez que ellos se iba nosotros, los pobladores, nos tomábamos la posta y atendíamos las urgencias cosa que el consultorio atendía 24 horas al día. Era algo súper arriesgado, pero

resultó. Los dirigentes, los conductores, los obreros, todos tomábamos cursos básicos y listo.

¿Pero cómo fue la reacción del personal?

Mira, los detalles no los recuerdo, pero sí que los doctores se nos acercaron y nos dijeron: perfecto, ya que ustedes está acá son los responsables de atender. Y ahí comenzamos a dividirnos las tareas, las salas, ir a buscar los remedios. En fin, todo lo básico para que el consultorio funcionara. Al otro día entregábamos el consultorio limpiecito. Toda la población se sumó a la iniciativa, no hubo nadie que se restara. Yo te prometo que una vez llegó una abuelita, que se veía no tenía ni uno, y me dijo: bueno, yo no puedo hacer turnos, pero les traje unas comiditas para los chicos que van a hacer turno esta noche. Finalmente se cumple eso de que los que menos tienen más dan.

Eso terminó con el golpe. Era mal visto que hubiese un policlínico tomado.

¿En qué momento comenzó a trabajar como cura obrero?

En el año 71. Habíamos varios. Mariano Puga lideraba a su cuadrilla, pero yo estaba en la fundición NIBSA. No todo el mundo sabía que yo era cura, sólo el jefe de personal. No era que quisiera ocultar mi condición, pero quería permanecer ahí como uno más.

¿Para recibir el mismo trato?

Claro, pero nunca falta el que mete la pata (risas).

El anonimato me duró como quince días, porque apareció un joven al que yo había casado en la parroquia. Él trabajaba ahí y apenas me ve me delató con sus compañeros “¡Oye, ese que está ahí es cura!”. Y me ve con la carretilla y me pregunta qué estaba haciendo ahí. Yo le dije “aquí estoy, trabajando, no jugando a los bomberos” (risas). Y claro, ahí se supo todo. Estuve ahí hasta el 73. No era bien visto por las fuerzas de la paz, el orden y la seguridad que hubiese un cura trabajando ahí. Pero te digo que fue agotador. Tenía que andar con la

carretilla e ir a los hornos para descargarlas para la fundición: estaño, bronce, cobre. Hacíamos cañerías, válvulas, esas cosas.

Yo siempre había sido de estudio y nunca había tenido que trabajar. Ahí empecé a ganar unos pesitos. Yo seguía trabajando en La Victoria, claro que el horario me lo tenía que arreglar un poquito porque a las 08:00 debía estar trabajando y luego partía a las 18:00 a la parroquia.

Era súper interesante. Después, cada cierto tiempo, me juntaba con otros curitas que trabajaban e intercambiábamos ideas de qué significaba estar presente en el mundo de los trabajadores. Para mí no fue fácil entrar a trabajar, porque el arzobispo y el cardenal Raúl Silva Henríquez no estaban muy de acuerdo con que hubiéramos curitas en ese campo. Y yo una vez me paré y les dije que era una pega como cualquier otra: "Los que quieren hacer clases no tienen ningún problema. ¿Por qué se me pone obstáculo al momento que quiero estar presente en el mundo obrero de la población La Victoria?".

¿Por qué no les gustaba?

No te puedo responder esa pregunta...

Yo creo que es bien chanta don Raúl. Igual que se encontrara "Pinocho" con este hombre, y que fuera capaz de formar la Vicaría de la Solidaridad, fue harto bueno ¿no crees tú? Le debemos el que se haya salvado muchas vidas, pero con una presencia más fuerte se hubieran salvado aún más vidas, pero bueno...

Hizo lo que pudo.

Sí, y estuvo bien.

Bueno, yo nunca he militado en ningún partido político, pero se me hizo interesante con el tiempo. Yo estuve trabajando con un sacerdote holandés y en ese periodo me di cuenta que la Iglesia no estaba presente y se había marginado

del mundo obrero. La Iglesia debía estar presente con los trabajadores. Por mi trabajo de cura obrero no podía darle todo mi tiempo a la parroquia.

(Larga interrupción)

Muchos se manifestaron decepcionados con lo que se hizo y no se hizo en la Revolución en Libertad. ¿Cuál fue la percepción que le quedó a usted con este proyecto?

Que se podría decir que no existió una “Revolución” en Libertad. Fueron cambios, pero ninguno afectó la estructura de poder. El poder seguía recayendo en los mismos: grandes empresas, grandes latifundios. Creo que todo recaía en un problema de la propiedad privada. Claro que la Revolución en Libertad nunca pretendió cambiarla de manos, sino que darles un poco de participación a los trabajadores en los procesos de producción. Pero como te digo, el poder seguía recayendo en los mismos.

En ese momento la Iglesia, encabezada por Raúl Silva, hizo algo muy interesante: la reforma agraria de la Iglesia.

Claro, en conjunto con Manuel Larraín.

Así es, el obispo de Talca. Los obispos decidieron que la tierra debía ser de quienes la trabajaban. Hablar de eso es muy bonito, pero otra cosa es hacerlas. Fue complicado, pero hicieron hechos sus palabras.

Pero el punto es que sumando y sumando, la Revolución en Libertad no fue para nada revolucionaria. El nombre le quedó grande y suscitaron muchas esperanzas, pero no cumplieron con todo.

¿Las expectativas eran muy altas?

Claro que sí. “La marcha joven” ¡Chuaaa! ¡Qué experiencia! Como experiencia fue excelente. Hubo experiencias que hacían que la Iglesia se sintiera presente en el pueblo. Había poder popular, pero después del golpe de Estado

todos esos intentos se borraron de una sola plumada. Muchos sacerdotes fueron expulsados, especialmente los extranjeros, y muchos ya están muertos.

Retomando otro tema, me comentó que de repente se juntaba con otros curas obreros y compartían sus experiencias. ¿De qué hablaban? ¿Cuál era su objetivo?

Era para estar al tanto. Reflexionábamos sobre cuáles son las cosas de las que te comienzas a dar cuenta cuando estás metido ahí. Cuando uno se lo pasa en la parroquia anda de un lugar a otro, se mueve toda la mañana, luego va a almorzar, viene a dejar unas cosas a la oficina, luego recibe a las personas, etc. Pero entenderle el horario al hombre o a la mujer trabajadora es difícil. Ahora la mujer está inserta totalmente en el mundo del trabajo. Cuando era chico mi mamá trabajaba en el almacén que teníamos, pero ahí en la casa. Cuando llegaba del colegio siempre la veía en la casa. Yo no recuerdo una madre ausente, nunca. Hoy olvídate. Cuando uno le pregunta a un niño quiénes son su familia parten por la abuela, el hermano y después la mamá y el papá. Cambió el orden porque los papás ya no están nunca en la casa, sólo trabajando.

Entonces entender el mundo del trabajo es vital para esto. Era entender que el hombre vive su vida en torno al mundo del trabajo. Yo nunca había trabajado tan duro como en el 71. Ahí tenía 23 años. Después de la siderúrgica me iba a los entrenamientos de la selección de basquetbol de la siderúrgica. Quedaba agotado (risas).

Había un grupo con el que conversaba mucho, pero no influía que yo fuese cura. Me contaban de su familia y conviví con ellos. Uno se da cuenta de lo dura que puede ser la vida familiar, pero también la laboral. Media hora de descanso. Comíamos en diez minutos y nos tendíamos por un rato.

¿Cómo era el ambiente durante los años de la Unidad Popular?

Bueno, yo nunca me he considerado cercano a la política, pero había mucha esperanza. Yo creo que se aceleraron las cosas y por eso el gobierno de

Salvador Allende fracasó. Se precipitaron y no estábamos preparados para asumir los costos. Somos un poco cómodos los chilenos. Te digo yo, había todo un sentido de participación, de comunidad, había esperanza, pero de repente hubo problemas políticos y cayó todo. Yo no creo que se engañó al pueblo, pero sí que no se midieron las consecuencias de lo que se estaba implementando.

Es que el escenario político era complejo desde un inicio. Allende solo había ganado por lo mínimo.

Sipo, y fue el Congreso el que tuvo que decidir. Ahí se le pidieron las garantías constitucionales, pero aunque las cumplió fue presionado políticamente. Y a uno no le gustaría que esto volviera a pasar nuevamente. Cuando son coaliciones de partidos tan grandes siempre hay discusiones. Y bueno, ahora la derecha con la UDI y RN se están pegando patadas por debajo de la mesa (risas). Pero bueno, el proyecto era interesante pero se cometieron errores.

Yo me acuerdo que cuando salió Allende lo celebramos. El 70 yo estaba en La Victoria y cuando nos enteramos salimos y vi que todo el pueblo estaba feliz. Pero la verdad es que las organizaciones y el pueblo no estaban preparadas para asumir ese proyecto con responsabilidad. Uno en las fábricas se encontraba con trabajadores excelentes, pero otros no.

Hábleme un poco de Los Ochenta.

Conozco a muchos de ellos. Ellos pretendían traducir este proyecto al pueblo cristiano, una mayor participación.

Hubo un momento en que Sergio Torres dijo que habían demasiados extranjeros en Cristianos por el Socialismo, he hizo como un hincapié en que habían conflictos entre sacerdotes nacionales y extranjeros. ¿Usted sabe algo de esos conflictos?

Mira, yo aprecio mucho la presencia de sacerdotes y religiosas de afuera, porque son un gran aporte y muy consecuentes, pero claro, hay una diferencia

importante entre los chilenos y los extranjeros. Ellos viene con una estabilidad económica en comparación con nosotros, lo que le daba más independencia y explica el por qué muchos chilenos deben irse a trabajar al barrio alto. Y lo otro es que ellos no siempre comprendían bien a la sociedad chilena, por lo que a veces podían reaccionar de forma más audaz y casi insensata. Después del golpe mucho se fueron y nosotros pagamos el pato.

Sí, pero pese al golpe un grupo importante se quedó trabajando aquí.

Exactamente. Ahora último yo creo que no ha disminuido la presencia de extranjeros acá en Chile, no porque se prefieran los extranjeros que los nacionales, sino porque la Iglesia no ha sabido enfrentar la escases vocacional. No lo han enfrentado y lo están padeciendo ahora.

Bueno padre. Con esto está bien.

Muchas gracias.

LEENRIJSSE, Hernán. Testimonio oral. Santiago, Chile, 20 de enero del 2013.

El Grupo de Los Ochenta fue, prácticamente, el inicio de Cristianos por el Socialismo.

Te contaré un poco de mi experiencia personal.

Sí, claro, por favor.

Llegué a Chile en el 76, con Frei Montalva, y ocurría algo importante.

¿Usted cuando decidió venir a Chile ya había oído de lo que estaba haciendo la Iglesia en el país y del proyecto de Frei o no? ¿Qué expectativas tenía?

Yo pertenezco a una congregación y teníamos sacerdotes en Chile, aquí...

(Interrupción)

Hablábamos sobre la Revolución en Libertad de Frei

Sí. Nosotros, ya en el 66, habíamos escuchado sobre esto y lo conversábamos en la congregación y nos interesó. Se sumaba a las ideas del Concilio Vaticano. Todo eso estaba en boga. Entonces escuchamos este proyecto diferente, democratacristiano en Chile, donde se iba a iniciar una "Revolución en Libertad", una revolución popular.

¿Y a usted qué le parecía?

Bueno, había un interés especial por lo que sucedía en América Latina, especialmente en Holanda. Creo que fue Chile el que nos animó. Tenía compañeros que estaban trabajando. Tenía compañeros que estaban trabajando aquí. Uno de ellos, Santiago Thijssen, empezó en Talca y promovía las agrupaciones campesinas en Chile. Ahí se formaba una unión entre curas, campesinos y sindicatos.

Y tenemos el ejemplo de la reforma agraria de los padres Larraín y Silva Henríquez.

Claro. Todo ese ambiente nos motivaba. Escuchamos y estábamos al tanto de eso. En aquel entonces, San Bernardo pertenecía a la zona sur y yo llegué ahí, donde se formaría luego una diócesis. Participamos con los sacerdotes de la zona sur en las reuniones que se hicieron ahí y nos encontramos con los planteamientos y posturas que muchos mantenemos hasta el día de hoy. Y claro, discutimos también sobre la situación actual y el momento político.

¿Eso fue antes de la Toma de la Catedral?

Sí, la toma fue el 68, y esto comenzó a hacerse el 67. Pero eso y otros hechos eran claramente indicios de un cambio en la línea típica de la Iglesia, más cerca de la gente.

Entonces discutimos y conversamos hasta que nos encontramos redactando una declaración, que entró a la historia como “La declaración de Los Ochenta”, que prácticamente dio inicio al movimiento Cristianos por el Socialismo.

¿En qué consistían las reuniones previas a la declaración?

Eran reuniones de tipo pastoral. Acá las seguimos haciendo. De hecho hoy tenemos una. Nos reunimos los sacerdotes de la zona sur, con religiosas y algunos laicos también. No son precisamente sobre temas políticos, sino que pastorales, pero lógicamente con todo el contexto político de la situación. En ese periodo, con lo de Frei y Allende, claro que tenía aún más intenciones e implicancias políticas. Y eso fue desembocando en reuniones cada vez más formales hasta que hicimos la Declaración de Los Ochenta.

¿Había algún sentimiento de decepción ante la “Revolución en Libertad”?

Recuerdo que había controversia en lo que estaba haciendo la Democracia Cristiana y que coincidía con el proyecto político del MAPU. Había expresiones como: “ni demócrata ni cristiano”. Dentro de toda esta situación, en aquel

entonces, llamaba la atención un proyecto inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia, pero este se ligó mucho a la derecha. Realizó una reforma agraria tímida. No era lo que se esperaba. Eran buenas intenciones, no hay duda de eso, y también había proyectos cristianos bien encaminados, pero no bastaba. Pero bueno, un par de semanas después de la Declaración de Los Ochenta quisimos organizarnos un poco más y creamos un secretariado.

Claro, el Secretariado de Cristianos por el Socialismo, en septiembre de 1971

Exacto.

¿Cuál era la necesidad de crear el secretariado? ¿Cuál era la aspiración del grupo en ese momento?

Comunicación. Todo era para tener comunicación con el país, dar a conocer esta situación y buscar apoyo. Había grupos en otras partes del país, en Puerto Montt, en Concepción, en Calama. Poco a poco supimos de grupos en otros países. Supimos de un Tercer Mundo en Argentina, Golconda en Colombia, otro en Perú, en México y otro en España.

Y ese último aún muy vigente

Exactamente, hasta hoy en día.

Aprovechando esta serie de contactos, para 1972 organizamos una reunión internacional de cristianos.

¿Cuáles son las reflexiones del Grupo de Los Ochenta tras la jornada de abril? Porque muchos los trataron como “los curas rojos”, metiéndose donde no debían.

La situación política del país estaba difícil. La polarización política era mucho más fuerte. Mientras que durante el gobierno de Frei la cosa era más, cómo decirlo, más tímida, con la llegada de Allende al poder, con un proyecto de gobierno popular, se aceleró también la conciencia social del cristiano. Como

cristianos no nos podríamos quedar al margen de esa situación del país. Entonces hubo claramente una politización dentro de la misma Iglesia. Y ahí los obispos se quejaron con nosotros, diciendo que estábamos formando un magisterio paralelo después de la Declaración de Los Ochenta. Y claro, en algunos puntos teníamos una visión bastante en contra de la de los obispos. Pero dentro del mismo Episcopado había diversas corrientes. Por ejemplo entre Emilio Tagle y Silva Henríquez. Eso generaba discusiones dentro de la misma Conferencia.

¿Alguno de ustedes buscaba crear un magisterio paralelo?

No, no, para nada. Nosotros queríamos estar dentro de la Iglesia. No en el sentido competitivo, sino que acelerar los procesos y conversar. Mientras que los obispos, varios de ellos pre-conciliares, pensaban que el antiguo sistema de la Iglesia, del Concilio de Trento, debía ser el Papa, los obispos, los curas y después el bajo pueblo, (forma una pirámide con sus manos), el Concilio Vaticano II proyectaba, claramente, un pueblo de Dios (forma un círculo con sus manos). Debíamos ser un círculo, no una pirámide, donde el Episcopado, los sacerdotes, el Papa y los cristianos estemos al servicio del pueblo. Es decir, por toda la historia, especialmente en la edad media, el Papa ha sido tratado como un rey, incluso compitiendo con otras naciones. Debía cambiar, ¿no crees? Todo lo que hicimos era consecuente con el Concilio Vaticano. Y ahí, claramente, ellos interpretaron nuestro actuar como un magisterio paralelo. Nosotros dimos nuestra visión, nuestra opinión.

¿Y qué pasó con la Conferencia Episcopal en Medellín?

Medellín era claramente la traducción del Concilio Vaticano para América Latina. Es decir, el Episcopado Latinoamericano, ya antes del Concilio Vaticano, se habían reunido en el CELAM y su gran promotor fue Larraín, el obispo de Talca. Él promovió reuniones entre los obispos latinoamericanos y esto fue fortalecido por el mismo Concilio. El Episcopado Latinoamericano era el único episcopado continental que actuaba como propio, no como el africano, por ejemplo, que dependía totalmente de Roma. Los obispos lograron que Pablo VI

aprobara Medellín, avalando de paso el actuar de la CELAM, y creando en el continente una conciencia unitaria de Iglesia nunca antes presente. Aunque algunos obispos no estaban muy de acuerdo con la idea, no lo decían oficialmente, pero actuaban en contra.

Se discutió durante el Concilio Vaticano II el diálogo del marxismo con el cristianismo. ¿Usted cómo entiende al marxismo?

Yo no veo al marxismo como lógica, sino que como un proyecto eclesial comunitario. Esto es “el pueblo de Dios”, o sea no una Iglesia piramidal donde el Papa decide y todos deben obedecer, sino que exista un diálogo entre sacerdotes y laicos. Por eso es que después aceptamos en Cristianos por el Socialismo a laicos, no como en Los Ochenta donde solamente éramos curas. Fue por eso la creación del secretariado. Entonces, para nosotros Medellín fue la base de toda la ideología latinoamericana.

¿Qué influencia tuvo la Teología de la Liberación?

Todo prácticamente. Es decir, el famoso libro de Gustavo Gutiérrez ya se había publicado, y en eso Medellín le sirvió de apoyo oficial. Los documentos y los discursos de Medellín estaban muy influenciados por las corrientes liberacionistas. Era un análisis a la injusticia estructural presente en Latinoamérica. Incluso el gobierno de Estados Unidos llegó a declarar que Medellín estaba en contra de los intereses de Estados Unidos, y en realidad mantiene esos planteamientos hasta el día de hoy (risas).

Planteamientos del triunfo de Allende y la UP en las elecciones del 70. ¿Cómo recibió la Iglesia aquella noticia? ¿Hubo miedo o divisiones?

Lógico que habían divisiones, cómo todo el pueblo que estaba dividido. Nosotros formamos parte de ese pueblo. Entonces, en ese sentido, nosotros (quienes conformarían Los Ochenta) fuimos a hablar con Allende antes de las elecciones, expresándole nuestro apoyo. Lógicamente él aceptó con gusto, y ese era nuestro objetivo. Vimos muchos más valores en el socialismo que en el

capitalismo. Mientras que la derecha con Alessandri tenían un proyecto capitalista, un proyecto socialista, con participación popular, con mayor repartición de riquezas, y con muchos cristianos comprometidos, era mucho más cercano a lo que pretendía el Concilio. Al final, mucho menos individualista que el proyecto que presentó la derecha.

José Aldunate me comentó que cuando ganó Allende él estaba en la CONFERE y llegó el cardenal diciendo que había que prepararse para lo peor, en alusión a lo que sucedía con la Iglesia Católica en los totalitarismos comunistas.

Bueno, yo no estaba presente en esa reunión de religiosos, yo estaba más con el pueblo. Entiendo la preocupación que él podría haber sentido. Lógicamente, él como presidente de la conferencia no podía hablar, solamente como opinión propia. Había claramente ahí diferentes posturas en las discusiones. En ese sentido, era más una preocupación que un estatuto, un acuerdo pastoral.

¿Cómo pretendían que el Grupo de Los Ochenta contribuyera en la construcción del socialismo? ¿A través de qué medios?

A través de la participación de las poblaciones, a través de los famosos APS (Área de Propiedad Social), sindicatos, ahí estaban los curas obreros, fortaleciendo la participación de los trabajadores.

Yo trabajé con dos curas, hermanos míos de la congregación. Estuvimos en la formación sindical del MOAC y también trabajando en una fábrica de goma. Resulta que esta fábrica estaba al lado de unos edificios del Ejército, entonces, al momento del golpe, los milicos sabían que ahí había unos curas dentro del movimiento sindical. Entonces decidimos irnos de ahí. Felizmente,, después del 11 de septiembre ya no había nadie en la casa, y en la noche nuestros vecinos nos decían “Oye, nos llegó visitas!” (risas) Estuve también preso en el Estadio Nacional, ahí se enteró mi familia, y desde acá nos dijeron “ustedes se van Holanda, se van de vacaciones”. Así que nos mandaron a Holanda en septiembre,

y allá hicimos un congreso que llamamos “Los 72 curas expulsados de Chile”. Lo hicimos en Holanda, y en ese momento hicimos muchos contactos con alemanes, holandeses, españoles, norteamericanos, y de otras partes del mundo. Y bueno, nos cuestionamos qué haríamos, si volveríamos a Chile, si lo haríamos en clandestinidad, si nos íbamos a otro lado. Ahí pensamos irnos a Cuba. Tomamos contacto con curas cubanos y con los obispos, para que recibieran diez curas más. Durante 25 años no hubo ningún diálogo entre el gobierno y la congregación, pero la relación seguía quebrada y no resultó.

Algunos lograron irse a otros lados, pero yo me quedé en Holanda. Al tiempo me encontré con Gonzalo Arroyo. Él andaba en Europa y nos juntamos en París. Ahí celebramos una misa para exiliados y repartimos empanadas y vino tinto. El chileno tiene mucha nostalgia. Una cosa es ir a País como turista, pero otra cosa es vivir obligado ahí. Para ellos era terrible y sufrían mucho.

Volviendo un poco atrás, ¿cómo se discutió internamente en el Grupo de Los Ochenta la reacción del cardenal y de la jerarquía tras la Declaración de Los Ochenta?

Fue un momento de mucha tensión. Conversamos con los obispos y les explicamos nuestro apoyo. Ellos nos acusaban de querer instaurar un magisterio aparte, pero nosotros no queríamos un magisterio aparte. Queríamos ser coherentes con el Concilio Vaticano, donde todos pudiésemos opinar y tener una voz, no solamente los obispos. O sea, queríamos un diálogo, no una imposición. Nuestra declaración tampoco era una imposición, sino que era para iniciar un diálogo franco y una preocupación pastoral, reconociendo que la situación en una comuna como Vitacura es muy distinta a una de aquí, en la zona sur de Santiago.

Claro. En ese sentido Percival Cowley no estaba muy de acuerdo con ustedes. Los veía como un grupo de sacerdotes apoyando al gobierno de la Unidad Popular y declarando que para ser buen cristiano había que estar a favor de su proyecto socialista.

No, no pedimos eso. Queríamos generar un diálogo, no decir que teníamos la razón.

Pero el problema que él veía era que como sacerdotes ustedes tenían un gran poder de influencia. El sacerdote es espetado y muchas veces admirado por sus fieles. Al final, el exponer públicamente una opción política de alguna forma influye en la decisión de los feligreses.

Claro, pero no lo queríamos hacer como sacerdotes, sino que como cristianos. Por eso terminamos llamándonos “Cristianos por el Socialismo” y no “Sacerdotes por el Socialismo”. Decidimos tantear el cucharón.

Bueno, tú sabes que el único obispo que participó en el congreso de Cristianos por el Socialismo fue por confusión. Él llegó a Chile por equivocación. Silva Henríquez había mandado cartas a todos los obispos de América para que no participaran, pero esa carta nunca llegó a Cuernavaca (risas). Yo trabajé varios años con él y para el 11 de septiembre mandó a tocar las campanas de su Iglesia por nosotros.

Una de las grandes críticas del Episcopado que afectó al Grupo de Los Ochenta era que había demasiados extranjeros y que, de alguna manera, estaban alborotando a los cristianos.

Aquí en la zona sur hicimos un conteo con las nacionalidades que había entre los curas. Habíamos holandeses, franceses, alemanes, españoles, estadounidenses y algunos chilenos. La mayoría de los chilenos se querían ir a Vitacura y Las Condes.

Renato Giavio, con quien me reuní hace unas semanas, me explicaba un poco ese tema. Decía que los curas chilenos tenían menos libertades que los extranjeros, en el sentido que no contaban con una independencia económica, y por eso intentaban buscar un método para lograr estabilidad.

Claro, lógicamente. Nosotros llegábamos a Chile, no diría con satisfacción, pero con cierta búsqueda de alternativas. Estar más cerca de los pobres y de Dios. Y creo que tras el Concilio Vaticano, los teólogos, que estaban trabajando con curas de todas partes, concluyeron que debían construir una Iglesia más cercana a la gente. Lógicamente, como religiosos, estábamos con mayor independencia que los curas nacionales. Además, nosotros teníamos una comunicación más directa con nuestros obispos. En estos casos, la congregación hace un contrato con el obispo, por eso teníamos una libertad mayor.

Tengo una duda con respecto algo que escuché de Sergio Torres. Él decía que se mantuvo en Cristianos por el Socialismo sólo para no dejar la dirección en manos de extranjeros. ¿Había rivalidad entre los curas nacionales y los extranjeros? ¿Había visiones diferentes?

Yo experimenté todo lo contrario. Ahí encontré aliados. Para nosotros también era una molestia que en la zona sur hubiésemos más extranjeros que chilenos

¿Por qué una molestia?

Estamos aquí, en Chile, donde los que están más cerca, teóricamente, son los chilenos. ¿Qué deber tenemos nosotros para la gente? Debemos buscar aliados. Nos preocupa que la mayoría estuviesen al otro lado. Les decíamos a los obispos que mandaran curas a otras zonas, que reciban una mejor mantención, un sueldo mejor, pero es un problema que se ha mantenido. Hasta el día de hoy los curas deben buscar clases en colegios particulares para mantenerse. Yo soy jubilado, por la época en que trabajé, y recibo mi dinero, pero otros no y deben irse a buscar clases en Vitacura, a Las Condes para poder mantenerse, quitándole tiempo y dedicación a la gente que los necesita. Algo está pasando. Se deberían entregar en tiempo completo a los que sufren.

¿Usted considera que existió influencia del Grupo de Los Ochenta en otros movimientos de radicalización social?

Sí, por supuesto, especialmente en algunos partidos políticos. Varios sacerdotes se relacionaron con partidos políticos y ahí, lógicamente, hubo discusión con la jerarquía. Varios militaban en partidos, como este cura de Valparaíso, Antonio. Yo, personalmente, tenía relaciones con el MAPU. Ahí encontré aliados para la construcción del socialismo.

Ya para cerrar, ¿qué es lo que usted más destacaría del Grupo de Los Ochenta o cuál considera que fue su legado?

Yo creo que una mayor cercanía con el pueblo. Una mayor preocupación e identificación con las necesidades de la gente. La solución son los pobres, como dice el Papa Francisco. Jesús mismo dijo que el cielo le pertenece a los pobres. No lo dijo criticando a los ricos, sino que al sistema que permite que existan algunos que se apoderan de toda la riqueza mientras que el resto muere de hambre. Y es algo que ocurre hasta el día de hoy en Chile. Vemos como se bota la comida a la basura porque no se vendió mientras otros pasan hambre. El problema es el sistema económico y por eso hay que tomar la opción por los pobres. Buscamos seguir la enseñanza de Jesús a través de un proyecto que buscaba compartir la riqueza. La felicidad no está en el tener, sino que en el ser. Si no vivimos con camarería ¿qué va a ser de nosotros?

Bueno padre, con eso estaríamos listos. Muchas gracias.

PIÑERA, Bernardino. Testimonio oral. Santiago, Chile, 17 de marzo del 2014

Háblame bien fuerte. Son 99 años (risas).

Padre, me gustaría que habláramos sobre el Grupo de Los Ochenta. Cuál fue su percepción acerca del grupo y del ambiente que se vivía en ese tiempo. Entonces he preparado algunas preguntas.

Mira yo escribí algo sobre esto hace muchos años, cuando el padre Biggo, un jesuita, organizó un foro en donde había unas cincuenta personas y me invitó a mí a hablar y dar mi opinión sobre la Teología de la Liberación. Hablé durante una hora y luego eso lo publicaron los jesuitas en una revista.

¿En la revista Mensaje?

No, era una revista de circulación interna. Ahí salían algunos apuntes de lo que dije. Expuse, más o menos, lo que yo pensaba sobre la Teología de la Liberación y en general sobre ese grupo de sacerdotes que se inclinaban por el socialismo.

¿Cuándo fue?

En tiempos del padre Biggo, después de Allende. Yo dije que para mí la Teología de la Liberación, donde se podía insertar ese Grupo de Los Ochenta, tenía cinco aspectos: un primer aspecto era de carácter bíblico. Se quería aplicar el episodio bíblico del Éxodo a lo que estaba pasando en el mundo. De alguna manera la sociedad, a nivel mundial, estaba esclavizada por un mundo pagano, materialista y economicista. Sería como el pueblo de Dios y los egipcios de ese entonces. Entonces, los sacerdotes querían cruzar esta línea para sacar al pueblo, al mundo obrero y al mundo de los pobres, de la esclavitud que significaba el régimen capitalista para llevarlos a la libertad de la tierra prometida, que sería el socialismo.

Entonces yo decía que siempre, en toda la historia de la Iglesia, los líderes religiosos han usado el texto bíblico y lo han adaptado a una forma parecida. O

sea, inspirado en lo que narra la biblia lo adaptan a circunstancias diferentes. Y por supuesto que eso siempre tiene un valor negativo. Yo puedo decir que seré un nuevo Moisés que sacará al pueblo latinoamericano de la esclavitud del capitalismo y lo llevaré a una tierra prometida con una sociedad sin clases, pero no puedo decir que la Biblia lo dice. O sea, es una utilización de la Biblia que es perfectamente lícita, pero no es una interpretación con autoridad. Yo puedo soñar con que el mundo fuese así, pero es “mi” sueño y no puedo decir que el Espíritu Santo me ha dicho que es así.

Yo creo que esa interpretación de la Biblia, que es más o menos la que daba Gutiérrez es legítima. Uno en su formación de su vida espiritual hace continuamente uso de la Biblia, pero no porque yo doy mi interpretación voy a pretender que sea la interpretación oficial de la Iglesia. Hay un margen, y yo creo que la Sagrada Escritura de los teólogos de la liberación estaban dentro de ese margen. Claro que en la Teología de la Liberación habían otros teólogos además de Gutiérrez que no eran tan cuidadosos como él. Él era muy cuidadoso como hombre de fe, siempre fue buen cristiano y nunca quiso ser un problema para la Iglesia, sino que todo lo contrario.

Ahora, en segundo lugar, lo que pasó con la Teología de la Liberación corresponde más o menos a lo de la teología católica y protestante de fines del siglo pasado. O sea, a Teología de la Liberación, más que más, fue un fenómeno latinoamericano. Los liberacionistas se desprendieron de una teología que empezaba a formarse en esa época en Europa, tanto entre católicos como protestantes. Grandes teólogos de esa época, protestantes y católicos, decían cosas parecidas. Giraron un poco en el tema de Jesucristo como liberador.

Yo no soy teólogo, pero siempre me pareció que la teología llamada entre ellos como liberadora era débil. Está bien, pero podría discutirse. No vi en ningún momento una obra de teología liberadora. Me parecía muy interesante, era bueno leerlo, pero no me logró convencer. Esa teología pretendía reemplazar a la Suma Teología, pero, de hecho, ha pasado sin mucha pena ni gloria. Pero claro, yo no he seguido a la teología liberacionista.

En tercer lugar, yo veía en la Teología de la Liberación un análisis político. Según ellos, el pueblo latinoamericano había encontrado en el Partido Socialista y en parte del Partido Comunista cierto arraigo, aunque el PC nunca manifestó simpatía por los curas metidos en la izquierda. En cambio el PS era más suelto, había una cierta cabida. El análisis político me parece que no era convincente, y de hecho no resultó. Ese socialismo que los teólogos de la liberación pensaban que iba más allá de toda muchedumbre latinoamericano ni fue así. ¿Por qué? Porque se derrumbó en Europa. Cuando aquí se estaba creyendo en una escalera, la escalera se cayó en Europa.

¿Usted se refiere al fracaso de la URSS?

No sólo eso, sino que el derrumbe del marxismo en el mundo entero. La caída del Muro de Berlín fue vital. Ahí no intervinieron los servicios secretos norteamericanos, tampoco el espionaje, no hubo bombardeo, sino que la gente se dijo “hasta aquí nomás llegamos” y cayó el muro. Creo que sirvió mucho a debilitar la fuerza de los partidos políticos soviéticos la acción del Papa Juan Pablo II en Polonia. Es evidente que con la caída del marxismo en Europa Oriental, con la caída del marxismo en la URSS, esa ideología perdió toda legitimidad. China era otra cosa. No estaba subordinada a la Unión Soviética. China se quedó con gran parte del mensaje de Marx, pero resultó que buscaba otra cosa. No sé si tú has leído unas memorias de José Antonio Viera Gallo. Después de relata todas las luchas de los cristianos en el campo político contra Pinochet, cuenta que cuando llegó a ser presidente de la Cámara de Diputados, ya en tiempos de Aylwin, fue como invitado a Rusia. Allá lo recibió el mismo Putín y le hizo un gran elogio sobre un chileno, donde en Rusia le tienen mucho respeto y gran admiración: Augusto Pinochet. “porque él, con su ministro José de Castro y los *Chicago Boys*, tuvo el coraje de sacar al país del barrial marxista en que se movía, en la miseria, para retomar una vía de progreso y convertirse en un gran país. Y eso es lo que nosotros intentamos hacer ahora con Rusia, después de ochenta años de comunismo”. Y después, en otro capítulo, cuenta que cuando viajó a China se dio cuenta que nadie habla de Allende, pero en cambio preguntan en privado por

Sergio de Castro y le dicen que se han inspirado mucho en ellos para convertir a China en una gran potencia. O sea, a nivel mundial, los que apostaron por que el socialismo se convertiría en la voz de la liberación de los pobres de Latinoamérica, y que los curas iban a ser los Moisés que los llevarían a la tierra prometida, se despertaron de golpe. En un comienzo pudo haber tenido alguna verosimilitud. Muchos veían el marxismo como una experiencia sin retorno, en la que ganándole a Estados Unidos en el terreno militar convertirían al mundo entero en marxista.

Así que la opción política de los Cristianos por el Socialismo fue errada. Yo decía que los Cristianos por el Socialismo, los sacerdotes de Los Ochenta, desde el punto de vista pastoral y espiritual, fue muy positivo para el clero chileno y también para el resto de América Latina. Aunque hubiese habido dos hilera, unos sacerdotes que se manifestaban de manera muy independiente con los obispos, muy críticos a la Iglesia, y otros que fueron muy santos y muy dedicados a sus ministerios. Pienso en Alvear, Ariztía, en Alfonso Baeza, en Mariano Puga, en Marotto, aunque se comprometió mucho en la política, Marotto siempre tuvo un gran espíritu sacerdotal y pastoral. También creo que una buena parte del pueblo chileno captó que la Iglesia Católica estaba cerrada al mundo obrero, a quienes sufrían. Eso me recuerda lo que alguna vez me dijo Volodia Teitelboim, con quien era más o menos amigo. Él me dijo: He sabido que en Valparaíso hay un cura que se ha metido a una Elda comunista. Eso no es lo que queremos nosotros. Así como ustedes se quejan de que los comunistas queremos entrar a la Iglesia, tampoco queremos que ustedes se infiltren entre nosotros". O sea, los comunistas, tal vez más que los socialistas, eran muy cerrados a una penetración católica en el PC. Entre los socialistas había muchos matices. Después de la caída de Allende salieron cuarenta grupos de socialistas diferentes, y eso lo explica muy bien Ricardo Lagos en su memoria.

Entonces el pueblo organizado comenzó a percibir que la Iglesia Católica les extendía la mano en los momentos de peligro y eso lo agradecieron. Por ejemplo, después muchos sacerdotes arriesgaron la vida para meter a algunos dirigentes a las embajadas: Roberto Bolton, tú conoces sus memorias; Rafael

Marotto, que estuvo en la cárcel quizás más que cualquier dirigente comunista; y tantos más. Yo me acuerdo que cuando estaba en La Serena, como arzobispo, fue a verme una señora que le llamaban “La pasional”. Era Julieta Campusano, después senadora socialista, y era muy apasionada, muy dura y muy violenta contra todo lo que no fuera marxismo. Ella fue a verme a La Serena y se había ablandado mucho, de hecho murió con todos los sacramentos. Ella me decía “Yo fui católica practicante hasta los 20 años, pero cuando fui a estudiar a la Universidad de Santiago perdí la fe. Mis hijas han sido ateas desde la infancia, y se criaron en un ambiente marxista. Cuando yo fui refugiada en Holanda, mis hijas se encontraban en la clandestinidad en Chile, como militantes comunistas, y me llegaban cartas que decían `¡Mamá, qué haríamos si no fuese por los curas! Son los únicos que nos tienden la mano”’. Y ella lo agradecía, y sus hijas igual.

O como una vez, estando en Roma, me reuní con Corvalán. Él venía de Moscú y me pidió una audiencia y me dijo: “Padre, yo vengo, en primer lugar, a agradecerle, porque sé que usted fue a verme a Tres Álamos y no lo dejaron entrar, cosa que a mí me indignó. Pero también vengo a agradecerle, en nombre del Partido Comunista, todo lo que la Iglesia Católica ha hecho por nosotros. O sea, un mensaje de caridad, de defender a los perseguidos, la Vicaría de la Solidaridad, todo eso fue una obra enorme”. Gran parte de la izquierda, incluso los más marxistas, nos lo agradecieron. La actitud de los Baeza, de los Ariztía, de los Marotto y de los Alvear, creo que también fue la actitud de la Conferencia Episcopal y, en cierto grado, del cardenal Silva. Digo en cierto grado porque él no tenía esa “chochera” por el comunismo, pero desde el punto de vista pastoral sí coincidía. Creo que tras todo eso el pueblo chileno quedó con la idea de que a la hora del peligro el clero podía estar con los perseguidos y no con los poderosos. Por otra parte, a muchos sacerdotes les quedó una comprensión más profunda del Evangelio. No era sólo rezar, sino que arriesgar la vida por una causa noble, porque algunos sí dieron su vida por defender a los inocentes.

Así que en resumen esa es la opinión que en aquel entonces yo tenía de la Teología de la Liberación, y creo que aún la mantengo más o menos igual.

Bueno, usted fue obispo auxiliar de monseñor Manuel Larraín durante unos años bastantes complicados de la historia de Chile, como fue el proceso de reforma agraria. ¿Cómo caracterizaría ese periodo?

Bueno, yo fui obispo de don Manuel tres años. Yo quería mucho a don Manuel, y él me quería mucho a mí. Pero era como un padre con un hijo, o un hermano mayor. Él era quince años mayor que yo. El padre Manuel Larraín era de la misma edad que el padre Hurtado. Nunca me consideré amigo de ellos, más bien un discípulo. Vivimos juntos tres años y nos quisimos mucho. Él me pidió como su auxiliar y, a decir verdad, yo no habría podido ser obispo sin él. Él era un muy buen cristiano, muy caballero, gentil y gentil. Nunca lo pasé mejor que en esos tres años junto a él. Además él era muy intelectual. Leía todas las revistas, conversaba con todo el mundo, era muy social. Yo n tengo ese don. Yo he sido más práctico. Estuve tres años en Talca y me dediqué a dar una misión general. Primero en toda la cosa, entre el Maule y Mataquito; luego en toda la costa de Mataquito y hacia el norte. Comencé con 40, 50, 60 y luego centenares de estudiantes. Yo he sido más de terreno, más de hacer cosas prácticas que de trabajar las ideas, pero con don Manuel yo aprendí mucho. Él trajo a Chile, durante veinte años, todas las ideas novedosas de Europa. Don Manuel con el padre Hurtado se encargaron de eso. Gracias a ellos se conoció el movimiento democratacristiano. De hecho el fundador de la DC veneraba a don Manuel. Decía que era uno de los tres hombres en el mundo que lo había iluminado, junto a Juan XXIII y... no recuerdo el tercero, pero bueno. Con cada viaje que hacía, con cada revista que leía, comenzaba a transmitir las ideas. Era muy inteligente, muy culto, muy sacerdotes, muy valiente. Trabajaba hartito las ideas, leía muchos artículos y generaba mucha polémica. Yo nunca he tenido interés por eso. Le debo mucho, lo quise, hasta el último instante. Él era muy santo pero su figura como líder de avanzada no era algo en lo que yo pudiera seguirlo. Tenía gran sociabilidad y, claro, por sus apellidos conocía y lo conocía todo el mundo. Era respetado por todos, aunque lo consideraran demasiado de izquierda. Además don Manuel tenía mucha influencia en lo político, y era amigo de Eduardo Frei. Él lo venía a consultar siempre. Eso nunca fue mi campo. Para mí don Manuel ha sido alguien

inolvidable. Un hermano, un maestro y un sacerdote ejemplar. Lo mismo ocurre con el padre Hurtado, un santo, también lo quise mucho, pero no podría decir que fui su discípulo. A mí me formaron más bien Rafael Larraín, quien intentó fundar la Juventud Obrera Católica y que fundó institutos rurales, él era un genio pastoral, aunque no fuimos muy amigos lo considero mi maestro; y Carlos González, otro sacerdote de un estilo muy propio, con quien no compartí su estilo, pero me traspasó cierta independencia de criterio que lo hacía muy interesante. Y después, claro, el cardenal Silva, aunque yo no me considero su discípulo, ni él me consideró nunca como discípulo suyo. Él tenía ese don de colocarse ahí, en medio de la cancha, y nadie podía sacarlo. Don Manuel era muy matizado, pero Raúl Silva se ponía ahí y no lo sacaba nadie. No era fácil ser discípulo de él, serle incondicional. Cuando fue arzobispo de Santiago, yo hice mucho empeño para que don Raúl fuese nombrado presidente de la Conferencia Episcopal, en parte para que se sintiera acogido. Es que hubiese sido muy extraño que el cardenal no fuese presidente de la Confere, porque casi siempre era así, pero el cardenal asumió el mando con mano de hacha, no tenía muchos matices. Yo ahí jugaba un papel diplomático, mejorando su relación al interior del Episcopado y con los demás obispos. El cardenal no conocía como funcionaba la jerarquía de la Iglesia chilena. Podía dirigir, formar chiquillos, pero no conocía la labor del Episcopado. A él lo nombraron de repente cardenal y tuvo que enfrentar a un Salvador Allende, a un Augusto Pinochet. Ahí surgieron sus condiciones de líder, con un fuerte carácter, y pudo servirse de los demás obispos. Yo trataba de ser intermediario,, pero luego se delimitaron los campos. Estuve muy cerca de los obispos, fui secretario por muchos años, y luego presidente durante cuatro años. Al final, casi catorce años estuve a la cabeza de la Conferencia Episcopal.

Y la relación con el cardenal era, mmm... su amigo. Lo admiraba mucho, pero era una relación difícil. Pero creo que providencial para la Iglesia que hubiese un cardenal Silva en Santiago y una Conferencia Episcopal dispuesta a acompañar a los chilenos con una reflexión a medida que ocurrían los acontecimientos.

Usted ha nombrado a grandes sacerdotes chilenos: don Manuel Larraín, el padre Hurtado, el cardenal Silva. De alguna forma ellos fueron los sacerdotes progresistas que prepararon el terreno en Chile para recibir la renovación del Concilio Vaticano II. ¿Se podría referir, de manera reflexiva, a las consecuencias del Concilio en Chile?

Yo creo que el Concilio Vaticano II brotó de la mente de Juan XXIII, un hombre que entendía el mundo de hoy. Por algo va a ser canonizado. Don Manuel y el padre Hurtado, ciertamente que prepararon la acogida del Concilio en Chile, no cabe duda. Don Manuel Larraín, cuando se preparaba el Concilio en Roma, se sentía triunfador. Decía “Ahora sí que se va a hacer lo que tanto hemos deseado”. Pero esas son sólo algunas de las grandes figuras. Siempre hay en la Iglesia gente que actúa, pero que no aparece tanto. En la Iglesia chilena siempre fue muy importante un obispo como José Manuel Santos. ¿Tú conoces el librito que yo hice donde reuní a los sesenta obispos con los que trabajé? Te voy a dar un ejemplar. Entonces ahí, por ejemplo, digo que José Manuel Santos fue por veinte años el obispo que nos ponía a todos de acuerdo. Se elegía y sacaba la unanimidad, porque era muy inteligente, muy bueno, muy transparente. Era sin duda un hombre de Dios. Emilio Tagle también, del mismo estilo, aunque le dieron la fama de ser muy anticomunista. Pero la verdad es que era el obispo más cercano al pueblo, muy bondadoso, muy servicial, pero él se había formado en esta idea de que el marxismo era sinónimo de ateísmo, que era el enemigo de la fe. Para mí era un santo, un gran obispo, y que dejó una huella muy grande. Y para qué decir Felipe Alvear, Fernando Ariztía, Jorge Hurtón, aunque con un tono muy intelectual pero muy sólido. También Francisco Valdés, don un tono muy franciscano y que tuvo una influencia muy grande. Espérame, te daré el librito.

Muchas gracias

Con este librito tú puedes obtener mi visión de los obispos. Calro, algunos dijeron que escribí “la leyenda dorada del Episcopado Chileno”, porque los describí a todos como santos (risas). Asumo que no es el libro negro, pero tampoco una caricatura. Sólo es un retrato positivo.

Muchas gracias. Creo que me servirá bastante.

Tengo algunas otras preguntas. Ya entrando directamente al Grupo de Los Ochenta, supongo que recuerda su declaración de abril de 1971, en la que hablaron Gonzalo Arroyo, Alfonzo Baeza, Mariano Puga.

Bueno, yo nunca pertencí a ese grupo y no recuerdo que ningún obispo haya pertenecido, pero creo que muchos me consideraban más amigo que enemigo. En un momento hubo una reunión interamericana, organizada después por Cristianos por el Socialismo, en la que vino Sergio Méndez, un obispo de México, creo que de Guadalajara.

Sí, pero era el obispo de Cuernavaca. Alfonso Baeza y Sergio Torres me dijeron que vino por error, porque no se enteró que los demás obispos latinoamericanos acordaron no asistir.

Sí, yo fui solo. Te explico. Entonces yo era el secretario de la Episcopal. Yo no lo conocía a él, pero lo atendí y lo adopté en la casa de una hermana mía. También lo llevé a Temuco, donde era obispos. Ahí lo conocí más. Reconozco que era bastante político, muy comprometido con las causas sociales. Tenía más interés en conversar con los políticos que con los miembros de la Iglesia. El cardenal Silva fue muy duro con los que estaban a favor del socialismo y no quería recibir a ninguno. Yo creo que en la Iglesia debe haber aceite. Es una máquina que funciona con mucho aceite. Bueno, en ese episodio yo me comprometí un poco, porque era el único obispo que los atendió, a todo el grupo que llegaron, pero principalmente al obispo Méndez. Era no sé qué que un obispo venga y ni el cardenal y ni la Episcopal chilena lo atendiera. Hubiese sido feo.

Claro.

Pero bueno, yo era obispo, y como obispo a mí me importaba la Iglesia a la cual pertenecía. No tenía inclinación por entrar a grupos ni nada. No recuerdo haber leído mucho de ellos, pero si soy amigo de Sergio Torres. Siempre lo acompañaba a sus teologías del tercer mundo y todas esas cosas. Lo conocí

como en Talca, donde trabajaba como sacerdote. Es muy inteligente y muy buen sacerdote. No diré que somos muy amigos, pero sí tenemos una muy buena relación.

Yo no leía mucho de esas cosas. No me gusta meterme en “política”, con entre comillas. A mí me gusta el trabajo pastoral. Sí mostraba simpatía y cierto apoyo, pero más bien distante. Nunca se me ocurrió ir a una reunión de Cristianos por el Socialismo. Tampoco recuerdo que me hayan invitado. Pero tampoco estuve en contra de ellos, solo me mantenía un poco al margen. Particularmente lo que me interesaba era la Teología de la Liberación. A Gustavo Gutiérrez yo lo estimo mucho, incluso me considero amigo de él. Es un hombre bien intencionado y que tuvo una idea hermosa, aunque contradicha con la historia.

En este periodo de la historia de Chile, en los años 60 y 70, hubo algunos hechos que dejaron una gran marca: la Revolución Cubana, el Concilio Vaticano II, la Revolución en Libertad y la Conferencia Episcopal de Medellín. Todos estos, a mí parecer, daban cuenta de un proceso que se iba dando no sólo en Chile, sino que en todo el mundo, y que estaba encaminado para revertir la descristianización. Creo que una de las expresiones más llamativas de esto fue el inicio de las experiencias obreras por sacerdotes en Chile. ¿Cuál vendría a ser su opinión acerca de esta opción sacerdotal?

Mira, yo en esa época viajaba mucho. Todos los años viajaba a Europa y Estados Unidos en busca de ayuda para la diócesis de Temuco y conocí todas esas cosas. También, por mi amistad con don Manuel, conocí a toda esa gente. Bastaba con decir “soy auxiliar de don Manuel Larraín” y se me abrían todas las puertas. Conocí también al padre Bolton, lo conocí bastante. Fui muy amigo suyo. La Misión de Francia, la de París, fue muy interesante. Yo me formé con todo eso, que era como la nueva pastoral francesa. Surgió después de la guerra y fue algo muy positivo que motivó el encuentro de los caminos. Es lamentable que en realidad la Iglesia francesa se fue hundiendo bajo el peso de sus tradiciones y estos movimientos no alcanzaron a penetrar todo el clero francés, sino que sólo pequeños grupitos. Hubo varios de esos sacerdotes que llegaron a Chile, unos

cuarenta. La gran mayoría eran de esos grupos, y fueron grandes sacerdotes, pero con un estilo propio. Eso no es un defecto, pero eran muy particulares. La Misión de Francia, la misión obrera, no creo que haya dejado mucha huella en Francia ni en el clero francés. En ese sentido ocurrió algo similar con Chile, donde no resultando la cosa política, como se creía, tampoco resultó el resto. Hoy en día la clase obrera en Francia no es la misma que hace 50 años. Se acabó el comunismo soviético, el comunismo europeo. Prácticamente el socialismo se expresa un poco en Holanda, pero sin aspiraciones universales.

Sí, obviamente son tiempos muy distintos.

Y creo que la Misión de Francia se queda un poco en el contexto anterior, escondido en el comunismo, y el discurso de Los Ochenta, de Cristianos por el socialismo, hoy es muy obsoleto.

Bien, pero cuál es su opinión de los curas obreros. O sea ¿encuentra positiva la experiencia?

Todo es muy positivo. Había gente muy santa dentro de eso, muchos sacerdotes muy sacrificados.

Entre los obispos, ¿quiénes eran los que mantenían una visión más crítica hacia Los Ochenta?

A ver. Entre los obispos más cercanos se encontraba Felipe Alvear, Fernando Ariztía, Jorge Hurtón. Eran obispos con mucho prestigio pastoral, muy buenos obispos. No eran obispos que se dedicaran a la política, eran, antes que todo, pastores y hombres de Dios. Pancho Valdés, de una formación más bien conservadora, y José Manuel Santos, con una formación aún más conservadora, eran quizás los más contrarios.

¿La visión de Carlos Oviedo también representaba una actitud más crítica o no?

Carlos Oviedo era muy mercedario, un muy buen religioso, pero no era un hombre que deseara meterse en duelo de ideas. Era más bien conservador. Lo mismo Pancho Fresno, con una formación más clásica. Él era un hombre muy bueno y muy cercano al pueblo, que actuó con valentía facilitando la transición a la democracia. Tuvo un papel muy importante para que la Iglesia tuviera un lugar ahí, en conjunto con la Concertación. La Concertación le dio veinte años de paz profunda a Chile. El Partido Socialista y la Democracia Cristiana funcionaron muy bien, y su relación con el Partido Comunista tampoco tuvo problemas. Hubo veinte años de paz política y social, y eso en parte es gracias a Pancho Fresno, quien aportó una cuota importante para que la derecha desestimara la opción de Pinochet. Si no lo hubiesen hecho, quizás la salida de Pinochet podría haber tenido consecuencias dramáticas, haber sido con sangre, haberse desencadenado una guerra civil. La intervención del cardenal con Molina y otros más fue muy importante para que la derecha entrara en el proyecto post-Pinochet. A Pinochet le hubiese costado mucho entregarle el poder a un grupo de pura gente de izquierda, no creo que lo hubiese hecho. No es que simpatizara mucho con Fresno, para nada, pero comprendió que, después de todo, era la única solución para Chile. Después de 18 años de Pinochet no podía llegar un Corvalán, sino que un Aylwin.

Durante los años de Allende llegaron bastantes sacerdotes extranjeros a Chile. Muchas veces estos sacerdotes eran curas obreros que se iban a trabajar a la zona sur de Santiago. Muchos sacerdotes nacionales, entre ellos Carlos Oviedo, criticaban el hecho de que estos curas extranjeros llegaban a Chile para participar en política.

Sí. Yo no recuerdo haber tenido una crítica o un conflicto con sacerdotes extranjeros. Me tocó trabajar mucho con franceses, y eran hombres muy santos e intelectuales muy sólidos. Claro, hubo algunos que se metieron demasiado con los partidos de izquierda, con el Partido Comunista. Yo creo que en general eran muy buenos, pero hay que admitir que no eran de corte tradicional. Ellos pertenecían a un “nuevo clero”, sacerdotes muy bien formados, un verdadero aporte a la sociedad, pero muchos de ellos estaban ligados a la línea liberacionista

Claro, estuvieron muy cercanos a los partidos de izquierda. ¿Cree que era un conflicto ser cristiano y a la vez marxista?

Bueno, el Partido Comunista, desde Marx y Engels en adelante, siempre ha sido ateo. ¿Hay conflicto con los cristianos? Sí. El partido se declara ateo y, claro, es difícil ser un buen cristiano y a la vez un buen marxista. Pero no creo que el Partido Comunista chileno tenga como un principio ser ateo. Es un mundo diferente al nuestro, pero todo es adaptable.

Yo le dije a Volodia Teitelboim, cuando aún era todo poderoso, “¿Qué van a hacer ustedes con la Iglesia Católica cuando tengan el poder?” y claro, decían que tenían el gobierno, pero aún no el poder de Chile, y para hacer una revolución necesitaban todo el poder. No solamente el poder del gobierno y del Congreso, sino que una dictadura.

¿Teitelboim decía eso?

Todos decían eso.

¿Los del Partido Comunista?

Todos los marxistas. Decían que necesitaban el poder, y Volodia quería todo el poder. Y qué iban a hacer con la Iglesia, me dijo “A ustedes les vamos a tazar la cancha. Si ustedes se quedan dentro no habrá problemas, pero si se salen, si los habrá”. O sea, ahí iba a mandar el Partido Comunista y el que no obedece debe pagar. Él no era un torturador, ni un anticlerical ni nada parecido. Yo fui muy amigo de él, pero una cosa es un comunista jubilado y convertido en buen escritor, pero otra cosa es un Teitelboim como jefe de un partido. Era un hombre inteligente, un caballero, y muy interesante.

Bueno, ya para ir terminando, cuál sería su reflexión acerca del Grupo de Los Ochenta ahora que han pasado 40 años. ¿Considera positivo que haya existido un grupo de cristianos y sacerdotes a favor del socialismo, o más bien negativo por haber contribuido a radicalizar aún más la sociedad?

Yo diría “Signos de los tiempos”. Apareció porque se daban las circunstancias, ellos actuaron bajo ciertas circunstancias. No resultó el contexto histórico como ellos creían y todo se fue apagando. Hubo dos documentos acerca de la Liberación que emitió el Vaticano. El primero era una severa crítica a la Teología de la Liberación, pero el segundo era muy positivo, porque se centraba en la libertad que defendían. Pero como el primer documento fue muy negativo, el segundo pasó desapercibido. Yo creo, que como signo de los tiempos, fue una buena experiencia. La historia es así. Uno tiene que aprender de todo, y, dentro de lo posible, evitar cometer errores.

Quizás te interesaría leer un libro de Gazmuri, porque él se interesa mucho sobre todo el contexto cultural y espiritual de la Historia, aunque no haga una referencia profunda al cristianismo.

Bueno, yo creo que estaríamos listos. No tengo más preguntas.

Le agradezco mucho su tiempo.

PUGA, Mariano. Testimonio oral, Santiago, Chile, 17 de julio del 2013

Padre, me gustaría que me contara un poco de su experiencia como cura obrero.

¿Qué fue lo que lo llevó a tomar esa vida?

Haber... yo entré al seminario el año 1953, el año en el que el Papa Pío XII suspendió la experiencia del clero obrero en Francia. Eso se había iniciado el año 45. Los obreros y curas presos en Alemania dijeron "Oye, hemos vivido todos estos años en trabajos forzados ¿qué hacemos? ¿los comunistas se irán a su tienda y los católicos a la nuestra? ¿por qué no buscamos una manera de vivir juntos?"

En ese tiempo había un obispo visionario, el cardenal Jules Saliège y entonces le propusieron iniciar esta experiencia. Tuvo muchos problemas en un comienzo. El Papa Pío XII, después de muchas presiones del Episcopado de Francia, permitió esta experiencia. Entraron muy rápidamente en la industria pesada de Francia, automovilística, aviación. Había dos tipos de sindicatos, el que mantenía una orientación marxista, y el otro que mantenía una orientación cristiana. Los curas obreros que participaban en el segundo se dieron cuenta que no se representaban los verdaderos intereses de los trabajadores como lo hacía el sindicato con orientación marxista. Como no tenían una formación igual que la de los obreros, los empezaron a elegir delegados sindicales de sus empresas y ahí llegó la gran bomba que hizo suspender la experiencia. La mitad de los curas obreros obedecieron a Roma, la otra mitad, entre la obediencia de la Iglesia y la obediencia a los pobres, eligieron quedarse con esa experiencia. Hubo una asamblea mundial en 1998, de los dos bandos, de los que se quedaron y de los otros. Ya viejos sipo, algunos tenían noventa y tantos años.

Y bueno, entramos al año sesenta. Esa experiencia marcó un hito en el seminario de Santiago, porque la mayoría de las vocaciones venían de los seminarios menores. Ahí empezamos a entrar gente que venía del mundo estudiantil, del mundo universitario. Naturalmente, todo joven, basta con saber que

algo está prohibido para decir “yo quiero”. Entonces yo, toda la vida, soñé con eso. Fue la motivación de mi entrada al seminario. Yo digo, vengo de la burguesía católica chilena. Para mí no fue el contacto con el mundo obrero, sino que con el mundo de la miseria de Santiago.

Yo me ordené el año 59. Me anduvieron a estudiar a Paris, durante el pre Concilio. Ahí estudié liturgia, y era el tiempo de la renovación de la liturgia, aprendí mucho. Luego me mandaron a Chile y estuve trabajando once años en la formación del Seminario de Santiago y diez años en la Parroquia Universitaria de Santiago, que era un centro misionero de la Iglesia para tener una respuesta al movimiento universitario. Yo ya te estoy hablando entre los años sesenta y setenta. Y en ese entonces políticamente, entre la lucha de la izquierda y la Democracia Cristiana, se construía el gobierno de Frei. Y bueno, yo seguía pensando “algún día...”.

Después de 11 años de seminario, el año 1972, durante el gobierno de la Unidad Popular y luego de volver de Europa por segunda vez, pasando por Cuba esta vez, tuve contacto con los curas obreros. Las experiencias en Francia y en Bélgica marcaban las pautas. Y ahí lo decidí y me dije que cuando regresara a Santiago hablaría con el arzobispo, que era el cardenal Silva, para que me deje hacer la experiencia de cura obrero.

Resulta que el año 1972 se inició un equipo en Chuquicamata de curas extranjeros con sólo dos chilenos. Desde fines de 1972 hasta el golpe yo estuve en ese equipo, como cura obrero. Éramos siete curas que trabajábamos en la mina. Por opción no trabajábamos para el Estado en Chuqui, sino que para una empresa externa, porque queríamos vivir la situación más dura de los obreros. En esa empresa eran unos explotadores. Chuqui era una mina ya socializada. La mina nos pagaba lo mismo que a un obrero de Chuqui, pero era esta empresa la que nos pagaba a nosotros y era como un tercio o dos los que se llevaban directo a sus bolsillos. Y bueno, ahí empecé mi vida como cura obrero, a mis 41 años. Jamás en mi vida había agarrado una pala. Después me tocó ser ayudante de carpintero y luego burrero.

El 73 me mandaron a Santiago, como yo era el único chileno, a una reunión convocada por el arzobispo de Santiago, de concepción, el obispo de Talca y el obispo de Valdivia. Ésta resultaba que era una experiencia piloto, muy bien pensada, a largo plazo y con proyecciones en Latinoamérica, animada por un cura alemán. Ésta reunión era para iniciar experiencias en cuatro lugares, focos industriales de Chile, pero vino el golpe. A los seis que se quedaron en Chiqui los subieron a un barco y los echaron de Chile. Yo, como era el único chileno, terminé siendo llamado al Ministerio de Defensa, pero ahí no pasó nada todavía.

Así que decidí volver a Villa Francia donde había sido párroco antes de partir al norte. Ahí comencé a buscar pega y el futre que estaba a cargo me miró, me vio con pinta de cuido, y me dijo “Si, hay pega pero de pioneta”, esos que cargan camiones con cemento, arena y ripios. Yo era enfermo de la columna... me tiró a partir. Estaba convencido de que yo no iba a llegar pero al otro día llegué.

Ahí mis compañeros fueron, uff... de toda la vida. Mis compañeros obreros... Yo no sé cómo, pero gracias a ellos pude hacerlo. “Ay cura, si vo no tení cuero. Déjalo ahí” y me ayudaban... Ahí pasé dos años como pioneta, pero la represión después del golpe seguía. Los curas obreros comenzaron a difundirse y llegamos a ser once curas trabajando en Santiago. Pero teníamos que compatibilizar esta realidad obrera con la realidad de los derechos humanos donde veníamos y la realidad de ser cura donde vivíamos. Y claro, empezamos a ser nosotros los perseguidos, porque escondíamos a gente en nuestras casas, porque metíamos a mujeres perseguidas en los conventos de Santiago y las disfrazábamos de monjas.

Pero bueno, armamos el Equipo de Misión Obrera, EMO, y éramos once curas y quince monjas, todos overos. De eso sea hablado uy poco. Eran monjas que trabajaban en hospitales, en industrias, como barrenderas, trabajaban en los municipios. Todo eso con la “tolerancia” de los obispos. Sólo “nos toleraban”- Con ese mismo grupo, más otros, trabajábamos en todo lo que era la defensa de los derechos humanos. Escondíamos gente, los llevábamos a las embajadas, los poníamos en contacto con la Vicaría de la Solidaridad. Muchos de esos curas que

vivían en poblaciones, sólo unos pocos éramos obreros, los otros se centraban en las tareas pastorales.

Bueno, el año 74 empezaron las primeras detenciones. En noviembre del 73, después de las persecuciones, filtraban a personas. Enviaban gente a las misas y veían a todos estos curas... Nosotros comenzábamos las misas comentando los hechos. Recuerdo: “En esta población desapareció tal persona, la anduvimos buscando y apareció su cuerpo botado en un basural y estaba degollado”; “Tres de los laicos responsables de esta comunidad, Villa Francia, fueron detenidos y se encuentran desaparecidos”. Esta era la población de los hermanos Vergara, entonces nos filtraban y nos iban a buscar a media noche a la casa o donde fuera, y de ahí nos llevaban o a Villa Grimaldi o a Cuatro Álamos.

Después del 78, cuando ya se había reforzado más la vicaría, el problema de la cesantía crecía. Entonces la Vicaría comenzó a fomentar la contribución de bolsas de cesantes. Si los pobladores se organizaban en torno a algún tipo de trabajo, la Vicaría les daba ayuda económica, una asesoría y se construían éstas bolsas de cesantes. Nosotros, en el 78, nos constituimos como bolsa de cesante y llegamos a ser sesenta. Incorporamos ahí también a las esposas de los detenidos desaparecidos de la Villa Francia. Esas bolsas duraron prácticamente hasta la vuelta de la democracia e incluso unos años después. Y todavía, aunque la mayoría ya tiene trabajos estables, si se les presenta un pololito se juntan y salen a pintar. Yo acabé de hablar con ellos y salió una oferta de pintar la Iglesia San Francisco y el mural de Santiago.

Después de un tiempo me trasladaron a Pudahuel. Ya se había consolidado la CNI y se perseguían casi a todos los partidos políticos, a la resistencia y también a algunos miembros de la Iglesia. Nos gustaba llamarnos “Iglesia Resistente”, y, claro, a sus comunidades: La Victoria, La Ligua, en Pudahuel, en la Zona Norte. Era en esas zonas donde se organizaron los curas obreros y comenzamos a entrar en contacto con la resistencia del país. La Iglesia, a su vez, empezó a tomar posiciones más por los derechos humanos y ahí yo creo que comenzamos a tener un reconocimiento más oficial de la Iglesia. De “tolerados”

pasamos a ser, no sé, piensa en Pierre Dubois. Empezamos a ser testigos de una Iglesia que se compromete con el pueblo, con la lucha de los pobres y con los derechos humanos.

¿De dónde nace el espíritu de los curas obreros?

Jesús fue carpintero y la Iglesia de Cristo, cuando la compró Constantino, tuvo una vuelta de carnero, convirtiéndose en una Iglesia aliada del poder. O sea, hacía actos de beneficencia con los pobres, pero antes era al revés, porque era una Iglesia son poder en la cual los ricos, para poder incorporarse, debían compartir sus bienes. Eso lo cuenta la Biblia. Y eso duró hasta Constantino. Después se constituyó en las órdenes que conocemos: franciscanos, jesuitas, y más. Ellos vivían la experiencia comunitaria, piensa en el padre Hurtado, pero el resto de la Iglesia, especialmente la jerarquía, había pasado a ser un poder económico y político.

La intención de estas reformas que venían con el Vaticano II era la de volver a ser una Iglesia, una comunidad de discípulos de Cristo, comprometidos con los pobres. Entonces, ahí nosotros decíamos “bueno, por qué nos critican a nosotros si en sus documentos decían que querían volver a ser la Iglesia de Jesucristo, la Iglesia de los pobres, la Iglesia solidaria. Ahí había ambigüedades.

Claro, había mucha ambición por parte de la Iglesia, pero tras el Concilio hubo un retroceso.

En el papel era muy distinto a lo que realmente estaban dispuestos a hacer. Ahí vino después el tiempo del Papa Juan Pablo II. Fue un periodo en donde su corriente se opuso a los cambios que había instaurado el Vaticano II. Nosotros estamos viviendo los cincuenta años del Concilio, pero en todas las reflexiones que se hacen en el mundo... por ejemplo en Brasil, el año pasado, se hizo un encuentro de la Teología de la Liberación para evaluar lo que ha pasado luego del Vaticano II, de Medellín y de Puebla. Los recuentos son negativos. O sea, la Iglesia se asustó. La jerarquía se asustó con los avances que se fueron realizando tras el Concilio. Fundamentalmente se debió a la Teología de la Liberación y su

reconversión desde Europa para los continentes de África y Asia. Ahí, en la conducción de la Iglesia, se sintió miedo. Entonces vino la represión teológica, comenzaron a cambiar a los obispos más progresistas y ponían doctores o intelectuales sin contacto con los pobres. Ahí fue cuando desapareció el clero obrero, todo eso se vino a pique. En Francia llegaron a ser 800. En Europa eran muy importantes y tenían gran peso en la opinión pública. Hoy, entre los curas, los que van quedando tienen de sesenta años para arriba.

Volviendo un poco atrás, me gustaría que habláramos sobre la Revolución en Libertad.

¿Existía desilusión por los resultados del gobierno de Eduardo Frei?

Yo diría que eso pasó en los intelectuales católicos de toda América Latina.

(interrupción teléfono)

Le había preguntado si es que existió desilusión por la Revolución en Libertad. Me estaba diciendo que ocurrió entre los intelectuales católicos

Empezó en los años sesenta. Unos grupos de intelectuales de América Latina empezaron a viajar a Lovaina

(Interrupción teléfono)

Disculpa. Parece que ya saben que estoy por acá (risas).

Bueno, entonces este grupo de intelectuales empezaron a viajar y tomaron contacto con el marxismo. Por otra parte, el clero de las barriadas, el más pensante, también se dio cuenta que se daba cada vez más el caso que habían cristianos que militaban en partidos de izquierda, en el Socialista, en el Comunista. Por un lado, la represión teológica, por otro lado la realidad de que la Unidad Popular tenía un profundo arraigo en el mundo cristiano popular. Entonces, los que acompañábamos al pueblo dijimos: Bueno, si el vuelo va por ahí, capacitémonos también para andar por ahí. Entonces, yo, por ejemplo, pude ir a Europa y ahí estudié marxismo y psicoanálisis. Me daba cuenta que eran las dos

grandes ciencias que uno encontraba vacíos en los estudios desde la fe. Bueno, y yo creo que esto se agudizó después de la dictadura, porque nos encontramos en la común defensa de los derechos humanos con el mundo ateo, con el mundo marxista-creyente, y ahí nos dimos cuenta que por años nos habíamos condenado, nos habíamos distanciado, y teníamos tantas cosas en común.

También es más compleja la cosa. Recuerdo un grupo en el que estaba. Éramos un equipo de dos curas y dos monjas a cargo de un obispo que nos encargaba asilar gente en las embajadas. Yo era el tonto alto, otro los paraban encima de mí y, con gran esfuerzo, los pasábamos para el otro lado. Bueno, y toda esa gente, yo me acuerdo, las escondíamos en lugares estratégicos. Creo que fueron como cuatrocientas personas. Nos comunicábamos con la conducción de los partidos y así sabíamos quiénes eran los perseguidos a muerte. Ahí nos decían: este sí, este no, este sí, este sí, y este también. Y así toda la gente. En el camino nos preguntaban “Padre ¿y por qué ustedes hacen esto? Si nosotros somos anticatólicos, antirreligiosos”. Yo les decía que bueno, que de eso hablaríamos después, pero que lo que teníamos en común es que éramos seres humanos, y que el problema por el que atravesábamos era de seres humanos. Ahí me respondían “Padre, pero con qué le puedo pagar. ¡Le prometo que me voy a bautizar, y a toda mi familia, cuando llegemos a Francia!! (risas)”.

Pero está bien. Un contacto con ese mundo, con el que habíamos recido diciendo, por un lado, que éramos el opio del pueblo, y por otro que era intrínsecamente perverso... Entre el perverso y el opiómano... (risas). El golpe hizo encontrarnos en una defensa de los derechos de las personas más allá de los credos y de los partidos. En ese sentido, fue benéfico.

Este acercamiento al marxismo estuvo marcado por unas palabras del cardenal Silva Henríquez al afirmar que el cristianismo era más cercano al socialismo que al capitalismo.

Sí, sí, exacto. A pesar de que él era de una estructura e ideología demócratacristiana. Una vez nos llamó a mí y a un grupo y nos dijo: (voz enojada)

¡Y ustedes, acaso no saben que el comunismo ha sido condenado por la Iglesia! Pero si no militamos en ningún partido, le dije. Mantenemos una ideología socialista, y usted la tiene demócrata cristiana. “¿Quién les dijo eso?!”, me respondió. ¡Pregúntele a cualquiera!, le dije (risas).

¿Eso fue después de la declaración de Los Ochenta?

¡Claro! Él era de toda esa generación de que la DC se presentaba como la alternativa al marxismo desde una posición creyente, con auspicio de la Iglesia. Aparecía como “la” alternativa.

Un autor, Tomás Moulían, considera que la DC era la alternativa para salvar al capitalismo ante el avance del marxismo.

Sabes, a mí me tocó trabajar antes de todo esto con él. Desde el 62 hasta el 72 estuvimos juntos en la parroquia universitaria. Tomás era, en ese momento, militante de la Acción Católica Universitaria y le pedimos al ministerial que suspendiera un año su itinerario de sociología para que se dedicara a la formación de militantes de la Acción Católica. Por eso es que algunos le dicen “el beato Moulían”. Con Tomas somos uña y muga. Nos queremos mucho. Y es un tipo muy lúcido.

Centrándonos más en el Grupo de Los Ochenta ¿qué fue para usted este grupo? ¿cómo nació y cuáles fueron sus objetivos?

Yo venía llegando de Europa, pasé por Cuba y se me ocurrió armar un grupo de estudio entre sacerdotes. Yo ya había estado en Villa Francia, antes que me mandaran a estudiar a Europa, y decidí volver. Bueno, ahí me contacté con Gonzalo Arroyo. Nosotros veníamos del Grange, el colegio más ultra capitalista de los años cuarenta, con los hijos de las grandes empresas multinacionales y, principalmente, del imperialismo inglés. Entonces a Gonzalo le dije “mira, vamos a juntarnos los curas de las barriadas de Santiago para analizar el nuevo escenario político”. Y la cosa prendió. Esos curas que nos juntamos éramos ochenta. Claro, el grupo creció, y, fíjate, el nombre que adoptamos después no era “Cristianos

socialistas”, sino que Cristianos “por” el Socialismo. Básicamente era para acortar, porque Chile y el mundo popular habían elegido una opción por el socialismo. Nosotros sentíamos que debíamos acompañarlos desde la fe.

Bueno, ahí sacamos esta declaración. En el fondo para nosotros era una novedad, algo único. En lo político, los cristianos de las barriadas de Santiago, los que militaban, lo hacían en la DC. Por otro lado, a los partidos de izquierda les interesaba este mundo cristiano, como potencial votante, pero no sabían cómo infiltrarse en la Iglesia, donde estaban los votos, ya que existían esas diferencias doctrinales y fundamentales. Pero poco a poco nos dimos cuenta de que quienes tenían estas diferencias era la gente socialista-comunista. Un cristiano militante de la DC, del mundo popular, no las tenía. O sea, anímicamente estaba con los partidos de izquierda, se sentía representado por ellos, pero por ser católico los sentía prohibidos, por tanto su única opción era la DC.

Por eso no fue fácil al comienzo vernos a nosotros, un grupo de curas, en diálogo con organizaciones, agudizándose al mismo tiempo las diferencias entre la DC y la izquierda. Imagínate curas dialogando con los dos sectores... al principio, los primeros que nos hicieron la cruz fueron los cristianos de nuestras propias comunidades. Fue un trabajo muy lento, y también muy difícil. Había que tener cuidado, dejarles en claro que era para ayudarlos, así no se escandalizaban ni se mandaban a cambiar. Aun así hartos se escandalizaban, porque el curita era comunista.

Después vino el Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Y ahí participaron grupos similares de Argentina, de Perú, de Colombia. No recuerdo como se llamaban, pero sí que el de Perú era el mejor organizado, lejos mejor que nosotros. Pero la historia se repetía. Por lo general eran curas que venían de la burguesía, pero que habían hecho todo un camino por las barriadas y con el mundo obrero, donde entraban en contacto no sólo con las ideologías de las barriadas, sin que también con la situación que en el pueblo existía una especie de integración, de integrismo, de la ideología y de la fe, y ellos no tenían problema ¡ningún debate!

Así nos dimos cuenta de que los que mejor captaban el Evangelio y todo lo de la piedad católica, era la gente de izquierda. Apatar las prácticas sacramentales o institucionales les costaba más, pero ellos captaban mejor el Evangelio que “los católicos populares, de sacramento, procesiones y fiestas”. Ese mundo católico no era politizado, este sí, y desde ahí descubrían el mensaje del Evangelio. Les hacía mucho sentido. Entonces, naturalmente, nosotros teníamos una simpatía anímica por este otro mundo, mucho más consciente. Muy rápidamente, cuando descubrían una fe no “alineante”, pasaban a ser los responsables de nuestra comunidad. De hecho, los tres detenidos desaparecidos de Villa Francia, que hasta hoy se cree son de los torturados y tirados al mar, que estuvieron en Cuatro Álamos, yo vi sus nombres ahí, y que eran militantes del PS y del PC, justamente eran los responsables de nuestra comunidad. Y esto lo sabía el obispo Ariztía. O sea, nosotros no funcionábamos clandestinamente.

¿Cómo funcionaba el Grupo de Los Ochenta? ¿era un grupo estructurado? ¿se juntaban periódicamente?

No, más bien después del encuentro latinoamericano se constituyó formalmente.

(Interrupción celular)

Me hablaba de la estructura de Los Ochenta.

Mira, el Grupo de Los Ochenta fue una convocatoria que se les hizo a todos los curas que trabajábamos en las barriadas. El que convocaba esto fue Gonzalo Arroyo, el jesuita que murió el año pasado. Después se fue constituyendo poco a poco el grupo y teníamos reuniones no periódicas, sino que coyunturales frente a situaciones de, por ejemplo, si había sospechas de intervención de la CIA, nos juntábamos; si habían conflictos entre el gobierno y opositores, nos juntábamos. Todo era para saber qué pasaba en nuestras poblaciones. Y también nos juntábamos con teólogos que nos ayudaban en el proceso de repensar la fe desde una experiencia socialista, porque ninguno la teníamos. Nosotros, formados en seminarios, cuando estudiábamos marxismo nos enseñaban cuáles eran las tesis

para oponernos al marxismo, pero nunca sobre el diálogo que se podía mantener con él. Fuimos estudiosos del marxismo, de su historia, de su ideología.

(interrupción celular)

Disculpa, pero estoy acostumbrado a siempre contestar.

No importa. Me estaba relatando como se constituyó el Grupo de Los Ochenta.

Bueno, se fue armando este equipo, se armó una directiva y comenzamos a tomar contacto con grupos similares en América Latina. Y cada vez que habían problemas coyunturales entre Iglesia y gobierno salíamos nosotros, pero no éramos algo sistemáticamente armados. Después, no sé cuánto después, se formó el Grupo de Los Doscientos. Los Ochenta era, fundamentalmente, la actitud de los curas, desde la fe, con el socialismo y con el proyecto del gobierno. Los Doscientos era un grupo que miraba más bien hacia adentro de la Iglesia, pensando en los cambios que debían darse desde su interior.

Nos ayudaban con mucho material en ese entonces. Por ejemplo, recibimos el material de la Teología de la Liberación, que recién se empezaba a conocer. Eso corría mucho para nuestro cambio de mentalidad teológica, sobre la manera de ver las cosas. Eso corría mucho. Y si llevábamos a un buen teólogo nos ayudaba mucho más. Nos dieron varias charlas. Después esta escuela, cómo se llamaba... “¿celem?”. Era una que funcionaba frente a la Universidad Católica. Ahí había cristianos, gente de Iglesia, y sociólogos que nos ayudaban a ver la realidad de Chile desde una perspectiva socialista. En ese campo yo recuerdo que nos ayudaban mucho a salirnos del esquema occidental-capitalista, por un lado, y por el otro de la pastoral misma con un diálogo de izquierda en las poblaciones.

Todo eso se traducía en la Declaración de Los Ochenta, la que generó mucha crítica ¿no?

Claro que sí. En la Conferencia Episcopal el cardenal se puso medio opositor de nosotros. Yo no soy perro faldero del cardenal. Con el único que mantuvo un diálogo fue quizás con Alfonso Baeza, pero con los otros no, no, no...

Me interesa ese tema.

¿Cómo se discutió internamente en el grupo la reacción del cardenal?

Habían tres sectores dentro del grupo. Un sector de curas que en el fondo ya se habían perdido... o sea, eran los que acentuaban más los elementos políticos y decían "la Iglesia es una alianza táctica para el movimiento". Esos eran muy pocos. Por lo general ahí estaban algunos extranjeros y eran muy ideologizados. En la práctica habían roto su ministerio y ya no tenían cargos pastorales. Después venía un sector más estratégico, los que mantenía el diálogo iglesia-mundo marxista, y después un sector más "pastoralista". Yo me sentía entre esos. Entrábamos en este mundo porque éramos pastores y acompañábamos a la gente, que eran cristianos marxistas, democratacristianos o apolíticos. Fundamentalmente, la opción era "por el pueblo y por los pobres".

Pero claro, había escisiones dentro del grupo. Uno, por ejemplo, decía dialoguemos, y los del primero grupo decían "¿Qué diálogo?! No hay diálogo. No podemos tener un diálogo con la jerarquía. ¡Son todos agentes del capitalismo!"... de ese nivel... El otro era más dialogante y le caía muy fuerte las cuestiones de las condenas de la Iglesia. Y este otro era el que la condena la recibíamos en carne propia. Íbamos a hablar con el cardenal para explicarle nuestra posición y nos criticaba y nos decía "¡Qué dialogar si estos huevones no saben nada!". Había escisiones y algunas muy fuertes, porque era también un momento en la que la aplicación del concilio a América Latina, que era el la conclusión de Medellín, era interpretada de formas muy distintas. Y eso se daba de forma muy conflictiva. Y eso se dio en forma mucho más conflictiva cuando se hizo el Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Incluso ahí vino una delegación de Moscú, de curas ortodoxos. Pero esos eran como... aún eran tiempos de Stalin, eran muy acrícos y ahí comenzamos a sospechar que les interesaba más

tenernos como un aliado estratégico para el marxismo internacional. Ahí se crearon tensiones. Esto no fue fácil, ni en el campo político ni en las alianzas ni tampoco en el campo teológico. Y si estas tres posiciones eran cuestionadas, también, por nuestra jerarquía... bueno, nos sentíamos guachos por todos lados.

¿Nunca existió por parte de los más radicales conformar una especie de ministerio diferente? Porque ese fue el gran temor que tenía la jerarquía.

Yo creo que muchos de ellos ya habían dejado la Iglesia y lo decían abiertamente: “La Iglesia es sólo una alianza táctica. Lo que pasa con la Iglesia no importa nada, pero hay que usarla para el proceso socialista en Chile”. Prácticamente eso no pasaba en el clero chileno, pero sí habían muchos brasileños y alemanes, muy intelectuales, que no tenían una relación directa con el pueblo.

Eso me interesa. ¿Este grupo de sacerdotes más radicalizados participaban también como curas obreros o solo se dedicaban al trabajo intelectual?

No, no, no. Eran especialmente de las escuelas. En Europa ya había iniciado, lo que se podría decir, una crisis. No sé si tu escuchaste alguna vez los diálogos que se hicieron en Hungría. Ahí se realizaron los primeros diálogos cristiano-marxistas. Entonces, era gente que se había metido mucho en el tema. Esos diálogos fueron condenados por la Iglesia Católica. Y, entonces, estos curas eran, un poquito, hijos de esa tendencia.

Eso me recuerda a lo que me dijo el padre Percival Cowley. Él consideraba que los extranjeros que llegaron a Chile durante el gobierno de la Unidad Popular vinieron “a revolotear las gallinas”.

Mira, eso es súper interesante porque es una visión demócratacristiana. Él nunca estuvo en el mundo popular ni perteneció a Cristianos pro el Socialismo. Él era de una posición muy dura de la Democracia Cristiana.

Claro, y él era crítico al movimiento. Y ahora, con lo que usted me dice, creo que se refería justamente a este grupo más radicalizado presente en el movimiento.

Esos eran de los mismos: gente de mucha calidad doctrinal, igual que los laicos que vinieron de Brasil, y que los fueron ideólogos que mantuvieron la posición del MIR. Muchos de estos curas eran militantes de MIR, y había algunos que iban más allá, considerándose anarquistas.

O sea ¿existió una relación entre los partidos políticos y Cristianos por el Socialismo en los círculos más radicalizados?

Yo creo que la simpatía del grupo se daba más con el MAPU. La simpatía no sólo se daba entre los militantes, sino que en general la orientación del grupo apuntaba a su órbita. Y era un poquito la línea por la que optaba la Parroquia Universitaria. A mí me tocó ser párroco con otro jesuita en los años sesenta y setenta, y sé cómo funcionaba eso ahí.

Sergio Torres, en algún momento, se refirió de manera muy crítica a los curas extranjeros. Él dijo que no quería dejar el grupo de Cristianos pro el Socialismo sólo para no dejar la dirección del movimiento en manos de extranjeros.

Sergio era mirado por los pastoralistas como un miembro que se abría mucho a los extranjeros, y por los extranjeros como un hombre que tenía una voz muy latinoamericana. Él se constituía como el más lúcido al interior del movimiento, y el único capaz de oponerse a los extranjeros en términos intelectuales. Él había cursado estudios en Lovaina, en Roma, elementos que ninguno de nosotros teníamos.

(Interrupción teléfono)

Hablando sobre la reacción de la jerarquía, el Episcopado chileno fue muy crítico con ustedes.

Sí, fue duro, durísimo. Cuando se dijo abiertamente que el Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo no contaba con la aprobación del Episcopado chileno se mandaron cartas a todas las conferencias episcopales de América. O lo que contó después don Carlos Oviedo, que por los días del golpe iba a salir una condena hacia Cristianos por el Socialismo, y que don Carlos Oviedo, el secretario, fue el que concilió y dijo “oye, están matando curas, están metiendo presos a curas, cómo los vamos a condenar más a esa situación, y entonces ahí se postergó y de ahí nunca más salió.

No, de hecho sí salió. Incluso la tengo entre mis documentos, ya que se hizo una recopilación de todos los documentos del episcopado de esos años, pero esa condena se publicó después del golpe.

Mira, mira... Eso no lo recordaba.

Bueno padre, ya tengo solo una última pregunta para finalizar. A sus ojos ¿cuál fue el legado del Grupo de Los Ochenta?

Lo primero que me sale, es que hasta entonces, hasta Los Ochenta, y gracias a la Teología de la Liberación, dentro del campo políticos el catolicismo se concebía hasta la Democracia Cristiana. Yo creo que el Grupo de Los Ochenta, que era respaldado por la Teología de la Liberación, abrió las perspectivas que la fe se podía pensar desde la mirada de la izquierda, desde una perspectiva ideológicamente popular. Y hubo obispos de la Iglesia, como Enrique Alvear, que pensaban como nosotros. Él está en proceso de canonización. Llamó a Gonzalo Arroyo y le dijo:

“A pesar de las condenas, yo te quiero agradecer por la perspectiva que tú le has abierto a la Iglesia en su relación con el pueblo con la creación de Cristianos por el Socialismo”.

Lo llamó y lo felicitó. Y él era auxiliar del cardenal Silva, irónicamente todo lo contrario a su cardenal.

De hecho, el Cardenal Silva nos llamó y echó de todo cargo a los que formábamos parte de Los Ochenta: yo estaba impartiendo un seminario – ¡Fuera!; Roberto Bolton con su equipo de seminario - ¡Fuera!; Humberto Guzmán con su trabajo en la Parroquia Universitaria - ¡Fuera! Nos echó a todos, descabezó a todos de los cargos. Fue increíblemente represivo. Porque él se movía con la perspectiva que esta cuestión era de tiempo, elecciones populares y la Democracia Cristiana volvía al poder. Esa era su perspectiva.

Claro, pero ya la Democracia Cristiana era distinta. O sea, si uno piensa en la última elección, cuando compitió Radomiro Tomic, su programa y el de Allende era prácticamente el mismo.

¡Pero claro! Se fueron izquierdizando, y el cardenal rechazando. Ahora, yo creo que las relaciones de los partidos de izquierda con la democracia cristiana fueron pésimas. En vez de incorporarlos al proceso, le dieron duro.

Yo recuerdo en la Villa Francia, donde yo estaba, que la junta de vecinos era demócratacristiana y se hacía lo imposible para echarlos y cambiarlos. Entonces, para nosotros, eso fue fatal, porque estos eran los católicos y nosotros estábamos defendiendo a los otros y nos decían: “¡Ustedes son traidores, a nosotros que somos los católicos!. No, si vivimos hartas críticas. En el tiempo en que yo estuve en el norte, cuando quise entrar a Chuqui el jefe, que era del PC dijo “no, ese no, porque estos son demasiado críticos”.

Esa era la situación, y para qué decir. Los de la DC nos fueron a acusar al obispo Alvear y le respondía: “Yo estoy hace tiempo en diálogo con ellos y sé perfectamente lo que hacen”. El obispo era muy íntimo de nosotros. A él le interesaba saber de todo ese mundo que en la cúpula no tenían ni idea de qué trataba. Nosotros íbamos a hacer encuestas: “qué piensan los obreros sobre Jesús”, “qué piensan sobre la dimensión cristiana y evangélica”, “sobre la justicia y los pobres”. Y todo eso se lo pasábamos. También les preguntábamos “qué piensan sobre los obispos” y era justo. Para ellos los grandes enemigos eran los curas y los obispos. Y él se encargaba de hacer pasar toda esa información hacia

arriba. Ahora, qué bolero le pescaban allá arriba era otra cosa. Pero eso era lo que pasaba en las bases, por eso es que estábamos codo a codo con él.

Y ahí yo me daba cuenta que la opción, la visión popular chilena, es profundamente evangélica, pero muy anti-católica. Evangélica, pero no de los pentecostales, sino que encontraban que los grandes traidores del Evangelio eran los curas, los obispos y los patronos católicos. Para mí ese tiempo fue como un lavado mental...

Bueno, yo creo que con eso estaríamos padre. Muchas gracias.

Por favor, mándame cuando produzcas algo. Te lo agradecería.

Obviamente padre.

TORRES, Sergio. Testimonio oral, Santiago, Chile, 14 de julio del 2013.

Bueno. Primero había que destacar que a diferencia de Cristianos por el Socialismo, en Los Ochenta no había laicos, sólo éramos sacerdotes.

Exactamente.

¿De qué te gustaría que habláramos?

Me gustaría que se refiriera a algunos de los antecedentes, como la Revolución en Libertad de la Democracia Cristiana.

Mira, yo me referiría a algún un poquito más atrás, al momento que se fundó la Falange, el antecedente del partido de la DC. Algunos de los jóvenes dentro de la Juventud Conservadora fueron los que formaron la Falange y fundaron a la DC: Eduardo Frei, Radomiro Tomic, Bernardo Leighton, y otros más. Incluso el papá de Piñera (Sebastián), José Piñera. Entonces, ellos propusieron algo que en ese tiempo parecía algo revolucionario, porque en ese momento ser católico significaba pertenecer al Partido Conservador. La derecha, en ese tiempo, tenía al Partido Conservador y al Partido Liberal. El Partido Liberal era más amplio, con intereses más liberales, mientras que el Partido Conservador era muy estricto con el hecho de ser un católico militante. Incluso había sacerdotes que militaba en el Partido Conservador y para las elecciones en sus misas decían que los cristianos debían votar por el Partido Conservador. Entonces estos jóvenes propusieron la idea que los católicos no debían pertenecer exclusivamente a un partido político, sino que debían tener la opción de elegir entre distintas alternativas. Y eso, en ese tiempo, era cercano a decir una herejía.

Bueno, después de eso incluso hubo un obispo de Santiago, llamado Augusto Salinas, que en un momento determinado decidió que la Falange debía disolverse luego de considerarla como enemiga de Cristo. Bueno, entonces un obispo de Talca, donde estaba yo, llamado Manuel Larraín, defendió a la Falange porque decía que era una opción legítima para los católicos. Finalmente ese grupo tuvo éxito y se constituyó como la Democracia Cristiana. Con Eduardo Frei tuvo a

mayoría en las elecciones presidenciales, también en las parlamentarias, y eso le dio al gobierno de la DC el poder suficiente para llevar a cabo sus propuestas como la Revolución en Libertad. Esto coincidió con el momento en que Estados Unidos impulsaba su programa de la “Alianza para el Progreso”, la que quería combatir los efectos de la Revolución Cubana con una propuesta intermedia entre capitalismo y comunismo.

¿Ya? Entonces la Revolución en Libertad llega junto a la “Alianza para el Progreso” y se presentaba como un modelo para toda América Latina. Por eso fue tan importante y tuvo tanto apoyo.

La Iglesia Católica en Chile, nosotros mismos, creímos en este programa y también lo apoyamos. De hecho, Frei fue elegido casi con el apoyo formal de los obispos, de los sacerdotes, de los laicos, etc. Entonces, apoyamos a la DC abiertamente, así como la Iglesia había apoyado al Partido Conservador antes, pero ésta era una propuesta mucho más progresista. Para la época, nosotros mismos lo sentimos como algo muy bueno y que iba a tener éxito, pero dentro del gobierno de Frei comenzó a generarse un descontento con los avances y ahí fue como se formó el MAPU y después la Izquierda Cristiana.

Esto se debió porque paralelamente con el proyecto de la DC se había desarrollado un interés por el marxismo y su estudio. Eso fue lo que motivó la crisis de la Democracia Cristiana, porque se comenzó a considerar que las reformas que proponían, que eran buenas, como la reforma agraria, la reforma a la educación, a la sindicalización, no terminaban siendo suficientes. Como había influencia de la Revolución Cubana, que quería reformas más radicales, estos dos grupos, la Izquierda Cristiana y el MAPU, terminaron por generar un quiebre en el partido, y ahí es donde entramos nosotros. Nosotros, como sacerdotes de Los Ochenta, consideramos que el programa de la DC era insuficiente y terminamos adhiriéndonos al programa de la Unidad Popular.

¿Hubo reuniones antes de la Declaración de Los Ochenta, quizás no tan formales como las de año 71? ¿Se juntaban a conversar sobre la situación política?

Mira, el año 70 fueron las elecciones. Entonces yo estaba en Talca, no vivía en Santiago. Entonces, durante el año 70 se hacían reuniones en Santiago para analizar lo que estaba pasando y también cómo se presentaban las candidaturas. Entonces se presentó Allende, Tomic y Alessandri. Durante ese momento había un grupo de sacerdotes liderados por un holandés, que llevaba muchos años en Chile

¿Hernán Leenrijsse?

Leenrijsse era uno, pero el más influyente era Santiago Thijssen. Él era párroco de La Victoria y también participaba Gonzalo Arroyo y se hacía en su propia casa. Ahí analizaban la situación desde una perspectiva pastoral, todavía no había un compromiso político. Entonces, cuando salió elegido Allende se realizó una reunión un poco más formal. Creo que ahí se convocó a la primera reunión de Los Ochenta que fue en abril del 71.

Hubo bastante repercusión luego de la reunión de Los Ochenta ¿por qué la necesidad de hacer un llamado a la prensa?

Esos mismos días estaban reunidos en Temuco los obispos, en la Asamblea Episcopal que se hace una vez al año. En ese entonces ya se había producido el asesinato del general Schneider. Nosotros, creo yo, no teníamos experiencia política. La Iglesia, en su interior, es muy jerárquica con respecto a la política, en comparación con lo que sucede con los obispos. Sabíamos, que la llegada de Allende traía consigo no sólo una lucha política, sino que era una lucha ideológica. Eran las ideologías las que estaban en lucha, y la derecha que se había formado era algo novedoso en el país. Era una derecha que se había atrevido a apoyar el asesinato de un general de Chile.

Bueno, era una derecha nueva, transformada luego del deceso del Partido Conservador y Liberal.

¿Estaba Onofre Jarpa ahí?

Me parece que sí, pero tendría que confirmarlo.

Yo no recuerdo bien, pero alguien tuvo que haber sido el que dijo que llamemos a la prensa. Creo que Allende también era hábil, porque se dio cuenta y sabía lo que estaba pasando en otros países, donde los gobiernos socialistas tenían la oposición de la Iglesia. Pero eso no es sólo con el socialismo, sino que con cualquier revolución: la española, la francesa, la Revolución China. Siempre la Iglesia había estado en contra de las revoluciones. Entonces, al ver que un grupo de sacerdotes católicos simpatizaban, abrieron la puerta a la prensa, al diario La Nación, al diario del gobierno, a algunas radios. Resultó muy fácil captar la atención, y fue un signo de lucha que duró tres años. Para algunos, el gobierno de la UP fue una guerra a muerte en que... bueno.

Nosotros adquirimos una autoridad que no teníamos. Los sacerdotes nunca opinan, sino que siempre es el obispo el que habla. Él es el vocero de la Iglesia. Entonces nos pareció bien que nosotros también pudiéramos opinar, pero eso fue lo peor que pudimos hacerle a los obispos. Y hasta el día de hoy recibimos quejas. Nosotros quedamos marginados porque nos atrevimos a halar sin pedirles permiso a ellos. Entonces se juntaron todas esas cosas y el interés de Allende. Los medios de comunicación son un arma muy poderosas, y nosotros, en esos tres años de Unidad Popular, tuvimos voz propia.

Volviendo un poco atrás ¿cómo percibió personalmente el triunfo de Allende en las elecciones del setenta?

Bueno, yo voté por Tomic.

No había mucha diferencia entre su programa y el de Allende. Esa orientación que tomó molestó a Frei.

(Risas) sí, en realidad eran muy parecidos. Tomic habría colaborado con Allende si no hubiese sido por Frei.

Tomic fue uno de los primeros en felicítalo tras las elecciones.

Yo no estaba muy convencido con la tradición con la que nos formaban, a los sacerdotes, y el temor al marxismo que nos inculcaban. Yo no voté por Allende porque tenía preocupación y temor, pero estuve de acuerdo interiormente con casi todo. En Talca le di mi apoyo. Como vivía en Talca no había participado de las reuniones de sacerdotes previas a las elecciones, pero igual algunos amigos míos me habían mandado invitaciones para que fuese a la reunión de abril.

José Aldunate, en algún momento, me recalcó mucho el temor existente en la Iglesia por el triunfo de Allende, porque había temor que se repitiera las persecuciones y la represión que se dieron en la Unión Soviética.

De hecho los rumores decían que incluso se mataban niños, bebés, “los comeaguas” (risas).

¿Qué tipo de medidas tomó la Iglesia para mantener el rol protagónico que había tenido durante el gobierno de Frei ahora con el de la Unidad Popular? Porque no cabe duda que la Iglesia Católica fue muy importante en ese periodo.

Lo que sucedió fue que el cardenal Silva tenía esta especie de preocupación afectiva por los pobres, por los trabajadores. No era una opción ideológica, no creía en la lucha de clases, sino que él, siendo arzobispo de Santiago, no le tuvo miedo al gobierno de Salvador Allende como sí habría pasado en otros países de América o en España. Él, con el obispo don Manuel Larraín, habían empezado la reforma agraria en dos fundos de la Iglesia. Eso ya era muestra de una actitud diferente, un “signo de cambio”, porque la reforma agraria fue lo más importante que se había hecho en Chile durante ese periodo. Cambiar las relaciones que se daban en el campo fue algo extraordinario, y el cardenal lo hizo y se echó a todos los patrones de campo encima. Él era consciente y tenía la

fuerza y la personalidad necesaria para entender lo que Allende quería. Silva era antimarxista y nunca lo habría apoyado, pero Allende llegó al poder, aparecimos nosotros, el Grupo de Los Ochenta... en definitiva fuimos muy determinantes para que la Iglesia no se fuera en contra de la Unidad Popular.

Entonces, fue más bien el cardenal y no tanto los obispos de las regiones los que llevaban la batuta de la Iglesia. Hubo dos obispos que al principio se entendieron bien con el proyecto de Allende. Uno fue Carlos González, de Talca, y el otro era Fernando Ariztía, de Copiapó. Ellos dos, poco después que salió elegido Allende, viajaron a Cuba para conocer la experiencia socialista, la posición de los curas y como enfrenta a este nuevo gobierno de Chile. Carlos González, de hecho, escribió una carta pastoral diciendo que se debían apoyar las cosas buenas que proponía el gobierno de Allende.

¿Ese viaje a Cuba fue con los integrantes de Los Ochenta?

No, eso fue después. Los obispos fueron ellos solos.

Entiendo.

¿Cuál fue su rol en la jornada de reflexión de abril? ¿Fue de oyente o tuvo una participación activa?

No, yo fui de oyente. Era algo novedoso para mí. Yo no había estudiado marxismo ni entendía bien de qué trataba. Después fui aprendiendo con las jornadas y conferencias que hacíamos. En esa jornada estuvo Gustavo Gutiérrez, quien habló de temas importantes y nos ayudó a despejar dudas, porque en ese grupo la mayoría no conocía ni entendía la relación entre cristianismo y marxismo. Yo participé como un oyente más, no tuve un rol importante. Ahí el que tuvo gran liderazgo fue Gonzalo Arroyo.

¿Cuáles fueron las principales conclusiones de la reflexión?

Eso se tradujo en el comunicado de prensa que se hizo. Era algo novedoso y por eso causó tanta sorpresa: para el cristiano era casi obligación optar por el socialismo.

Esa fue una de las críticas que hacía Percival Cowley. Él no estaba de acuerdo con que el cristiano debía ser socialista, y aún se escuchaba molesto cuando me lo contaba. No estaba nada de acuerdo con ustedes.

(Risas) Igual que Renato Poblete. Él fue una gran figura que murió hace pocos años. Ambos eran personas muy exaltadas por la Democracia Cristiana. También Poblete le fue fiel a la Democracia Cristiana hasta el final y se opuso a Cristianos por el Socialismo. Percival también, pero un poco menos. Quizás era un poco más abierto. Hubo gente que contribuyó a rivalizar las relaciones. Pablo Richards quizás pudo haber sido uno de los teólogos que contribuyó a eso. Para la época, lo que hicimos parecía una exageración. No solamente apoyábamos las cosas positivas del gobierno de Allende, como el proyecto de nacionalización de los recursos, de la reforma agraria, de los bancos, de la educación. Nosotros queríamos una sociedad socialista, esa fue nuestra opción y la unimos a la teología. No bastaba con apoyar desde afuera, sino que había que identificarse con el proceso. La fe de Jesucristo exigía que en ese momento histórico apoyáramos al socialismo.

A mí me da la impresión de que su reflexión apuntaba a la justicia social que trae consigo el socialismo, pero todos pensaron que ya estaban totalmente ideologizados.

Bueno, en ese tiempo sí.

Me surge una duda ¿Por qué se eligió el nombre “Cristianos por el Socialismo”? Fue un nombre que causó sorpresa y daba para la confusión, porque mucha gente creyó que eran socialistas porque eran cristianos.

Claro. En otros países hubo movimientos sacerdotales paralelos. Por ejemplo en Ecuador o Colombia: “Sacerdotes por el Pueblo”, “Sacerdotes del

Tercer Mundo". Se buscaban fórmulas que causaran impacto. "Sacerdotes por el pueblo" también debió haber causado gran impacto, a pesar de que en Colombia se llamó "Golconda", el nombre de una ciudad. En Perú se llamó "Onis", pero estaba más orientado al estudio. O sea, en esa época se formaron grupos de sacerdotes en varios países. Entonces aquí, luego de llamarnos Los Ochenta, se comenzó a proponer nuevos nombres. Ya existía la Izquierda Cristiana, el MAPU que también ya había optado por el socialismo, y debíamos diferenciarnos. Nuestro pensamiento comenzó a cambiar y llegamos a decir que la fe en Jesucristo exigía ser socialista. Claro que eso es una exageración. Un capitalista perfectamente podía seguir siendo católico, pero esa idea fue rechazada y combatida. Era el ambiente de la época y nuestra propuesta tuvo gran éxito. De hecho los obispos no se atrevieron a condenarnos hasta después del golpe, pero durante tres años luchamos de igual a igual. Ellos sacaban una declaración y nosotros le dábamos la réplica. Yo, personalmente, participé en un debate sobre la ENU, la Escuela Nacional Unificada. Siendo sacerdote de Talca organicé en Santiago un encuentro de educadores católicos, de colegios católicos dispuestos a apoyar la ENU. Creo que la elección de Cristianos por el Socialismo fue buena.

Tengo otra duda ¿ustedes se denominaron Los Ochenta o la prensa los comenzó a llama así y luego comenzaron a utilizar ese nombre?

Claro, en la reunión de abril éramos ochenta. De ahí el nombre. Yo después junté a otro grupo de sacerdotes y nos llamaron Los doscientos. No recuerdo como son las cosas, pero la prensa nos puso "Los ochenta sacerdotes".

Cuénteme de Los Doscientos. Si bien no es mi objeto de estudio de todas formas me interesa, porque tengo entendido que eran dos objetivos totalmente diferentes. Los Ochenta buscaban una reforma social mientras que Los doscientos iban por una reforma dentro de la Iglesia ¿cierto?

Sí. Era una reforma al interior de la Iglesia. Pero fíjate que surgieron en el mismo año. En abril se hizo la jornada de Los Ochenta y en agosto la de Los Doscientos. Yo recorrí casi todo el país invitando a la jornada para discutir una

reforma en la Iglesia. Como existían todos estos ánimos de cambios, los sacerdotes engancharon, se motivaron y se interesaron. Desde luego que dentro de Los Doscientos había muchos de Los Ochenta, pero se reunieron 120 más que no les interesaba mucho el aspecto político, pero sí realizar reformas al interior de la Iglesia. Hubo tres encuentros, en el 71, en el 72 y en el 73. Ahí se plantearon, hace ya 40 años, que el pueblo pudiera elegir a sus obispos, que el celibato fuese optativo, que los obispos, después de una cierta cantidad de años, rindieran cuenta a su diócesis y a sus feligreses del estado de la situación, que los sacerdotes pudiesen trabajar para ganarse la vida y que hubiera ordenación de hombres casados.

Mucha de esas demandas están vigentes hoy en día.

Claro, cosas que todavía hoy son necesarias nosotros ya las habíamos planteado. Y la primera jornada se hizo en agosto en un colegio llamado Alonso de Ercilla. Ahí llegaron cinco obispos que estaban de acuerdo con nosotros y discutimos varios temas. Eso fue Los Doscientos.

¿Cómo Los Ochenta pretendían contribuir en la construcción del socialismo? Tengo entendido que muchas de sus prácticas estaban dirigidas al trabajo de las comunidades de base.

Había una especie de coordinación, algo difusa que se organizó mejor luego que nos diluimos en Cristianos por el Socialismo. Ahí no seguimos teniendo reuniones propias de sacerdotes, sino que nos integramos dentro de un movimiento más amplio. A pesar de que siempre el secretario fue un sacerdote. Gonzalo Arroyo fue el secretario durante el 71, luego renunció y el 72 realizamos elecciones. Nos presentamos dos candidatos: Martín Gárate y yo. Representábamos dos líneas políticas muy diferentes. Martín estaba vinculado al MIR y yo al MAPU. Entonces, en cierto modo, Los Ochenta se diluyó en este grupo más grande y dejamos de tener vida propia, dejamos de ser un grupo de ochenta sacerdotes, y comenzaron a tener mucha influencia los laicos. Además,

en ese tiempo los partidos políticos intentaban copar todas las organizaciones y fue el MIR el que más influencia tuvo en Cristianos por el Socialismo.

¿Laicos que llegaron a Cristianos por el Socialismo con todo un sustrato ideológico intentó apoderarse del grupo?

Claro, y en particular del MIR. El partido Comunista tuvo muy poca influencia. Entonces, Cristianos por el socialismo, en cierto sentido, se abanderizó con una línea ideológicamente mirista, influido a la vez por la línea más rupturista del PS y también del MAPU. En definitiva, contribuimos a la crisis. Es un debate que todavía no se ha resuelto. Si Altamirano no hubiese hecho lo que hizo, si allende hubiese alcanzado a llamar a un plebiscito, si Pinochet no hubiese adelantado el golpe, incluso nosotros nos hubiésemos dividido. Este grupo del MIR llevó adelante una línea rupturista con el Episcopado. De hecho, Pablo Richards publicó un artículo muy dura en Punto final y el cardenal Silva estuvo preparado para realizarle un juicio eclesiástico. La historia después lo olvidó, porque con el golpe se acabó todo.

Ahora, lo que cada uno de nosotros hacíamos, los ochenta, o más bien los trescientos, porque yo creo que éramos unos trescientos en Cristianos por el Socialismo, era intentar difundir nuestras ideas y apoyarlas en donde vivíamos. Nosotros en Talca teníamos un grupo similar al de Los Ochenta. Éramos como quince sacerdotes y nos reuníamos mensualmente para discutir y analizar la situación de la parroquia, de las poblaciones, el apoyo a Allende, la lucha con la derecha, el terrorismo, las bombas y asaltos que hubo en esos tres años de la Unidad Popular.

David Fernández, un historiador español, afirma que Cristianos por el Socialismo en Santiago era muy distinto al de Concepción, porque allá no se concentraban en luchas con la jerarquía.

No, no lo sé. Había un sacerdote belga, creo que era diocesano, y que era asesor allá y la principal figura en Concepción, pero más que eso no sé.

¿Se intentó bajar el perfil a las discusiones con el Episcopado al interior de Los Ochenta? ¿O se prefería que salieran a la luz pública para hacerse más conocidos?

Mira, cuándo vino Fidel Castro hubo varios intentos para que el cardenal no condenara a Cristianos por el Socialismo, porque perfectamente podría haberlo hecho. Los obispos tienen el poder como para decir “no autorizo a los sacerdotes de mi diócesis para que participen en esto” y punto final. Entonces, había una comisión que se llamaba “Los hombres buenos”. En ella estaba Alfonso Baeza...

Espere... ¿Se llamaba “la comisión de los hombres buenos”?

(Risas) Sí, así la denominamos.

Alfonso Baeza me había comentado que a él y un grupo el cardenal les decía “los hombres buenos”, pero no me imaginaba que lo tuviesen como una comisión.

(Risas) Sí, así quedó para nosotros: “La Comisión Hombres Buenos”. Ellos eran amigos del cardenal, y los quería mucho. Entonces ahí él sabía de qué se trataba lo que hacíamos y le encomendaba a ese grupo que se encargara de moderar nuestros asuntos.

Pero ya cerca del golpe yo mismo estuve a punto de renunciar de Cristianos por el Socialismo, junto con Ronaldo Muñoz y Pablo Fontaine, otro Sagrado Corazón que vive en La Unión para que hables con él.

Sí, ya hablé con él por vía e-mail.

Es una persona muy lúcida y que también recuerda desde otra perspectiva, porque él no estuvo metido en primera línea pero apoyo totalmente al grupo.

Pero bueno, como era común ya en esa época el MIR extremaba las cosas y llevó a Cristianos por el Socialismo hacia una ruptura. Los obispos formaron una comisión y elaboraron un documento condenando al movimiento que salió

después del golpe. Por un lado fue bueno no habernos dividido, porque eso nos habría quitado fuerzas.

¿Esa división dentro de Cristianos por el Socialismo fue ideológica, teológica o más bien por la composición del grupo? Le pregunto porque en un libro de David Fernández hay un extracto de una entrevista a Segundo Galilea donde lo cita:

“estoy hasta aquí con los sacerdotes norteamericanos, españoles, franceses, holandeses. Parecen pensar que la Iglesia comienza con ellos y no renuncio sólo para no dejar esto en manos de españoles y norteamericanos”.

¿Qué pasaba con los extranjeros? ¿Es verdad lo que decía Segundo Galilea? Porque llama mucho la atención su reacción.

Fíjate que no, no me acordaba de esto (risas).

Segundo Galilea... Yo creo que él no estaba viviendo en Chile.

Bueno, David Fernández dijo que se lo encontró por casualidad en Chile y ahí aprovechó de entrevistarlo.

¿Tienes el título de ese libro?

Si, “Historia oral de la Iglesia Católica de Chile”, de David Fernández.

Me vas a tener que dar después el nombre de ese libro para leerlo. Espérame, lo anotaré.

(Interrupción)

Mira, lo que pasó con los extranjeros es que en tiempos de Pio XII el Vaticano se dio cuenta que América Latina “existía” (risas). En Europa, bueno, hasta el día de hoy, se mantenía una forma de vida eurocéntrica, donde ellos son el centro del mundo: cultura, historia, artes, y religión. Todo lo demás es subdesarrollado. Entonces, en su momento Pio XII se dio cuenta que habían

pocos sacerdotes en América Latina y que el continente tenía mucha influencia de la masonería y de los pentecostales. Por ello es que hizo un llamado a las distintas iglesias de Europa para que enviaran sacerdotes a América Latina y, curiosamente, a Chile llegaron muchos. En gran parte por Frei, por la “Revolución en Libertad” y por la actitud del cardenal. La mayoría de los sacerdotes en las poblaciones eran extranjeros, porque los chilenos preferían las parroquias de centro o del barrio alto. Y la mayoría, o la totalidad, de este grupo de sacerdotes extranjeros entraron a Cristianos por el Socialismo. Yo creo que de los ochenta originales, unos cincuenta o sesenta serían extranjeros y los demás chilenos. No había luchas internas ni oposición por ser extranjero. Nada de eso. Muchos estudiamos en el extranjero. Yo estudié en Roma, en Bélgica, pero el problema era otro. Estos extranjeros no conocían la historia del país, no tenían conocimientos de la cultura y de la tradición, y a muchos ni les importaba aprender. Habían llegado hace tres o cinco años como mucho y luego del golpe se fueron del país, ya sea por su voluntad o exiliados. Algunos dejaron el sacerdocio, se casaron, formaron familias, y nosotros nos quedamos con los problemas, con las tareas pendientes y aceptando las críticas. En ese sentido lo que dice Segundo es verdad. Yo en un momento pensé en renunciar, pero no tanto por los extranjeros sino que porque el MIR se había apoderado de Cristianos por el Socialismo.

Es interesante que la crítica a los extranjeros también venía desde la conferencia Episcopal y grupos más conservadores, donde tenían la visión de que los extranjeros habían venido a implanta una revolución que en sus países de origen no habían podido realizar.

Sí, pero es injusta esa crítica porque eran muy sacrificados. Ellos vivían en peores condiciones que muchos chilenos y eran muy queridos por el pueblo. Es verdad que no conocían la historia, menos la cultura. Por ejemplo, cuando se empezaron a practicar las reformas del Concilio Vaticano II, donde se empezaron a dar las misas en español, a modificar los templos, muchos extranjeros sacaron todas las imágenes de las iglesias. Eso fue muy resistido por el pueblo chileno,

que considera a las imágenes como un símbolo de la religión. Ahí se notó que era un error hacerlo. Entonces los extranjeros en ese sentido no respetaron, no entendieron, la cultura chilena.

No hay duda que el compromiso que tenían por los pobres era increíble.

Claro. Y eran mucho más jóvenes. Estaban dispuestos a venir a un país de misión.

Eduardo Kinnen, sacerdote y profesor de filosofía de la PUC, en 1971 envió una carta a El Mercurio donde afirmaba que el cristianismo y el marxismo eran incompatibles por el odio que generaba este último. ¿Qué me podría decir de esta afirmación?

Que demuestra una gran ignorancia, digámoslo. Nosotros, a medida que avanzó el proceso, estudiamos marxismo y hubo muy buenos profesores, economistas, sociólogos, que nos ayudaron a comprenderlo. Quizás fue una comprensión superficial, pero para nosotros era suficiente. Hicimos una distinción entre el materialismo científico y el materialismo histórico. El materialismo científico lo entendimos como una interpretación filosófica de la realidad, mientras que el materialismo histórico una representación más económica. Con el materialismo de carácter filosófico, presentándose como una ideología atea que no reconoce la existencia del alma, no coincidíamos. En cambio decir que la base económica es muy importante y determinante en las relaciones humanas es muy distinto. Un rico y un pobre claro que miran la realidad desde diferentes perspectivas. Por más que sean católicos, chilenos, nacionalistas, estén de acuerdo en el duopolio o no, ser pobre o ser rico te marca de tal manera que obligatoriamente sus intereses entran en conflicto. El pobre, si es consciente, no aceptará que el rico se aproveche tan injustamente de lo que Dios ha creado. ¡Y pasa hoy! Los sueldos de los jugadores de fútbol. ¡Por favor! Una prueba de inconsciencia.

Totalmente irreales.

¿Cómo es posible que un jugador gane 30 millones de pesos diarios cuando hay familias que ganan 300 mil pesos mensuales? ¿Qué es lo que provoca odio? ¿Es el marxismo o es la injusticia y la desigualdad?

Yo creo que él se refería más que nada a la lucha de clases.

Claro, puede ser. El marxismo sí impulsa la lucha de clases, es verdad. Pero antes de impulsarla hay que aceptar que existe. Impulsarla puede aumentar la violencia y el odio, pero ahí nosotros nos sentíamos incómodos. No pretendíamos impulsar el odio, pero tampoco podíamos dejar de apoyar a los trabajadores y sus justas reivindicaciones, en la formación de sindicatos, en sus proyectos políticos, en sus huelgas, en sus protestas, cuando debían salir a la calle para ser escuchados. Todo eso no sólo está permitido, sino que era obligatorio. Si todo eso causa odio es porque el sistema debe cambiar. Eso fue una gran lucha, porque la derecha y la gente rica se dio cuenta que si la Iglesia apoyaba a los pobres, ellos estaban fregados, digámoslo. Ellos estaban perdiendo el apoyo que durante toda la historia habían tenido. Ya en tiempos de Frei la derecha chilena se sentía abandonada por la Iglesia. Solamente con Pinochet entró a una nueva etapa más conservadora.

Percival Cowley me habló un poco de eso, cuando me decía que ustedes, Cristianos por el Socialismo, habían tomado como suya “la opción por los pobres”. Para él esa idea estaba mal planteada, porque debería ser “la opción de los que sufren”. Él decía que no solamente los pobres estaban sufriendo, sino que también el resto de la población al sentirse abandonada por la Iglesia, siendo ese uno de los grandes problemas que había generado Cristianos por el Socialismo.

No, lo siento. Yo no estoy de acuerdo con eso. Hace poco murió Guillermo Luksic y sufrió bastante porque tenía cáncer. Le pasó lo mismo que a Chávez. Le decía a los doctores que no lo dejaran morir. Tenía todo el dinero del mundo para irse a Estados Unidos o Europa, pero no sacaba nada con viajar porque el cáncer

era terminal. Entonces la opción por los que sufren está mal. Es la opción por los pobres. Su sufrimiento es distinto.

Jesús vino para todos, pero especialmente por los pobres. Él nos enseñó la opción por los pobres, y lo demostró con su propia vida. Él era pobre, vivía con los pobres, le ayudaba a su papá en la carpintería. Incluso ahora se sabe que Nazaret era un pueblito chico, como de trescientas personas, y que probablemente también tuvo que trabajar en el campo, en labores agrícolas. Entonces, el ejemplo de Cristo es una cosa que no se puede dejar de lado en el cristianismo. Él fue el primero que hizo la opción por los pobres, y nosotros, los que lo seguimos, no concebimos el que un católico, sea o no socialista, no esté del lado de los pobres. Y la sociedad chilena, aun sin entenderlo como lucha de clases, está dividida en poblaciones y barrio alto.

Ya para ir terminando ¿Cuál es, a su parecer, la relevancia que tuvo el Grupo de Los Ochenta?

Mira, nosotros realizamos estudios de época. Nos dimos cuenta que la Iglesia había estado siempre en contra de las revoluciones. Nunca se había realizado una revolución en la que católicos participaran o estuvieran a la cabeza, empezando por la Revolución Francesa. En Francia había como cien obispos en ese tiempo y ninguno estuvo a favor del pueblo, de los intelectuales. La revolución terminó expulsándolos y tuvieron que irse de Francia. Después sucedió algo similar con la Revolución Rusa. La Iglesia Ortodoxa apoyó al zar, y era una Iglesia inmensamente rica. Vino la revolución y fueron considerados como enemigos. En China y en España lo mismo. Más reciente es lo que ocurrió en Cuba, donde la mayoría de los sacerdotes se desempeñaban como profesores de las familias más acomodadas. Vino la revolución y la mayoría se opuso.

Si bien nunca se redactó en un documento, nosotros no queríamos que en Chile sucediera lo mismo, que se iniciara una revolución y que la Iglesia o los obispos se sintieran en peligro, que se opusieran y que pasara lo mismo que en otros países. Porque claro, si los revolucionarios tomaban el poder y la Iglesia se

aliaba con el bando perdedor seríamos considerados “el opio del pueblo” y se le pondrían todo tipo de obstáculos como en Cuba y otros gobiernos socialistas. Hay un libro, “Diálogo con Fray Beto”, un dominico de Brasil, que plantea muchas preguntas y Fidel reconoce que fue un error aislar a Cuba de la Iglesia y no permitir que hubiese manifestaciones religiosas. Pero también admite su temor de que si se permitiese intentarían derribar al gobierno. Bueno, eso era lo no íbamos a permitir que sucediese en Chile.

Efectivamente nosotros logramos nuestro objetivo. Ochenta sacerdotes, como Mariano Puga, Pablo Fontaine o Esteban Gumucio, muy conocidos, tomaron una opción. Eran muy importantes. Aparecían constantemente sus artículos en *Mensaje* y por eso mismo fueron tan criticados: “¿cómo defienden a los que persiguen la religión?”. En ese momento era realmente una locura que los sacerdotes apoyásemos a un régimen comunista, pero la verdad era que Allende no era comunista. El gobierno de la UP no suprimió las radios ni los diarios como en otros países. En Chile hubo plena libertad. Era un gobierno de izquierda, que llegó al poder por la vía democrática, con un Congreso que funcionaba con normalidad, con una oposición que tenía la libertad de actuar y que contaba con El Mercurio, aunque sólo porque no lo pudieron cerrar (risas).

Entonces, lo importante de Cristianos por el Socialismo es que con el cardenal Silva fueron las dos fuerzas que impidieron que la Iglesia se aliara con la oposición para echar abajo el gobierno de Allende. Nadie nunca podrá acusar a la Iglesia que contribuyó a derribar a Allende. Fue Estados Unidos, fueron los camioneros, fue la derecha, pero ningún libro podrá decir que la Iglesia tomó parte de ello, y yo me voy a morir feliz porque fue así.

Bueno padre, muchas gracias.