

ÍNDICE	1
I.- INTRODUCCIÓN	3
II.- APROXIMACIÓN A LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UN NUEVO MODELO DE IGLESIA	12
1.- Nueva Cristiandad.....	12
2.- Personalismo.....	17
3.-La Doctrina Social de la Iglesia.....	21
3.1 <i>Rerum Novarum</i> y <i>Quadragesimo Anno</i>	25
3.2 <i>Mater et Magistra</i>	31
3.3 <i>Pacem in Terris</i>	34
3.4 <i>Populorum Progressio</i>	39
4.- Panorama político-religioso de la América Latina de los sesenta.....	43
5.- Pensamiento socio-político de la Iglesia chilena a la luz de las transformaciones religiosas latinoamericanas y de la Santa Sede.....	50
III.- LA TOMA DE LA CATEDRAL DE SANTIAGO	56
1.- El acontecimiento.....	56
2.- Principales planteamientos.....	58
2.1 El Congreso de Bogotá y Segundo CELAM.....	60
2.2 Compromiso reformador.....	61
2.3 Fe y vida cotidiana.....	63
2.4 La encíclica <i>Sobre la Vida Humana</i>	64
3.- Reacciones de las autoridades eclesíásticas.....	70
4.-Consideraciones acerca de la Toma.....	73
5.- La Toma, la revolución y su tiempo.....	80

6.- Una revolución “sin etiquetas”	83
IV.- EVALUACIÓN HISTÓRICA DE LA TOMA DE LA CATEDRAL.....	87
1.- Una aproximación analítico-conceptual.....	87
2.- Iglesia Joven y Cristianos por el Socialismo.....	92
3.- Iglesia y Socialismo.....	101
4.- Consideraciones finales.....	109
V.- CONCLUSIONES.....	114
VI.- FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	121
VII.- NOTAS.....	128

* * *

I.- INTRODUCCIÓN

La década de los sesenta, a nivel mundial, fue un período caracterizado por un ambiente de constantes tensiones y un hondo clima beligerante. Las relaciones internacionales estuvieron condicionadas por una política de bloques, sujeta a persistentes enfrentamientos ideológicos entre dos polos claramente definidos: el comunismo anticapitalista, identificado con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, y el capitalismo anticomunista, representado por Estados Unidos. Este panorama de confrontación global tuvo secuelas sustanciales en los países sudamericanos, confiriendo a la dinámica política grados de polarización y agresividad sin precedentes¹.

Para América Latina el triunfo militar obtenido en Cuba por Fidel Castro y Ernesto “Che” Guevara (1959) ofreció una fuente de inspiración, casi inagotable, a la izquierda o grupos de influencia cuya finalidad era construir un orden social en base a principios de Justicia e Igualdad. Este fenómeno tuvo una resonancia indiscutible en el continente y significó, en un contexto de subdesarrollo y pobreza, el resurgimiento de una tradición revolucionaria que abrió la posibilidad a discursos y metodologías de carácter severamente radical. Entre los componentes de esta nueva corriente de pensamiento fue posible identificar el desprecio por la *Democracia burguesa*, la violencia como instrumento para generar las transformaciones requeridas y un acentuado sentimiento anti-norteamericano².

Por otra parte, Estados Unidos, con el fin de ahogar cualquier intento de emular el ejemplo Castrista en las naciones latinoamericanas, aplicó un *plan de acción global* que tuvo como primer objetivo fomentar el desarrollo económico y la consolidación de los sistemas democráticos en el sector. La *Alianza para el Progreso* (1961), como programa de apoyo financiero para los gobiernos del cono sur, se esmeró en neutralizar el surgimiento e influjo de cualquier foco socialista-comunista en la zona³.

Chile no se mantuvo aislado de las repercusiones inherentes a estos fenómenos; al contrario, su política presentó grados de agresividad progresiva, en ocasiones de rígida intolerancia, ya que cada grupo tuvo la pretensión de imponer su propio *modelo de sociedad* sin dar lugar a ningún tipo de transigencias. Según el pensamiento de don Mario Góngora, el país “*entra a figurar en un horizonte de guerra ideológica mundial*”⁴. Fue la “*época de las planificaciones globales*”⁵, donde la razón última de cada conglomerado político era conquistar el poder y aplicar, de manera categórica y sin variación alguna, un programa de gobierno que pretendía dar solución a la severa crisis que afectaba al país. Se pretendió forjar un hombre nuevo para un proyecto histórico inédito, comenzando desde cero: *fue el signo de los tiempos*.

En nuestro país, la década de los sesenta experimentó el ascenso al poder de un nuevo actor político: el *Partido Demócrata Cristiano*. Si bien la agrupación existía como la *Falange Nacional* desde 1938, para luego fusionarse con el *Partido Conservador Social Cristiano* en 1957, su consolidación y poder aglutinador se hizo manifiesto con la victoria obtenida en las elecciones presidenciales del año 1964, momento en que el socialcristianismo cobraba mayor aceptación y popularidad en contextos de gran convulsión social. La D.C, por medio de su líder electo, Eduardo Frei Montalva, intentó afianzar el plan de una *sociedad comunitaria* que lograría resolver los problemas estructurales que afligían a la nación. Su gobierno, a través de una posición política de centro, pretendió encarnar una seria aspiración de reformas sociales con el fin de transformarse en una alternativa cristiana al socialismo revolucionario. Los principales proyectos que se impulsaron en dirección a esas metas fueron: la modernización del agro, Reforma Agraria, sindicalización campesina, promoción popular, extensión de la educación y la chilenización del cobre⁶.

Uno de los fenómenos de mayor importancia en la época fue el papel protagónico de la **Iglesia Católica** y las consecuencias del replanteamiento de su rol en la historia. Durante esta etapa la institución experimenta una reorientación

doctrinal de corte progresista, dado el entusiasmo provocado por el Concilio Vaticano II, el aporte de pensadores cristianos como Jacques Maritain, la publicación de las encíclicas *Mater et Magistra* (1961), *Populorum Progressio* (1967) y la renovación generacional experimentada por la jerarquía eclesiástica chilena (en su mayoría obispos jóvenes, de connotado compromiso con los sectores marginados y con miras a transformar la institución en fuente de proyectos cuya inspiración cristiana propusiera soluciones al problema social). Ejemplos de esta nueva actitud son la primera y segunda pastoral colectiva de 1962, tituladas: *La Iglesia y el Problema Campesino Chileno* y *El Deber Social y Político en la Hora del Presente*. Ambas marcaron un hito que confirma un nuevo acento en la preocupación del clero nacional por los problemas que aquejaban a la sociedad de su tiempo⁷.

La ocupación de la Iglesia-Catedral, tal como veremos con detalle a través de esta investigación, fue parte de este contexto y experimentó el influjo de los procesos anteriormente descritos. Por ello este estudio pretende incluir en las reflexiones, para brindar una mayor inteligibilidad al fenómeno, todas aquellas implicancias históricas del pasado que fueron parte íntegra del marco espacio temporal en que tuvo lugar la Toma. En ella confluyen diversos factores ampliamente conocidos, como la expansión de la educación escolar y superior, el ascenso de la juventud como sujeto social gravitante en política, el desarrollo de un espíritu contestatario, un considerable aumento de las movilizaciones estudiantiles, la maduración de las responsabilidades cívicas, duros cuestionamientos del status quo, la revolución sexual y las píldoras anticonceptivas, el auge de la cuestión social, el impacto del pensamiento socialcristiano, la radicalización de los discursos y el ímpetu por llevar a cabo – *aquí y ahora* - transformaciones urgentes. Todos estos factores, en conjunto, dan a este período aires de rebeldía nunca antes vistos en el país.

Con estos elementos a la vista, el eje central de la presente monografía pretende elaborar una interpretación histórica y analítico-conceptual de la Toma de

la Catedral, en el contexto sociopolítico transcurrido entre 1967-1973. El acontecimiento que hemos escogido como objeto de estudio, ocurrido el once de agosto de 1968, nos permitirá caracterizar las diversas situaciones históricas que la Iglesia Católica chilena enfrentó en un momento dado de su trayectoria.

De acuerdo a lo señalado por las fuentes, nuestra **hipótesis** al respecto es que la ocupación de la Iglesia-Catedral responde a situaciones específicas de su contexto y no a fanatismos ideológicos como ha sido indicado en la literatura revisada⁸. Esto último, parte primordial de nuestro planteamiento, nos obliga a definir al movimiento **Iglesia Joven**, y su acto más representativo, como parte de un fenómeno autónomo, independiente, **no político-partidista**, que es consecuencia de variables completamente diferentes a las que dieron vida al movimiento **Cristianos por el Socialismo**, agrupación de la que se constituye como antecedente y de la que – erradamente – ha sido considerado parte integral.

Con el fin de efectuar un análisis riguroso de este fenómeno, inédito en la Historia eclesiástica nacional, nuestro trabajo hermenéutico se posicionará, desde una perspectiva histórica, en dos procesos fundamentales:

El primero tiene relación con la vigencia, a nivel global, de un *modelo eclesiológico* cuyo rasgo distintivo fue suscitar una relación más directa y dinámica entre la Iglesia (como institución) y el Mundo (como sociedad). Éste nuevo paradigma creó un ideal cristiano para la dimensión temporal y posibilitó la proyección de valores evangélicos en la esfera sociopolítica por medio de una acción eficaz en la historia. Surgió, en la década de los treinta, como resultado del trabajo intelectual del catolicismo progresista europeo preconiliar⁹ y tuvo gran presencia histórica en toda Latinoamérica y Chile. En el futuro, específicamente en la segunda mitad de los sesenta, será complementado con los modelos de Iglesia propuestos por el Concilio Vaticano II, en parte inspirados en este primer proceso que hemos indicado. Desde nuestro enfoque, a diferencia de lo señalado por otros autores¹⁰, estos dos últimos elementos son parte integral de un mismo *modo de*

ser con que la Iglesia se identificó en el siglo XX e inciden, de manera directa, en los acontecimientos que estudiaremos en la siguiente investigación (este modelo de Iglesia se mantiene vigente hasta el día de hoy). Dentro del ámbito aludido se revisará el desarrollo de la Doctrina Social, factor fundamental para comprender el impulso de la acción de los laicos con respecto a lo social.

Un segundo aspecto a considerar es el estado de aguda *crisis* que la Iglesia chilena enfrentó durante el desarrollo de este período. La tensión entre diferentes *modelos de Iglesia*, **Cristiandad Colonial** y **Nueva Cristiandad**, tuvo como resultado el inicio de profundos desequilibrios y – por consiguiente- distintas formas de traducción y mediación del nuevo protagonismo que los laicos debían asumir en la dimensión histórica. Los respectivos grados de compromiso político y temporal adoptados por una parte de la comunidad de fieles, encuentran su causa en este conflicto entre diferentes formas eclesiológicas. Hubo círculos de católicos que realizaron una traducción fiel de los principales lineamientos de la Doctrina Social y configuraron un proyecto político inspirado en estos modelos (**DC**); otros, en cambio, impacientes por forzar las transformaciones, extremaron el contenido de los documentos y cayeron en actitudes de rebeldía, signo característico de la época (**Iglesia Joven**). Un tercer grupo de fieles, bajo el influjo de un ambiente de profundas polarizaciones ideológicas, dio la espalda al social cristianismo y adoptó una posición de apoyo al proyecto de gobierno de la Unidad Popular y la ideología que lo sustentaba (**Cristianos por el Socialismo**). Desde nuestra perspectiva, la Toma es consecuencia de estas profundas tensiones, ya que se erige como un esfuerzo por otorgar mayor protagonismo al laico en las decisiones de la Iglesia.

El trabajo se dividirá en tres partes, de acuerdo con cada una de las etapas fundamentales que nos son de utilidad para establecer la explicación general del fenómeno. Todos los capítulos de la investigación tendrán una estructura independiente en vista de sus propios objetivos:

En el primer apartado, presentaremos una *aproximación a los elementos constitutivos de un nuevo modelo de Iglesia*. Éste incluye la explicación de los principales lineamientos doctrinales que la Iglesia Católica definió durante el siglo XX en materia social. Estos permiten ilustrar ciertas ideas determinantes que cruzan transversalmente todos los capítulos de nuestro trabajo: *la fuerza de lo social y los nuevos desafíos del laico en su relación con el mundo dentro del periodo estudiado*. Junto con esto se revisarán los principales aspectos del pensamiento de Jacques Maritain, Emanuel Mounier y el mensaje contenido en las Encíclicas Sociales; estos últimos, fueron elementos de alto impacto e influencia en Chile (especialmente en la década de los sesenta). Esta parte de nuestra monografía termina con una descripción y reflexión sobre *el panorama político-religioso en América Latina y el desarrollo del pensamiento socio-político de la Iglesia chilena a la luz de las transformaciones del continente*. Los hitos revisados ilustran el proceso de apertura que la institución experimenta, fenómeno íntimamente ligado con nuestra investigación, ya que tuvo como consecuencia el origen de una generación de católicos jóvenes, informados, con enormes expectativas no sólo de protagonizar la historia, sino también de transformarla.

En el segundo capítulo, *La Toma de la Catedral*, construiremos una descripción del acontecimiento estudiado, siguiendo la lógica de los principales hechos acaecidos en la ocupación del templo: la acción, sus protagonistas, cobertura periodística, revisión de manifiestos, procesos históricos comprometidos, sus consecuencias y proyecciones. En base a estos elementos, será posible comprender, explicar y analizar las principales motivaciones y planteamientos de los responsables y organizadores, reconociendo cuáles fueron las repercusiones del hecho, las medidas adoptadas por las autoridades eclesíásticas y los pormenores de las posiciones asumidas al respecto (apoyo o rechazo). Asimismo intentaremos insertar la Toma, de manera coherente y ordenada, en la trayectoria histórica que la Iglesia Católica enfrentó en los sesenta (involucrada en un polémico proceso de aplicación de las reformas del Concilio

Vaticano II). Se considerarán, además, las diversas implicancias históricas del pasado vigentes en el contexto de quienes protagonizaron los hechos.

En el tercer y último capítulo, se propondrá una interpretación analítico-conceptual del fenómeno, insertándolo en las situaciones de conflicto que la *institucionalidad histórica* de la Iglesia experimenta en su contexto específico. Es necesario recordar que los modelos eclesiológicos comprometidos en la explicación (**Cristiandad Colonial** y **Nueva Cristiandad**) son la expresión de lo que la misma comunidad católica, incluyendo autoridades y feligreses, concibe, en su práctica cotidiana, como el *deber ser* de la Iglesia. Los modelos propuestos, como toda categoría histórica, deben ser utilizados de manera flexible, ya que son generalizaciones cuya finalidad es comprender, de manera clara, las diferentes formas de expresión histórica del cristianismo latinoamericano. Recurriremos a éstas porque son útiles para definir el conflicto entre **tradición** y **renovación** (CRISIS-TENSIÓN-DESEQUILIBRIO) que afronta la institución durante el período estudiado. A continuación se identifican los diversos puntos de contraste entre ambos movimientos, **Iglesia Joven** y **Cristianos por el Socialismo**¹¹, usualmente tipificados como parte de un mismo fenómeno. No estamos de acuerdo con las categorizaciones que la bibliografía existente ha construido sobre el tema y pensamos necesario clarificar que constituyen dos realidades posibles de discriminar entre sí. Por último, se hará una revisión de la perspectiva que la Iglesia tuvo con respecto a los principales planteamientos de estas dos agrupaciones, incluyendo su posición en relación al socialismo.

Con el fin de sustentar nuestra hipótesis hemos efectuado un trabajo documental de gran sistematización y rigurosidad. Dada la breve distancia temporal que nos separa de los hechos estudiados y una óptima situación archivística, no fue difícil enfrentar óptimamente los procesos heurísticos propios de una investigación de esta naturaleza. La **Fundación de Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad** (Arzobispado de Santiago) y el **Centro de Investigación y Documentación en Historia de Chile Contemporáneo**

(CIDOC) incluyen una fuente valiosa de recursos para reconstruir el fenómeno de la Toma.

En estricto rigor, las labores de investigación realizadas se basaron en la recolección de fuentes, manifiestos, revistas, periódicos y bibliografía que fuese de utilidad para dar luz sobre el origen, planteamientos, motivaciones y aspectos cronológicos sobre los hechos que estudiamos. Esta ardua tarea tuvo lugar durante el transcurso de los Seminarios de Tesis I y II. Se revisaron las revistas *Mensaje* desde 1967 hasta 1972; *Política y Espiritu* en los años 1964, 1965 y 1968; *Qué Pasa* desde 1971 hasta 1973 y la *Revista Católica* en 1962 y 1968. Por medio de estas fuentes se lograron reconstruir las diversas líneas de pensamiento de los principales actores de los hechos en cuestión.

La prensa periódica contiene información de importancia, ya que fue registrando el desarrollo de los acontecimientos durante aproximadamente un mes. Los diarios que se utilizaron para este efecto, desde septiembre a octubre de 1968, fueron *El Mercurio* y *El Siglo*. De esta etapa se desprenden ciertas dificultades, ya que los mismos medios de comunicación fueron influjo de los ambientes de excesiva polarización política, muy característica de la época, obligándonos a realizar una lectura selectiva en base a comparaciones con otro tipo de documentación.

Una fuente de valor insustituible fue el compendio de documentos titulado: *Cristianos y la revolución: un debate abierto en América Latina*. Éste recopila una serie de textos escritos por los mismos protagonistas del movimiento Iglesia Joven, incluyendo manifiestos, cartas, artículos de revistas y toda la gama de textos eclesiásticos en los que estos se inspiraron para realizar sus acciones.

Por último, pensamos que la investigación de esta problemática histórica es de suyo importante y nos permite profundizar, desde una perspectiva centralista y moderada, el conocimiento que se tiene con respecto a estas

materias (ya que hasta el día de hoy provocan polémica y agudos apasionamientos). La vigencia de este fenómeno queda retratada en dos artículos publicados recientemente (agosto 2008), en ocasión de los cuarenta años de la ocupación del templo metropolitano. Uno en la revista jesuita *Mensaje*, escrito por Miguel Ramírez, catequista del Colegio SS.CC. Manquehue¹², y otro en la página oficial de la Iglesia Católica chilena, cuya autoría corresponde al abogado e historiador Gonzalo Rojas¹³.

En reiteradas ocasiones se nos aconsejó no emprender esta tarea bajo el argumento clásico que constantemente advierte: “*eso ya está estudiado*” (muy característico de los ambientes universitarios de hoy). La Historia no tiene cabida en un estado de constante satisfacción, al contrario, siempre debe llevar inherente algún vestigio de intranquilidad, un dejo de incertidumbre, una sensación de que nuestro pasado, en alguna de sus etapas, está incompleto y nuestra disciplina no logró aprehender la vida que hay detrás de los documentos. La Historia – pensamos - nunca es cómoda, porque nace de la sospecha, de una duda sistemática, de un espíritu sujeto a una constante perplejidad.

Diciembre 2008

CAPÍTULO I

APROXIMACIÓN A LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE UN NUEVO MODELO DE IGLESIA

Gran parte de los elementos que influyen en la gestación de los fenómenos aquí estudiados¹⁴ tienen su origen y consecuencia en procesos históricos de larga data. Durante la década de los sesenta, la *Iglesia Católica chilena* se embarcó en una aventura progresista sin precedentes. Los elementos que explican esta transformación en la actitud del mundo eclesiástico hacia su tiempo conllevan a la revisión de diversos antecedentes fundamentales:

1.- NUEVA CRISTIANDAD

“Los Cristianos de nuestro tiempo que deseen ver brillar la estrella de la fraternidad deberán abrir sus corazones al heroísmo y la aventura.”

“La juventud católica siempre militaré intrépidamente por una ciudad libre, vital y realmente cristiana”¹⁵

El pensamiento filosófico cristiano, patrimonio del *ideario progresista europeo* en el siglo XX, cautivó con un mensaje de renovación para toda la cristiandad católica. Pensadores como *Jacques Maritain* (1882-1973); *Emmanuel Mounier* (1905-1950), *Giorgio La Pira* (1904-1977) y muchos otros¹⁶, gestaron una filosofía social-cristiana que se inscribió hondamente en el pensamiento religioso de Europa y América Latina. La orientación de sus postulados se basó en un catolicismo propulsor de una acción sistemática y efectiva en la esfera sociopolítica. Dicha praxis se constituyó como una fuerza cultural y temporal capaz de actuar en la Historia en pos de una sociedad más justa e integradora.¹⁷

A mediados del siglo XX, el llamado *Humanismo Integral*, proyecto elaborado por *J. Maritain* en los años treinta y acogido por muchos intelectuales de la época, significó un planteamiento sumamente revolucionario que tuvo resonancia hasta avanzada la década de los setenta y aún hoy mantiene su vigencia. Sus planteamientos de fomento para una *acción política y social* sustentada en el mensaje del Evangelio fueron fuente de inspiración para laicos y sacerdotes de todo el mundo. Su trascendencia alcanzó hasta las más altas cumbres de la jerarquía eclesiástica, llegando a ser influjo para la **Doctrina Social de la Iglesia** en tiempos de Pablo VI. El mismo Pontífice, en *Populorum Progressio* (1967), se refirió a la obra del filósofo francés como un humanismo “*en toda su plenitud*”¹⁸.

El pensamiento *Mairitaniano* fue, ante todo, una filosofía de la vida cristiana y de la proyección de ésta en la esfera política. Creó un **nuevo ideal de acción temporal**, aspirando a metodologías cuyo objetivo fuese una actividad laica influyente en los acontecimientos de su siglo. Propuso una relación de unidad inédita entre cristianismo y sociedad, exigiendo que las energías evangélicas penetrasen en la existencia profana, no como una utopía, sino que como un proyecto histórico serio:

*“La política concierne a las cosas y a los intereses del mundo y brota de las pasiones naturales del hombre y de su razón. Pero lo que decimos aquí, es que sin la bondad, el amor y la caridad, lo que hay de mejor en nosotros – y la fe divina, pero las pasiones y la razón ante todo- se convierte en nuestras manos en experiencia de infortunio; porque una recta experiencia política no puede desenvolverse en los pueblos si las pasiones y la razón no son orientados por un sólido fondo de virtudes colectivas, por la fe, el honor y la sed de justicia; porque sin el instinto evangélico y el potencial espiritual de un cristianismo vivo, el juicio político y la experiencia se defienden mal contra las ilusiones del egoísmo y del miedo; porque sin el valor, la compasión por el hombre y el espíritu de sacrificio, la marcha, a cada instante obstaculizada, hacia un ideal histórico de generosidad y de fraternidad, es inconcebible.”*¹⁹

Una de las contribuciones más relevantes de la **Nueva Cristiandad** fue definir una **misión histórica** fundada en una renovación de la vocación social de los creyentes. Significó la aceptación de una tarea política autónoma de la Fe, pero inspirada en sus principios y compatible con sus conclusiones: *“(...) es que la buena nueva anunciada para abrir el cielo y la vida eterna, exige, también, transformar la vida de las sociedades terrestres en el mismo seno de sus miserias y de sus contradicciones; es que hay, en el mensaje evangélico, implicaciones políticas y sociales que a toda costa deben desplegarse en la historia.”*²⁰

Hay en Maritain un **imperativo de realización social temporal** insoslayable, cimentado en la responsabilidad para con el prójimo en el presente. Se estableció un compromiso por aspirar al bienestar terrenal, sin dejar de lado la dimensión espiritual suprahistórica característica de la concepción cristiana de la Historia. En definitiva, se fortalece un espacio a lo humano, realizando un esfuerzo para que *“las energías del Evangelio pasen a la vida temporal de los hombres”*²¹:

*“En mi opinión, es que debemos (los cristianos) buscar con todas nuestras fuerzas una genuina (quiero decir real y vital, no sólo decorativa), aunque siempre imperfecta, realización de los requerimientos del Evangelio en este mundo. El hecho de que millones de hombres se mueran de hambre y vivan en la desesperación una vida indigna del hombre, es un insulto a Cristo y al amor fraternal. La misión temporal del cristiano es esforzarse en borrar tales males y en construir un orden social y político cristianamente inspirado, donde la justicia y la fraternidad sean servidas lo mejor posible.”*²²

Este régimen temporal cristiano se constituyó como un proyecto histórico cuyo fundamento coincidió con los documentos papales sobre la cuestión obrera escritos desde el siglo XIX en adelante. Fue un nuevo orden social que, ideado para una nueva *Civitas Terrena*, rompió con el paradigma medieval (focalizado en aspectos sagrados y sacramentales), valorizando la acción profana. Dicha ciudad tuvo como eje principal una naturaleza bidimensional. Por una parte, debía ser **comunitarista**, ya que su finalidad fue un bien común diferente de la simple suma de todos los bienes individuales y superior a los intereses del individuo en cuanto

éste es parte del todo social. Por otro, se orientaría a través de una visión **personalista**: entendiendo por tal que es esencial al bien común temporal el respetar y servir a los fines supramorales de la persona humana. En definitiva, esta ciudad parte de una nueva perspectiva civilizacional de raigambre cristiana, construyéndose en *“la recta vida terrenal de la multitud reunida, de un todo constituido por personas humanas: que es, por ello, a la vez material y moral”*.²³

Este enfoque entendió al cristianismo a partir de dos esferas cardinales: primero como *Verdad divina atesorada por la Iglesia Católica* y segundo como *energía histórica accionando en el tiempo*. Cada una de ellas cubre la doble dimensión del ser humano, asociando su actividad a su fin histórico y metahistórico. El hombre participa de un objetivo trascendente desde su espiritualidad: es carne y pertenece al tiempo, enviado a la existencia para la consecución de una tarea que se establece como su misión. Ahora bien, los empeños del ciudadano cristiano continúan fieles a Dios, pero a través de un *humanismo teocéntrico integral*, siempre junto a los hombres: *“Orar como si todo dependiera únicamente de Dios, obrar como si todo dependiese del hombre solo”*.²⁴

Estas nuevas ideas significaron una penetrante introspección sobre la tarea de la Iglesia en el mundo y se constituyeron, para las generaciones futuras, como incentivo a la aplicación de una política cristiana. En base a este ideario reformista, se dio inicio a un fenómeno que denominamos *proceso de dignificación del laico*. En él se identifica un aumento de su protagonismo en la *acción católica* y una complejización de su rol en la sociedad, ya que se ve sujeto a obrar responsablemente en su doble dimensión, tal como señaló **Giorgio La Pira**:

“Si nuestra vocación fuera exclusivamente contemplativa, la respuesta sería fácil; haríamos esto, nos iríamos a un desierto, a una trapa, a una cartuja; allí consumiríamos la vida por aquel unum necessarium, en vista del cual, al fin, hemos sido creados (...) pero fuera de esto queda un vasto sector en el que los límites de tal actividad no están definidos; porque está el mundo que hay que transformar, y esta transformación exige no

sólo la actividad sacramental (potestas ordinis) sino también la actividad del magisterio (potestas magisterio) y aquella otra social (potestas jurisdictionis)²⁵

En el camino a la apertura de la Iglesia al mundo, la revalorización de lo profano y el estímulo a una acción social eficiente en auxilio del prójimo, exigió de los feligreses una responsabilidad de acuerdo a las complejas dinámicas históricas de un siglo de grandes polarizaciones ideológicas. Por esto el ideal cristiano temporal, evocado por esta *Nueva Cristiandad*, tiene al laico como su principal protagonista:

*“(...) somos laicos: esto es, criaturas inseridas dentro del cuerpo social, puestas en contacto inmediato con la estructura de la ciudad humana: somos padres de familia, profesores, obreros, empleados, industriales, artistas, comerciantes, militares, hombres políticos, agricultores, etc.; nuestro propio estado de vida nos hace, no sólo espectadores, sino además obligados actores de los más grandes dramas humanos”*²⁶. Continúa más adelante:

*“Nuestro plan de santificación se revoluciona. ¡Nosotros creíamos que bastaban los silenciosos muros de la oración! Creíamos que encerrados en la fortaleza interior de la oración, podíamos sustraernos a los turbadores problemas del mundo; y, por lo contrario, hemos sometidos a una realidad que presenta a veces obstáculos infranqueables; una realidad que nos hace comprender la invitación de Jesús: En el mundo tendrás tribulaciones, toma tu cruz y sígueme.”*²⁷

Este llamado a “*hacerse cargo*” de los problemas temporales fue uno de los elementos esenciales para comprender el desarrollo de la Iglesia latinoamericana en la década de los sesenta. Por eso la convocatoria a “*transformar la estructura cerrada de la ciudad humana; restaurar la derruida casa del hombre*”²⁸ fue coherente en los oídos de quienes enfrentaron un contexto de profunda pobreza en Sudamérica:

“(...) pero, ¿es en verdad esta nuestra tarea? ¿No podremos adentrarnos por completo en nuestra oración? ¿Es verdaderamente necesario que nos ocupemos de todo

este vasto conjunto de problemas que distraen el alma de aquello únicamente necesario? La respuesta es terminante: la oración no basta; no basta tampoco la vida interior: es necesario que esta vida se construya canales externos destinados a permitir circular por la ciudad humana.

*¡Hay que transformar la sociedad!*²⁹

Se presenta, sintetizada en el pensamiento del abogado y profesor universitario Giorgio La Pira, la **nueva vocación social** que se intentó promover. Aquí se traducen, al igual que lo hizo Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, las líneas maestras del pensamiento reformista cristiano para configurar un nuevo régimen. El hombre debe colaborar con la construcción del edificio social, a través de una lectura del mensaje evangélico de acuerdo al contexto histórico de un nuevo hombre que se enfrenta a problemas propios de su tiempo. Ser cristiano, desde esta perspectiva, es –constantemente- entregarse al otro:

*“Un amor a Dios que no se confronte con un amor concreto por los hermanos es mentira y farsa. La nuestra debe ser una obra de sensibilización y de toma de conciencia para que los jóvenes, en gran parte pasivos y ausentes en la vida política y social, se comprometan a luchar activamente contra la explotación, el subdesarrollo, la pobreza y la guerra. Tenemos que construir la paz, la justicia social y la libertad. No nos preocupa que esos jóvenes formen parte de un partido o de otro, sino que sepan discernir, moverse y participar”*³⁰

2.- PERSONALISMO

Una de las ideas que sustentó y fortaleció complementariamente al fenómeno que conocemos como *Nueva cristiandad* fue el *Personalismo*³¹. Dicho pensamiento, elaborado por Emmanuel Mounier, se instituyó como una actitud diferente del cristiano ante la existencia, cuyo punto principal fue el énfasis en la persona humana como protagonista de lo social, concibiéndolo como un ser imposible de inventariar y clasificar, expresado como sigue:

*“(...) la persona no es una célula, ni siquiera social, sino una cumbre de donde parten todos los caminos del mundo.”*³² Se señala más adelante: *“La persona es un absoluto al lado de cualquier otra realidad material o social”*³³

Mounier estableció cinco puntos esenciales de una sociedad personalista. **Salir de sí:** La persona no se halla sino en los otros. Es necesario combatir contra toda clase de individualismo, estableciendo una comunicación constante por medio de la **solidaridad** y **fraternidad**. **Comprender:** Entender la singularidad de cada persona y su aporte, distanciándose de perspectivas instrumentalizadoras del ser humano. Reconocer al prójimo como un hermano, concibiendo el lugar de cada uno como insustituible. Quién se encierra en sí mismo jamás encuentra el camino a los otros. **Tomar sobre sí:** asumir el destino y dolor de los demás. **Dar:** hacerse disponible, darse a los otros. La persona existe para los demás. **Ser fiel:** la entrega a la aventura personalista sólo es perfecta en la medida que es permanente³⁴.

Para el autor francés la persona es un ser histórico que logra la existencia a través de una entrega consciente, un compromiso perpetuo, un permanente movimiento hacia el prójimo. Es en comunidad, estableciendo una comunicación persistente con los demás, donde se constituye la idea de persona. Dicha dignidad, tal como lo señaló la doctrina cristiana, se distingue por ser unidad de cuerpo y alma. Por medio de su vida material transforma la naturaleza y las condiciones sociales del entorno. A su vez requiere de los otros para poder existir, por ello los problemas sociales son imperativo de todo cristiano: *“No hay, entonces, persona sin comunidad”*³⁵, es una relación activa y constante. El personalismo rechaza al hombre “acostumbrado” y que no se comunica; objeta al que olvida su tarea histórica y se distancia de los acontecimientos que afligen a sus iguales.

*“La persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas (...)”*³⁶ Continúa diciendo: *“El primer acto de la persona es, pues suscitar con otros una sociedad de personas”*³⁷ Se indica más adelante: *“no es suficiente*

*afirmar que la experiencia del prójimo es una tarea fundamental de la vida cristiana; es la tarea previa.*³⁸

El cristiano debe, por medio del impulso de personalización, *“negar la naturaleza como dada y afirmarla, en cambio, como obra”*³⁹ Es el llamado del cristiano, desde su dignidad de espíritu encarnado, a intervenir lo temporal y colaborar en la construcción de una sociedad justa (*“a la medida del hombre”*)⁴⁰.

A partir de estas reflexiones, E. Mounier hizo una dura crítica al mundo del siglo XX, específicamente al capitalismo, identificando a éste como una fuerza despersonalizadora y deshumanizadora de la sociedad, ya que concibe al hombre como un “medio” para producir bienes. Desde su perspectiva:

*“(…) la producción debe llegar a ser una actividad que rescata y libera, una vez amoldada a todas las exigencias de la persona. Con esta condición, ahí donde reina el primado de la economía hay ya un primado de lo humano. La producción sólo tiene valor para su más alto fin: el advenimiento de un mundo de personas. No lo obtiene ni de la organización de las técnicas, ni de la acumulación de los productos, ni de la instalación pura y simple de la prosperidad”*⁴¹

Comprendió el cristianismo como una respuesta responsable al llamado de una palabra encarnada. *“El acontecimiento será nuestro maestro interior y el reposo un desorden”*⁴² De esta manera, la persona está inmersa en la naturaleza y a su vez trasciende la naturaleza, *“sólo él (hombre) conoce este universo que lo devora, y sólo él lo transforma; él, el menos armado y menos potente de todos los hombres”*⁴³

El cristiano está llamado a ser parte fundamental de su tiempo y no pactar con éste. No sólo vive, sino que da testimonio a partir de su acción. Debe convertirse, imperiosamente, en contemporáneo del acontecimiento, cumplir un rol protagónico en el devenir, sin ser extraño a la realidad viva de la Historia⁴⁴.

Tal como hemos señalado a lo largo de estas páginas, la obra de J. Maritain, G. La Pira, E. Mounier configuró un movimiento de acción social que renovó al mundo eclesial del siglo XX, creando un diálogo enriquecedor entre Iglesia y Mundo. Este pensamiento se caracterizó por el respeto a la dignidad humana como “existencia encarnada”, promoción del espíritu solidario y la instauración de la fraternidad como núcleo de la vida política. Fue más que una respuesta alternativa ante el liberalismo individualista y el comunismo ateo, fue la configuración de un modelo de acción **complementario** y enriquecedor de los sacramentos y la vida netamente espiritual. Quienes adherían a este pensamiento se sintieron involucrados a la siguiente idea:

“La limosna no es todo: apenas es la introducción a nuestros deberes de hombres y de cristianos; las obras, aún organizadas, de la caridad, no son todavía todo, son sólo un paso adelante, notable, sí, dentro del cumplimiento de nuestros deberes de hombres y cristianos; más el pleno cumplimiento de nuestro deber se realiza solamente cuando hemos colaborado, directa o indirectamente, en dar a la sociedad una estructura jurídica, económica y política adecuada – en la medida posible de la realidad humana – según el mandamiento principal de la caridad”⁴⁵.

En el sentir íntimo de estas convicciones, los movimientos políticos y sociales de América Latina se configuraron como espacios de representación de estas ideas, teniendo como horizonte llevarlas a la práctica. La vigencia y popularidad de este pensamiento tuvo como resultado el intento de aplicar las enseñanzas del Evangelio al ámbito temporal. En Chile, el pensamiento progresista católico y la Doctrina Social de la Iglesia sentaron las bases para la formación de laicos responsables cuya acción se encaminó a la solución de los problemas sociales. La fundación de la Acción Católica, la labor de Monseñor Manuel Larraín en la Diócesis de Talca y el CELAM; el trabajo social del padre Alberto Hurtado, principalmente por medio de la ASICH (Acción sindicalista chilena), son paradigmáticos de este nuevo concepto.

3.- LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

A partir del pontificado de Pío XII y preferentemente desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha denominado sus reflexiones sobre la problemática social como *doctrina, magisterio o enseñanza social*. Si bien la primera carta papal con respecto al tema es la *Rerum Novarum*, promulgada por León XIII a fines del siglo XIX, la cuestión terminológica se define con mayor claridad más adelante. Es lícito recurrir con libertad a las tres denominaciones, ya que todas nos remiten a la facultad de *comunicar y enseñar*. Este último término proviene de la raíz latina *insignare*, cuyo significado preciso es *señalar*. Todo acto de **enseñanza** lleva inherente una intención de *dar señas de algo, mostrar o exponer* una cosa con el fin de ser visto y apreciado. Por ello, cuando la institución eclesiástica alude a la palabra **doctrina**, también apela a una enseñanza particular, pero identifica una cierta sistematicidad que, a lo largo del tiempo (desde León XIII hasta Benedicto XVI), los pontífices han ido elaborando en forma de un corpus de principios y verdades. Algo similar sucede cuando se recurre al vocablo **magisterio**. Éste posee un origen latino, *magisterium*, que guarda relación con el ejercicio de la docencia, pero a través de la figura de un maestro, *magister*, quien no simplemente educa, sino que ejerce un gobierno sobre sus discípulos. Por lo tanto su instrucción goza de particular autoridad⁴⁶.

La Doctrina Social de la Iglesia se constituye como la proyección del mensaje de Cristo, del Evangelio y del pensamiento de Santo Tomás, en el mundo occidental de los tres últimos siglos. Con esta expresión se designa *“una enseñanza que se ha constituido progresivamente por medio de diversas intervenciones emanadas de los últimos soberanos pontífices”*⁴⁷ He ahí su condición de modelo y guía para toda la Iglesia universal y los *“hombres de buena voluntad”*⁴⁸.

El acervo más sustancial de aquellas materias se encuentra recopilado en las denominadas *Encíclicas Sociales*. Así llamamos al conjunto de documentos

escritos por los Papas desde 1891. Las encíclicas son cartas de conocimiento público (encyclicae => cartas en círculos), verdaderas intervenciones doctrinales sobre temas espirituales y temporales, tales como: dogma, moral, sagradas escrituras, persona humana, familia, dignidad del trabajo, desarrollo y subdesarrollo etc. En ellas se expresan posibles respuestas históricas ante los problemas que aquejan a la sociedad mundial, anunciando tendencias de acción para el mundo católico basadas en el mensaje evangélico⁴⁹. Es necesario destacar que los feligreses deben *asentimiento, obediencia y respeto* a todos los principios defendidos en dichos documentos, ya que son expresión del *magisterio ordinario* y tienen como finalidad garantizar unidad de todas las iglesias en materia de vida eclesial y doctrinal⁵⁰.

Toda vez que un Sumo Pontífice elabora una Encíclica de esta categoría busca un propósito determinado: la **evangelización**⁵¹. Lo hace con el objetivo de ver plasmadas en la sociedad las energías que provienen del mensaje evangélico⁵². Así es expresado por el mismísimo Pablo VI, en su carta *Populorum Progressio* (1967), cuando recuerda la magna tarea realizada por sus predecesores: *“(ellos) no faltaron al deber que tenían de proyectar sobre las cuestiones sociales de su tiempo la luz del Evangelio”*⁵³.

Tanto el Magisterio Social y la Misión Apostólica de la Iglesia están íntimamente vinculadas. De aquella unidad brota el motivo que la llama a intervenir con su doctrina en el campo social. No es un afán político partidista lo que la inspira, es una prioridad pastoral. En ella los fieles encuentran *“los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción”*⁵⁴ que les permitirán edificar un orden social basado en un humanismo integral y solidario. Ahora bien, la Caridad es la fuente desde donde surge todo deber y compromiso adoptado en esta materia. Ésta se establece como *“la vía maestra”*⁵⁵ de dicho magisterio y es considerada el principio que debe atravesar todas las relaciones sociales, económicas y políticas⁵⁶.

Pese a que en diferentes épocas de la historia, ciertos sectores se han resistido al seguimiento del contenido de estas cartas (un segmento del Partido Conservador en Chile, por ejemplo), esta doctrina – vista por la propia Iglesia – disfruta de una legitimidad incuestionable, ya que nace de la fuente misma a partir de la cual se sostiene la institución: las *Sagradas Escrituras*. Así lo han transmitido los papas desde la publicación del primer documento magisterial de esta índole. Sucesivamente han creído estrictamente necesario hacer valer su competencia para intervenir en materia social e identificar en la DSI un patrimonio inserto en la gran corriente de la tradición católica. Así lo recuerda Juan Pablo II, en *Laborem Exercens* (1981), al decir:

*“Esta doctrina perteneció desde el principio a la enseñanza de la Iglesia misma, a su concepción del hombre y de la vida social y, especialmente, a la moral social elaborada según las necesidades de las distintas épocas. Este patrimonio tradicional ha sido después heredado y desarrollado por las enseñanzas de los Pontífices sobre la moderna << cuestión social >>”*⁵⁷

En el mismo sentido, hace unos pocos años, Benedicto XVI, por medio de su Encíclica *Caritas in Veritate* (2009) reafirma lo anteriormente planteado: *“La doctrina social está construida sobre el fundamento transmitido por los Apóstoles a los Padres de la Iglesia y acogido y profundizado después por los grandes Doctores cristianos (...) Ha sido atestiguada por los Santos y por cuantos han dado la vida por Cristo Salvador en el campo de la justicia y la paz. En ella se expresa la tarea profética de los Sumos Pontífices”*⁵⁸. Es la tarea apostólica y la misma evangelización la que exige una Doctrina de estas características. Por esa razón <<la cuestión social>> no ha dejado de ocupar la atención de la Iglesia. Para ella se constituye como una misión irrenunciable.

Ahora bien, el compendio de estas enseñanzas no constituyen simples lineamientos de reflexión ante los diversos campos aludidos, sino que llevan inherente un ordenamiento propio a la acción. La DSI, en su practicidad, tal como señala don Fernando Moreno, se alza como “una teología moral hecha magisterio

(...)”⁵⁹. No son simplemente principios por contemplar, son “algo por efectuar”, una tarea “por realizar”⁶⁰. Porque, citando a San Gerónimo, “*la palabra del Señor es la Verdad, y para Él, decir y realizar es todo uno*”⁶¹ Con estos elementos en vista, la institución eclesiástica se auto define no sólo como *mensajera*, sino también como *obrero de unidad*, capaz de hacer libre al hombre en el plano espiritual, político y social⁶².

El magisterio social, con el afán de reflejar la eficacia de la Palabra de Dios y explicitar la dimensión social de la Fe, debe ser fecundo tanto en la “*inteligencia como en las obras*”. La primacía del hombre y lo espiritual, valores presentes en las Encíclicas Sociales, no detienen el anhelo de transformación de la ciudad secular, al contrario, lo exigen e impulsan. Es que para los Pontífices la misma *Salvación* del ser humano está sujeta al condicionamiento del contexto en que éste está inserto. Pío XII, en su mensaje radiofónico de Pentecostés, en 1941, expresaba: “*De la forma que se dé a la sociedad, en armonía o no con las leyes divinas, depende el bien o el mal de las almas*”⁶³, por lo tanto: “*no se puede separar este mundo del otro, ni dividir en dos partes al hombre que es un todo viviente*”⁶⁴.

Luego de abarcar, brevemente, las sutilezas terminológicas, el objetivo de la Doctrina Social y sus interconexiones con el Evangelio, su enraizamiento en la Tradición de la Iglesia y – por ello mismo – su legitimidad y practicidad, se hace imperioso mencionar de qué derecho dice la Iglesia gozar para proferir sus consejos en estas materias tan complejas y polémicas.

La Iglesia, siguiendo la lógica de su autocomprensión, ha recibido de su propio fundador, en el envío de los Apóstoles, el encargo del bien definitivo del ser humano; ella dice custodiar la clave para comprender su naturaleza. Por esto, en su doble dimensión (cuerpo y espíritu), la doctrina social tiene como referente inicial y final a la persona. La prioridad constante que tiene esta enseñanza es la del ser humano y su desarrollo integral. Esa es la razón que la mueve a situarlo en

el centro del orden social, sea éste creyente o no. Por lo mismo, a la Iglesia nada de lo humano le puede ser ajeno, porque para ésta *“todo lo cristiano es verdaderamente humano”*⁶⁵.

Se puede afirmar que, al haber sido instituida como protectora de la verdad sobre el hombre, la Iglesia se constituye en guardiana de un orden moral ante el cual están supeditados los diversos campos de la actividad humana. No es necesario acudir a Juan XXIII o Pablo VI (papas considerados de avanzada) para cerciorarse de la veracidad de lo planteado, basta con recordar al mismo Pío X, que dijera: *“No disimulamos, que escandalizaremos a algunas personas diciendo que deberemos necesariamente ocuparnos de las cosas políticas. Pero quienquiera juzgue con equidad, ve bien que el Soberano Pontífice no puede de ninguna manera excluir del Magisterio de la fe y de las costumbres que le ha sido confiado la categoría propia de los asuntos políticos”*⁶⁶. Se desprende de esto último que, y lo ratifican todos los Pontífices, no es posible separar reforma social de vida religiosa⁶⁷.

En ese mismo sentido, la Iglesia ya antes del Concilio Vaticano II, declaró con firmeza que la institución eclesiástica, siendo *“madre tan amante y tan inquieta por el bien de sus hijos”*, jamás puede permitirse quedar *“indiferente frente a los peligros que los acechan; no podía callarse y hacer cómo si no viera y no comprendiese las condiciones sociales que, voluntaria o involuntariamente, hacen difícil o prácticamente imposible un comportamiento cristiano, conforme a los mandamientos del soberano legislador”*⁶⁸. Su intervención nace, se nutre y responde a esta última línea.

3.1 Las reflexiones esgrimidas por León XIII y Pío XI, en sus respectivas encíclicas *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931)⁶⁹, son conocidas como el hito que dio inicio a la intervención de la Iglesia Católica en la problemática social. En ambas cartas se establecen, respetando la pluralidad de opciones políticas, las principales directrices de acción de los católicos con

respecto al tema. Sus postulados conforman *“la proyección del dogma y de la moral cristiana sobre dicho plano”*⁷⁰.

Ambos Pontífices exhortaron al mundo creyente a reconocer la cuestión social como un problema perentorio en cuya solución les cabía una responsabilidad protagónica: *“si calláramos, se juzgaría que faltáramos a nuestro deber”*⁷¹. Estas publicaciones, de suyo importantes, dieron un nuevo aliento al apostolado de los laicos en el mundo, reafirmaron la autoridad moral del papado para pronunciarse en las polémicas cuestiones sociales⁷² y extendieron la influencia espiritual de la Iglesia en el ámbito temporal.

León XIII denunció férreamente el drama vivido por los obreros a fines del siglo XIX, sometidos a los efectos nocivos del desarrollo de una sociedad de capitalismo industrial avanzado:

*“Poco a poco han ido quedando los obreros solos e indefensos, entregados por la condición de los tiempos, a la inhumanidad de sus patronos y a la desenfrenada codicia de sus competidores. A aumentar el mal vino la voraz usura; la cual aunque más de una vez condenada por la Iglesia, sigue siempre, bajo diversas formas, la misma en su ser, ejercida por hombres avaros y codiciosos.”*⁷³

Los papas, de forma severa, levantaron su voz ante las graves consecuencias que presentó el proceso de industrialización europeo (desigualdad económica, acumulación de capitales, huelgas, violencia, divisiones y derramamiento de sangre). Por ello León XIII adoptó como suya la causa del mundo del trabajo. Hizo hincapié en la denuncia categórica de los abusos del liberalismo de su tiempo y las injusticias de las que fueron víctimas los trabajadores: explotación, extensas jornadas laborales, bajos salarios, trabajo infantil e injusta distribución de la riqueza, *“(…) unos cuantos hombres opulentos y riquísimos han puesto sobre la multitud innumerable de proletarios un yugo que difiere poco del de los esclavos”*⁷⁴. De la misma manera, condenó las faltas en que incurrió el socialismo, como la supresión de la propiedad privada e instigación a la

discordia entre las clases, *“dictamen de los socialistas, a saber, que toda propiedad ha de ser común, debe rechazarse, porque daña a los mismos a quienes trata de socorrer, pugna con los derechos naturales de los individuos, y perturba los deberes del Estado y la tranquilidad común”*⁷⁵.

En la misma línea, Pío XI también elaboró una crítica penetrante a los excesos del liberalismo, señalando que su finalidad suprema, la generación de riquezas, no atiende al bien moral de la humanidad. Adoptar aquel único horizonte significa el inicio de la materialización de la vida económico-social y el desarrollo de un individualismo que en nada se acerca el bienestar general. La economía, dice el Papa, no debe desarrollarse independiente de principios éticos, debe ser un régimen conforme a las exigencias de la moral⁷⁶. Desde la perspectiva del Sumo Pontífice, si no se da esta unidad, cualquier tipo de liberalismo sería inmoral.

*“Es cierto que la economía y la moral, cada cual en su esfera peculiar tiene principios propios. Pero es un error afirmar que el orden económico y el orden moral están separados y son tan ajenos entre sí, que aquél no depende nada de éste.”*⁷⁷

Aquella creciente disociación ha llegado a convertirse en causa de numerosos males sociales, ya que así se niega la función social de la propiedad privada, la justicia social y el bien común como finalidad suprema de la economía. Dice el Papa Pío XI, *“negando el carácter social y público del derecho de propiedad (...) se cae en el llamado individualismo”*.⁷⁸ Con respecto al mismo tema indica: *“los hombres deben tener en cuenta no sólo su propia utilidad, sino también del bien común”*.⁷⁹

De esta manera, la Santa Sede, sin desvío “a derecha ni a izquierda”, en medio del fervor ocasionado por las *religiones seculares* de su tiempo (capitalismo y socialismo), tomó posición en defensa de la dignidad personal del ser humano, desde el Evangelio, con una especial preocupación por la escandalosa situación vivida por los trabajadores. Afirmó como deber del Estado procurar el bien común

y velar por las condiciones de justicia y equidad de los sectores más desposeídos. Dio el valor que corresponde al trabajo, visto no como una simple mercancía, sino como expresión personal de la dignidad humana.

“(...) deben acordarse los ricos y los patronos que oprimir en provecho propio a los indigentes y menesterosos, y explotar la pobreza ajena para mayores lucros, es contra todo derecho divino y humano. Y el defraudar a uno del salario que se le debe es un gran crimen, que clama al cielo venganza”⁸⁰

Asimismo se esforzó por promover el derecho a organizar sindicatos y asociaciones de obreros, con el fin de vigorizar la posición de los trabajadores en los pleitos y establecer mejores relaciones con el mundo empresarial, *“(...) el hermano ayudado por el hermano, es como una ciudad fuerte”⁸¹*. Asimismo hizo un llamado a las elites económicas del mundo a frenar la codicia y dar paso a un espíritu cristiano y humanista, a no separar la economía de los valores éticos y morales:

“Los ricos y los patronos recuerden; que no deben tener a los obreros por esclavos; que deben en ellos respetar la dignidad de la persona y la nobleza que a esa persona añade lo que se llama carácter cristiano.”⁸² Continúa más adelante: *“Es vergonzoso e inhumano abusar de los hombres, como si no fuesen más que cosas, para sacar provecho de ellos y no estimarles en más de lo que dan de sí sus músculos y sus fuerzas.”⁸³*

En *Quadragesimo Anno*, lo mismo que en *Rerum Novarum*, una vez más el papado llamó a una reforma de las instituciones y de las costumbres. Por ello observó escandalizada los errores del sistema imperante, caracterizado por una acumulación exagerada de riquezas y crecimiento excedido de amplios poderes de influencia⁸⁴. Identificó con lucidez tres tipos de tensión dentro del régimen vigente: 1) La pugna *cruel* por el dominio económico. 2) Intentar alcanzar la hegemonía sobre los poderes públicos. 3) Y el uso abusivo de tales poderes en beneficio propio o de un grupo social particular. A su juicio esta concentración de

capital y espíritu individualista motivó un ejercicio indebido de tales influencias, generando conflictos en el campo nacional, entre empresarios y obreros, e internacional, entre las grandes potencias y los países subdesarrollados⁸⁵.

“Las últimas consecuencias del espíritu individualista en el campo económico vosotros mismos, venerables Hermanos y amados Hijos, las estáis viendo y deplorando: la libre competencia se ha destrozado a sí misma; la prepotencia económica ha suplantado al mercado libre; el deseo de lucro ha sucedido la ambición desenfrenada de poder; toda la economía se ha hecho extremadamente dura, cruel, implacable. Añádanse los daños gravísimos que han nacido de la confusión y mezcla lamentables de las atribuciones de la autoridad pública y de la economía; y valga como ejemplo uno de los más graves, la caída del prestigio del Estado; el cual libre de todo partidismo, debería estar erigido en soberano y supremo árbitro de las ambiciones y concupiscencias de los hombres”⁸⁶

Con el fin de superar los errores mencionados y alcanzar la añorada restauración del orden social, el papado se esmeró en dar lineamientos que permitieran la unidad entre Capital (empresarios) y Trabajo (obrerros). Ambos deben mantenerse unidos en miras de una tarea común, evitando las pretensiones injustas del capital⁸⁷ y también las aspiraciones impropias del Trabajo.

“... No puede existir capital sin trabajo ni trabajo sin capital”⁸⁸

Buscando la reconciliación de los grupos sociales, señala:

“... el trabajo y el capital deberán unirse en una empresa común, pues el uno sin el otro son completamente ineficaces”⁸⁹

Las dos encíclicas revisadas en este apartado tienen como horizonte promover la búsqueda de una justa distribución de la riqueza, es decir, que se brinde a cada parte los bienes que le correspondan:

“(…) no sirve cualquier distribución de bienes y riquezas entre los hombres. Por lo mismo, las riquezas incesantemente aumentadas por el incremento económico-social deben distribuirse entre las personas y clases, de manera que quede a salvo lo que León XIII llama la utilidad común de todos, o en otras palabras, de suerte que no padezca el bien común de toda la sociedad. Esta ley de justicia social prohíbe que una clase excluya a la otra de la participación de los beneficios. Viola esta ley no sólo la clase de los ricos, que libres de cuidados en la abundancia de la fortuna, piensan que el justo orden de las cosas está en que todo rinda para ellos y nada llegue al obrero, sino también la clase de los proletarios que, vehementemente enfurecidos por la violación de la justicia y excesivamente dispuestos a reclamar por cualquier medio el único derecho que ellos reconocen, el suyo, todo lo quieren para sí por ser producto de sus manos (...).”⁸⁰

Rerum Novarum y *Quadragesimo Anno*, especialmente la primera, son el pilar donde se sostiene la futura labor de los Papas con respecto a este magisterio tan particular. Ambas comparten como esperanza ofrecer los lineamientos generales que permitan restaurar el equilibrio del orden social. Toda nueva solución, según el enfoque de la Iglesia, debe nacer de una renovación profunda del espíritu cristiano y su insoslayable proyección en todas las esferas de la actividad humana, inclusive del sistema económico. El drama social no llegará a su término mientras las estructuras que originan los problemas sociales (y por sobre todo los hombres que las crean) no son traspasadas por la ley de la Caridad y son objeto de una nueva evangelización. En ese objetivo se explica el denuedo puesto por los Pontífices para estimular un funcionamiento sano de la economía, buscando siempre una redistribución de bienes en justicia, la asignación de un salario conforme a la norma ética (*“hay que dar al obrero una remuneración que sea suficiente para su propia sustentación y la de su familia”*⁸¹), la redención de la dignidad del obrero y una plena reconciliación entre los grupos sociales. Cabe aclarar, que así como se motivó la defensa de los derechos del trabajador, también se llamó a tomar en consideración las situaciones de la esfera empresarial (condiciones de ingreso y producción), con el fin de no ahogar con requerimientos exagerados al mundo del capital. La Santa Sede, a través de la

figura de León XIII y Pío XI, reiteró su intención de concebir la empresa económica ya no desde una filosofía del **Yo**, sino desde una filosofía del **Nosotros**.

Estos diversos pronunciamientos, lo mismo que las futuras encíclicas, debieron enfrentar situaciones de controversia, consecuencias adversas y reacciones contrarias a sus postulados. Se cuestionó la intromisión de la Iglesia en tales materias y se llegó al extremo de calificar al papa Pío XI de tener orientaciones comunistas. Su encíclica, *Quadragesimo Anno*, fue una ratificación del nuevo camino que el anterior Pontífice quiso adoptar para la Iglesia y los laicos hacia una relación más estrecha entre Iglesia y Sociedad.

3.2 En 1961, Juan XXIII, en un anhelo de renovar la Doctrina Social de la Iglesia, publica *Mater et Magistra*. Esta encíclica se encumbró como uno de los documentos más significativos e influyentes escritos por los Papas sobre el tema, llegando a ser denominada “*la encíclica del humanismo social cristiano*”. Sus postulados repercutieron hondamente en Chile, no sólo en la jerarquía eclesiástica, sino en toda la comunidad cristiana.

Los grandes lineamientos doctrinales fundados por la encíclica leonina logran su momento cumbre en las cartas elaboradas por Juan XXIII y Pablo VI, en conjunto con la Constitución apostólica del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes*. Todos estos documentos constituyen una denuncia categórica del capitalismo y el contexto de miseria que experimenta gran parte de la población del Tercer Mundo. Se refuerzan planteamientos tradicionales en Doctrina Social como la reinserción de la economía en el ámbito moral, la intervención del Estado en su papel subsidiario, redistribuidor de las riquezas y promotor del bien común, fomento al desarrollo de la empresa agrícola y equilibrio de los sectores productivos (industria y agro) y la defensa de la propiedad privada. Ahora bien, cuando la Iglesia protege este último principio busca una finalidad ética y social. En ningún caso, como señala el Pontífice, se “*pretende sostener pura y simplemente el presente estado de cosas, como si viera en él la expresión de la voluntad divina; ni proteger por*

*principio al rico y al plutócrata contra el pobre indigente*⁹². La intención tiene relación con el rol trascendental de la propiedad en el ámbito social.

Existen dos elementos que, a nuestro juicio, son de suma relevancia en el mensaje dictado en este documento. El primero se alza en defensa tenaz de la promoción del sector obrero y su participación en todos los niveles de la empresa. De esto el Papa dice:

“Una concepción humana de la empresa debe, sin duda, salvaguardar la autoridad y la necesaria eficacia de la unidad de dirección; pero no puede reducir a sus colaboradores de cada día a la condición de simples silenciosos ejecutantes, sin posibilidad alguna de hacer valer su experiencia, enteramente pasivos respecto a las decisiones que dirigen su actividad”.⁹³

En esta tarea juegan un papel fundamental el Estado, ya que su deber es *“contribuir efectivamente al mejoramiento de las condiciones de vida de los obreros*⁹⁴, siendo su obligación regular que las condiciones laborales funcionen impulsadas por la Justicia y Equidad y que, tanto corporal y espiritualmente, no se denigre la dignidad de la persona⁹⁵.

El segundo elemento de importancia es la defensa de una postura desarrollista por parte de la Iglesia, pero que se inicia en la consideración que todo desarrollo económico debe tener como finalidad el progreso social. Todo aumento productivo compromete beneficiar a cada una de las categorías de ciudadanos con el fin de atenuar de manera eficaz las desigualdades⁹⁶.

*“Por eso creemos que es deber nuestro afirmar una vez más que la retribución del trabajo, como no se puede abandonar enteramente a la ley del mercado, así tampoco se puede fijar arbitrariamente; sino que ha de determinarse conforme a justicia y equidad. Esto exige que a los trabajadores les corresponda una retribución tal, que les permita un nivel de vida verdaderamente humano y hacer frente con dignidad a sus responsabilidades familiares”*⁹⁷

He ahí la importante connotación que se le da al salario del trabajador. Sobre todo en naciones donde el estilo de vida de los sectores privilegiados adquiere “contrastes ofensivos”⁹⁸ y se encuentran en desacuerdo con el bien común de la sociedad. Se hace necesario que, de acuerdo a los postulados de *Mater et Magistra*, “venga también elevada la remuneración del trabajo: lo cual permite más fácilmente a los obreros ahorrar y formarse así un patrimonio”⁹⁹. Por lo tanto, al crecer las ganancias se exige una redistribución justa y equitativa entre los empleados¹⁰⁰. Desde una perspectiva cristiana el crecimiento y desarrollo económico que no signifique una mejora en los estándares de vida de los trabajadores es una conquista vacía de significado y contraria a los designios establecidos por el mandato evangélico: “No amontonéis tesoros en la tierra, donde la polilla y la herrumbre los destruyen, y donde los ladrones perforan los muros y roban; amontonad, más bien, tesoros en el cielo, donde la polilla y la herrumbre no los destruyen y donde los ladrones no perforan muros ni roban; Y el Señor considerará como hecha o negada a sí mismo la caridad hecha o negada a los indigentes: “Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”¹⁰¹

El Pontífice realiza una denuncia a las nuevas formas de colonialismo habituales en las relaciones internacionales modernas. Acusa la escasa solidaridad de las comunidades política y económicamente más desarrolladas hacia aquellas naciones afectadas por situaciones de hambre. No basta con la interacción en los ámbitos técnico-financieros si no existe un verdadero interés en ejercer metodologías de cooperación. Se rechaza todo tipo de nuevas formas de dominación, sobre todo aquellas que basan su poder en imperialismos económicos.

“Las comunidades políticas económicamente desarrolladas, al prestar su cooperación, deben reconocer y respetar esta individualidad y superar la tentación que las empuja a proyectarse, a través de la cooperación, en las comunidades que se están desarrollando económicamente.”¹⁰²

Con respecto al mismo tema el Papa señala:

“Donde esto se verifique se debe declarar explícitamente que en tal caso se trata de una nueva forma de colonialismo, que por muy hábilmente que se disfrace, no por esto sería menos dominadora que la antigua forma de colonialismo, de la cual muchos pueblos han salido recientemente; nueva forma de colonialismo, que influiría negativamente en las relaciones internacionales, al constituir una amenaza y un peligro para la paz mundial.”¹⁰³

Por último, Juan XXIII hace alusión al imperativo que significa para el cristiano aplicar esta doctrina en la hora del presente. *“Una doctrina social no se anuncia solamente, sino que también se lleva a la práctica en términos concretos. Esto se aplica mucho más a la doctrina social cristiana cuya luz es la verdad, cuyo objetivo es la justicia, cuya fuerza dinámica es el amor”¹⁰⁴*. Es estrictamente necesario, para que los ciudadanos del mundo puedan trabajar por un orden social justo, la obediencia a la doctrina y una acción temporal dinámica inspirada en el mensaje evangélico. En esta ardua tarea, la comunidad debe seguir tres instantes de reflexión primordiales: *“Ver, juzgar y obrar”¹⁰⁵*. En vista de estas pautas, se podrá *“llevar a la realidad concreta los principios y directivas sociales”¹⁰⁶*

3.3 La encíclica *Pacem in Terris*, escrita por Juan XXIII en 1963, es un documento de profundo carácter personalista. El papa proclama una nueva concepción de la convivencia, en el marco de la Doctrina Social de la Iglesia, tomando como base que cada uno de los seres humanos debe ser el fundamento, el fin y el sujeto de todas las instituciones en las que se expresa y se actúa la vida social.

Sus planteamientos se asientan en que toda convivencia humana debe compartir, como fundamento de aquella interacción, el principio que *“todo ser humano es persona”¹⁰⁷*. Todos los hombres participan de un mismo status dentro de la jerarquía natural y aquella certeza exige del hombre ciertos deberes fundamentales y a su vez ciertos derechos.

De la condición de persona brota una de las principales prerrogativas del hombre: la exigencia de garantizar *“un nivel de vida digno”*¹⁰⁸. En base a esto deriva el derecho del obrero a una retribución condicionada por valores de justicia, dicha labor debe darse asegurando *“que no sufran daño la integridad física ni las buenas costumbres (...)”*¹⁰⁹. Al igual que el mensaje de *Mater et Magistra*, estas acciones deben estar encaminadas a otorgar al obrero y su familia un salario que permita una básica estabilidad económica. No sólo se debe certificar al trabajador *“los medios de subsistencia”*, sino que todas las cosas *“las tenga con suficiencia”*¹¹⁰. Por esta razón: *“aquellos magistrados que no reconozcan los derechos del hombre o los atropellen no sólo faltan ellos mismos a su deber, sino que carece de obligatoriedad lo que ellos prescriban”*¹¹¹

Asimismo el documento esboza un modelo de convivencia social fundado en el amor y la justicia, teniendo como pauta la consciencia del componente personalista que vincula a todos los seres humanos. Esta tesis se asienta en el mandato evangélico de Pablo cuando señala: *“porque somos miembros unos de otros”*¹¹²

*“Sientan como propias las necesidades ajenas y hagan a los demás partícipes de los propios bienes”*¹¹³

Estos valores, promotores de una sana y organizada interacción, deben estar presentes tanto en las manifestaciones culturales como en el mundo de la economía, en las teorías políticas y los sistemas jurídicos.¹¹⁴ De acuerdo al principio de la dignidad humana el trabajador no sólo debe participar en la vida económico-social, sino también en el ámbito político, además de tener acceso a la cultura.

La carta hace un llamado a los poderes públicos a trabajar en aras del bienestar social, respetando los derechos básicos de los ciudadanos y la facilitación del cumplimiento de sus deberes: *“La prosecución del bien común constituye la razón misma de ser de los poderes públicos, los cuales están*

*obligados a actuarlo reconociendo y respetando sus elementos esenciales y según sus postulados de las respectivas situaciones históricas*¹¹⁵. Todos los sectores sociales deben cumplir el requerimiento de favorecer, con sus oficios específicos, a la prosecución de dicho bien. Esto significa no sólo perseguir el interés propio, sino también complementar las exigencias del otro. En esto deben intervenir todos los ciudadanos.

*“Y de ninguna manera se ha de caer en el error de que la autoridad civil sirva al interés común de unos o de pocos, habiendo sido establecida para procurar el bien de todos. Sin embargo, razones de justicia y de equidad pueden, tal vez, exigir que los poderes públicos tengan especiales consideraciones hacia los miembros más débiles del cuerpo social, encontrándose estos en condiciones de inferioridad para hacer valer sus propios derechos y para conseguir sus legítimos intereses*¹¹⁶

El deber esencial de las autoridades públicas es *“reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover aquellos derechos, y su contribución, por consiguiente, a hacer más fácil el complemento de los respectivos deberes*”.¹¹⁷ Juan XXIII insiste en la relevancia de crear un ambiente de trabajo humano, por ello es urgencia principal poner cuidado en asegurar que todo desarrollo económico corresponda igual progreso social.¹¹⁸ De esta manera se podrá asegurar a todos, de manera proporcional al crecimiento de la economía, el uso de carreteras, transporte, créditos comerciales, salud, educación y condiciones idóneas para el desarrollo óptimo de la familia humana.

Esta lógica también es atingente a las comunidades políticas, ya que del mismo modo gozan de derechos y deben exigir deberes. Bajo este parecer las relaciones internacionales entre potencias y países del Tercer Mundo deben estar reguladas por valores de Paz, Justicia, Solidaridad y Libertad. Igualmente que las relaciones entre personas (empresarios y obreros), así también las comunidades políticas deben interactuar, basándose en la ley moral.

“Como en las relaciones privadas entre los seres humanos no es lícito a nadie el perseguir los propios intereses con injusto daño de los otros, así en las relaciones entre las comunidades políticas no está permitido a ninguna desarrollarse oprimiendo o atropellando a las demás. Viene aquí oportuna aquella expresión de San Agustín: “Si se abandona la justicia, ¿a qué se reducen los reinos, sino a grandes latrocinios?”¹¹⁹

La carta, al igual que *Mater et Magistra*, realiza una dura crítica a todo tipo de imperialismo y neo colonialismo. Establece que toda relación entre naciones debe tener como principio la norma de la Libertad. Ningún país puede intervenir en los intereses de otro, ni tampoco imponer perspectivas políticas para proyectarse a sí mismo en la nación más débil. Al contrario toda su actividad debe estar dirigida a la colaboración y elevación del nivel de vida de las comunidades atrasadas. Por lo tanto todo Estado tiene el derecho a ser artífice de su propio progreso.

“Un nuevo orden fundado en las normas morales, prohíbe absolutamente que sean lesionadas la libertad, la integridad y la seguridad de otras naciones, cualquiera que sea su extensión y su capacidad de defenderse. Y si bien resulta inevitable que las grandes potencias, como dotadas de más abundantes recursos y de mayor poder, determinen las normas en su asociación económica con naciones menores a estas, sin embargo, lo mismo que a cualquier otra no se les puede coartar, salvo el bien común general, su derecho de administrarse libremente y de mantenerse libremente y de mantenerse neutrales frente a los conflictos entre otras naciones, como les corresponde según el derecho natural y el derecho de gentes; e igualmente pertenece a dichas naciones menores el derecho a promover su propio desarrollo económico. Es claro, en efecto, que sólo respetando la integridad de esos derechos es posible que tales naciones menores puedan promover el bien común ciudadano, tanto respecto a los bienes externos como en los que atañe a la cultura y elevación espiritual”¹²⁰

Las encíclicas de Juan XXIII adoptaron un carácter universalista renovador, ya que no sólo están dirigidas al mundo católico, sino a todos los hombres de *buena voluntad*. En ese sentido, la Iglesia manifestó tolerancia al hecho que sus comunidades compartieran metas y labores con quienes *“no han sido iluminados por la fe cristiana”*.¹²¹ En un acto generoso, comprensivo y flexible, al contrario de

las posturas radicales y excluyentes de la época, el cristiano compartió con ateos o socialistas en la construcción de una ciudad nueva. *Pacem in Terris* deja claro que no comulga con certezas ideológicas incompatibles con la Fe, pero **tolera** que grupos católicos establezcan vínculos con sectores que viven una creencia errada con respecto a Cristo o simplemente no participan del mismo credo. Aquella instancia de trabajo común *“puede servirle de ocasión o de exhortación para que vengan a la verdad”*¹²².

De la misma forma que Jacques Maritain y Emanuel Mounier, Juan XXIII, tuvo real consciencia de la incompatibilidad entre socialismo y cristianismo, pero asimismo no dejó de contemplar la importancia del trabajo conjunto y la búsqueda de metas comunes con credos alejados de la religión. *Pacem in Terris* asume la comunicación de los católicos con el mundo temporal bajo un signo progresista y con profundo pluralismo, asignando importancia, justicia y valor a algunos planteamientos originados en doctrinas como el socialismo: *“¿quién puede negar que, en la medida en que estas iniciativas sean conformes a los dictados de la recta razón e intérpretes de las justas aspiraciones del hombre, pueden tener elementos buenos y merecedores de aprobación?”*¹²³.

*“Teniendo presente esto puede a veces suceder por ciertos contactos de orden práctico que hasta aquí se consideraban como inútiles en absoluto, hoy por el contrario sean provechosos, o pueden llegar a serlo. Determinar si tal momento ha llegado o no, como también establecer las formas y el grado en que hayan de realizarse contactos en orden a conseguir metas positivas, ya sea en el campo económico o social, ya también en el ámbito cultural o político, son puntos que sólo pueden enseñar la virtud de la prudencia, como reguladora que es de todas las virtudes que rigen la vida moral tanto individual como social. Por esto, cuando están en juego los intereses de los católicos, tal decisión corresponde de un modo particular a aquellos que en estos asuntos concretos desempeñan cargos de responsabilidad en la comunidad; siempre que se mantengan, sin embargo, los principios del derecho natural al par que la doctrina social de la Iglesia y las directivas de la autoridad eclesiástica.”*¹²⁴

3.4 *Populorum Progressio*, documento escrito por Pablo VI en 1967, se alzó como una completa síntesis de las encíclicas anteriores y un llamado imperioso a la acción temporal del católico. Sus palabras son una exhortación al heroísmo social y la lucha valiente contra las desigualdades de toda índole, el hambre, las enfermedades endémicas, la ignorancia y la exclusión. Su palabra tiene la autoridad de quién conoce las miserias de manera cercana, ya que el cardenal Montini (Pablo VI) tuvo la oportunidad de viajar a América Latina (1960), África (1962) e India (1966) y contemplar los obstáculos y falencias que significa la lucha por obtener el desarrollo. Por esta razón su pontificado quiso hacer del Vaticano *“el abogado de los pueblos pobres”*¹²⁵.

*“Esta enseñanza es grave y su aplicación urgente. Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos. La Iglesia sufre ante este grito de angustia, y llama a todos, para que respondan con amor al llamamiento de sus hermanos.”*¹²⁶

La idea principal de la encíclica fue promover el desarrollo de los pueblos y dar lineamientos para resolver prontamente las abismales diferencias económicas, sociales y culturales de la que son víctimas los países del Tercer Mundo. Esta es una tarea de todos, creyentes y no creyentes, ya que cada una de estas fisuras constituye posibles causas de discordia y pone en peligro la paz del mundo. Es de suyo importante: *“suscitar en todo el pueblo de Dios el pleno conocimiento de la función que los tiempos actuales piden a cada uno, en orden a promover el progreso de los pueblos más pobres, de favorecer la justicia social entre las naciones, de ofrecer a los que se hallan menos desarrollados una ayuda tal que les permita proveer, ellos mismos y para sí mismos, a su progreso.”*¹²⁷

Existen dos planteamientos que se hace necesario recalcar, porque fueron voz de lucha de grupos católicos latinoamericanos que adoptaron un proyecto socio-político inspirado en el Evangelio:

a) Se exige que todo desarrollo económico sea integral. Esto quiere decir que promueva a todos los hombres una vida digna del hombre. No se acepta *“la separación de la economía de lo humano”*. Lo importante para la Iglesia es *“el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera”*¹²⁸.

Pablo VI observó desequilibrios crecientes en el sistema económico de su tiempo, conduciendo al mundo *“hacia una agravación, y no una atenuación, en la disparidad de los niveles de vida: los pueblos ricos gozan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente. El desequilibrio crece: unos producen con exceso géneros alimenticios que faltan cruelmente a otros, y estos últimos ven que sus exportaciones se hacen inciertas”*¹²⁹.

Pablo VI observa que debido a una tendencia propia del mundo moderno y de un sistema económico basado en la dinámica del consumismo, las sociedades han invertido los valores a tal punto que las cosas valen más que las mismas personas, tanto a nivel de producción y de consumo. Se acepta el legítimo deseo de lo necesario y el trabajar para conseguirlo, *pero “la adquisición de los bienes temporales puede conducir a la codicia, al deseo de tener cada vez más”*¹³⁰ Se hace una dura crítica a posturas materialistas que sofocan al ser humano y se llama a reemplazar dichos vicios por una vida austera, ya que la avaricia y la búsqueda exclusiva de bienes materiales son una forma evidente de *“subdesarrollo moral”*¹³¹.

*“Pero, por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad, ha sido construido un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites y obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura fue denunciado por Pío XI como generador del imperialismo internacional del dinero”*¹³²

b) Los bienes de la tierra deben servir para la subsistencia de todos los hombres. Esto quiere decir que la propiedad privada no es un derecho absoluto e incondicional para nadie. Si bien es necesario que los estados garanticen dicha prerrogativa, al estar exenta de su función social la propiedad pierde su significado principal. Tanto las Sagradas Escrituras como los Padres de la Iglesia concuerdan en este aspecto: *“Si alguno tiene bienes en este mundo, y viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿Cómo es posible que resida en él el amor de Dios?”*¹³³ El mandato de San Ambrosio es aún más imperativo: *“No es parte de tus bienes lo que tú des al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos”*¹³⁴ Asimismo el Papa añade a estas palabras: *“No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario”*¹³⁵. De esto resulta que, en ningún caso, la propiedad privada se debe utilizar en desmedro del otro y el bien común. El sumo Pontífice hace hincapié en la importancia de la solidaridad y el desprendimiento de los bienes que no son necesarios. En este mensaje, hay una exigencia comunitaria insoslayable.

*“Dios ha destinado la tierra, y todo lo que en ella se contiene, para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, según la regla de la justicia, inseparable de la caridad”*¹³⁶ Más adelante se indica: *“Si la tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso, todo hombre tiene el derecho a encontrar en ella lo que necesita”*¹³⁷

Uno de los aportes significativos de la encíclica es la proclamación de los principales lineamientos del actuar católico. Todo proyecto debe tender a alcanzar una armonía entre fe y actividades temporales, ya que muchos cristianos sufren una grave incongruencia entre su conducta y sus creencias. Se hace necesario cumplir con la unidad entre mente y espíritu, siendo una obligación de todos los creyentes participar activamente en la administración pública y cooperar en la prosperidad de la sociedad cada uno en su oficio.

“Entiéndasenos bien; la situación presente tiene que afrontarse valerosamente y combatirse y vencerse las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más reformas urgentes”¹³⁸

La Iglesia exhorta a las naciones a adoptar un desarrollo solidario que asista a los países pobres en su camino al crecimiento económico. En esto sigue el mandato bíblico de Santiago que señala: *“Si un hermano o una hermana están desnudos, si les falta el alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dice: id en paz, calentaos, saciaos, sin darle lo necesario para su cuerpo ¿Para qué les sirve esto?”¹³⁹* Esta es una obligación para las grandes potencias y su acción debe guiarse bajo tres directrices:

- a) Deber de Solidaridad: Ningún pueblo, señala el Pontífice, debe cometer el error de utilizar las riquezas que produce para su uso exclusivo, sino que parte de ellas deben contribuir al desarrollo de la humanidad: *“Los pueblos ya desarrollados tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vías de desarrollo”¹⁴⁰*.
- b) Deber de Justicia Social: Se identifica una desigualdad al nivel de las transacciones. La justicia social exige del comercio internacional, el restablecimiento de una cierta igualdad de oportunidades entre las partes¹⁴¹. Las naciones industrializadas exportan productos elaborados y crecen rápidamente, por otra parte las naciones dependientes de productos primarios y agrícolas se encuentran lejos de aquella plusvalía progresiva y –en numerosas ocasiones– están sometidos a continuas variaciones de precio. De esta manera *“los pueblos pobres permanecen siempre pobres, y los ricos se hacen cada vez más ricos”¹⁴²*.
- c) Deber de Caridad Universal: No se puede permitir que el progreso de unos sea el obstáculo para el desarrollo de otros. El libre intercambio y el

crecimiento económico es equitativo sólo si tiene como finalidad la justicia social y no el enriquecimiento superfluo¹⁴³.

Por último la Iglesia invita a la juventud a tomar la iniciativa en un proyecto histórico de lucha contra las *“calamidades sociales”*. Depositó en los laicos el deber de renovar el orden temporal. Está en sus manos ser iniciadores del progreso social, participando eficientemente en la transformación de la ciudad humana¹⁴⁴. Su principal motivación debe ser la palabra de Cristo: *“Tuve hambre y me distéis de comer, tuve sed y me distéis de beber, fui extranjero y me recibisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y me viniste a ver”*¹⁴⁵ y su fundamento la preocupación que Jesús, en el evangelio de Marcos, manifiesta hacia los hambrientos: *“siento compasión por esta muchedumbre”*¹⁴⁶. Es obligación del hombre común *“penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes, y las estructuras de la comunidad en que vive”*¹⁴⁷

4. PANORAMA POLÍTICO-RELIGIOSO EN LA AMÉRICA LATINA DE LOS AÑOS SESENTA.

La Historia de la Iglesia Católica latinoamericana, específicamente en la segunda mitad del siglo XX, enfrentó el inicio de hondas transformaciones relativas al modo de relacionarse con el mundo. Gracias al influjo de pensadores cristianos de corte progresista, un riguroso seguimiento de la Doctrina Social, el mensaje del Concilio Vaticano II y la Segunda Conferencia Episcopal realizada en Medellín, las instituciones eclesíásticas experimentan una corriente renovadora centrada en el diálogo con la historia humana.

La Iglesia buscó su lugar en el presente mientras el continente experimentaba las consecuencias de un conflicto de carácter global: la *Guerra Fría*. Los enfrentamientos indirectos entre el *bloque occidental capitalista* y el *oriental comunista* tuvieron su influjo en el cono sur, generando profundos estados

de tensión y excesiva polarización ideológica. El triunfo de la revolución cubana (1959) significó el fortalecimiento del socialismo en el continente y un nuevo desequilibrio para el sector. La toma del poder por el marxismo generaba nuevos diagnósticos de la situación continental, planteando dos vías de desarrollo incompatibles entre sí: la vía democrática institucional o el proyecto revolucionario¹⁴⁸. La Iglesia no quedó exenta de estas divisiones. Si bien, por medio de las Conferencias Episcopales apoyó una *Democracia personalista*, ingresó a la década manifestando hondas escisiones entre sectores conservadores y un ala progresista ligada al social cristianismo. Hay claros signos de un cambio¹⁴⁹.

Durante este período América Latina experimenta una verdadera renovación del cristianismo, un *resurgimiento* en el ámbito teológico catequístico, parroquial y litúrgico¹⁵⁰. Este fenómeno, que tiene sus prolegómenos en la década de los 50, se debe al aumento de los estudios de la Biblia (fundación de Institutos y Centros bíblicos parroquiales bajo la iniciativa del CELAM), el surgimiento de grupos laicos que llevaron la enseñanza de las escrituras a sectores populares, la proliferación de obras europeas traducidas, el desarrollo de revistas especializadas sobre reflexión espiritual (*Teología y Vida*, en Santiago, *Stromata*, en Buenos aires), la adecuación de los misales a las lenguas locales y la fundación del *Instituto Latinoamericano de Catequesis* (cuya finalidad integra la formación cristiana desde el nivel escolar). Estos hechos constituyeron la génesis de un movimiento de reflexión cuya finalidad fue adaptar el Evangelio a la realidad latinoamericana. La parroquia se transformó en el centro desde donde surgió la acción misionera hacia la ciudad secular, incentivando la vivencia en común de las celebraciones litúrgicas, el desarrollo de la acción católica eficaz y especializada, el fomento de una vida hacia el desprendimiento y la desvinculación de los sacerdotes con el dinero. De esta manera, teología, espiritualidad y vida, buscaron amoldarse a cada contexto con el cual tuvieron que coexistir¹⁵¹. Estos esfuerzos permitieron a los fieles una mayor comprensión de la liturgia y una vivencia más

consciente e integradora no sólo de las clases medias, sino también de los obreros y campesinos.

En Chile, bajo la misma lógica de los procesos descritos anteriormente, se enmarcó la obra de los llamados *sacerdotes obreros*, uno de ellos fue Ignacio Vergara (protagonista de la ocupación de la Catedral), quién realizó estudios de las Escrituras e incorporó su lectura con pobladores de los sectores populares de Santiago. Su labor en la *Parroquia Jesús Obrero*, donde enseñó a vincular la Biblia con la realidad cotidiana de las poblaciones, es un claro ejemplo de lo explicado anteriormente y significó el inicio y desarrollo de una Iglesia cuyos protagonistas fueron los pobres.¹⁵² Asimismo se fundan el *Centro de Investigación y Acción Social*, el *Centro Bellarmino* y la *Oficina de Sociología Religiosa del Arzobispado de Santiago*¹⁵³.

Este verdadero auge del ánimo misionero tuvo manifestaciones a nivel de las más altas jerarquías y precede, como Iglesia pionera, al mensaje del mismo Concilio y Medellín. En 1962, el impulso de la *Misión de Santiago y la Campaña Nacional de Alfabetización* corresponden a esta tendencia: extender la cristiandad y lograr un compromiso con una acción temporal. Esa misma fecha, el cardenal Raúl Silva Henríquez, por medio del Vicario General Monseñor Jorge Gómez Ugarte, envió un mensaje “*antes de partir al Concilio Vaticano II*”¹⁵⁴ para llevar a cabo – en sus propias palabras – “UNA GRAN CRUZADA MISIONAL”¹⁵⁵ que permitiera brindar una formación escolar católica consciente de los problemas sociales.

“*Su Emma. Reverendísima está empeñado en promover un movimiento de renovación espiritual que junto con intensificar la formación de la consciencia católica y con ella la responsabilidad de los cristianos les permita también asumir la actitud que les corresponde frente a las necesidades de la Iglesia, a las inquietudes nacionales y a sus propios y personales deberes*”¹⁵⁶

Luego de la publicación de *Mater et Magistra* en 1961, el inicio y término del Concilio en 1962-1965, el mensaje de *Pacem in Terris* ese mismo año, la elección de Monseñor Manuel Larraín como Presidente del CELAM (1963) y la amplia popularidad de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* en 1965, se puede indicar que estamos en el momento auroral de una nueva época. La Iglesia latinoamericana y sus Obispos, en una autoevaluación de su misión en el mundo, hacen suyo el llamado de los Pontífices y estrechan el vínculo entre clero y sociedad, desarrollando un cristianismo abundante en virtudes sociales. Comienza así un nuevo espíritu y junto a éste se configura un nuevo lenguaje. Se toma conciencia de la incompleta evangelización a la que está sujeta toda América, promoviendo -en consecuencia- la actividad misionera, catequística y el deber sociopolítico del cristiano, incluyendo una revaloración de lo profano en la Historia de la Salvación. En este afán de apertura y entrega al mundo, se hace habitual hablar de conceptos como renovación litúrgica, mentalidad pluralista y ecumenismo¹⁵⁷.

Los intentos de poner en práctica el Concilio Vaticano II nacieron a lo largo de todo el continente. En 1966, se trabaja en *Pastorales de Conjunto* a lo largo de Brasil, Argentina, Uruguay y Colombia. Debemos recordar los casos de Ecuador, Perú y Bolivia que, en la misma fecha, configuraron planes de aplicación nacional de lo planteado en Roma. En el caso de Chile, se realiza el Sínodo de septiembre (1967) con una participación de 419 miembros, teniendo como característica la integración de un gran número de laicos trabajando a la par con obispos, sacerdotes y religiosos. Cada uno de los fenómenos anteriormente mencionados, específicamente la X Reunión y la Asamblea extraordinaria del CELAM (en Mar del Plata 1966), cuyo llamado reunió a las autoridades clericales de todo el continente, constituyeron la antesala de lo que significó el evento eclesial más importante de América: la Conferencia llevada a cabo en Medellín el año de 1968¹⁵⁸.

Para América Latina, esa fecha tiene una relevancia capital. Se efectúa la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, con presencia del Sumo Pontífice, cuyo tema principal fue: *“La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”*. Esta reunión representó, de acuerdo a lo señalado por Enrique Dussel, un nuevo descubrimiento de América *“y el pasaje a un decidido compromiso de liberación”*¹⁵⁹. Si bien Pablo VI exhorta a no volcar la fe y las voluntades a la “revolución”, ya que dicha violencia *“no es evangélica ni cristiana”*¹⁶⁰, se mantiene una postura en apoyo a los sectores excluidos y de enérgica denuncia ante las falencias del capitalismo. Se condena el *imperialismo internacional del dinero, todo abuso de poder por parte de los sectores dominantes, indiferencia de las potencias ante el problema del subdesarrollo y todo aquello que atente contra la liberación integral y promoción del hombre, principalmente el neocolonialismo, nacionalismo y la carrera armamentista*¹⁶¹.

*“América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada, cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltan de lo necesario en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda promoción cultural y de participación en la vida social y política, violándose así derechos fundamentales”*¹⁶².

Los documentos de Medellín, sobre todo por su influencia en Chile, son esenciales para comprender el proceso de apertura de la Iglesia latinoamericana. Estos muestran a una institución plenamente consciente de los problemas y desequilibrios del continente, generadora de diagnósticos y denunciadora de injusticias, promotora y soporte de los procesos de transformación y modernización del continente¹⁶³.

Existen dos elementos que, desde nuestra perspectiva, se hace fundamental revisar:

a) Compromiso con el presente: La Iglesia latinoamericana debe *“colaborar en las soluciones”*¹⁶⁴ ante la multiplicidad y complejidad de las problemáticas de América: *“el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común”*¹⁶⁵ La idea fue integrar una novedosa escala de valores temporales como parte substancial de la dimensión global de la fe cristiana y congregar en una síntesis original lo tradicional y lo moderno (*aggiornamento*), el ámbito espiritual y temporal¹⁶⁶. Se observa en los planteamientos de esta Conferencia un giro hacia una interpretación rigurosa del evangelio, ya no bastó *“reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar”*¹⁶⁷. Para los cristianos de 1968 era menester obrar: *“No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se ha tornado con dramática urgencia, la hora de la acción”*¹⁶⁸ En esta tarea al laicado se le da un rol protagónico, ya que por medio de su participación en el desarrollo de las comunidades eclesiales de base y diaconado, se fortalecería y estrecharía la relación Iglesia/Sociedad, dándole una mayor expresividad y dinamismo al actuar de los fieles.

b) Compromiso efectivo con los pobres y la pobreza: La reflexión realizada en Colombia se encaminó a la búsqueda de una mayor presencia de la Iglesia en la vida de los sectores más excluidos. El Episcopado latinoamericano *“(…) no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina”*¹⁶⁹ Sus planteamientos están marcados por un enfoque de justicia social y de identidad con una Iglesia servidora y pobre¹⁷⁰. Se identificó la pobreza (como carencia de los bienes materiales básicos para vivir) como un mal, por lo tanto la Iglesia – junto al laicado – debía asumir con suma urgencia la responsabilidad con respecto a lo social y la liberación del hombre de toda servidumbre. La Iglesia sudamericana se propone *“alentar los esfuerzos, acelerar las realizaciones, ahondar el contenido de ellas, penetrar todo el proceso de cambios con los valores evangélicos”*¹⁷¹ Bajo este contexto los Obispos

latinoamericanos asumen como deber: predicar y vivir la pobreza espiritual, ser reflejo de la pobreza material, denunciar la carencia injusta de bienes y los contextos que la engendran¹⁷². Los documentos son explícitos en esta materia: *“Los Obispos queremos acercarnos cada vez más, con sencillez y sincera fraternidad a los pobres, haciendo posible y acogedor su acceso hasta nosotros. Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos”*¹⁷³ De esta manera la institución eclesiástica latinoamericana, sujeta al contexto de subdesarrollo del continente, asumió la exigencia de traducir el espíritu de austeridad en actitudes que la transformasen en signo, en un ejemplo¹⁷⁴. Esto no sólo debía predicarse sino que *“concretarse en la denuncia de las injusticia y opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones”*¹⁷⁵.

A lo largo de este proceso podemos identificar el paso de una *Cristiandad Colonial*, caracterizada por un enfoque espiritual y sacramental, promotora de una relación asistencial con la esfera profana, a una *Nueva Cristiandad* de planteamientos más realistas, de espíritu misionero, que anhela estrechar su relación Iglesia/Mundo para constituir un orden social cristiano, secular y pluralista¹⁷⁶. Esta nueva Iglesia latinoamericana, que sigue de cerca la evolución de la Iglesia universal, no sólo quiere iluminar el continente, sino guiarlo mediante los grandes lineamientos inspirados en el Evangelio y los documentos emanados de la Santa Sede. La jerarquía eclesiástica, por medio de una profunda consciencia histórica del presente y una capacidad profética que logró adelantarse a varios de los nuevos planteamientos del Vaticano, decide asumir la Historia de América Latina e interpretar así el signo de los tiempos.

Existen claros vestigios de una actitud consciente con respecto a lo social años antes de la Conferencia de Colombia. En la primera mitad de los sesenta, el

Arzobispo de Medellín, Tulio Botero, y el cardenal de Lima, Juan Landázuri renuncian a su derecho de vivir en el Palacio Arzobispal y eligen trasladarse a barrios populares. Monseñor Eugenio Sales, en una de las zonas más pobres de Brasil (Nordeste), promueve la sindicalización y modernización del agro. En 1963 el cardenal de Sao Paulo, Carlo Vasconcellos Motta, bendice a un grupo de obreros que participaban de una huelga y hace un llamado a reformar las estructuras de la empresa y el mundo campesino. Dom Helder Camera, Arzobispo de Olinda y Recife, encargado de la diócesis del Nordeste brasilero, diagnostica que el problema de las favelas no tiene su solución en los sectores marginales de la ciudad, sino en la actualización del mundo rural y la superación del trabajo sin contrato. Se pregunta: “¿Qué hemos hecho con el evangelio de Cristo?”¹⁷⁷. Comienza a fortalecerse, a nivel continental, la posibilidad de una Reforma Agraria. Sería tedioso continuar citando ejemplos, ya que son numerosos. Lo importante de estos hechos es su carácter de signo. La nueva Iglesia latinoamericana cumple con una vocación de servicio en el tiempo, inspirada en la espiritualidad, identificándose con los oprimidos. Esto demuestra una honda complejización del rol sacerdotal y de los Obispos, expuestos a actuar como miembros de Iglesia y como parte del mundo, en un contexto de discursos ideológicos radicalizados y excluyentes.

5. PENSAMIENTO SOCIO-POLÍTICO DE LA IGLESIA CHILENA A LA LUZ DE LAS TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS LATINOAMERICANAS Y DE LA SANTA SEDE

A partir de la década de los sesenta, podemos identificar vestigios claros del pensamiento de *Nueva Cristiandad* en la metodología de acción y expresión de la Iglesia Católica chilena. Comienza un nuevo estilo caracterizado por anhelos de apertura, mayor influencia en el campo temporal y se percibe una visible disposición de fomento, flexibilidad y tolerancia hacia las transformaciones que experimenta el país. Gran parte de esta actitud de renovación vino a fortalecer y agilizar un proceso eclesiológico cuyo origen se sitúa en las postrimerías del siglo

XIX, inspirado por la evolución de la Iglesia universal gracias al mensaje de León XIII¹⁷⁸.

La influencia de las Encíclicas Sociales de Juan XXIII (*Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*) y Pablo VI (*Populorum Progressio*, *Octogesima Adveniens*), tuvieron fuerte influencia tanto en el clero nacional, como en los fieles. Desde 1960 la jerarquía publica documentos pastorales que demuestran este fenómeno y exhiben un profundo compromiso sociopolítico. Entre ellos destacan: “*Llamado a la Unidad, Verdad y Paz*” (1960), “*Mientras el Mundo Marcha la Cruz Permanece*” (1961), “*La Iglesia y el Problema Campesino Chileno*” (1962), “*El Deber Social y Político en la Hora del Presente*” (1962)¹⁷⁹.

Las dos últimas cartas son manifestación clara del influjo señalado y marcaron un hito significativo en la cercanía del clero nacional hacia la comunidad católica chilena y los problemas que asolaron al pobre. Estos documentos siguen las directrices de *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno* y llegan a constituir un pensamiento coincidente, en ocasiones adelantado, con las líneas ofrecidas por el Concilio Vaticano II, la Doctrina Social y la Conferencia Episcopal de Medellín.

El trabajo del clero nacional a lo largo de la década estuvo imbuido de un espíritu progresista e innovador. Tanto lo enunciado en: “*La Iglesia y el Problema Campesino Chileno*” y “*El Deber Social y Político en la Hora del Presente*” fue un impulso del episcopado a que sus feligreses asumieran la gigantesca tarea del problema social, no sólo de manera asistencial, sino “*como miembros de la Iglesia y como ciudadanos de la comunidad temporal*”¹⁸⁰. El primero significó un respaldo a los grupos políticos que sustentaron las ideas de modernización del campo y la Reforma Agraria. En una acción coherente, el cardenal Raúl Silva y Monseñor Manuel Larraín, a la luz de lo señalado en *Mater et Magistra*, adelantándose al gobierno y a los mismos postulados que Pablo VI anunciaría en 1967¹⁸¹, cedieron grandes predios de sus propias diócesis, en Talca y Santiago.

El segundo documento, desde nuestra perspectiva el más importante de ambos, significó una ruptura histórica con el partido conservador y la expresión de coincidencia con un proyecto político socialcristiano cuyo representante sería Eduardo Frei Montalva. Esta publicación del *Secretariado General del Episcopado* refleja el grado de compromiso de la Iglesia con el Chile de aquella época y se constituye como un ícono del pensamiento progresista que caracterizó a esta institución en la década de los sesenta, exhortando la participación social de los católicos en los grandes temas políticos del momento. Las autoridades eclesiásticas hicieron ver que *“La obligación de cooperar eficazmente a la solución de los problemas que miran al bien común es un deber perentorio del cristiano”*¹⁸²

La denuncia radical a las dramáticas condiciones de los sectores excluidos y la imputación de la causa a una minoría privilegiada, llevó inherente un cuestionamiento al orden jurídico social imperante. La Iglesia, de manera enérgica y en una actitud sin precedentes, denunció y quiso reformar un orden socio económico que juzgó injusto y vinculado con sectores conservadores de la sociedad. Desde su enfoque se hizo imperioso humanizar las estructuras sociales y políticas, asentando su acción en una base moral cristiana¹⁸³.

Las grandes transformaciones de los años sesenta terminaron por cercar definitivamente a la Iglesia conservadora, arrebatándole su fuerza política e influencia sobre las mismas autoridades eclesiásticas. Gran número de sacerdotes y laicos tomaron consciencia de los íntimos vínculos existentes entre lo social y el mundo político-económico, adoptando una postura activa y responsable ante el problema del desarrollo.

*“Una espiritualidad para el desarrollo animó el quehacer de nuestra Iglesia en este período. El cristiano ideal era el que aprovechaba al maximum sus talentos y todas las herramientas que le proporcionaban las ciencias, para ponerlas al servicio del desarrollo integral. La fe impulsaba e iluminaba este pleno empleo, y así como antes había dominado una teología de la pobreza y de la oración, ahora se valoraba particularmente cierta teología de las realidades terrestres.”*¹⁸⁴

La extensa trayectoria de la Iglesia para adoptar un enfoque comprometido con los sectores marginados puede explicarse a partir de tres etapas fundamentales. La primera se extiende desde 1951 a 1958 y se caracteriza por el desarrollo de una conciencia social proyectada en instituciones especializadas (**Hogar de Cristo, ASICH, la Obra Mi Casa**), basada en la multiplicación de las ayudas individuales y el ideal de compartir las condiciones de vida del pobre. A nivel episcopal hay un proyecto de integración de los sectores excluidos y un fuerte impulso a la **Acción Católica y Juventud de Estudiantes Católicos**. Las figuras paradigmáticas de este periodo son Monseñor Manuel Larraín y el Padre Alberto Hurtado (quién pese a que muere en 1952, deja discípulos que continúan eficazmente su obra). Paralelamente crece el interés por los **movimientos de trabajadores**, sus dinámicas internas y los avances obtenidos en su cristianización especialmente en países como Francia y Bélgica. La década de los cincuenta, tanto en Chile como en el extranjero, ve brillar la experiencia de los curas-obreros, hombres llenos de valor que reemplazaron su ministerio tradicional para ejercerlo en fábricas y poblaciones, siempre en las zonas de mayor miseria de la capital¹⁸⁵. El surgimiento en nuestro país de esta nueva figura sacerdotal tiene sus raíces en el profundo impacto que tuvo en el clero joven la espiritualidad de *Les Petits Frères y Petites Soeurs de Charles de Foucauld (Les Petits Frères de Jésus)*¹⁸⁶, cuyo principal Carisma es la imitación de la vida oculta y sencilla de Cristo: *El pobre obrero de Nazaret*.

“Durante todo este período, la Iglesia chilena fue avanzando siempre en el sentido de lo social. Los mismos miembros del clero y del laicado que frente a tal o cual nueva realidad se asombraron, poco a poco fueron descubriendo que el Evangelio pasaba por esas realidades sociales que habían resistido. Y tuvieron que reconocer que muchas posiciones que habían defendido por tradicionales, eran simplemente la expresión de una defensa de los intereses a los que la misma Iglesia había estado ligada. El pluralismo de opciones políticas entre católicos, la sindicalización campesina, la reforma agraria, fueron pasando a ser cosas aceptables después de haber sido objeto de total anatema”¹⁸⁷

Se puede identificar una segunda fase, desde 1958 hasta 1967, que se centra en un creciente entusiasmo por el desarrollismo planteado en la Doctrina Social y una aplicación de la *Nueva Cristiandad* en su dimensión política: el social cristianismo. La “Revolución en Libertad” significó la realización en el plano temporal de un pensamiento cristiano progresista (era la etapa del optimismo “cepalino”¹⁸⁸). Para combatir la pobreza se requería superar la crisis integral que afectaba al país, reformando las estructuras económicas, políticas y sociales que habían permitido situaciones de injusticia. El lugar de la Iglesia, bajo el enfoque del momento, debía encontrarse junto a los sectores desvalidos de la sociedad y desvinculada de todo poder temporal:

*“Hay que desligar paulatinamente a la Iglesia de la clase alta y acercarla a la clase media y al pueblo. No nos damos cuenta hasta qué punto el pueblo nos ve unidos y mezclados con los ricos, con los poderosos, con los patrones, con las autoridades y los gobiernos”.*¹⁸⁹

Fue la época de una acción pastoral dinámica y vivida en barrios populares. Por esta razón, la jerarquía eclesial diversificó sus actividades a través de una compleja división en *zonas, decanatos, parroquias y departamentos especializados*, cuya función fue captar la heterogénea realidad de cada uno de los apostolados sociales. Claro ejemplo de este fenómeno es el desarrollo y consolidación de la **Juventud Obrera Católica**, la cual en la década de los sesenta contaba ya con 3.000 militantes.

Durante el período que transcurre entre 1968 hasta 1973 podemos identificar a una Institución profundamente progresista, pluralista, pero en conflicto. En esta última etapa, la unidad de la Iglesia se vería amenazada. Por una parte se perfilaban grupos continuadores de los procesos anteriormente mencionados, cuyos proyectos estaban empapados de la terminología desarrollista de la D.S.I.¹⁹⁰ La publicación de *Populorum Progressio* y Medellín fueron un enérgico impulso al cambio social e hicieron ver el conflicto entre Desarrollo y Subdesarrollo como relevante en un continente empobrecido y sujeto

a la “dependencia económica” de las grandes potencias. Por otra surgen círculos de sacerdotes y laicos que, completamente decepcionados del proyecto desarrollista, vieron lejana toda posibilidad de acceso al progreso por medio de las estructuras políticas, sociales y económicas vigentes en América Latina. Hubo quiénes visualizaron la Doctrina Social como incapaz de generar las transformaciones necesarias y por lo tanto acudieron al análisis marxista. Tal como señala Roger Vekemans, “*el reformismo reemplaza al economicismo*”¹⁹¹. Es en esta fase donde emergen movimientos como *Iglesia Joven* y *Cristianos por el Socialismo*, su gestación y desarrollo serán abarcados con detalle en el segundo y tercer capítulo.

A la luz de los diversos hitos revisados podemos distinguir cómo una nueva imagen de la Iglesia chilena se configuró a lo largo del siglo XX. Ésta se caracterizó por un enérgico compromiso con los excluidos, un riguroso catolicismo social, ecuménico, progresista, separado de intereses de Estado y sin vocación de poder: una Iglesia pobre. Su institucionalidad, aunque con excepciones, buscó un espacio protagónico en la Historia del continente, presentándose abierta al diálogo con el mundo y ofreciendo un pluralismo integrador con aquellos sectores sociales que, no coincidentes con su credo, buscaron trabajar en pos del desarrollo y el bien común en América Latina. Esta nueva Iglesia, desvinculada del conservadurismo que fuera antes su fiel aliado, fue partidaria de un ideal de *Nueva Cristiandad*. Esto significaba: filosofía maritainiana, personalismo, **cercanía** con las planificaciones globales de la D.C. y una general adhesión a un Orden Social Cristiano en cuya fundación la dignificación y participación del laico era el pilar fundamental. Para el católico de aquel momento sólo por medio de estas directrices se podría *transformar la derruida casa del hombre*.

* * *

CAPÍTULO II

LA TOMA DE LA CATEDRAL

1.- EL ACONTECIMIENTO

La Toma de la Catedral tuvo lugar el once de agosto de 1968. Esta acción, que por primera vez se registraba en la Historia eclesiástica nacional, causó un profundo impacto en las altas autoridades de la Iglesia y la opinión pública de la época. El acontecimiento suscitó diversas reacciones, hubo manifestaciones de rotundo rechazo y otras de entusiasta aprobación.

Sus protagonistas *“200 católicos laicos, un grupo de sacerdotes jóvenes, un ex dirigente gremial y líderes estudiantiles de la Universidad de Chile y Católica”*¹⁹², inspirados por anhelos de una *“renovación integral”*¹⁹³ al interior de la institución eclesiástica, izaron un lienzo que colgó entre las dos torres del principal templo metropolitano: *“Cristo es igual a la Verdad: Por una Iglesia junto al pueblo y su lucha”*¹⁹⁴. Con respecto a la identidad de los responsables la revista Ercilla publicó: *“los ocupantes se identificaron como Iglesia Joven, que deseaba efectuar una asamblea de cristianos como en los primeros tiempos de la Iglesia”*¹⁹⁵

Entre los portavoces e integrantes del movimiento, quienes se dieron a conocer en Conferencia de prensa ofrecida en la nave central de la Iglesia, destacó la presencia de estudiantes universitarios como **Ricardo Halabí**, **Roberto Suazo** y **Pedro Valdés** (pertenecientes a la Universidad de Chile); **Rodrigo Egaña** y **Francisco Mardones** (de la Universidad Católica); una gran cantidad de obreros, entre ellos **Víctor Arroyo** y **Pedro Donoso** (este último Presidente de la J.O.C); **Rolando Rodríguez** (mensajero de correos y telégrafos de la parroquia San Pedro y San Pablo); **Patricio Hevia** (médico); **Hugo Cancino** (Profesor de Historia medieval); **Leonardo Jeffs** (Profesor de Historia); la religiosa **Sor Clara Larmignac** (de la población Malaquías Concha); **Clotario Blest** (ex dirigente

sindical) y el ex Presidente de la FEUC y líder del movimiento de Reforma universitaria **Miguel Ángel Solar**. Entre los sacerdotes integrantes del movimiento podemos mencionar a **Diego Palma** (Asesor de la Asociación universitaria católica); **Andrés Opazo** ss.cc. (de la Congregación de los Sagrados Corazones); **Carlos Langué** ss.cc. y **Fernando Ugarte** ss.cc. (Párrocos de la población Joao Goulart); **Paulino García** y **Francisco Guzmán** (Párrocos de San Luis Beltrán); **Ignacio Vergara** s.j (“cura obrero” que realizaba labores pastorales en el Salto) y **Gonzalo Aguirre** (sacerdote diocesano)¹⁹⁶.

La noche del sábado diez de agosto, tal como había sido planificado, varios de estos sacerdotes y laicos asistieron al oficio nocturno. Finalizado éste, idearon la manera para permanecer ocultos en el interior del templo. Algunos consiguieron esconderse en la sacristía, lugar donde esperaron el cierre y abandono del recinto por parte de las autoridades a cargo. Los miembros del grupo, al pasar las horas, abrieron las puertas desde el interior con el fin de que los demás integrantes pudiesen hacer ingreso a la Catedral. Una vez todos dentro se realizó una vigilia oficiada por el sacerdote Francisco Guzmán, quién, con respeto y solemnidad, ordenó a los fieles hasta que llegó el día. Junto a otros miembros se alzaron los lienzos de consigna y se veló por el silencio y respeto a la sacralidad del templo¹⁹⁷.

Durante trece horas y media, desde las cuatro hasta las diecisiete treinta, se mantuvo tomado el santuario. En su interior, tal como lo describen sus mismos protagonistas, realizaron diversas actividades: *“se efectuó una misa, tuvo lugar una conferencia de prensa y se hicieron reflexiones en común”*¹⁹⁸. El oficio religioso se llevó a cabo con profundo respeto. La liturgia fue celebrada por los sacerdotes Diego Palma, Paulino García y Francisco Guzmán. Estos - como símbolo de austeridad y sencillez - no hicieron uso del altar mayor, reemplazándolo por una pequeña mesa de madera sobre la que partieron trozos de pan acompañados con vino. Se oraron letanías y los laicos presentes hicieron peticiones. Se pidió por los trabajadores y sus luchas reivindicativas, *“por la clase trabajadora explotada en América latina”*; *“por los caídos en la absurda guerra de*

Vietnam"; *"por el pueblo de Biafra"*; *"porque los cristianos sean capaces de enmendar rumbos"*¹⁹⁹.

Este incidente no fue ni sería el único acto público protagonizado por el movimiento. Aproximadamente dos meses antes, gran parte de quienes presentaban su protesta en la Iglesia Catedral, se habían organizado en la comuna de las Barrancas, en la parroquia San Luis Beltrán, para manifestarse en contra *"del carácter reaccionario del Congreso Eucarístico que se celebrará en Colombia"*²⁰⁰. Al mes siguiente un grupo de laicos y párrocos, entre estos últimos: Francisco Guzmán, Paulino García y Carlos Langue, exigieron que cesaran las obras del Templo Votivo de Maipú, por considerarlas causa de ostentación y lujo²⁰¹. Otro de los hitos que marcaron la gesta de esta agrupación tuvo lugar en 1969, específicamente en la parroquia del Sagrado Corazón de El Bosque (Providencia). Esta consistió en la interrupción de la ceremonia de Consagración del Vicario Episcopal Ismael Errázuriz. Durante el rito, absolutamente fuera de protocolo, Leonardo Jeffs leyó un discurso en defensa de una mayor representatividad del laicado en las decisiones de la institución eclesiástica, entre ellas se apeló a la elección de los Obispos y un mayor espacio de expresión para el clero joven²⁰².

2.- PRINCIPALES PLANTEAMIENTOS

Una vez captada la atención de la prensa el movimiento dio a conocer dos manifiestos titulados: *"Por una Iglesia servidora del Pueblo"* y *"Manifiesto de la Iglesia Joven: ¿Y por qué estamos aquí?"*. Ambos documentos planteaban una interpretación radical del evangelio, identificándose con formas propias del cristianismo primitivo y postulando una Iglesia cuya prioridad fuera la acción de las comunidades de base junto a los excluidos.

Desde un primer momento los ocupantes del templo expresaron su malestar *"por el alejamiento de la Iglesia de los sectores pobres"*²⁰³ y denunciaron

las desigualdades imperantes generadas por un sistema socioeconómico que pensaron injusto. Gran parte de sus exigencias intentaban una aproximación lo más cercana posible al ideal de pobreza evangélica y se empeñaban en reemplazar las estructuras jerárquicas de la Iglesia Católica, acusándolas de arcaicas y de erigirse como un obstáculo para la acción de los laicos en el mundo temporal.

*“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”*²⁰⁴

En esta especie de *retorno a las fuentes*, la única alternativa para quienes integraban este movimiento fue la transformación acelerada de las instituciones eclesiales, en muchas ocasiones, a sus ojos, *“comprometidas con el sistema”*. Para ellos “la Toma” fue un llamado a la *“renovación ágil y audaz”* de la Iglesia, porque había llegado la hora de desechar lo *“antiguo”* y dar paso al tan esperado *“aggiornamiento”*, al *“cambio revolucionario”*. Era el instante de aplicar, cuanto antes, las directrices enunciadas en el Concilio Vaticano II (específicamente la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*), las encíclicas *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* y *Populorum Progressio*. Por esto el acontecimiento tuvo como significado ser un llamado a la acción, haciendo suyas las palabras que el mismo Pablo VI enunciara en 1967: *“Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes”*²⁰⁵. Era el signo de los tiempos.

*“(…) no deseamos que la jerarquía hable más, ya lo ha hecho suficiente. Le pedimos; sí, que muestre su preocupación con hechos”*²⁰⁶

Los principales objetivos de los gestores de la ocupación se pueden sintetizar en cuatro elementos fundamentales. Estos fueron:

2.1.- El Congreso de Bogotá y Segundo CELAM: Una de las causas de su severa protesta fue la pronta visita del S.S. Pablo VI a Bogotá en el mes de octubre de ese mismo año. El Sumo Pontífice participaría en la celebración del 39° *Congreso Eucarístico* y la segunda *Conferencia General del Episcopado* en Medellín. Los diarios de la época denotan un ambiente de gran expectación, ya que era primera vez que un Papa visitaba el continente. Era fácil pronosticar cuáles serían los lineamientos generales de la Conferencia; *Populorum Progressio* había sido publicada recientemente y sus graves denuncias a los errores del capitalismo aún eran causa de tensas polémicas.

Sabemos, de acuerdo a lo señalado en el primer capítulo, lo que significó esta visita en el desarrollo del pensamiento progresista católico en el continente. Ambas reuniones se constituyen como una especie de Concilio Vaticano II para la Iglesia de América Latina. En ella, se diagnosticó un contexto de grave injusticia, desigualdades excesivas entre las clases, nuevas formas de opresión de los grupos dominantes (colonialismo interno y externo), falta de integración sociocultural, la existencia de un sistema económico que daba posibilidades de acceso a la modernidad tan sólo a sectores con alto poder adquisitivo. Para el Papa y los obispos del continente todos estos elementos constituían una verdadera “*negación de la paz*”²⁰⁷. Sus conclusiones son decidoras y – en ningún caso – manifiestan posiciones eufemistas con respecto a la realidad social. Se instó a llevar a cabo los cambios necesarios y a reformar las estructuras injustas. Medellín significó un compromiso con las transformaciones modernizadoras de la Iglesia Católica y, claro está, la opción preferencial – no exclusiva - por los pobres.

*“ante la necesidad de un cambio global en las estructuras latinoamericanas, juzgamos que dicho cambio tiene como requisito la reforma política”*²⁰⁸

Pese a esto, para los gestores de la Toma, convencidos por los conceptos de pobreza y austeridad, el arribo del Sumo Pontífice a Colombia era un signo de ostentación y lujo. No era más que un evento diplomático que impulsaba las

conocidas dinámicas de la sociedad de consumo y la avidez de la prensa y compañías turísticas. Sólo los ricos podrían viajar y participar de aquella ceremonia, *“el Papa caía en esta red”*²⁰⁹.

“Sabemos que en Latinoamérica impera el sistema capitalista, con la explotación del hombre y de todos sus valores. Sabemos que hay una minoría que, a expensas del pueblo, se afirma cada vez más.” Continúa diciendo: *“¿Y a qué viene el Papa? ¿A bendecir la miseria? ¿A predicar la paciencia en la injusticia? O viene como otro Cristo, a denunciar la injusticia en todas sus formas, a comprometerse con todos los pobres que sufren, a gritarle a los ricos la verdad del Evangelio”*²¹⁰.

La verdadera responsabilidad de la Iglesia – planteaban – es con *“la liberación de los oprimidos”*. El compromiso real de los católicos no se mide por gestos de la magnitud de un Congreso; *“Cristo no necesita de multitudes que canten por las calles y aclamen a su Vicario, ni de miles de cirios, ni de hermosos altares. Cristo, presente en el pobre, necesita de la acción de los que creen en Él; de una acción decidida, valiente y generosa, destinada a cambiar las condiciones de vida de una masa latinoamericana, explotada a veces por los mismos cristianos”*²¹¹.

2.2.- Compromiso reformador: Tal como señalamos anteriormente, una de las finalidades del grupo fue la renovación interior de la Iglesia Católica. Esta se llevaría a cabo por medio del cumplimiento de cuatro tareas. La primera era dar a la Iglesia una **Estructura evangélica**. Por esto se entendió el abandono de todo *clericalismo jerárquico y dominante*, ya que *“muchas veces y con la buena intención de hacer que el evangelio se practique, (La Iglesia) se apodera de las consciencias y pretende controlar la conducta de los hombres”*²¹². Bajo esta perspectiva la institución ejercía sobre el pueblo *“un pesado yugo”*.

“Deseamos que la Iglesia se procure una estructura ágil, pobre y audaz. Una estructura capaz de promover el mensaje de Cristo a las consciencias libres, sin pretender controlar la acción de Dios en ellas; capaz de servir pobre y desinteresadamente al

*hombre*²¹³.

Esta nueva estructura debía otorgar una mayor autonomía y estímulo al apostolado laico, desarrollando espacios de acción para el diaconado y las emergentes comunidades de base. De esta manera se lograría un mayor protagonismo de los grupos sociales desfavorecidos y una identificación de estos con la Iglesia. Se criticó la rígida estructura eclesiástica, cuya jerarquía estaba lejos de la realidad del pueblo.

La segunda tarea consistía en que la comunidad de los católicos fuera reconocida como una **Iglesia pobre y servidora** que, dando testimonio de humildad, desistiera en la construcción de *“grandes obras que suponen una infraestructura económica exagerada y agobiadora”*²¹⁴. Se integran bajo este argumento no sólo templos, sino también establecimientos educacionales y toda organización que, al necesitar grandes cantidades de dinero, se transforman en instituciones de poder. De acuerdo a esto, una comunidad fiel al Evangelio debe confiar en la palabra de Dios y arriesgarse a no tener una situación económica asegurada, única manera de compartir la suerte de un pueblo pobre.

*“La Iglesia no debe servir a la escandalosa división de clases. Sus Colegios que educan a la aristocracia chilena, son una institución que contradice al Evangelio. Ante muchos ojos, aparece educando a ricos, aislando al rico del pobre desde su primera infancia. Así, contribuye a formar a los miembros de la clase burguesa, donde no existe sensibilidad ni sentimiento de solidaridad efectiva frente a la miseria (...) La Iglesia no debe vender sus servicios a un precio tan alto.”*²¹⁵

En tercer lugar se planteó la constitución de una **Iglesia libre y abierta al hombre**. Esto significó una jerarquía independiente de los intereses de la clase dominante, una comunidad donde tanto pastores y fieles fueran *“libres de todo compromiso para poder denunciar las injusticias”*²¹⁶. Se exhortó a que las iniciativas de los cristianos no fueran ahogadas por una autoridad despótica, sino estimuladas, apelando a la igualdad de todos en cuanto partícipes del “pueblo de

Dios”. En este aspecto, la jerarquía debía abandonar paternalismos “caducos” y confiar en la madurez cristiana de sus miembros. En base a esto, sus peticiones fueron: **libertad de conciencia con respecto al control de los nacimientos, someter a elección popular el nombramiento de obispos y traslado de sacerdotes, posibilidad de modificar – según los contextos - la Liturgia y la Eucaristía, romper la incompatibilidad entre sacerdocio y matrimonio, dar mayor protagonismo a la figura del diácono y fortalecer las comunidades de base**²¹⁷.

2.3.- Fe y vida cotidiana: Se acusa a la Iglesia, no sólo a la jerarquía sino también al mundo laico, por la sistemática ausencia en su discurso de una *“denuncia profética y crítica”* de la explotación ejercida por las clases más pudientes. Si bien el grupo reconoció un avance de la Iglesia chilena en materia social (en sus textos, el movimiento otorgó una posición de vanguardia al catolicismo nacional dentro del contexto latinoamericano), señaló que los cambios producidos, en ocasiones, no dejaban de ser *“simples reediciones”* de apariencia moderna y avanzada, pero que en su fondo son parte de los antiguos esquemas de dominación tan presentes a lo largo de la Historia eclesiástica de Chile. A su juicio esto demostraba una grave disociación entre fe y vida por parte del mundo cristiano.

“Muchos hombres sinceros se alejan de la Iglesia por falta de fe en nosotros, los cristianos, que representamos tímidamente el mensaje evangélico; por falta de confianza en los pastores a quienes ven ocupar lugares de privilegio en la sociedad, junto a los poderosos del dinero.” Y luego señalan: *“... otros no se sienten representados en la autoridad eclesiástica, en la estructura de la Iglesia”*²¹⁸

La crítica a una constante separación entre religión y acción fue uno de los aspectos cardinales de su protesta. El hecho que una décima parte de la población chilena recibiera la mitad de la renta nacional, mientras que los nueve décimos restantes debían subsistir con la otra mitad fue considerado anticristiano por los integrantes del movimiento²¹⁹. En esta protesta se encuentra inherente la

severa denuncia que hiciera la Iglesia en su Pastoral de 1962: *“El Deber Social y Político en la Hora del Presente”*, como también en la propia experiencia que tuviera el movimiento conviviendo con la pobreza y las consecuencias de la exclusión en Chile.

*“No queremos que nuestra Eucaristía sea como el banquete del rico de la parábola, de cuya mesa el pobre Lázaro recogía las migajas que caían. Hoy existe el mismo abismo entre el pobre y el rico. No podemos vivir tranquilos mientras ese abismo permanezca, pues estaremos excluyendo al pobre de nuestra mesa Eucarística”*²²⁰

Se hace necesario observar que la relación de los participantes con la miseria no es de orden teórico y distante, sino más bien de carácter experiencial y testimonial. Debemos recordar que, en su mayoría, el grupo estuvo constituido por católicos y sacerdotes provenientes de poblaciones marginales conocidas por sus precariedades: Malaquías Concha, Joao Goulart, San Gregorio y Las Barrancas. Es más, la mayoría de los medios de comunicación de aquel entonces cometieron un error al otorgar a la Toma únicamente la dignidad de *“rebelión estudiantil o sacerdotal”*, ya que el hecho acaecido en el templo fue una acción principalmente obrera. No eran sacerdotes, profesionales, intelectuales o universitarios los inspirados en ocupar la Iglesia Catedral, fueron obreros que – acompañados solidariamente por los primeros – quisieron hacer pública su intención de ver a su Iglesia (con la que se identificaban plenamente), *“más efectiva y visiblemente junto al pueblo”*, ya que en muchas ocasiones no entendían su lenguaje y la veían como *“algo lejano”*, como *“cosa de ricos”*²²¹.

2.4.- La encíclica *Sobre la vida humana*: Uno de los puntos de mayor polémica dentro de los planteamientos de Iglesia Joven fue el rotundo rechazo al contenido de la encíclica de Pablo VI *Humanae Vitae*. Ésta última fue publicada el veinticinco de julio de 1968 (poco menos de un mes antes de la ocupación de la Catedral) y ratificaba la oposición tradicional de la Iglesia Católica a todo tipo de control artificial de la natalidad²²².

El documento pontificio despertó una generalizada oposición en la comunidad católica, como también al interior de la misma institución²²³. No sólo dicho movimiento se pronunció con respecto al tema; en diferentes países del mundo se alzaron voces contestatarias contra la carta y los fieles expresaron “no sentirse obligados a cumplirla”²²⁴. Numerosos obispos en Canadá, por medio de la famosa **Declaración de Winnipeg** (Septiembre de 1968), desestimaron la doctrina emitida por el Pontífice por considerarla alejada de la realidad. El mismo Hans Kung (sacerdote y teólogo suizo que participó activamente en el Concilio Vaticano II) se sumó a las críticas señalando: “*Es lamentable predecir que el solitario camino tomado por el Sumo Pontífice frente a la gran mayoría de la Iglesia e incluso frente a su propia comisión de peritos, causará un gravísimo prejuicio a la autoridad moral de su elevada jerarquía*”²²⁵.

La comisión que se encargó del tema había sido creada por Juan XXIII en 1963 (**Estudios sobre Población, Familia y Natalidad**). Esta entregó, luego de tres años de trabajo, un informe que dio lugar a opiniones contrapuestas, pero que favorecía la posición de permitir el uso de anticonceptivos. Pese a esto el Papa Pablo VI se inclinó por la postura de la minoría. Con respecto a esto último el cardenal Silva Henríquez señaló en sus Memorias: “*en cuestiones de moral no se supone que deba regir una norma de mayoría*”²²⁶.

La encíclica abordaba el tema en su párrafo número catorce de la siguiente manera:

“... debemos una vez más declarar que hay que excluir absolutamente, como vía lícita para la regulación de los nacimientos, la interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas” Lo mismo para “... la esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer” Continúa más adelante: “*queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación*”²²⁷

En Chile, los feligreses llevaban años esperando la solución al dilema del control de nacimientos y hubo altas expectativas que se permitiera su utilización. El tipo de cobertura dedicado a estos temas tuvo gran influencia sobre este último hecho. Se pueden encontrar artículos desde 1964 en los cuales el nivel de apertura del debate impresiona. Hubo generalizadas posiciones de apoyo al uso de las pastillas, también grupos más conservadores que las consideraron esterilizantes. Algunos Jesuitas, entre ellos Hernán Larraín SJ, aceptaban como lícito el uso de los progestágenos; siempre y cuando fuese: *"en servicio de una paternidad responsable"*²²⁸

"Ciertamente, los progestágenos no vician el acto sexual, cosa que acontece con los contraceptivos en general. Los moralistas se han opuesto hasta ahora a su uso, porque lo consideran esterilizante" Continúa: *"(...) ¿Por qué los progestágenos han de ser considerados esterilizantes sino se considera esterilizante la continencia periódica? De ninguna manera podemos considerar el uso de los progestágenos como una esterilización directa. No se suprime la función ovárica, sino que se le inhibe temporalmente"* Dice más adelante: *"(...) Esta intervención no destruye nada. No se trata, en efecto, de detener una función ovárica en plena evolución, sino de reforzar un mecanismo fisiológico que retarda la reiniciación de la función ovárica. La intervención humana se inscribe así en la línea de los fenómenos fisiológicos (...) en otras palabras: es natural"*²²⁹

A un año de formada la comisión nos encontramos, como señaló el controvertido número de Revista Ercilla, *"en la etapa del diálogo enriquecedor y crítico"*²³⁰. En el año 1968, las posturas serían más radicales hasta el punto de llamar a la desobediencia. Fue el ejemplo vivido en Canadá, o el mismo caso de Santiago cuyo principal Templo fue ocupado manifestando una severa oposición a los dictámenes de la Santa Sede. En Revista *Mensaje*, número 172 de 1968, si bien se exhorta a comprender y aceptar la voluntad papal, se expresa un espíritu severamente crítico, frustrante y de honda desilusión. Se podría señalar que, dentro de la institución eclesial, la Compañía de Jesús era la que tenía más altas expectativas de una resolución positiva; pese a esto último, la encíclica fue

acatada: *“Por ahora nos parece que la actitud más consecuente y leal es la de callar, orar y reflexionar”*²³¹.

El mismo cardenal Silva Henríquez, en sus memorias, describe el contexto adverso que tuvo que enfrentar los días posteriores a la divulgación del escrito. En ellas cuenta que él mismo realizó consultas a teólogos, moralistas y sociólogos chilenos como **Juan Ochagavía SJ**, **Juan de Castro**, **Roger Vekemans SJ** y lo mismo hizo con cardenales europeos como **Julius Döpfner** (Munich), **León Josef Suenens** (Bruselas) y **Bernard Alfrink** (Ámsterdam). Según su testimonio, todos creían inconveniente la encíclica, ya que ponía en riesgo la obediencia de la comunidad católica a la autoridad pontificia. El hecho es coincidente con la información que emite El Mercurio, en su portada del primero de agosto, describiendo un contexto desfavorable y de profundo pesimismo, expresando la posibilidad que muchos de los quinientos millones de católicos del mundo desobedecieran la carta²³².

En Chile, estas reacciones antagónicas tanto del laicado como de miembros del propio clero obligaron al cardenal Raúl Silva a expresarse en estas materias. Pese a las dudas expresadas por él en sus Memorias, pronto se sumó a la defensa de la prohibición de anticonceptivos e instó a las parejas de católicos a la serenidad y comprensión de la vocación matrimonial cristiana. Gran polémica causaron, principalmente en la Iglesia, los dichos que, a principios del mes de agosto, realizó el Secretario General de la OEA²³³, Galo Plaza, quién condenó la resolución papal, ya que su divulgación *“se traduciría en mayor angustia y miseria, desesperanza y enfermedad para millones de latinoamericanos”*²³⁴. Bajo estos términos, se puso en el debate la importancia de promover una sociedad de orden pluralista para Chile, dónde la política de población debía ser incumbencia de los poderes políticos de cada país y no de las autoridades religiosas. Este hecho fue desfavorable para la imagen de la Iglesia, ya que al ligar el problema del control natal a la cuestión social en América Latina se presentó a la institución católica

como indiferente ante estas materias y, en definitiva, agravando los problemas de miseria por la prohibición.

El Cardenal realizó su intervención la noche del cuatro de agosto en declaración transmitida por canal Trece. En ésta se hizo cargo de los comentarios adversos en torno a la encíclica y realizó un llamado a aceptar los pronunciamientos de la Santa Sede: *“por su Verdad humana”*. Desde la perspectiva de la Iglesia, remarcó, la solución verdadera a los problemas de sobrepoblación y pobreza se halla en el estímulo al desarrollo económico y social en cuya base se encuentre el respeto a los verdaderos valores humanos, como su dimensión personal y el derecho a vivir una vida digna del hombre²³⁵.

“...la solución de este problema tan debatido del control de la natalidad, no se podrá conseguir sin el desarrollo de los pueblos... sólo bajo estas condiciones será posible aplicar el ideal cristiano (...) sin el bienestar necesario no se puede vivir una vida cristiana”²³⁶

A su vez recordó a la comunidad católica el carácter especial de la encíclica, documento emanado del *Magisterio Eclesiástico*, por lo tanto debe ser recibido con una religiosa sumisión de voluntad y entendimiento. Esta declaración ratificó, para Chile, la doble dimensión conceptual del matrimonio, por un lado su significado **unitivo** y por otro su función **procreadora**, ambos aspectos inseparables y que salvaguardan el acto conyugal hacia su principal vocación: la paternidad²³⁷. Todo método que interfiera con dicho proceso es considerado ilícito²³⁸. Sin embargo recalcó, de manera categórica, que al momento de considerar nuevos nacimientos, se exige de la *paternidad responsable* tener en cuenta las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales que envuelven al matrimonio: *“No es virtud el tener hijos en forma irresponsable”²³⁹*.

Como podemos ver, la decisión papal sobrepasó toda reacción adversa que en otro tiempo haya experimentado documento del Vaticano en los tiempos modernos. El Santo Padre y la Iglesia experimentaron la mayor crisis de la

década. Desde Roma, al igual que en nuestro país, se invitó a comprender y acatar el contenido de la encíclica y se llamó la atención a las partes del clero que protestaron, recordando que *“en el campo de la moral como en del dogma, todos deben hablar el mismo lenguaje”*²⁴⁰. El lema fue el pasaje de **Corintios 1 (2,16)**: *“Nos autem Christi habemus”* (Nosotros tenemos el pensamiento de Cristo).

Esto último era uno de los puntos que causaba mayor molestia en el grupo de quienes se tomaron la Catedral. Desde un primer momento el movimiento definió el contenido de la carta papal como una imposición arbitraria hecha por medio de un acto despótico, ya que se había “omitido” la resolución final de los peritos elegidos por el mismo Pontífice. Bajo este enfoque, *Humanae Vitae* era un atentado grave contra la libertad de consciencia y autonomía de los fieles.

*“La Iglesia proclama la libertad de conciencia en un caso como el control de los nacimientos. Pero en la práctica no deja posibilidades de ejercerla al cerrar los caminos factibles. Esto manifiesta una abierta contradicción y revela nuevamente su miedo al progreso, que entrega la vida en manos del hombre y la confía a su responsabilidad. No tengamos miedo a la Verdad. Algunos se escandalizarán. La ambigüedad que vivimos escandaliza a muchos y desprestigia a la autoridad”*²⁴¹.

Sobre estos cuatro puntos principales se estructuró toda la crítica del movimiento. Debemos observar que detrás de estos esfuerzos de renovación, espíritu contestatario y exigencias de transformaciones aceleradas, en ocasiones “antitradicionalistas”, es posible identificar en los planteamientos de Iglesia Joven una resistencia a la compleja jerarquización de la Iglesia y posturas a favor de una “desintitucionalización” al interior de ésta. En base a estas premisas y por sobre todo a las consecuencias de *Humanae Vitae*, el grupo consideró obsoletos los valores de *“obediencia, de disciplina, de uniformidad, de prudencia”*, ya que hacían parecer a la Iglesia como una “secta”, disminuyendo la representatividad e importancia del laicado. Desde esta perspectiva, para que las transformaciones propuestas por estos jóvenes logran su realización, era requisito previo reemplazar los denominados *“valores eclesiásticos”* por unos de mayor carácter

evangélico. Estos eran: *“La pobreza, la libertad, el servicio, la comprensión abierta y audaz”*²⁴².

3.- REACCIONES DE LAS AUTORIDADES ECLESIAÍSTICAS

Las primeras reacciones de la jerarquía eclesiástica, con respecto a la ocupación, llegaron con lentitud. Esto debido a que el Arzobispo se encontraba fuera de Santiago, realizando labores pastorales en la comuna de María Pinto. Fue el Vicario General, Monseñor Jorge Gómez Ugarte, quién lo llamó a eso de las diez de la mañana para informarle sobre el hecho, señalando: *“ya no hay nada que hacer”*. Él mismo había conversado con los ocupantes luego que el Vicario Deán de la Catedral, Augusto Molina, le diera aviso de su imposibilidad de hacer ingreso al templo y oficiar la Misa dominical. En aquella conversación el vocero del movimiento, Ricardo Halabí, explicó los motivos de su acción y la intención de abandonar el santuario por la tarde.

El Cardenal, ya en Santiago, se reunió con los vicarios y se publicó una severa declaración:

*“Profundamente dolorido por esta acción, que no tengo cómo calificar, creo mi deber dirigir una palabra a los católicos de Santiago: La acción de unos cuantos sacerdotes descontrolados, olvidados de su misión de Paz y Amor, ha llevado a un grupo de laicos y de jóvenes a efectuar uno de los actos más tristes de la Historia eclesiástica de Chile”*²⁴³

La jerarquía eclesiástica fue categórica en su rechazo a los hechos y señaló: *“Se ha profanado nuestra Iglesia Catedral, se han profanado hermosas tradiciones de nuestra patria en materia religiosa”*²⁴⁴. El Arzobispo no sólo condenó al movimiento y sus acciones, su reprobación concluyó con la suspensión *a divinis*²⁴⁵ de los sacerdotes implicados en la ocupación.

“Queremos que nuestros fieles sepan que condenamos con toda energía estos hechos y que los sacerdotes que han intervenido en ellos se han separado de la comunión con su obispo”²⁴⁶ También señaló al Mercurio “(...) ellos no representan en modo alguno la manera de pensar de la Iglesia, ya que ésta ha quedado establecida en el Sínodo (...) ningún cambio brusco y radical es eficaz, por el contrario tienen consecuencias desastrosas”²⁴⁷

La institución – por medio de esta declaración – hizo hincapié en que ningún extremismo sería aceptado en la Iglesia de Santiago: *“han primado las pasiones por sobre los ideales evangélicos”²⁴⁸*. Al mismo tiempo, se instó al mundo laico a desaprobado este tipo de fenómenos cuyas consecuencias siempre constituyen un mal para el nombre de la Iglesia. En la misma carta, se convocó una Misa de desagravio por los acontecimientos acaecidos²⁴⁹.

A estas duras reacciones se sumaron las realizadas por el **Cabildo Metropolitano**, órgano bajo cuya responsabilidad se encontraba y encuentra - hasta la actualidad - la custodia del principal templo metropolitano, *“Ante el atropello sacrílego realizado por un grupo de laicos y algunos sacerdotes desorientados que se apoderaron de la Iglesia Catedral, con violencia, impidiendo el acceso del pueblo cristiano para satisfacer su obligación de concurrir a la misa de precepto en el horario fijado en esta Iglesia, elevamos nuestra más enérgica protesta ante un hecho nunca visto y un acto de gravísima falta de respeto al Sumo Pontífice y gravísimo de indisciplina sacerdotal para con el prelado y la autoridad eclesiástica y una falta incalificable de respeto para con los miembros del Cabildo, impidiéndole cumplir con su deber dominical de orar por el pueblo de Dios”²⁵⁰*

Asimismo los obispos de Valdivia, Monseñor José Manuel Santos, y el de San Felipe, Monseñor Enrique Alvear, expresaron su apoyo incondicional al Cardenal Arzobispo y su tajante reprobación a la Toma: *“La violenta ocupación de la Catedral de Santiago no puede ser explicada, cristiana y razonablemente, por sus autores. La Iglesia de Santiago inició, terminado el Concilio Vaticano II, su*

*examen de consciencia en busca de mayor servicio en pobreza y humildad a todos los hombres, en especial a los más necesitados (...) creemos no cristiano el sufrimiento injusto inferido al cardenal, a quién acompañamos en todo corazón*²⁵¹

Si bien las primeras reacciones del Cardenal y el Episcopado fueron drásticas y de rotunda oposición, durante la Misa de desagravio, realizada el dieciocho de agosto (en la misma Catedral), se mostró una mayor comprensión. Pese a que no hubo cambio de opinión se rescataron ciertos elementos positivos del suceso: *“(...) hay grupos de sacerdotes que palpan personalmente las injusticias, el hambre y la miseria, y esto les ofusca el corazón. Ellos son nuestros hermanos, ellos llevan el dolor y la cruz de la miseria, por ellos debemos tener profunda comprensión (...) Hay que ver a Cristo en estos hechos”*²⁵²

Uno de los puntos que más sorprendió y que causó particular polémica en la opinión pública fue que, por medio de la primera carta del Cardenal, se había hecho manifiesto que las autoridades del clero estaban en conocimiento de las intenciones del grupo para la *ocupación forzosa* del templo.

*“Por nuestra parte siempre hemos estado abiertos al diálogo y hemos hablado con cada uno de los sacerdotes que han intervenido en este triste incidente. Hemos hecho todo lo necesario para evitarlo. No ha sido posible”*²⁵³

Este incidente trajo como consecuencia duras críticas al Arzobispo por parte de sectores más conservadores, entre ellos la Sociedad de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (FIDUCIA). Ciertos miembros de este grupo protagonizaron disturbios y discusiones acaloradas con algunos integrantes de Iglesia Joven al momento de terminada la ocupación: *“¡No queremos curas marxistas!”*²⁵⁴, declararon a las afueras de la Iglesia. Estos, unos meses antes del acontecimiento en cuestión, habían acusado a Revista *Mensaje*, al Centro Bellarmino y a Desal de ser instrumentos del marxismo para la ideologización del clero chileno²⁵⁵. Como se aprecia, la Iglesia Católica nacional, encabezada por

Raúl Silva Henríquez, era objeto de duros cuestionamientos y no quedaba aislada del contexto de honda polarización que se vivía en el país. Por un lado era criticada por ser “reaccionaria” y no demostrar su denuncia social con hechos. Por otro, de ser demasiado liberal y promotora de un progresismo que la conducía a una insoslayable izquierdización.

Días después de la Toma, por medio de la mediación del Obispo de Talca Carlos González, los presbíteros involucrados hicieron llegar una misiva de perdón por el dolor infringido al Cardenal y los actos cometidos. En ella mencionaron que la finalidad principal del hecho fue expresar la *“necesidad de urgir los nuevos caminos que la Iglesia se planteó en el Concilio Vaticano II”* ²⁵⁶ A su vez, se expresó que la participación de los sacerdotes fue motivada por la solidaridad hacia el laicado, acompañándolos en su anhelo de tener una mayor participación en los procesos de apertura que la Iglesia experimentaba: *“Nos movió, en consciencia, un sincero amor a la Iglesia servidora de los hombres”*²⁵⁷. Asimismo expresaron la ausencia de todo sentimiento antieclesiástico y se apeló a la derogación de la suspensión *a divinis* dictaminada por el Arzobispo. Este, antes de realizar la Misa de desagravio, les envió su perdón y levantó la prohibición.

Pasamos a reproducir parte de la carta:

“Nos ha causado gran dolor que nuestra actuación se haya tomado como dirigida a herir a nuestro Pastor el cardenal Raúl Silva. Nunca estuvo en nuestro ánimo una intención así, como claramente lo expresaba la declaración fundamental (...) Le solicitamos poder continuar en el ejercicio de nuestro apostolado con estos laicos que tan sinceramente quieren ser seguidores del evangelio de Jesús (...) Pedimos sinceramente disculpas si hemos ofendido a la Iglesia de Santiago” ²⁵⁸

4.-CONSIDERACIONES ACERCA DE LA TOMA DE LA CATEDRAL

Iglesia Joven tuvo como finalidad constituir una fuerza juvenil capaz de dar impulso, en una línea progresista, a una reforma eclesial interna. Esta sería

llevada a cabo por católicos laicos conscientes de su deber sociopolítico y sin banderas partidistas, fortaleciendo las *Comunidades de Base* y su trabajo en poblaciones marginales. En ningún caso, de acuerdo a lo que indican las fuentes, se quiso plantear como una rebelión directa contra las autoridades de la Iglesia, ya que todos quienes participaron de este hecho provenían y cumplían labor activa en instituciones que crecieron al amparo de ésta misma, a saber: la Juventud Obrera Católica (**JOC**), la Asociación de Universitarios Católicos (**AUC**) y la Juventud Estudiantil Católica (**JEC**).

Tal como reveló la misma agrupación:

*“Nuestra voz no se alza contra el Papa Paulo VI. Tampoco contra el Pastor de nuestra Diócesis, el Cardenal Raúl Silva. Denunciamos la estructura de poder, de dominio y de riqueza en la que se ejerce a menudo la acción de la Iglesia; la mentalidad y la organización que condicionan y desvirtúan la labor de la jerarquía eclesiástica”*²⁵⁹

No podemos dejar de mencionar que, dentro de la misma Iglesia, hubo sectores que brindaron amplio apoyo y comprensión a los hechos acaecidos el once de agosto. La Compañía de Jesús, por medio de la revista *Mensaje*, hizo una extensa apología, no exenta de críticas, de los hechos y sus protagonistas, enmarcando los acontecimientos dentro de su contexto y la honda desigualdad económico-social que existía en el país.

“No justificamos la Toma de la Catedral. Nos parece un acto precipitado y que lógicamente tenía que dar pie a toda clase de reacciones e interpretaciones. Pero respetamos profundamente la inquietud católica de ese grupo de laicos y comprendemos que los sacerdotes que participaron en esta aventura no podían abandonar a los que confiaban en ellos, a sus hermanos, amigos y compañeros”.²⁶⁰

Para los Jesuitas, detrás de estos acontecimientos había una inquietud católica no partidista. En este punto debemos estar de acuerdo, ya que un acto de estas características no puede reducirse a una simple *gesta exhibicionista*, a un

signo más de rebeldía anárquica, ni menos a una *infiltración marxista* que tuviese como objetivo final lograr el triunfo del socialismo en Chile²⁶¹. Este fenómeno, ocurrido en 1968, lleva inherente implicaciones históricas de larga data y se explica más por las características de un contexto sociopolítico complejo y particular, que por un supuesto proyecto de izquierdizar a la Iglesia en Chile.

Antes de realizar una caracterización del ambiente histórico que motivó un acto de esta envergadura, existen dos elementos que nos interesa destacar de lo indicado por *La Compañía de Jesús*. La primera es la valoración del *compromiso vital* y la *exigencia de fidelidad a la Iglesia* que está detrás del impulso que originó este acontecimiento (estos dos últimos aspectos son indudables). El segundo punto estuvo constituido por la *apertura y comprensión* que la jerarquía, bajo la figura del Cardenal, aportó con su perdón para lograr superar la crisis, consolidando – con rapidez – la unidad de la comunidad cristiana nacional. A la luz de estos hechos, bajo la mirada de los Jesuitas, se saca en limpio del acto la urgencia de testimoniar con hechos la fe católica y se hace manifiesto el espíritu de *tolerancia* y *pluralismo* característico de la Iglesia chilena²⁶². Ambas ideas estuvieron presentes en el sermón del Cardenal el domingo dieciocho de agosto.

Ahora bien, la *ocupación forzosa* del principal templo metropolitano, como toda medida extrema, simboliza la ruptura de todo diálogo y la denuncia abierta, por parte del movimiento, de una Iglesia “retrógrada” cuya “rigidez” no permite una estrecha comunicación con sus fieles. Identificamos aquí una imagen ciertamente falsa, del todo injusta y, si somos fieles a los hechos, imposible de sostener.

Recordemos que Iglesia Joven hizo una severa imputación a la ineficacia de los canales de expresión del laicado e indicó que la Iglesia, en general, adolecía de instrumentos y medios de diálogo. Había, desde este punto de vista, una falta de representatividad de las autoridades eclesiales y un distanciamiento entre éstas y la sociedad. La única vía ante esta situación, recordando lo indicado en sus manifiestos, era la renovación interna de la

estructura eclesial, ya que *“impide el verdadero compromiso de la Iglesia con el pueblo y su lucha”*²⁶³.

Con respecto a estos hechos, sabemos que el cardenal Raúl Silva, por medio de la Conferencia Episcopal chilena, había decidido desarrollar un *Plan Nacional de post-concilio* que integraba, dentro de sus actividades, los famosos sínodos diocesanos que comenzaron a fines del año sesenta y siete y se mantenían vigentes, en su última fase, hasta el año de la toma (la “era de los sínodos” fue uno de los íconos distintivos del espíritu vanguardista de la Iglesia Católica chilena). En estas reuniones, se proponía a los católicos no sólo una opción preferencial por los pobres, sino también un compromiso activo con el mundo temporal por medio de la acción directa en favor del desarrollo. El inicio inaugural de estas sesiones fue coronado con una peregrinación de **ochenta mil fieles** que, bajo el lema: *“Juntos en el camino para servir a Chile”*, marcharon al Templo Votivo de Maipú (en esos años en plena construcción). Fue la movilización con mayor participación de laicos que haya registrado la Historia de la Iglesia chilena hasta ese entonces, con más de doscientos treinta sacerdotes celebrando la liturgia. En todas las asambleas sinodales hubo participación del laicado, y a quienes estuvieron ahí se les dio la libertad de manifestar sus desacuerdos y principales necesidades. Este instrumento de canalización de las inquietudes de los feligreses sería imitado por las diócesis de la mayoría de los países latinoamericanos, como un verdadero ejemplo. Tal como se aprecia, a finales de la década de los sesenta, era difícil acusar a la Iglesia de ser una institución tradicionalista o de tener una estructura rígida, menos por carecer de los medios de diálogo adecuados para hacer participar al *“pueblo de Dios”* en este nuevo camino llamado *“aggiornamento”*. El espíritu del Concilio, tal como demostramos en el primer capítulo, se había puesto en marcha rápidamente en nuestro país, intentando siempre aplicarse con rigurosidad y eficacia²⁶⁴.

Con respecto a este tema los vicarios declararon:

“La iglesia de Santiago, conforme al Concilio Vaticano II, está abierta a través del Sínodo convocado por el Sr. Cardenal al estudio y el análisis de todos los problemas que dicen relación a su comunidad. Ningún miembro de la comunidad incluido el grupo de los ocupantes de la Catedral podrá afirmar que no tiene ni ha tenido oportunidad de ser escuchado en sus inquietudes y aspiraciones por el mismo Sr. Cardenal o sus representantes los Vicarios”²⁶⁵

Pese a que la ocupación de la Catedral fue injusta con una jerarquía eclesiástica plenamente consciente de su compromiso con la sociedad, pensamos que no lo fue al denunciar las hondas desigualdades socioeconómicas que afectaban a la nación; las mismas fisuras que las autoridades de la Iglesia venían criticando desde su polémica Pastoral: *El Deber Social y Político en la Hora del Presente*. Gran parte de las motivaciones intelectuales de la Toma se encuentran en el contenido de este último documento, como también en la **Doctrina Social, Concilio Vaticano II**, específicamente en la Constitución **Gaudium et Spes** y el **Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo**.

En la Pastoral del Episcopado chileno, los Obispos urgieron a los cristianos al cumplimiento de su deber social y para ello realizaron un diagnóstico ampliamente documentado sobre la realidad socioeconómica del país. Los resultados son reveladores. Se identificaron las dramáticas condiciones del campo y su aislamiento con respecto a los sectores urbanos²⁶⁶. En el agro chileno, señala la carta, *“una minoría de propietarios posee la mayor parte de las mejores tierras agrícolas.”²⁶⁷* El documento denuncia el hacinamiento existente en los sectores periféricos de las ciudades y – por consiguiente – el amplio déficit habitacional que afecta a más de un tercio de la población chilena²⁶⁸. El episcopado instó a unificar los esfuerzos para una pronta inserción de las masas desplazadas del mundo laboral, porque: *“Decenas de miles de hermanos nuestros encuentran cada año las puertas cerradas para integrarse activamente a este país, que es suyo”²⁶⁹*. Asimismo se llamó a impulsar transformaciones que dieran solución a la desigual distribución de la riqueza, ya que una décima parte de la población recibía la mitad de la renta nacional, mientras los otros nueve décimos debían subsistir

repartiéndose el resto²⁷⁰. Se subentiende de estos datos que: *“una gran parte de la clase trabajadora no recibe un salario de acuerdo con las normas de la justicia social”*²⁷¹ Este hecho se paga con la subalimentación del pueblo.

No podemos dejar de mencionar que, parte de los principales planteamientos de Iglesia Joven (sobre todo la opción preferencial por los pobres), fueron coincidentes con las numerosas exhortaciones papales y del episcopado nacional para ser parte integral del hondo proceso de reformas sociales que todo cristiano debía emprender. De acuerdo a declaraciones realizadas fuera del templo, podemos decir que el movimiento estaba al tanto del contenido de estos documentos cuyo mensaje fue su motivación:

*“los textos del Papa que aluden a la responsabilidad del cristiano ante la injusticia y el estado de opresión imperantes son concluyentes, pero sin las realizaciones se transforman en mero verbalismo”*²⁷²

Durante gran parte del siglo XX, específicamente en su segunda mitad, se puede indicar que la Iglesia Católica, *urbi et orbi*, revalorizó su historicidad y creó nuevos espacios para el rol del laicado en el tiempo. Movimientos como Iglesia Joven, que en Latinoamérica existieron varios²⁷³, quisieron seguir este llamado para constituir la aventura de una cristiandad políticamente activa y llena de heroísmo. Coincidió, por lo menos en Chile, con una juventud ávida de nuevos ideales y ansiosa de ser pionera en estas materias. El mismo Episcopado chileno se sumaría a este entusiasmo para superar la miseria y crear un proyecto histórico nuevo, a la medida de la persona. Este llamado exigía por parte de los fieles una conversión profunda, un verdadero cambio de vida:

*“No se puede pretender ser cristiano y marginarse de los esfuerzos por reformar las estructuras sociales”*²⁷⁴

Debemos aclarar que, fieles a la verosimilitud que brindan los acontecimientos, la lectura de estos textos fue profundamente subjetiva,

incompleta e instrumentalizada para servir de base a ideas que, en numerosas ocasiones, fueron más allá del progresismo que los mismos documentos promovieron. En el caso de *Populorum Progressio*, se hizo hincapié en los párrafos que incitaron a la acción y reforma inmediata, no así a las advertencias de no abrazar la revolución y las transformaciones vertiginosas que ésta conlleva, ya que desde la perspectiva papal (hasta el día de hoy), engendra “*nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas*”²⁷⁵. Lo mismo sucedió con las demás encíclicas y – por supuesto - *Gaudium et Spes*. Esta última fue considerada un símbolo del proceso de apertura de la Iglesia hacia los problemas del mundo; significó una verdadera toma de consciencia sobre la autonomía de las realidades temporales y el ejercicio de una política inspirada en los ideales evangélicos. En este punto coincidimos, ya que posteriormente a la publicación de esta *Constitución Pastoral*, el trabajo social se concibe como una prolongación de la obra creadora de Dios: el deber de todo cristiano. Pese a que se aceptó que uno de los fines de la acción humana es el mejoramiento de las sociedades terrenas, en ningún caso el documento promueve la encarnación del pecado social en una institución específica o en las elites dominantes de un país, sean cuales sean sus abusos. Esto último, es un error doctrinal palpable en los manifiestos de la agrupación.

Gran parte de estos documentos, ya sea por una sobreinterpretación o tergiversación de sus contenidos, se utilizaron como plataforma para generar argumentos promotores de cierta odiosidad entre los grupos sociales, específicamente entre quienes representaban conceptos de capital y trabajo, desviándose así del pensamiento socialcristiano original. El catolicismo social, por medio de una denuncia severa a los **errores** de las elites, busca la reconciliación de empleados y empleadores para la configuración de una sociedad donde sea posible la justicia social, un desarrollo integral y el bien común. Cuando los padres conciliares o los mismos pontífices señalan que “*el gozo y la esperanza, la angustia y la tristeza de los hombres de nuestros días, sobre todo de los pobres (...) son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de*

*Cristo*²⁷⁶ quiere sentirse parte de las miserias de los excluidos, pero también parte integral en la vida de los demás miembros del cuerpo social. La opción por lo pobres, en la Iglesia, es una conquista del siglo XX, pero siempre ha sido de carácter preferencial, no exclusiva y en ningún caso ideológica.

5.- LA TOMA DE LA CATEDRAL, LA REVOLUCIÓN Y SU TIEMPO

Pese a que la ocupación de la Catedral fue la expresión de un nuevo paradigma cristiano²⁷⁷ cuya característica fue dar mayor protagonismo al laico; también constituye el resultado de un contexto de grandes polarizaciones. La toma responde a las implicancias históricas vigentes en el presente de sus protagonistas y es consecuencia del influjo de procesos históricos propios de nuestro país, a saber: la época de las planificaciones globales, el aumento del nivel educacional de la juventud, desarrollo de un espíritu contestatario, alta polarización ideológica, desilusión de las políticas para superar el desarrollo, maduración de las responsabilidades cívicas, auge de la cuestión social, el embrujo de la revolución y altas expectativas de participación política.

Durante la segunda mitad de la década, la sociedad chilena experimentó una profunda tensión. Cada sector político adhirió de manera intransigente a sus propios proyectos sociales, todos ellos incompatibles y excluyentes entre sí. Nos referimos a la llamada *“época de las planificaciones globales”*²⁷⁸, denominada así por don Mario Góngora. El país *“entra a figurar en un horizonte de guerra ideológica mundial, en un horizonte en que jamás había comparecido antes”*²⁷⁹. Esta ebullición social de gran magnitud escindió un panorama político ya envuelto en radicalismos. En esta etapa Chile vio el inicio y el fin de una de las épocas donde se plantearon, a través de diferentes propuestas de cambio (socialcristianismo-socialismo-derecha), numerosas reformas estructurales para dar solución a los problemas sociales vigentes. La sociedad chilena se vio dividida drásticamente y violentamente, hecho que tendría como consecuencia la conocida y trágica ruptura del sistema político nacional en el año 1973²⁸⁰.

Un elemento de suma relevancia para comprender la toma es la gran expansión que la masa estudiantil chilena experimentó durante el siglo XX, registrando un peak específicamente entre 1940 y 1960. Acontece una verdadera explosión del estudiantado secundario y universitario, revistiendo de una formación educacional de rango medio y alto a las nuevas juventudes. Este proceso estuvo íntimamente relacionado con el incremento de la presencia juvenil en la sociedad chilena y es coincidente con el protagonismo de la generación de la segunda mitad de los sesenta. Esto explica, entre otros elementos, su carácter políticamente contestatario, su afán de posicionamiento histórico y sus altas expectativas de integrar a su país, de manera equitativa, a la modernidad y al desarrollo²⁸¹.

Prueba de esto fue el incremento significativo del interés de los grupos ciudadanos por ser partícipes de los comicios electorales. Desde 1952, gracias a la integración del voto femenino, las cifras estadísticas registran un alza que estriba desde un 17,5% a un 31,3% en 1963. Si bien la incorporación de la mujer al proceso político formal aumentó las cifras, se puede distinguir un anhelo del pueblo chileno de ser protagonista de un proyecto histórico propio. Dicho *boom electoral* afectó, directamente, a la generación que actuó en 1968²⁸².

Este fenómeno multiplicó las oportunidades educacionales y significó un reforzamiento del carácter cívico de los sectores estudiantiles. A este hecho se suma el encantamiento ejercido por las ideologías, la búsqueda irrestricta de la utopía, la crudeza de la “cuestión social” y las desigualdades económicas abismales denunciadas por la Iglesia Católica. Este último hecho conmovió las consciencias de gran parte de los estudiantes cristianos de la época. El protagonismo histórico que caracterizó a este nuevo grupo se manifestó en la segunda mitad de la década de los sesenta, años que marcan la consolidación del social cristianismo en Chile (1965), la toma de la Universidad Católica (1967) y la ocupación de la Iglesia Catedral (1968). Para la juventud de aquel entonces fue imperativo hacerse cargo de los grandes problemas sociales, comprometiéndose

verdaderamente y por entero a la causa de los excluidos²⁸³. Un número no menor de quienes ocuparon el templo metropolitano fue parte integral de este espíritu.

Parte de esta renovada juventud chilena, decepcionada de las teorías promotoras del desarrollo a largo plazo y del aparato político tradicional²⁸⁴, buscó nuevos métodos y escenarios donde ejercer su influencia: la calle, las fábricas, barriadas, universidades e - inclusive - la misma Catedral de Santiago. En estos espacios quiso integrar a obreros, campesinos y pobladores marginales, con el único objeto de hacer de estos un sujeto social importante, consciente de su poder e identidad. Su forma de expresión fue la ocupación de espacios de alta atención y la movilización en masa a través de la ciudad. Así se explican las reiteradas *tomas* de predios, fundos, facultades y fábricas. Aquello, en el lenguaje de la época, no significó un despliegue de agresividad o el ejercicio declarado de la violencia, sino más bien la conquista de un espacio público para suscitar la verdadera toma de consciencia con respecto a los problemas de la contingencia. Por esta razón, como señala Gabriel Salazar, una *"toma no puede ser definida sin más como <guerra>. La toma no postula enemigos, sino derechos"*.²⁸⁵

Por lo mismo la ocupación de la Catedral fue un reflejo fiel del aumento progresivo en las expectativas de participación social que afectaron a los sectores juveniles, atravesando – de manera transversal - todos los rangos sociales. Por esta razón no es extraño encontrar a jóvenes estudiantes de la Universidad de Chile y Católica, en compañía de obreros y sacerdotes recién salidos del seminario, proponiendo proyectos para construir una nueva sociedad o reformar el antiguo orden heredado de las generaciones pasadas. En Chile, durante estos años, se puede comenzar a hablar de un nuevo poder joven; sustentado en planteamientos, ideas y discursos, en ocasiones utópicos e irrealizables, pero siempre cargados de un ímpetu de creación y cambios históricos radicales²⁸⁶. Pensamos que la ocupación del templo metropolitano debe ser estudiada en base a estos elementos.

6.- UNA REVOLUCIÓN “SIN ETIQUETAS”

Dijimos que los sesenta fue el periodo de las grandes desilusiones con respecto al desarrollismo²⁸⁷. En Chile, dicho concepto se fue transformando en símbolo de quienes buscaban mantener el status quo y por lo mismo fue sinónimo de “*reacción*” y “*estancamiento*”. Por consiguiente los proyectos desarrollistas fueron perdiendo su antiguo valor y terminaron siendo reemplazados por proyectos de cambio drástico, muchos de carácter revolucionario. En la segunda mitad de la década, gran parte de los sectores sociales integraba dentro de su discurso la palabra revolución y se fue generalizando el pensamiento que ningún tipo de desarrollo se podría dar sin tenerla como instrumento. El movimiento *Iglesia Joven* y la *Toma de la Catedral de Santiago* fueron parte de este contexto y vestigio activo de las características de esta época.

Se hace necesario distinguir que, a finales de los sesenta, no toda revolución puede definirse por la violencia. Aquella afirmación excluiría de toda reflexión la tan particular *Revolución en Libertad*, que fue promovida por la Democracia Cristiana en 1964. Por lo mismo, una interpretación unilateral y simplista que asimile el concepto sólo en su carácter violento o por su índole socialista puede generar graves confusiones. Tanto en los primeros manifiestos de Iglesia Joven, como en las declaraciones realizadas al interior de la Catedral, es posible identificar un espíritu revolucionario cuya exigencia fue la renovación inmediata de las estructuras “caducas” de la Iglesia y, asimismo, de toda la sociedad. Aún así éste deposita sus esfuerzos en la eficacia de los principios cristianos. Si bien se promueve un cúmulo de cambios revolucionarios, estos son todavía “*sin etiquetas*” y su doctrina busca su fuente en “*la palabra de Cristo*”.

Por eso pensamos que identificar los proyectos reformistas de Iglesia Joven con un apoyo incondicional a la revolución socialista puede conducir a conclusiones erróneas y distanciadas de la verosimilitud histórica que se nos exige. Por lo mismo, aceptar una sola vía revolucionaria en estos hechos significa

aprobar un monolitismo doctrinario contradicho con la realidad que caracterizó la época. Cuando el movimiento Iglesia Joven habla de *revolución* busca como fin el cambio de las estructuras que impiden la solución de la crisis social y mantienen la injusticia (específicamente la estructura capitalista); anhela transformar la escala de valores eclesial para sentar las bases de una Iglesia nueva, que dé espacio y expresión al nuevo proceso que se viene desarrollando internamente en esta misma. Esto último significó: pronta aplicación del Concilio Vaticano II y la constitución de un orden social que fuese digno de la persona humana.

Sin embargo, este afán de “*renovación integral*” no integraba dentro de sus planteamientos un cambio social **evolutivo**, **secuencial**, respetuoso de la dimensión temporal y sus ritmos históricos; tampoco se trató de alcanzar un trozo mayor de la torta económica en beneficio de los sectores empobrecidos, sino de reemplazar, en sus propias palabras, de manera categórica, “*audaz y eficaz*”, las instituciones vinculadas con los intereses de las “clases dominantes en la Iglesia” y la sociedad, convirtiéndolas – con fundamentos cristianos – en una auténtica expresión de solidaridad social.

El inicio de un acercamiento entre católicos y círculos de izquierda, sin claudicar ambas partes a sus convicciones propias, surgió de una comunidad de intereses relativa a dar solución al problema social. Este fenómeno se vio reforzado por el surgimiento de un sentimiento común de rechazo al imperialismo y a todo tipo de neo-colonialismo, a la preocupación por la cuestión obrero/campesina y la situación de desigualdad experimentada por el tercer mundo. Estas últimas fueron las mismas luchas reivindicativas que la Iglesia había propuesto en su Doctrina Social y – posteriormente – ratificado en la Conferencia de Medellín. Esto no siempre fue así, antes del fenómeno cubano el concepto de revolución era concebido íntimamente ligado al *peligro comunista*, a la *persecución religiosa* o la *Unión Soviética* (siguiendo los lineamientos de las encíclicas de León XIII, Pío XI y XII). En el presente de 1968, existió la posibilidad de horizontes coincidentes y colaboración para la solución de la crisis integral.

Es interesante observar cómo nace una idea de revolución capaz de reemplazar el fenómeno cubano, pero sin emular la vía comunista. Esta nueva interpretación no sólo sería fundamento de la campaña electoral demócrata cristiana, sino que abrió la posibilidad de unir conceptualmente cristianismo y revolución sin enfrentar al católico a los prejuicios del pasado. Este fenómeno se puede apreciar por medio de la Revista Mensaje N° 115 (1962) o en la misma Revista Política y Espíritu (1964), donde se abre la posibilidad de una especie de revolución, como cambio social y estructural, sin violencia, dialogante, personalista y comunitaria. Ésta sobrevivió sólo a la etapa de las expectativas, ya que fue absorbida por un contexto sociopolítico cada día más polarizado y nutrido de radicalismos.

Debemos indicar que esta agrupación, pese a su compromiso fiel con la jerarquía eclesiástica, no pudo escapar al cada vez más tenso clima de ideologización que afectaba al país. De acuerdo a lo que indican las fuentes, al cabo de dos años de realizada su principal acción pública, sus horizontes sufrieron una radicalización hacia posturas claramente de izquierda, ya no en base a una comunidad de intereses para solucionar el problema social, sino bajo una voluntad militante y de identidad con grupos ligados al socialismo. A estas alturas se había perdido la confianza en los lineamientos contenidos en la Doctrina Social de la Iglesia, por ser “insuficientes” para las transformaciones exigidas por los tiempos. Si bien las motivaciones originales del grupo fueron de inspiración principalmente evangélica (es decir, no político-partidista) experimentaron un categórico giro, dando apoyo al nuevo gobierno socialista de Salvador Allende. Este hecho se manifiesta, por primera vez, en el **Encuentro Nacional de Iglesia Joven** (1970):

“Ratificamos nuestro apoyo al gobierno de la Unidad Popular en la medida que se cumpla íntegramente con el Programa que apoyó el Pueblo el 4 de septiembre. Nuestro compromiso es con los sectores más pobres del pueblo; con los obreros, pobladores y campesinos, quienes al tomarse el poder son la única garantía de instauración del socialismo en Chile”²⁸⁸

Iglesia Joven, por su poca convocatoria y reducido número, nunca logró constituirse en una fuerza eficiente y capaz de realizar alguna transformación dentro de la institución eclesiástica. Más bien representó a sectores minoritarios dentro de la comunidad católica. Su actividad en la escena nacional fue breve y se reduce a los hitos revisados en este capítulo: su manifestación en el **Templo Votivo de Maipú**, sus reuniones en la parroquia **San Luis Beltrán**, la **Toma de la Catedral**, el incidente en la **Consagración Episcopal del Vicario Ismael Errázuriz** y la **Reunión Oficial** de 1970. Este último encuentro, realizado en Santiago, tan sólo reunió un centenar de laicos y los presbíteros que hace dos años los habían acompañado en la Catedral, ya no participaban de estos eventos²⁸⁹. Además de expresar su fidelidad al nuevo gobierno, aceptaron el uso de formas más radicales para generar las transformaciones, hecho que redujo aún más el número de sus integrantes. En 1970, la agrupación no descartó metodologías de fuerza para lograr la tan anhelada liberación de los pobres: *“la mayor o menor violencia dependerá, sobre todo, de la resistencia que le opongan las viejas estructuras”*²⁹⁰. Esta radicalización de sus propuestas, para ellos inspirada en el Evangelio²⁹¹, coincidió con la pronta disolución del grupo.

Si bien el tiempo de actividad de esta agrupación fue de corta duración, la espectacularidad de su principal acción, la ocupación del templo metropolitano, tuvo inesperadas repercusiones. La noticia no sólo recorrió los diferentes puntos del país, sino que traspasó sus fronteras llegando a ser exhibida en Time Square de Nueva York. En Perú, en 1969, comunidades cristianas de obreros ocuparon templos, llegando a apoderarse de la mismísima Catedral de Trujillo. Nadie, hasta ese entonces, había realizado actos de tal naturaleza en Latinoamérica. La gran cobertura dada por periódicos y revistas, otorgó a los acontecimientos una importancia que, por su reducida convocatoria, en la realidad no tuvo. Pese a esto, los hechos protagonizados por este movimiento van a tener como consecuencia el nacimiento de grupos futuros que sí lograron una mayor magnitud. El movimiento Iglesia Joven, podemos afirmar, constituyó uno de los principales prolegómenos del origen del movimiento *Cristianos por el Socialismo* en Chile.

CAPÍTULO III

EVALUACIÓN HISTÓRICA DE LA TOMA DE LA CATEDRAL

1.- UNA APROXIMACIÓN ANALÍTICO-CONCEPTUAL

A la luz de los acontecimientos revisados y las reflexiones enunciadas en esta investigación, es nuestro deber efectuar una evaluación histórica de la ocupación de la Catedral. Ésta, como uno de los tantos hitos en la historia de la Iglesia Católica, se nos presenta como una huella indeleble del contexto espacio temporal en que tuvo lugar.

Durante la década de los sesenta, la Iglesia chilena ingresó en un estado de aguda *crisis*. Ésta surgió por la *tensión* permanente entre los últimos bastiones de un paradigma de *Cristiandad Colonial* y un nuevo proceso de transformaciones vinculado a un renovado modelo eclesiológico, nacido del catolicismo progresista (*Nueva Cristiandad*) y el aporte del Concilio Vaticano II²⁹²:

- a) El primero se caracterizó por una relación de carácter monolítico entre la esfera eclesial y el mundo. Esta correlación estaba condicionada por la autoridad e influencia de la jerarquía, en contraste con un laicado cuyo rol fue secundario y de menor participación. Bajo este enfoque la Iglesia fue comprendida como portadora exclusiva de la Salvación y su misión fue la enseñanza, conservación, protección y defensa de la fe. Su *modo de ser*, se centraba, principalmente, en aspectos espirituales, sacramentales y de ayuda asistencial²⁹³. Era una cristiandad intimista y piadosa.
- b) En el segundo, la relación entre **Iglesia-Mundo** experimentó una apertura histórica, cuya interacción entre clero y laicado se sostiene sobre funciones múltiples y complementarias. Estos

últimos adquieren un papel protagónico por medio de una acción en el tiempo inspirada en principios evangélicos (rol ejecutor/evangelizador). Se observa una revaloración de la dimensión profana, ya que es en la ciudad secular, pluralista y tolerante, donde la cristiandad debe ejercer su *labor transformadora*. La edificación del orden social cristiano se construye con la ayuda de lo “no cristiano”, buscando un bien común temporal de rasgos similares, centrado en el diálogo, la justicia social y el respeto a la persona humana²⁹⁴. La espiritualidad, fundamento de este paradigma, mantiene su vigor y es piedra angular del nuevo modo eclesiológico.

Toda *crisis* significa “*plantearse frente a normas establecidas, a principios consagrados, a tradiciones al parecer intangibles*”²⁹⁵. La raíz etimológica de la palabra nos deriva al concepto de *tensión* y – por consiguiente – a la pugna de fuerzas opuestas, a una necesidad imperiosa de *pensar una resolución, dar una respuesta, tomar una decisión*. Las tensiones dramáticas experimentadas por la Iglesia Católica chilena en los sesenta, propias de un proceso de adaptación a una nueva eclesiología, no significaron una situación de “caos y derrumbe”, por el contrario, suscitaron un desafío y la exigencia de buscar resoluciones, encontrar respuestas y tomar una decisión sobre su propio porvenir. La Iglesia se vio obligada a afrontar un contexto histórico complejo sobre el cual tuvo que definirse. El signo de la década fue enfrentar este conflicto entre tradición y progreso: ¿Qué mantener del patrimonio heredado? y ¿Qué elementos renovar o reformar? fueron los problemas que la institución tuvo que resolver.²⁹⁶

La posición que la jerarquía eclesiástica adoptó, ante la necesidad de juzgar, elegir y decidir, terminó por inclinarse hacia una línea de acción de corte progresista. En Chile, bajo el liderazgo del cardenal Raúl Silva se aplicaron rigurosamente las reformas planteadas por los padres conciliares; se instó a los laicos a asumir su responsabilidad sociopolítica, a seguir los lineamientos de la

Doctrina Social, buscar solución al problema campesino; se llamó a emprender la urgente modernización del agro y se solicitó dar término a la escandalosa distribución de la riqueza (todos estos elementos fueron preocupación del episcopado por ser posibles generadores de *violencia social* y – claro está – por su *opción preferencial por los pobres*)²⁹⁷. La Iglesia universal dio respuestas positivas con respecto a la situación que la hizo entrar en crisis durante el siglo XX. **El Concilio Vaticano II** (1962-1965) fue la primera respuesta a nivel global. En el ámbito nacional se inscribe la pastoral **El Deber Social y Político en la Hora del Presente** (1962) y en su dimensión continental, la **Conferencia General del Episcopado en Medellín** (1968).

Para nuestro país las fronteras entre Iglesia-Mundo, específicamente en 1962, se abrieron, generando nuevos diálogos entre la esfera eclesial y una comunidad cristiana ansiosa de arrogarse las nuevas responsabilidades que se le asignaban. Clero y laicado enfrentaron juntos estos momentos cruciales. Estamos ante una nueva situación eclesial, donde lo social se concibe como parte fundamental de la misión evangelizadora²⁹⁸. La institución, por medio de una *decisiva y crítica elección*, se comprometió con una solución histórica que intentó reconciliar sus estructuras con las aceleradas transformaciones económico sociales, políticas y culturales de su contexto, logrando así una dinámica síntesis entre los elementos antiguos y nuevos.

Podemos afirmar que la ocupación de la Catedral responde a desequilibrios causados por esta situación de *tensión* entre tradición/renovación. Los cristianos adoptaron diferentes actitudes ante estos nuevos acontecimientos (*aggiornamento*), fundadas en diversos tipos de compromisos políticos en el ámbito temporal. Podemos distinguir tres tipologías que nos ayudan a explicar las heterogéneas traducciones que se hicieron de la misión que la Iglesia y los laicos debían asumir en la temporalidad. Las dos últimas, en su proceso de aplicación, experimentaron el influjo de un ambiente de radicalizaciones característico del periodo²⁹⁹.

Primer tipo de compromiso: Una parte de la comunidad católica, la más numerosa e influyente, estuvo constituida por quienes tomaron consciencia de su rol sociopolítico en la Historia a partir de los documentos oficiales emanados de la Santa Sede y el Episcopado chileno. Es decir, fueron fieles a la línea oficial de la jerarquía eclesiástica (Nueva Cristiandad y Concilio). Su campo de acción, de manera complementaria, se definió en las dos dimensiones exigidas: la *esfera espiritual*, desde donde surge todo fundamento cristiano, hasta la *esfera temporal*, lugar exclusivo para el cumplimiento de una labor renovadora, transformadora y civilizacional³⁰⁰. En esta tipología podemos encontrar instituciones de acción social (JOC, JEC, AC, ASICH), partidos políticos de inspiración cristiana (DC) y grupos de laicos cuya labor fue la divulgación de las cartas papales de la época en círculos universitarios, obrero-campesinos y poblaciones marginales (estas encíclicas fueron analizadas en el primer capítulo de nuestro trabajo).

Segundo tipo de compromiso: Existió un grupo de católicos que, por medio de una interpretación radical de los documentos pontificios, tuvo por objetivo consolidar una revolución estructural en el interior de la institución eclesiástica. Si bien, gran parte de sus planteamientos estuvieron inspirados en los marcos de la Doctrina Social de la Iglesia, su mensaje a veces fue llevado al extremo, comulgando con un progresismo impensado hasta para los mismos Obispos latinoamericanos (el brazo más progresista de la Iglesia Católica a nivel global). Pese a su participación activa en las instituciones cristianas especializadas, su tendencia a precipitar los cambios, por medio de una aplicación acelerada del Concilio Vaticano II, los llevó a rechazar todo proceso de renovación paulatina, procedimental y prudencial, acorde a las dinámicas que la misma institución católica había definido. Sabemos que (de acuerdo a lo indicado en nuestro segundo capítulo), en su fase final este círculo de católicos, preferentemente integrado por laicos, consideró estrictamente necesario apoyar a movimientos políticos ya existentes³⁰¹. La Doctrina Social comenzó a ser vista como ineficaz para generar las transformaciones exigidas. Aún así, durante gran parte de su periodo de actividad, estas convergencias políticas y sociales existentes entre

católicos y sectores de izquierda no implicaron, por lo menos en esta segunda tipología, una osmosis teórica entre religión y socialismo, ya que ni uno ni otro depuso sus concepciones sustanciales sobre la vida y el hombre. La idea fue mancomunar esfuerzos para hacer desaparecer las abismantes desigualdades sociales presentes en nuestro país. En esta categoría se incluye al movimiento Iglesia Joven.

Tercer tipo de compromiso: Un tercer círculo de la comunidad católica, apoyado en los fundamentos del proceso conocido como *Teología de la Liberación*³⁰², creyó superada la estructura teológica tradicional, la doctrina social y el Concilio Vaticano II³⁰³. Estos últimos elementos fueron considerados “expresión burguesa” de una “clase dominante” en cuyas redes se encontraba la misma Iglesia. Decepcionados de lo que denominaron “*el tercerismo*”, término despectivo que aludía al social cristianismo, acudieron al análisis marxista para realizar “diagnósticos científicos” de la realidad social. Gran parte de los sacerdotes integrantes de esta corriente, en base a los planteamientos del filósofo Louis Althusser, utilizaron estas metodologías como herramientas de trabajo intelectual. Se hicieron habituales los términos: lucha de clases, proletariado, burguesía, clase patronal y el análisis de las vinculaciones de estos grupos sociales con la propiedad de los medios de producción. La mayoría de estas categorías fueron utilizadas para explicar la dinámica social y justificar su apoyo al proceso de revolución y construcción del socialismo³⁰⁴. Pronto se comenzó a hablar de una *Iglesia popular, Iglesia liberadora o Iglesia de los pobres*. En esta categoría, se incluye la labor de **Cristianos por el Socialismo (CpS)** y todas sus derivaciones posteriores³⁰⁵.

Como queda claramente establecido en expresiones de Pablo Richard:

“No basta ni la generosidad ni la buena voluntad. La acción política exige un análisis científico de la realidad, creándose entre la acción y el análisis una constante interrelación. El reconocimiento de la lucha de clases como hecho fundamental nos permite llegar a una interpretación global de las estructuras de América Latina. La práctica

*revolucionaria descubre que toda interpretación objetiva y científica debe acudir al análisis de clases como clave de interpretación*³⁰⁶

Debemos aclarar que los movimientos **Iglesia Joven** (1967-1970) y **Cristianos por el Socialismo** (1970-1973), pese a que en la bibliografía existente sobre el tema³⁰⁷ han sido tratados como parte integral de un mismo fenómeno, constituyen dos realidades completamente diferentes y responden a variables de origen diverso. Para aclarar este punto presentaremos, de manera breve y centrándonos en sus aspectos generales, las principales características de este último grupo³⁰⁸.

2.- IGLESIA JOVEN Y CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO

Las primeras reuniones de CpS datan de 1970, pero su aparición pública tuvo lugar por medio de una conferencia de prensa efectuada en abril de 1971. El objetivo de ésta fue informar sobre la jornada de reflexión realizada en la casa de retiros y jornadas pastorales de la zona sur, comuna de Lo Espejo. Se aprovechó la ocasión para hacer entrega a los medios de comunicación de una declaración cuyo título fue: "La participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile". En este documento, definían su apoyo al proyecto de la Unidad Popular encabezado por Salvador Allende³⁰⁹.

*"Nos sentimos comprometidos en este proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito. La razón profunda de este compromiso es nuestra fe en Jesucristo, que se ahonda, renueva y toma cuerpo según las circunstancias históricas."*³¹⁰

El grupo estuvo integrado por ochenta sacerdotes provenientes de Santiago, Valparaíso, Talca y Concepción, cuya labor pastoral se caracterizó por el rasgo común de situarse en medios obreros. En esta reunión participaron: Gonzalo Arroyo S.J., Esteban Gumucio ss.cc. (quien se desempeñó como Superior-Provincial de la comunidad religiosa de los Sagrados Corazones, Rector del Colegio de la Congregación en Santiago y Vicario cooperador de la parroquia

San Pedro y San Pablo), Alfonso Baeza (Asesor del movimiento obrero de Acción Católica), Ignacio Pujadas, Santiago Thijssen ss.cc. (párroco de Nuestra señora de la Victoria), entre otros³¹¹. Una de las principales razones esgrimidas por los integrantes de esta agrupación, denominada por los periodistas como “El grupo de los 80”, fue confraternizar con las comunidades de base de sus parroquias, apoyando el proyecto político elegido por los trabajadores (desde este enfoque, la acción política junto a los obreros pasó a ser una exigencia de caridad)³¹².

“Ser cristiano es ser solidario. Ser solidarios en estos momentos, en Chile, es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado. Como cristianos no vemos incompatibilidad entre cristianismo y socialismo”³¹³

Dentro de los CpS existieron dos vertientes que se hace necesario distinguir. La primera estuvo conformada por “los ochenta”, cuya característica principal, ya la hemos señalado, fue participar más activamente en el proceso socialista que estaba enfrentando el país (el apoyo dado al nuevo gobierno no fue irrestricto, sino más bien de carácter crítico). La segunda, originada en julio de 1971, fue constituida por el denominado “Grupo de los doscientos”, cuya dirección recayó sobre el sacerdote diocesano Sergio Torres. Estos, si bien adhirieron al socialismo igual que los anteriores, promovían una serie de reformas internas en la Iglesia, por lo que sus orientaciones fueron, en algunos puntos, semejantes a las de Iglesia Joven.

Con respecto a este tema el presbítero Sergio Torres señaló:

“Se proponía que los sacerdotes trabajaran para ganarse la vida, porque el sacerdote de esa época sintió que no podía seguir dependiendo de los fieles”³¹⁴

Asimismo se repitió la inquietud y promoción por la elección democrática de los Obispos y que estos fuesen sometidos a evaluación por los laicos³¹⁵. Sin embargo, en el fondo de sus planteamientos, se entremezclaban sus opciones político-partidistas con aquel fenómeno que el cardenal Silva denominó: una

“eclesiología revolucionaria”. Con ésta se pretendía reemplazar las estructuras institucionales de la jerarquía por una Iglesia más abstracta, cuya vida se desarrollara en sectores marginales, casi de manera anónima³¹⁶. Para la primera autoridad del catolicismo chileno aquello ponía en peligro la verdadera misión de la institución.

El grupo de “los doscientos” alcanzó a realizar dos encuentros importantes. El primero se efectuó en el Instituto Alonso de Ercilla, en Santiago, entre los días 16 y 18 de junio de 1971. El segundo tuvo lugar en la localidad de Padre Hurtado, entre los días 7 y 9 de julio de 1972. La particularidad de estas reuniones fue que el resultado de sus reflexiones sería enviado a los Obispos para que estos los compartieran con las demás autoridades en el Sínodo que prontamente se realizaría en Roma. Las principales ideas abarcadas en estas jornadas fueron: **la posibilidad del compromiso político, el trabajo profesional del sacerdote y la gestación democrática del poder de la jerarquía.**³¹⁷

Para Alfonso Baeza, sacerdote perteneciente a “los ochenta”, esta nueva vertiente no era coincidente con la línea principal de su pensamiento. Desde su perspectiva el esfuerzo de los cristianos debía focalizarse en transformar la sociedad, no las estructuras de la Iglesia.

*“Nunca me gustó (...) [refiriéndose a los doscientos] a mí no me importaba que los Obispos no fueran elegidos, no me importaba nada, porque, mira, la Iglesia va a cambiar a medida que la sociedad también cambie. Entonces, si la sociedad va siendo más democrática, la Iglesia también, de alguna manera, va a tener que ser más democrática”*³¹⁸

Pese a estas discrepancias, desde aquellas primeras jornadas realizadas en el año 1971, “los ochentas” y “los doscientos” coexistieron en un *“compromiso popular y socialista”*³¹⁹. La adherencia al socialismo y la Unidad Popular significó, para gran número de sus integrantes, la oportunidad histórica de hacer realidad los valores cristianos presentes en el Evangelio (debemos recordar que se vivía la

primera fase del gobierno: “la etapa de las expectativas”). Sin embargo, para varios presbíteros que participaron en estas reuniones (como es el caso de Roberto Bolton: “cura obrero”), más que la lealtad a un gobierno específico, estos eventos representaban la posibilidad de acercar a la Iglesia a los sectores más vulnerables de la sociedad. Los niveles de compromiso ideológicos varían caso a caso y se confunden con la opción oficial de preferencia, no exclusiva, por los pobres³²⁰ (queda realizar una investigación sobre los diferentes perfiles de los protagonistas y cada uno de sus derroteros particulares).

El proceso de origen, concientización y desarrollo del movimiento CpS, en sus diversas manifestaciones, se puede describir a partir de las siguientes tres fases sucesivas:

1. En la primera etapa, los sacerdotes y religiosos encuentran sus motivaciones en lo que denominaron una “lectura social del Evangelio”, por medio del contacto diario con el mundo popular en las poblaciones marginales del país. Se buscó *“estar presentes en medio de ellos”*³²¹.
2. En segundo lugar, se establecen vínculos con líderes vecinales y movimientos sindicales de izquierda. Se da comienzo a la ruptura con el social cristianismo y la jerarquía eclesiástica³²² para apoyar y promover la construcción del socialismo. Sus objetivos fueron la configuración de una sociedad que fuera más igualitaria y que diera espacio protagónico a los obreros: *“De la actitud pasiva de un compartir la vida y el trabajo de los pobres, se pasa a la actitud más activa de compartir las luchas de los pobres”*³²³.
3. La tercera fase se caracterizó por una nueva interpretación de la *opción preferencial por los pobres*, redefiniéndola como *“lucha política de la clase trabajadora contra el capitalismo y por el socialismo”*³²⁴ En este instante se

concibió al marxismo como la única teoría eficaz de interpretar la lucha revolucionaria del proletariado.

Si la elección de Salvador Allende como Presidente de la República, en septiembre de 1970, significó una motivación para afianzar las líneas fundamentales definidas en la primera jornada de CpS; el tiempo transcurrido entre noviembre de 1971 y abril de 1972, significó la consolidación y radicalización de las principales posturas del grupo. En este período, acontecieron dos hitos que le dieron a CpS una importancia de dimensiones continentales; estos sucesos fueron: la visita de Fidel Castro a Chile y el *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*³²⁵.

En estos encuentros se precisó y concretó la ruptura con todo proyecto reformador y desarrollista (representado en la Doctrina Social de la Iglesia). A su vez se fortaleció, por medio de las conversaciones con Fidel Castro, la perspectiva de compromiso total, y no sólo táctico, entre cristianismo y marxismo. Fue “*la toma de consciencia*” a favor de la idea que el enfrentamiento social debía ser concebido “*entre explotados y explotadores, no entre cristianos y marxistas*”³²⁶.

A estas alturas del proceso ya no se hablaba de “ochentas” o “doscientos”, sino de *Secretariado de Cristianos por el Socialismo* y el grupo respondía a una tendencia definida en el panorama político de la izquierda nacional. Uno de los principales objetivos del Encuentro Latinoamericano fue, de acuerdo a lo señalado por sus mismos protagonistas, confirmar “*la efectiva opción (...) por la liberación que se concretiza en un camino realista hacia el socialismo*”³²⁷.

Existen dos puntos importantes a través de los cuales podemos identificar la posición que el grupo adoptó ante las autoridades de la Iglesia:

- 1) El encuentro no apelaba a ninguna vinculación con organismos de orden eclesiástico o gubernamental. Por lo tanto “*escapa a la jurisdicción*

*exclusiva de la jerarquía católica*³²⁸. Su origen residió en la **iniciativa de las bases** y fue de carácter ecuménico, es decir, con participaron de católicos y protestantes.

- 2) De acuerdo a lo señalado por los protagonistas, el encuentro tuvo un carácter cristiano, pero no promotor de *“un cristianismo anónimo”* (como se referían a la línea pastoral de la Iglesia), sino aquel que, según sus perspectivas, intentaba *“rescatar a la iglesia latinoamericana para la causa evangélica de los pobres”*. El movimiento se definió, claramente, *“contra las clases dominantes”* y *“contra el imperialismo”*³²⁹.

Habiendo revisado los rasgos fundamentales de CpS, y con el objeto de evitar todo tipo de confusiones, pensamos necesario establecer las principales diferencias existentes entre ambos movimientos, ya que en más de una ocasión, en la bibliografía que abarca estas temáticas³³⁰, han sido enfocados como un mismo fenómeno.

La primera divergencia que podemos distinguir entre ambos grupos es que el primero, Iglesia Joven (tal como indicamos en nuestro segundo capítulo), responde a una tendencia de inspiración evangélica, no político partidista, cuya finalidad fue reformar las estructuras de la Iglesia recurriendo a principios emanados del socialcristianismo, doctrina en la que depositó su confianza y adhesión³³¹. Al contrario, CpS estableció desde su formación un compromiso ideológico (a nivel individual y colectivo) con organizaciones y *“partidos proletarios”* de izquierda³³². Desde este enfoque, los cristianos *“no forman partido aparte en el movimiento popular, ni tienen una estrategia propia para la toma del poder”* (participan de los grupos políticos ya existentes)³³³.

“Somos cristianos comprometidos con la lucha de liberación de los oprimidos y esta lucha es para nosotros la destrucción del capitalismo para construir la nueva sociedad socialista (...) Somos cristianos que, como grupo, desarrollamos una acción política sólo en el campo de la lucha ideológica (...) Somos cristianos por el socialismo

*que en nuestras comunidades encontramos y buscamos realizar una nueva forma de vivir y expresar nuestra fe en Cristo*³³⁴

Un segundo elemento que los distingue fue la propia naturaleza de sus círculos directivos. Los ocupantes de la Catedral de Santiago fueron, en su gran mayoría, jóvenes laicos. Los sacerdotes que participaron junto a éstos, tanto en el incidente del Templo Votivo de Maipú como la toma del once de agosto, confraternizaron con sus inquietudes sin ocupar cargos importantes dentro del movimiento. Su presencia en estos acontecimientos fue un símbolo de identidad con la misma Iglesia. Si nos remitimos a los datos, el primer directorio electo por la agrupación no integró a ningún presbítero. Éste fue conformado por: **Leonardo Jeffs**, Presidente; **Pedro Donoso**, Vicepresidente; **María Antonieta Saa**, Secretario General; **Hugo Cancino** y **José Arrieta**, Departamento de Estudios y Comunicaciones; **Clotario Blest** y **Francisco Aguayo**, Departamento Sindical; **Hernán Silva**, Representante ante la CUT. Las mismas Asambleas Constitutivas, cuya finalidad fue representar a las Comunidades Cristianas de Base, estuvieron dirigidas preferentemente por laicos.

La lógica adoptada en CpS fue de naturaleza completamente diferente. El mes de noviembre, durante la estadía en Chile del líder cubano Fidel Castro, se organizó un encuentro con algunos miembros de la agrupación. El Comité del Secretariado de CpS lo conformaban en ese entonces: Gonzalo Arroyo SJ, Ignacio Pujadas, Sergio Torres, Antonio Mondelaers, Santiago Thijssen, Pablo Richards, Alfonso Baeza, Diego Irrazábal y Guillermo Redington, entre otros (todos sacerdotes). Por esta razón la jerarquía y parte del clero catalogó las posiciones adoptadas por este grupo como un retorno vicioso a las antiguas formas del “*clericalismo conservador*”, pero ahora de izquierda³³⁵.

El tercer punto nos deriva a reflexionar sobre el objetivo que cada una de las agrupaciones se propuso. Pese a que Iglesia Joven, en su fase final, fue absorbida por los procesos de politización inherentes a su contexto histórico, su objetivo principal fue – como movimiento de Iglesia – acelerar el proceso de

“aggiornamento” y posicionar el rol del laico como factor de vanguardia e innovación en las transformaciones experimentadas por la institución eclesial. Sus manifiestos, *“Por una Iglesia servidora del Pueblo”* y *“Manifiesto de la Iglesia Joven: ¿Y por qué estamos aquí?”*³³⁶, son un vestigio claro de lo planteado y constituyen una crítica a la Iglesia en su totalidad, dirigida tanto a la jerarquía como a la misma comunidad católica de la que ellos eran parte. En contraste con estos antecedentes, el movimiento de CpS, desde un principio, buscó la integración de las Comunidades cristianas de base a la lucha política en partidos de izquierda, con el fin de participar – activamente – en la construcción del socialismo. Con cada una de estas exhortaciones se desobedecieron las principales directrices que la Santa Sede y el Episcopado chileno habían definido con respecto a las relaciones entre cristianismo y marxismo. CpS, como se verifica en sus propios documentos, no quiso realizar una lucha por reivindicaciones laicales, ni menos existió dentro de sus motivaciones, salvo en el “grupo de los doscientos”, una aspiración por democratizar la Iglesia. Éste fue un movimiento de marcada tendencia ideológica.³³⁷

*“No debe escapar al lector, que la urgencia del compromiso popular, no permite a los cristianos de izquierda, dedicarse a elaboraciones teológicas más acabadas y a juicios más matizados sobre las tareas de la Iglesia tradicional. El dinamismo de los cristianos de izquierda está en la lucha a favor de un pueblo oprimido, lo que no es compatible con estudios profundos de temas considerados por muchos cruciales”*³³⁸

Por último, los hechos acontecidos el once de agosto, pese a no contar con la aprobación del Episcopado Permanente, no tenían como motivación provocar consecuencias negativas a la jerarquía ni menos hacer daño a la imagen del Cardenal. Iglesia Joven nunca dejó de identificarse o sentirse parte integral de la Iglesia Católica. Los documentos emitidos por la agrupación no dejan lugar a dudas sobre las posiciones asumidas:

“Nos hemos reunido en la Catedral NUESTRA CASA: Movidos por cariño grande a nuestra Iglesia; Porque queremos que sea signo-hogar de la familia cristiana; porque

queremos reunirnos en familia los obreros, los estudiantes, los profesores; impulsados por la Verdad del Evangelio y no por intereses particulares (...) Por ello denunciarnos: La violencia provocada por los ricos y poderosos. Porque <<toda usurpación de un derecho es una forma de violencia>>; la explotación del hombre por el sistema inicuo del lucro; El imperialismo internacional del dinero; El engaño de una falsa democracia manejada por unos pocos; La sumisión de las conciencias a través de los monopolios, propietarios de los medios de información; La segregación racial, cultural, económica; La instrumentalización de la educación a favor de las clases dirigentes; La división del pueblo para consagrar su dominación;

*Sí a la lucha por una nueva Sociedad que dignifique a la persona humana, y DONDE SEA POSIBLE EL AMOR*³³⁹

En este aspecto, la tendencia seguida por CpS fue de sistemática oposición a lo que ellos definieron “*cristianismo burgués dominante*”³⁴⁰. Parte de su plan de acción fue reunir a cristianos cuya opción se situaba en ruptura con la alternativa reformista socialcristiana, promovida por la Iglesia Católica durante la década de los sesenta³⁴¹. En su primer Encuentro Latinoamericano, realizado en Santiago, fueron claros al señalar que el acto no podía ser “*vinculado o vinculable a organismos oficiales, sean de gobierno, sean eclesiásticos*”³⁴². El “*reformismo verbalista e ineficaz*” había sido superado y lo que se quería instaurar era un cristianismo nuevo, “*el verdadero*”, que no podía darse fuera de “*la lucha política por la toma del poder*”³⁴³. La naturaleza de su acción temporal fue opuesta al compromiso sociopolítico cristiano, fundándose en una praxis político-ideológica que adoptó el conflicto de clases como requisito fundamental para sus planteamientos³⁴⁴.

3.- IGLESIA Y SOCIALISMO

La Iglesia Católica, durante los pontificados de Pío IX (1846-1878) y León XIII (1878-1903), había definido categóricamente su posición contrapuesta a los movimientos de origen socialista y comunista. Durante el siglo XX este enfoque fue ratificado por la Doctrina Social en cada una de las encíclicas examinadas en nuestro primer capítulo. En *Quadragesimo Anno*, lo mismo que en *Rerum Novarum*³⁴⁵, hay una línea coincidente que define al socialismo *“incompatible con los dogmas de la Iglesia”*³⁴⁶

*“Si acaso el socialismo, como todos los errores, tiene una parte de verdad (lo cual nunca han negado los Sumos Pontífices), el concepto de la sociedad que le es característico y sobre el cual descansa, es inconciliable con el verdadero cristianismo. socialismo religioso o cristiano son términos contradictorios; nadie puede al mismo tiempo ser buen católico y socialista verdadero.”*³⁴⁷

Para la Iglesia Católica los empeños de hacer coincidir cristianismo y socialismo no eran un fenómeno nuevo ni propio de América Latina. Durante las revoluciones de 1848, en Europa, existió un grupo de treinta y tres sacerdotes que se auto declararon socialistas. Estos proclamaban una lucha contra la explotación y a favor de la emancipación obrera con respecto a los abusos del sistema capitalista. Ofrecieron un banquete en honor de un grupo de trabajadores y manifestaron que, para ellos, Jesús de Nazaret era el “padre del socialismo”³⁴⁸.

El desacuerdo de la Institución con este tipo de prácticas se centró, principalmente, en factores como la práctica activa de la lucha de clases, abolición de la propiedad privada y negación de una dimensión trascendente para el hombre. Todos fenómenos que la Iglesia hasta el día de hoy desapruueba. En las siguientes cartas papales, esta visión se confirma, pero ajustada a la nueva mentalidad que la Iglesia tuvo en los sesenta, marcada por un mayor pluralismo, libertad de conciencia y apertura a la diversidad. Juan XXIII, en *Pacem in Terris*, dio la posibilidad de establecer relaciones de colaboración entre católicos y no

católicos en el campo económico, social y político, siempre que se salvaguardaran los principios cristianos y la integridad religiosa³⁴⁹. Este hecho tuvo como consecuencia el encuentro de los cristianos con la ciudad secular y el comienzo de una interacción que, en casos particulares, suscitó interpretaciones erróneas y radicalismos ajenos inclusive para un ideal de “Nueva Cristiandad”. En la carta apostólica al cardenal Mauricio Roy, se indicó:

“La acción política - ¿es necesario subrayar que se trata ante todo de una acción y no de una ideología?- debe estar apoyada en un proyecto de sociedad, coherente en sus medios concretos y en su aspiración que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre (...) No pertenece ni al Estado, ni tampoco a los partidos políticos que se cerrarían sobre sí mismos, al tratar de imponer una ideología”³⁵⁰

La posición sustentada por la Doctrina Social, específicamente *Octogesima Adveniens*, fue la de una acción política concebida como servicio inspirado en valores evangélicos, no una adhesión a sistemas ideológicos que se oponen sustancialmente a una concepción cristiana del hombre. Se entendió por esto: ideología marxista, materialismo ateo o dialéctica de violencia (un enfoque similar se plantea con los vicios de la ideología liberal: materialismo e individualismo). En base a estos elementos, todo encuentro, diálogo, alianza y cooperación con lo no cristiano fue promovido y aconsejado, pero quedó sujeto a un requerimiento fundamental cuya exigencia fue la adhesión a los principios de una sociedad de hombres libres sin detrimento de la fe³⁵¹ y en aras del bien común. La idea principal fue traspasar los principios evangélicos en las estructuras temporales, en la cultura y la institucionalidad. El evangelio entrega los lineamientos y estos deben ser mediatizados, traducidos y aproximados por los especialistas en cada materia³⁵².

En Chile, la representación de estas ideas se encuentra en la Pastoral publicada en 1971 por la Conferencia Episcopal de Chile: *Evangelio, Política y Socialismos*. La exhortación que hace la Iglesia nacional es la de edificar estructuras socioeconómicas que permitan hacer efectivos los valores evangélicos

de liberación personal y justicia social en la ciudad secular. A su vez, hizo hincapié sobre la verdadera labor de los eclesiásticos, esta era: **señalar los principios inspiradores para las transformaciones y no promover una adhesión a partidos políticos. El rol de la institución no es detallar caminos ni menos definir aspectos técnicos.**

Con respecto a este tema, el sacerdote José Miguel Ibáñez Langlois señaló: La Iglesia *“no puede elegir entre las soluciones económicas, sociales y políticas, porque no es competente, pero debe juzgar en términos morales y religiosos la verdad o la falsía de las doctrinas políticas, y la justicia o injusticia de las situaciones de hecho”*³⁵³

Evangelio, Política y Socialismos conserva una lógica similar con las pastorales publicadas por el episcopado en 1962. Se mantiene la opción preferencial por los pobres y la responsabilidad sociopolítica que este concepto lleva inherente. Esta “preferencia” obliga al cristiano a examinar los grados de justicia del sistema socioeconómico imperante. La respuesta de la Iglesia en estas materias es, en resumidas cuentas, la misma de siempre: promover una preocupación que debe traducirse en la voluntad de transformar – como imperativo cristiano – todas aquellas estructuras que aparecen como causa de marginación y miseria³⁵⁴.

La Iglesia Católica, por medio de este texto, precisó su posición con respecto a los sacerdotes comprometidos en grupos como **Cristianos por el Socialismo**. En este define la gran responsabilidad de quienes ejercen su labor pastoral con la comunidad, quedando estrictamente prohibido acogerse públicamente a alguna tendencia política determinada: *“no tienen derecho a usar de la autoridad moral que éste (su cargo) les da para favorecer posiciones partidistas”*³⁵⁵. Esta situación no sólo se extendió a los Obispos, sacerdotes y diáconos, sino que también involucró a los laicos que ocupaban puestos directivos en todo tipo de instituciones pastorales³⁵⁶.

Con respecto a este tema el documento de trabajo indica:

“La necesidad de servir al esfuerzo simultáneo de todos los cristianos por hacer vida el Evangelio desde el seno de cualquiera de las posiciones políticas legítimas, impide a quienes, por razón de su cargo, aparezcan como representantes oficiales de la Iglesia, abanderizarse públicamente con un grupo o partido”³⁵⁷

Pese a que la Iglesia mantuvo un diálogo constante con algunos de los miembros del grupo, específicamente quienes apelaban a posiciones de orden más moderado, fue el caso de Esteban Gumucio, Santiago Thijssen y Alfonso Baeza; no podía desconocer la extrema politización que las tareas pastorales experimentaban en las poblaciones donde los demás sacerdotes ejercían sus funciones. Estos hechos fueron sistemáticamente condenados por la jerarquía eclesiástica, ya que instrumentalizaban la autoridad moral de los presbíteros ante la comunidad católica³⁵⁸.

No cabe duda que esta característica tan particular de la agrupación (CpS) trajo consecuencias provechosas en el nivel de acogida, influjo y divulgación de sus ideas. Gran parte de las tentativas que, desde el interior, tuvieron como objetivo lograr la desclericalización del movimiento experimentaron dura resistencia por parte de sus miembros más radicalizados. Esta cualidad otorgaba una fuerza inesperada de la que se sacaba cierto beneficio. Desde esta perspectiva, como señala el mismo Pablo Richard, no se debía *“impedir aprovechar tácticamente el peso sociológico que tenían los curas en la realidad actual”³⁵⁹*.

Para el Episcopado Permanente la situación de los sacerdotes no podía equipararse a la de los laicos, porque el verdadero sentido de su pastoral no era arrebatarse terreno en el ámbito temporal, sino dar testimonio espiritual de las bienaventuranzas, guiando a quienes decidiesen edificar, por medio de la política, un orden social inspirado en principios cristianos³⁶⁰.

Con este planteamiento la jerarquía no hizo sino ratificar los lineamientos esgrimidos en el Concilio Vaticano II, negando la posibilidad de cualquier asociación de eclesiásticos con algún tipo de **política partidista**. Por una parte la Iglesia quiso mantener un diálogo transversal con todos los grupos sociales, siempre al nivel del Evangelio (*Gaudium et spes* N° 76)³⁶¹. Por otra instó a los sacerdotes a constituir un símbolo de unidad para la comunidad y no provocar escisiones sociales ideologizando sus labores en nombre de los pobres (*Presbyterorum ordinis* N°9)³⁶².

*“(...) renunciamos al compromiso público con un partido o sistema determinado para poder comprometernos más hondamente con todos los hombres”*³⁶³

La consagración de la Iglesia al servicio de los pobres significó, y significa hasta el día de hoy, una decisión de “mayor dedicación”, de “preferencia especialísima”, de “prioridad pastoral”, pero nunca la identificación monolítica con una sola clase social y – en base a esto - la estigmatización de las otras. La posición de las autoridades eclesiásticas, al contrario del movimiento CpS, no fue de carácter dualista ni maniquea y apeló por la unidad de todos los chilenos.

*“Tratándose de personas, de seres humanos, la Iglesia no puede dejar de lado ningún grupo, ya que su Evangelio está destinado a todos, sin excepción de raza, ni de sexo, ni de condición social (...) llama a todos los hombres a superar las fronteras – de hecho reales – de cualquier egoísmo (de nación, de raza, de clase, de partido, de ideología)”*³⁶⁴

El Cardenal adoptó un juicio claramente adverso ante el creciente absolutismo ideológico manifiesto en el pensamiento de algunos de estos sacerdotes. Su rotunda desaprobación se extendió tanto a las metodologías utilizadas (análisis marxista), como a su **pública** opción política (socialismo)³⁶⁵.

Desde este enfoque, la totalización de las coincidencias entre cristianismo y marxismo llevaron a reducir la importancia de las divergencias entre ambas corrientes de pensamiento. Para la institución eclesial existía un grave conflicto de humanismos que, tal como se constataba en los hechos, había escapado a las elaboraciones intelectuales de CpS. El marxismo, para la Iglesia, promueve un humanismo antropocéntrico, despersonalizante, ya que *“desconoce y niega, por ser materialista, aquellas dimensiones del hombre que para el cristiano son las más importantes: su trascendencia espiritual, su ordenación a Dios”*³⁶⁶. Para el catolicismo un humanismo pleno debe integrar, en su definición, la doble dimensión a la que está llamado el hombre: histórica y meta histórica, cuerpo y espíritu.

Se suma a esto el desacuerdo total de las autoridades ante las reiterativas “simplificaciones caricaturescas” del cristianismo y de la realidad sociopolítica propuesta por los líderes de la agrupación³⁶⁷. Se tenía la idea que todo modelo de desarrollo económico cuya finalidad no fuera la revolución socialista era insuficiente y falso. A su vez, todo pensamiento cristiano que no asumiera el método de análisis marxista realizaría diagnósticos errados sobre la realidad política, económica y social. Desde este enfoque, cualquier adhesión al humanismo o personalismo, promovidos por la Doctrina Social de la Iglesia, constituían una expresión de la “clase burguesa”, de la “ideología dominante” o – en último término - de un “cristianismo opresor”³⁶⁸. La intransigencia de promover una alianza estratégica con el marxismo y la necesidad de integrar a los cristianos a una praxis revolucionaria como única metodología para hacer de la Iglesia una “Iglesia de los pobres”, hizo de la agrupación un fiel exponente del ya conocido integrismo conservador³⁶⁹ (pero ahora “progresista” y de izquierda), completamente ajeno al proceso de “aggiornamento” que experimentaba la Iglesia Católica chilena³⁷⁰.

“(…) queríamos que la fe y esperanza subversiva de los pobres se enfrentara, en la Iglesia, contra todas aquellas complicidades y alianzas de la Iglesia con las clases

*opresoras. Nuestra lucha buscaba generar una iglesia popular, habitada por revolucionarios, signo eficaz de liberación en Chile y en el continente*³⁷¹

El cardenal Raúl Silva, en sus memorias, definió el actuar de estos grupos (Iglesia Joven y CpS) haciendo referencia a una cita de Jean Guitton (1901-1999), conocido filósofo y escritor francés, que comparó a la Iglesia con un automóvil: *“algunos quieren que sólo tenga dos frenos, y otros, sólo dos aceleradores; pero en verdad debe tener un freno y un acelerador”*.³⁷²

Si bien la primera autoridad de la Iglesia chilena mantuvo una actitud de rechazo ante toda manifestación de extremismo o politización al interior del clero³⁷³, también supo extraer de estos hechos signos positivos y experiencias valiosas para el crecimiento y desarrollo de la propia institución. Comprendió que las motivaciones de estos movimientos, en numerosas ocasiones, eran de inspiración auténticamente evangélica, cuyo origen se podía encontrar en las dramáticas situaciones de desigualdad económica que vivía el país. Valoró los legítimos y necesarios esfuerzos de CpS e Iglesia Joven por lograr la tan anhelada consistencia entre *pensamiento cristiano* y *acción social* (posición que, en ningún caso, era originaria del grupo, sino más bien de los mismos documentos oficiales de la Iglesia).

*“No puedo negar que sentía que comprendía su situación; veía en algunos de estos sacerdotes una auténtica bondad evangélica. ¿Podría pensar algo diferente de alguien como Alfonso Baeza, cuya consecuencia y autenticidad como hombre de Dios no han puesto en duda ni sus detractores? Ellos trabajaban en medios obreros; eran vecinos de la pobreza, de las privaciones, del sentimiento de injusticia. Los obreros no pueden ser personas que defiendan el poder establecido; sería inhumano pedirles que no tuvieran aspiraciones de mejorar sus condiciones de vida; del mismo modo era antinatural creer que los sacerdotes que trabajaban con ellos, con tanta abnegación, no se identificaran con sus luchas”*³⁷⁴

El Cardenal identificó en este conjunto de sacerdotes una voluntad sincera de perfeccionar las labores sociales y lograr una actuación eficaz en favor de los excluidos. Había en CpS, desde su perspectiva, una necesidad de formular un proyecto de sociedad que otorgara mayor justicia. Todos estos esfuerzos, indicó, debían realizarse, pero sin la mediación de fanatismos ideológicos, sin la reducción unilateral del cristianismo a la realidad socioeconómica (y no mística), sin preferencias político partidistas, sin resentimientos a la institución eclesiástica y sin promover la violencia y odiosidad entre clases³⁷⁵.

“De los Cristianos por el Socialismo, yo valorizaba su compromiso por los pobres, su deseo apasionado de contribuir al cambio social; pero, como les dije (...) <<no comparto en absoluto la idea de escoger al marxismo como única solución a los problemas de nuestra América >>. Toda la tesis de ellos operaba a través de tremendas simplificaciones, de reducciones sistemáticas y encadenadas: del cristianismo a la lucha de clases, de la teología a la ideología, de la redención a la transformación socioeconómica, de lo histórico a lo sociológico”³⁷⁶

Uno de los elementos que generó mayor molestia a los miembros de la jerarquía eclesiástica, fue la falsa “autoridad” arrogada por estos grupos de actuar como un Magisterio paralelo³⁷⁷, definiendo las posiciones específicas que debían adoptar los Obispos y fieles sobre las complejas realidades nacionales. Pese a que en ambos movimientos existió una voluntad de continuar siendo parte de la Iglesia, sus mismos planteos resultaron ser, en situaciones particulares, causa de escisiones entre estos y la doctrina oficial. La actitud definitiva que el Episcopado asumió ante estos fenómenos fue plasmada en el documento “Fe cristiana y Actuación Política” de 1973 y coincide con el proceso de separación de CpS:

“La ambigüedad ya no puede continuar, porque es perjudicial para la Iglesia y produce desorientación en muchos fieles, además de ser en sí mismo un abuso del sacerdocio y de la fe”³⁷⁸ (...) Nos resulta muy triste que tantos hijos educados en la fe de la Iglesia, por la aplicación de falsas razones ideológicas, deformen a sus propios ojos y a

*los ojos del mundo la imagen de su Madre (Iglesia), y terminen por repudiarla bajo la especie de amarla mejor, acusándola de prostituirse ante los ídolos del tiempo.*³⁷⁹

4.- CONSIDERACIONES FINALES

Siempre el historiador se hace pequeño ante la dificultosa tarea de emprender la *reconstrucción* de las realidades pasadas. La Historia es siempre compleja y sólo por medio de simplificaciones brutales, marcadas por el signo de la arbitrariedad, puede hacer reducción de un hecho a una simple idea. Toda acción llevada a cabo por el hombre, como indica Henri-Irenee Marrou, “*es como una piedra arrojada al agua de un estanque tranquilo, la onda que provoca se propaga hasta el infinito*”³⁸⁰.

La Toma de la Catedral, como acción del hombre en el tiempo, es el resultado de diversas implicancias históricas vigentes en el presente específico de sus protagonistas. Algunas de ellas, con gran esfuerzo, han sido definidas, descritas y explicadas a lo largo de esta investigación. Creemos que un análisis crítico y riguroso acerca de la inédita ocupación del templo metropolitano no debe aislarse del influjo de estos fenómenos.

Sabemos que **Iglesia Joven**, movimiento representativo de la segunda tipología planteada en este capítulo, fue parte de una época en que los documentos eclesiásticos (Mater et Magistra, Gaudium et Spes, Pacem in Terris, Populorum Progressio) llamaron a una profunda conversión de los cristianos e instaron a tomar consciencia de las implicaciones sociopolíticas inherentes a la fe católica. Estos sectores, sin la formación teórica adecuada y a partir de perspectivas radicales, cayeron en actitudes de desorden, cometiendo graves errores doctrinales. Obnubilados por un espíritu de rebeldía, muy característico de una época de grandes polarizaciones, apoyaron un progresismo que daba la espalda a numerosos aspectos importantes de la tradición e institucionalidad de la Iglesia.

Sin embargo, este rechazo a un cristianismo netamente contemplativo encuentra su causa no en un fanatismo ideológico, sino más bien en el propio estímulo que la Iglesia Católica realizó, durante la década, para promover una acción social inspirada en valores de **justicia, equidad, desarrollo integral** y respeto la **dignidad de la persona humana**³⁸¹.

El Concilio Vaticano II significó el inicio de una gran revolución de expectativas y un inédito entusiasmo por la nueva reforma eclesial comenzada por Juan XXIII. Era el año 1962 y un nuevo auge de las Encíclicas Sociales se hizo notar en toda América Latina. Este proceso de transformaciones de la Iglesia universal ofreció grandes líneas de trabajo para que los fieles asumieran compromisos efectivos en la sociedad. El rol de sacerdotes y laicos se hizo cada vez más complejo; sus actividades intentaron establecer una síntesis completa entre los deberes espirituales y temporales de la comunidad cristiana. Estos agentes, como principales protagonistas de las nuevas tareas sociales, fueron llamados a presidir un proyecto histórico nuevo, cuyo fundamento era la acción social concebida como prolongación de la obra creadora de Dios. La Iglesia de Juan XXIII y Pablo VI no esperó que los fieles fueran simples espectadores de las transformaciones mundiales, sino que al contrario: *obligados actores de los más grandes dramas humanos*.

Este renovado modelo eclesiológico, cuya particularidad fue una revaloración de la esfera temporal y la dignificación de la actividad de los laicos en el mundo, tuvo como consecuencia una gran efervescencia interna en la Iglesia postconciliar. Las exhortaciones de los Pontífices fueron decidoras al respecto, exigiendo - ante todo - una responsabilidad activa y heroica a favor de los excluidos.

Los hechos ocurridos en nuestro país el once de agosto de 1968 son un vestigio real del gran impacto que el nuevo deber sociopolítico tuvo en el mundo católico nacional. El coincidente surgimiento de movimientos similares alrededor

de Latinoamérica: **Tercer Mundo** (Argentina), **ONIS** (Perú) y **Golconda** (Colombia), tienen estricta relación con lo que hemos planteado y responde a la necesidad que las nuevas generaciones experimentaban por erigir un ideal cristiano a la medida del hombre (se hizo imperativo cimentar un edificio social en cuyas estructuras estuviesen reflejados los valores evangélicos de justicia y equidad). Estamos ante una juventud cristiana cuya vocación social se expresó con los errores propios de las primeras generaciones postconciliares, esto quiere decir, en el lenguaje radical e imprudente de su contexto.

La Toma de la Catedral tuvo lugar tres años después de acabado el Concilio Vaticano II (el proceso de reformas más importante que la Iglesia Católica experimentó en el siglo XX). En Chile, la lectura de documentos conciliares y cartas papales fueron objeto de interpretaciones marcadamente progresistas. Es difícil dudar que varios de estos textos ejercieron un importante influjo en la formación y acción de los laicos para la solución de los problemas que aquejaban al Tercer Mundo.

No se debe menospreciar el rol efectivo que estos textos tuvieron en los hechos estudiados, ya que - específicamente en América Latina - abrieron un espacio en el cual los valores del Evangelio y la Doctrina Social podían ser invocados en nombre de diferentes activismos políticos y sociales (fue el caso de la Democracia Cristiana o un movimiento diametralmente diferente: Iglesia Joven). La ocupación del principal templo metropolitano se ubica en un momento histórico particular, en que las ideas progresistas y reformistas coinciden con los esfuerzos por traspasar los valores del Evangelio al ámbito social y político.

Las profundas desigualdades económicas diagnosticadas en nuestro país, sumando a esto las consecuencias negativas del capitalismo aplicado en Latinoamérica (dependencia y subdesarrollo), hicieron pensar que, en los hechos, la realidad se oponía al orden social cristiano que promovieron las cartas papales de la década. Los jóvenes tomaron consciencia de estos fenómenos y – citando

textos bíblicos, pastorales del Episcopado, encíclicas, ansiosos de participación – emprendieron la magna tarea de modificar la realidad. El hacinamiento, el hambre, el analfabetismo, la exclusión, se convirtieron en tema de preocupación para gran número de católicos y la denuncia que realizaron significó enfrentar la realidad de las elites con el crudo panorama del problema social.

En la polémica Pastoral **El Deber Social y Político en la Hora del Presente**, pese a que la Iglesia no acusa directamente a ningún sector específico, se asume cierto grado de responsabilidad de los grupos dirigentes por la dramática desigualdad económica que sufría el país. Es que la Iglesia Católica exigió, como nunca antes lo había hecho, un drástico cambio de vida en sus fieles: instó a seguir un ideal de austeridad lejos del materialismo alienante; emplazó a no olvidar que toda propiedad privada llevaba inherente una función social; se abanderó por el sueldo justo, dignificando el trabajo y al trabajador; favoreció las políticas para modernizar el campo y realizó una Reforma Agraria de las propias tierras de su diócesis. Por último, reclamó – urgentemente - la integración de las masas marginadas no sólo a un bienestar económico, sino también cultural.

Esta afinidad y coincidencia de proyectos entre catolicismo y sectores de izquierda motivaron a las elites a declarar, abiertamente, que la institución era víctima de una “infiltración marxista” y que existía una alienación e izquierdización en sus planteamientos³⁸². La Toma de la Catedral, con sus graves falencias y radicalismos, fue presa también de estos prejuicios. No es nuestra intención realizar una exegesis apologética, ya que ciertos elementos específicos de un contexto histórico izquierdizante están presentes en el movimiento, pero toda evaluación, aunque sea histórica, implica un esfuerzo épico de comprensión, intentar señalar un valor, algún aspecto positivo de las experiencias del pasado³⁸³.

Ahora bien, no podemos olvidar que gran parte de los planteamientos de Iglesia Joven llevaron inherente un espíritu divisionista promotor de una progresiva odiosidad entre clases. En sus manifiestos, revisados en el segundo capítulo de

esta investigación, no es difícil percibir un abandono del lenguaje oficial de la Iglesia para expresar su pensamiento particular en términos combativos. En numerosas ocasiones, tal como lo hemos visto, se reduce la realidad social a perspectivas totalizantes y maniqueas. No existe en este movimiento, lo mismo que en CpS, una posibilidad de reconciliación de los diferentes grupos sociales; no hay un proyecto elaborado de edificación de un orden social que busque el bien común de todas las partes.

Esta posición, revisada a lo largo de todo este estudio, manifiesta una tendencia contraria a la misma esencia del catolicismo. Si tenemos presente la raíz etimológica de este término: Católico → Kataolón → “sin fronteras” (cuyo origen pertenece al griego koiné), nos exige efectuar la relación entre su significado y los fenómenos recientemente investigados. Todo movimiento que se asigne como distintivo el *ser católico* debe apelar, como imperativo, a una condición de plena *universalidad*. Toda comunidad sectaria, dualista, maniquea e integrista avanza a la inversa y es contraria a la idea de *lo católico* (a la comunidad de todos). Por lo mismo la Iglesia es la *asamblea de la multitud sin fronteras* y no la comunidad donde se congrega una minoría: los santos³⁸⁴.

* * *

V.- CONCLUSIONES

El movimiento Iglesia Joven, en su acto más representativo: la Toma de la Catedral (1968), tuvo como finalidad, apelando a un nuevo poder juvenil, impulsar una “renovación integral” de las estructuras institucionales de la Iglesia Católica chilena. De acuerdo a la documentación revisada, esta voluntad reformista sería llevada a cabo por católicos laicos conscientes de su responsabilidad sociopolítica y sin adherir a ninguna tendencia político-partidista (menos ideológica). La ocupación, aunque se exprese por medio del lenguaje de su época (un ingreso forzoso al templo), lleva inherente una inquietud evangélica de justicia social difícil de soslayar.

Este acontecimiento, desde un primer momento, se nos presentó como un fenómeno complejo de explicar y profundamente difícil de definir. Por lo mismo hemos tenido como anhelo enfrentar esta investigación por medio de una comprensión del hecho en su totalidad. Sustentándonos en la información recopilada en esta monografía, es posible afirmar que los sucesos acaecidos en el santuario nos derivan al estudio de situaciones históricas de un contexto específico y no a una reducción simplista que la define como gesta propagandística de corte marxista. Este fenómeno es causa de procesos históricos conocidos, mencionados y tratados en nuestro trabajo, que le dan una mayor inteligibilidad al integrarlos en las reflexiones. Estos son: **la época de las planificaciones globales, el desarrollo de un espíritu contestatario, ambientes de alta polarización ideológica, el aumento del nivel educacional de las nuevas generaciones, desilusión de las políticas desarrollistas, maduración de las responsabilidades cívicas, auge de la cuestión social, impacto de las Encíclicas Sociales, el Concilio Vaticano II, espíritu revolucionario, el surgimiento del sector juvenil como un nuevo sujeto social y los enérgicos anhelos de participación política característicos de la época.**

Estos factores motivaron a un grupo de católicos, críticos del sistema capitalista, a cuestionar el orden establecido, denunciando lo que a sus ojos fue un claro divorcio entre religión y vida cotidiana. Gran parte de sus planteamientos se desprenden de los elementos mencionados: **ideal de pobreza evangélica, acabar con todo tipo de clericalismo, luchar por reivindicaciones laicales, integración de los obreros a la comunidad católica, constituir una Iglesia austera, abandonar la construcción de infraestructuras exageradas, inserción de sacerdotes al trabajo en fábricas, que los cristianos se hicieran cargo del problema social.**

Pese a que la ocupación del principal templo metropolitano se explica más por un contexto sociopolítico complejo que por un proyecto de izquierdizar la Iglesia, los documentos revisados nos obligan a tomar una posición con respecto a los hechos: *La Toma de la Catedral – a nuestro parecer – fue un acto injusto*. Si bien detrás de los acontecimientos existió un anhelo de testimoniar con hechos la fe católica, efectuando una denuncia por las agudas desigualdades económicas imperantes; la protesta no se justifica en el dinámico proceso de apertura que experimentaba la institución liderada por el cardenal Raúl Silva Henríquez. Ésta, durante el siglo XX (específicamente en el transcurso de la década de los sesenta), manifestaba un enérgico compromiso con los excluidos y una visible disposición a promover toda reforma que beneficiara a los sectores de mayor vulnerabilidad. Símbolos de este periodo son las pastorales del Episcopado: **El problema campesino chileno** y **Deber social y político en la hora del presente** (ambas publicadas en 1962). La jerarquía, de manera sistemática, fiel a las directrices enunciadas por los padres conciliares y las cartas papales de la época (*Mater et Magistra, Pacem in Terris, Populorum Progressio*), se esmeró en la formación de un **proyecto de aplicación de post-concilio**; éste intentó integrar a la comunidad católica de manera activa en el proceso que se estaba gestando. En las pastorales nacionales, ya lo hemos explicado, se instó al cristiano a no detenerse en lo meramente asistencial:

“La caridad podrá ciertamente llevar algún remedio a muchas injusticias sociales; pero no basta. Ante todo es preciso que florezca, domine y se aplique la virtud de la justicia”³⁸⁵

El trabajo del clero nacional, en los años anteriores al suceso, estuvo abierto a las innovaciones e imbuido de un espíritu progresista enérgicamente más acentuado que en las diócesis de países vecinos. Estas publicaciones son un fiel reflejo de los niveles de compromiso que la Iglesia adoptó con respecto a los problemas que experimentaba el país (**modernización del campo, reforma agraria, sindicalización campesina, hacinamiento, déficit habitacional y subalimentación**). Bástenos con recordar que los fenómenos estudiados ocurren al momento en que la Iglesia iniciaba la denominada *Era de los Sínodos diocesanos*, que demuestra el espíritu postconciliar de la institución y la voluntad de fomentar el rol del laico en esta nueva etapa del catolicismo nacional (el 40% de los participantes en estas reuniones no eran personas consagradas). Por esto nos resulta evidente que parte de las acciones del movimiento Iglesia Joven demostraron desesperación y dureza con una jerarquía eclesiástica plenamente lúcida de sus obligaciones con la sociedad y que manifestaba activamente su examen de conciencia con respecto a la eclesiología propuesta por el Concilio.

Sin embargo, hemos demostrado que la agrupación no tuvo como objetivo ser un movimiento contrario a las autoridades de la Iglesia Católica. Sus miembros, en su mayoría, participaron activamente en instituciones vinculadas con ella (JOC, JEC, AUC) y se sintieron en todo momento parte de ésta. Prueba de lo indicado anteriormente fue el reconocimiento realizado por los laicos a las autoridades días después de la Toma, intercediendo por los sacerdotes castigados e imposibilitados de ejercer el ministerio. Pidieron disculpas y se responsabilizaron de los hechos.

Ahora bien, debemos señalar que detrás de esta voluntad de renovación y aplicación presurosa de hacer realidad el Concilio Vaticano II, es posible identificar

un espíritu que, indirectamente, buscó la *desintitucionalización* de la Iglesia y – en último término- su posicionamiento *contra* las clases dirigentes. Se desprende que la adhesión de esta agrupación a la Doctrina Social, contenida en las encíclicas papales, fue extremada e instrumentalizada para sustentar planteos que, en numerosas ocasiones, fueron más allá del progresismo promovido por la jerarquía. Hay una lectura subjetiva, en ocasiones un tanto desviada, de las verdaderas directrices eclesiológicas, lo que tuvo como resultado el surgimiento de enfoques profundamente radicales, como la *encarnación del pecado en grupos sociales específicos* o *un determinado sistema económico*, generando una odiosidad entre clases contraria a lo planteado por el magisterio social. Esta sobre interpretación, a fin de cuentas, provocó enormes tergiversaciones. La Iglesia, por medio de sus exhortaciones, teniendo presente un activo combate por la justicia social, buscó la reconciliación entre las clases, no su destrucción.

Por otra parte, hemos a llegado concluir que toda evaluación de estos acontecimientos debe integrar dentro de sus variables la aguda situación de crisis que experimentó la Iglesia en la década de los sesenta. A partir de estas premisas se desprende que la ocupación de la Catedral fue el resultado de un proceso de CRISIS/TENSIÓN/DESEQUILIBRO dado por el conflicto y coexistencia entre dos modelos eclesiológicos diferentes. El primero, de naturaleza preconciliar, centrado en los sacramentos, inmerso en la espiritualidad, cuya única relación con el mundo fue de carácter asistencial³⁸⁶. El segundo, caracterizado por una mayor apertura de la Iglesia al mundo, fue promotor de una revaloración de la dimensión profana y la dignidad del laico como protagonista de un nuevo proyecto histórico inspirado en valores evangélicos. La Iglesia chilena, lo mismo que sus diócesis homólogas a lo largo del continente, se encontraba en una etapa de transición, intentando implementar - paulatinamente - estos nuevos modelos eclesiológicos aportados por el Concilio y el cristianismo progresista. Exponemos un extracto de la pastoral **El Deber Social y Político en la hora del Presente** que retrata fielmente lo planteado:

“(...) el cristiano debe favorecer las instituciones de reivindicación social y, si le corresponde, participar en ellas. También tendrá que apoyar cambios institucionales, tales como una auténtica reforma agraria, la reforma de la empresa, la reforma tributaria, la reforma administrativa y otras similares”³⁸⁷

A nuestro parecer, el fenómeno estudiado es consecuencia de los desequilibrios propios que toda aplicación de una nueva eclesiología lleva inherente. Aquella constante tensión expresó un conflicto entre **tradicición** y **renovación** (*¿Qué se mantiene del patrimonio heredado y que se renueva?*). Por esta razón un grupo de católicos, por medio de una lectura radical de los documentos oficiales, quiso llevar a cabo una reforma estructural cuya finalidad fuese la pronta aplicación de las transformaciones promovidas por los padres conciliares. Hay en este hecho un signo claro de la época: **precipitar los cambios sin respetar los ritmos históricos**, sin tener en cuenta la naturaleza propia, secuencial, de la dimensión temporal. La publicación de las Encíclicas Sociales de Juan XXIII y Pablo VI coincidió, por lo menos en Chile, con un acrecentamiento de las expectativas de participación de los sectores juveniles, lo que hace más lógica y comprensible la actuación de estos fieles.

Ahora bien, no es la consciencia de su responsabilidad sociopolítica lo que hay que reprocharle a estos cristianos (ya que es un deber estipulado en documentos oficiales), sino el hecho de haber confundido los medios y el fin. En su fase final, como ha sido señalado en nuestro capítulo II, sus primeras intenciones no político-partidistas fueron absorbidas por ambientes de profunda polarización ideológica, motivándolos a tomar la decisión de participar en partidos políticos ya existentes. Algunos de sus integrantes darían su *apoyo crítico* a la Unidad Popular; otros participarían en partidos como la Democracia Cristiana; hubo quienes continuaron sin una militancia específica.

La Iglesia Católica de los sesenta, por medio de sus documentos, quiso ser testimonio vivo de fe, adoptando una mayor preocupación por quienes padecían la miseria en el continente. Esta posición se fortalece en la 2° Conferencia General

del Episcopado de Medellín (1968)³⁸⁸. En esta reunión la institución decidió transformarse en signo de pobreza y guía de las reformas que brindaran dignidad a quienes experimentaban la exclusión. Sin embargo, y debemos señalarlo con rigurosidad, en ésta **nunca efectuó exhortaciones para engrosar las filas de la revolución socialista, el llamado fue a constituir un orden social cristiano; en ningún caso se habló de venganza de clase, sino de justicia social; se instó a la reconciliación entre capital y trabajo, no a una lucha a muerte contra quienes explotaban a los obreros; se propuso una opción preferencial por los pobres, no la militancia en obnubiladas posiciones ideológicas**. En numerosas ocasiones, siendo fieles a los hechos, Iglesia Joven se inclinó demasiado a cortar la oreja del pobre Malco (Juan 18, 6).

Con el fin de acercar los hechos estudiados a nuestra imaginación, espero se me permita recordar una pieza cinematográfica nacional producida en el año 1972: *Ya no basta con rezar*³⁸⁹. Ésta retrata, de manera fiel, el perfil de estos cristianos “impacientes” cuya esperanza fue cambiar rápidamente las estructuras injustas de la ciudad secular.

La película plasma el conflicto de un sacerdote, el padre Jaime, que experimenta de manera directa las desigualdades sociales en los cerros de Valparaíso. Su experiencia parroquial cruza transversalmente la *miseria crónica* sufrida en las poblaciones y las grandes mansiones de los barrios más acomodados. La obra está íntimamente vinculada con los hechos estudiados, ya que se ambienta en el Chile de 1967 y algunas imágenes son un homenaje directo a quienes protagonizaron los sucesos del once de agosto de 1968. El joven presbítero, en contacto con la más dramática pobreza y desobedeciendo los consejos de su superior, decide abandonar su parroquia para compartir su vida junto a los excluidos. Con el tiempo, luego de convivir con los obreros de los astilleros, comienza a simpatizar con sus luchas sindicales y termina por abrazar sus causas.

Ambos sacerdotes, el párroco y el padre Jaime, representan dos formas eclesiológicas diferentes. El primero ejerce su oficio sacerdotal en una cristiandad profundamente espiritual, focalizada en los sacramentos y el asistencialismo. El segundo complementa estos elementos con una consciencia social que anhela proyectarse en una responsabilidad sociopolítica. Su empeño por dar solución a las reivindicaciones laborales de los trabajadores lo impulsa a radicalizar su posición y comienza, inconscientemente, a disputar espacio a las obligaciones propiamente laicales. Cabe aclarar que el deber de construir un orden social cristiano o, en último término, una *Nueva Cristiandad*, corresponde – preferentemente - al mundo laico; no es – en absoluto - un trabajo que competa al sacerdocio. Éstos últimos lo inspiran y son guía, pero la gran conquista de aquel nuevo *modo de ser de Iglesia* se funda en una labor activa de la propia comunidad, no en el resurgimiento de nuevos clericalismos.

En relación a este segundo aspecto, tanto nuestro objeto de estudio como el conflicto manifiesto en este largometraje, reconstruyen la trágica pugna que experimentaron algunos sacerdotes y fieles durante los contextos descritos en esta investigación. Con la esperanza de proyectar los valores del Evangelio en la Historia, algunos cristianos se vieron expuestos a dos situaciones complejas: la *traición espiritual por dimisión frente al mundo* (la ausencia social) o un *excesivo secularismo* que reduce la realidad espiritual a un inmanentismo en ocasiones ideológico. El filme termina abruptamente y no detalla los acontecimientos futuros, pero en sus escenas finales la comunidad de base del padre Jaime, “**Las Puertas Negras**”, marcha en medio de una huelga sindical hacia los astilleros. Su sacerdote está con ellos. Entre la multitud flamean banderas del Partido Comunista y Socialista. Los fieles caminan a paso seguro, extendiendo un lienzo cuya reseña es clara: “Por una Iglesia junto al Pueblo y su Lucha”.

VI.- FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

2° CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (CELAM), La Iglesia en la actual transformación a la luz del Concilio: CONCLUSIONES, VOL I-II. Medellín, Colombia, Ed. Paulinas, 1968. 286 p.

CONCILIO VATICANO II, Documentos completos. Santa Fe, Bogotá, Ed. San Pablo, 1997. 472 p.

- “CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES: Sobre la Iglesia en el mundo de hoy”
- “DECRETO PRESBYTERORUM ORDINIS: Sobre el ministerio y vida de los presbíteros”

CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (CECH). “Fe cristiana y actuación política”, EN: Iglesia Latinoamericana, Política y Socialismo. Caracas, Venezuela, Ed. Universidad Católica Andrés Bello, 1977. 51 p.

DOCUMENTO, Carta del Cardenal Raúl Silva Henríquez al Padre Gonzalo Arroyo SJ. “No renunciar a la fe”, 3 de marzo, 1972. 8 p.

Documento del Secretariado de la Conferencia Episcopal Chilena (CECH). Evangelio, política y socialismos. Santiago, Chile, Ed. Paulinas, 1971. 91 p.

DOCUMENTO. Circular a Rectores y Directores de colegios católicos, Revista Católica, Octubre, 1962. 3 p.

Documento del Secretariado General del Episcopado (CECH). “El deber social y político en la hora del presente”, Revista católica, Septiembre, 1962. 15 p.

DOCUMENTO, Declaración oficial firmada por Cardenal Silva Henríquez, Fernando Ariztía; Obispo Auxiliar de Sgto.; Jorge Gómez Ugarte, Vicario General de Sgto.; Ignacio Ortúzar, Vicario Episcopal Zona Sur; Ismael Errázuriz, Vicario Episcopal Zona Oriente; Rafael Maroto; Vicario Episcopal Zona Centro; Javier Bascuñan Valdés, Vicario Episcopal Zona Norte. 11 de agosto de 1968. 1 p.

DOCUMENTO. Declaración del Cabildo Metropolitano, Firman: Augusto Molina, Vicario Deán. Rafael Custinó, Secretario del Cabildo (agosto de 1968). 1 p.

Instituto de Estudios Públicos (IEP). Cristianos por el Socialismo: ¿Consecuencia cristiana o alienación política? Santiago, Ed. Pacífico, 1972. 438 p.

Encíclicas Sociales, VOL. I-II. Santiago, Chile Ed. San Pablo, 1999. 532 p.

- S.S LEÓN XIII, Rerum Novarum: sobre la cuestión obrera, EN: Encíclicas sociales, VOL. I. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999.

- S.S PÍO XI. Quadragesimo Anno: sobre la restauración del orden social, EN: Encíclicas sociales, VOL. I. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999.
- S.S JUAN XXIII. Mater et Magistra: sobre la cuestión social, EN: Encíclicas Sociales, VOL. II. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999.
- S.S JUAN XXIII. Pacem in Terris: Sobre la paz mundial fundada sobre el orden en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad, EN: Encíclicas Sociales, VOL. I. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999.
- S.S PABLO VI. Populorum Progressio: sobre el desarrollo de los pueblos. EN: Encíclicas Sociales. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999.
- S.S PABLO VI. Octogesima Adveniens: Igualdad y participación, EN: Encíclicas Sociales, VOL. II. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999.

S.S JUAN PABLO II. Laborem Exercens. Santiago, Chile, Ed. Talleres Tipolitográficos de la Pía Sociedad San Pablo, 1981. 109 p.

S.S JUAN PABLO II. Sollicitudo rei sociales. Santiago, Chile, Ed. Paulinas, 1987. 103 p.

S.S BENEDICTO XVI. Caritas in Veritate. Santiago, Chile, Ed. Universidad Católica, 2009. 125 p.

Los cristianos y la revolución: un debate abierto en América latina, CEDIAL. Santiago, Chile, Ed. Quimantú, 1972. 393 p.

La Iglesia latinoamericana y el socialismo. Documentos de Jerarquía y grupos_eclesiales. Caracas, Venezuela, INDAL, 1972. 227 p.

RICHARD, Pablo. Cristianos por el Socialismo. Historia y Documentación, Salamanca, España, Ed. Sígueme, 1976. 283 p.

S.S. PABLO VI. Humanae Vitae: Sobre la transmisión de la vida humana. Buenos Aires, Argentina, Ed. San Benito, 1991. 36 p.

Secretaría Pastoral del Arzobispado de Santiago. Opción preferencial por los_pobres, FORMACIÓN 2, agosto, 1980. 32 p.

FUENTES PERIÓDICAS

ARTÍCULOS

ARRIETA, José. "Toma de la Catedral: angustioso llamado a los cristianos", Revista Mensaje, XVII, N° 172, septiembre, 1968: 428-434.

ARROYO, Gonzalo SJ. "Rebeldía cristiana y compromiso revolucionario", Revista Mensaje, XVII, N° 167, marzo-abril, 1968: 78-83.

BOYE, Otto. “En torno al concepto de Revolución”, Política y espíritu, N° 287, noviembre-diciembre, 1964:

CONCHA, Héctor. “La Iglesia Joven y la Toma de la Catedral de Santiago, 11 de agosto de 1968”. Revista Historia (Universidad de Concepción), VII , año 7, 1992.

COWLEY, Percival. “Aspecto del pensamiento cristiano y la acción política en Emanuel Mounier”, Revista Política y Espíritu, N° 339, diciembre, 1972: 11-21.

COWLEY, Percival. “La vocación de la materia”, Revista Mensaje, XX, N° 196, enero-febrero, 1971: 12-15.

DUBECHIES, Hubert SJ. “Fidel Castro habla a los 80”, Revista Mensaje, N° 206, enero-febrero, 1972: 57-63.

FONTAINE, Pablo. “La Iglesia chilena en los últimos 20 años”, Revista Mensaje, XX, N° 202-203, septiembre-octubre, 1971: 422-432.

FONTAINE, Pablo. “Situación actual de la Iglesia chilena”, Revista Mensaje, Vol. XX, N° 201, agosto, 1971: 367-372.

FONTAINE, Pablo. “El revolucionario cristiano y la Fe”, Revista Mensaje, XX, N° 188, mayo, 1970: 165-172.

GALILEA, Segundo. “Un cristianismo para tiempos de revolución”, Revista Mensaje, XX, N° 201, agosto, 1971: 332-337.

IBÁÑEZ, José Miguel. “La Iglesia y la Política”, Revista Qué Pasa, N° 18, mayo de 1972.

ORREGO, Claudio, “Los marxistas cristianos o la nostalgia del integrismo”, Revista Política y Espíritu, N° 333, junio de 1972: 399-438.

ORELLANA, Juan. “Revolución y cambio de estructuras”, Política y espíritu, N° 287, junio-agosto, 1964:

OSSA, Manuel SJ, “El compromiso de la Iglesia en lo social”, Revista Mensaje, XVIII, N° 182, septiembre, 1969: 401-410.

PAVEZ, Jorge SJ. “Toma de la Catedral: ¿Una profanación?”, Revista Mensaje, XVII, N° 172, septiembre 1968: 406-412.

RAMIREZ, Miguel. “Mensaje del 68’: rasgado por el viento, quemado por el sol”, Revista Mensaje, LVII, N° 575, diciembre de 2008: 48-53.

ROJAS, Gonzalo. “La Catedral, tomada”, Católicos y Sociedad, [en línea], [s.f], [consulta efectuada el 14/09/2008], Dirección URL: <http://www.catolicos.cl/catolicos-y-sociedad/101-la-catedral-tomada.html>

TARTARO, Giuseppe. "Giorgio la pira: ciudadano del mundo", Revista Criterio [en línea], año 77, N° 2301, febrero, 2005, [consulta efectuada el 22/10/2007], Dirección URL: http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=32&articulo_id=629

"Camino a Bogotá: Iglesia nueva o marxización de la Iglesia", Revista Ercilla, N° 1.731, 21 al 27 de agosto, 1968.

"**Conmoción** y polémica: la Catedral invadida", Revista Ercilla, N° 1730, semana del 14 al 20 de agosto, 1968: 14-16.

"Iglesia Joven y la elección de los Obispos", Revista Mensaje, N° 179, junio de 1969.

"**Una** Enclíca discutida", N° 172, Revista Mensaje, septiembre, 1968: 401-403.

"**La moral** y las píldoras anti baby", Revista Ercilla, N° 1521, miércoles 15 de julio 1964: 16-18.

"La revolución de la Iglesia", Revista Ercilla, N° 1728, 31 de julio al 6 de agosto, 1968.

"Marxismo o cristianismo", Revista Ercilla, N° 1728, 31 de julio al 6 de agosto, 1968.

"Medellín: cambio violento cambio pacífico", Revista Ercilla, N° 1728, 31 de julio al 6 de agosto, 1968.

DIARIOS

El Mercurio, julio, agosto, septiembre, octubre (1968).

El Siglo, julio, agosto, septiembre, octubre (1968).

FUENTES AUDIOVISUALES

Ya no basta con rezar. [Película] PIRES, Juan Carlos (Productor), FRANCIA, Aldo (Director). Chile, PIRES, 1972, [80 min.] son., col. (Disponible en Centro Cultural Palacio La Moneda, Plaza de la Ciudadanía, N°26, Santiago, Chile).

BIBLIOGRAFÍA

ALDUNATE, José, [et al.]. Crónica de una Iglesia liberadora. Santiago, Chile, Ed. LOM, 2000. 259 p.

BERRYMAN, Phillip. Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América latina y otros lugares. Méjico, Ed. Siglo XXI, 1978. 907 p.

BOFF, Leonardo. Teología del cautiverio y de la liberación. Madrid, España, Ed. Paulinas, 1978. 326 p.

BURLEIGH, Michael. Poder Terrenal: Religión y política en Europa. Madrid, España, Ed. Taurus, 2005. 600 p.

CATECISMO de la Iglesia Católica. Montevideo, Uruguay, Ed. Lumen S.R.L, 1992. 782 p.

CALVEZ, Jean-Yves; PERRIN, Jacques. Iglesia y sociedad económica. Bilbao, España, Ed. El Mensajero, 1964. 620 p.

CAVALLO, Ascanio. Memorias Cardenal Silva Henríquez, TOMOS I-II-III. Santiago, Chile, Ed. Copyright, 1991. 915 p.

COMBLIN, José. Teología de la revolución. Bilbao, España, Ed. Bilbao, 1973. 379 p.

CEPCH, Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 2005. 608 p.

DE ARTEAGABEITÍA, Rodrigo; ROJAS, Sandra. El cura Baeza: Modesta valentía. Santiago, Chile, Ed. Bravo y Allende, Vicaría de Pastoral Social, 2006. 136 p.

DONOSO, María Teresa. Historia de los cristianos por el socialismo. Santiago, Chile, Ed. VAITEA, Colección Ciencia Política N° 5, 1975. 430 p.

DUCASSE, Ignacio. Servidores del Evangelio: Los Obispos de Chile 1561-2007. Santiago, Chile, Ed. CECH, 2008, 342 p.

DUSSEL, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona, España, Ed. Nova Terra, 1972. 348 p.

DUSSEL, Enrique. Historia General de la Iglesia en América Latina, VOL. IX. Méjico, Ed. Sígueme, 1994. 279 p.

GÓNGORA, Mario. Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX. Santiago, Chile, Ed. La Ciudad, 1981. 431 p.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teología de la Liberación. Salamanca, España, Ed. Sígueme, 1971. 439 p.

HERRERA, Héctor. Dimensiones de la responsabilidad educacional. Santiago, Chile, Ed. Universitaria, 1988. 308 p.

HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos. Santiago, Chile, Ed. Pehuén, 1988. 369 p.

IBÁÑEZ, José Miguel. La Teología de la liberación y lucha de clases. Santiago, Chile, Ed. Universidad Católica de Chile, 1985. 164 p.

Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH), Jacques Maritain. Santiago, Chile, Ed. ICHEH, 1974. 200 p.

KEMMERER, Antonio. El orden social cristiano. Santiago, Chile, Ed. Pacífico, 1973. 147 p.

LA PIRA, Giorgio. Nuestra vocación social. Buenos Aires, Argentina, Ed. Difusión, 1953. 118 p.

MARITAIN, Jacques. Filosofía de la Historia. Buenos Aires, Argentina, Ed. Troquel, 1960. 152 p.

MARITAIN, Jacques. Humanismo integral: Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad. Madrid, España, Ed. Palabra, 1999. 374 p.

MARROU, Henri-Irene. Teología de la Historia. Madrid, España. Ed. RIALP, 1978. 185 p.

MORALES, Luis. Caminando con la Iglesia de los pobres. Santiago, Chile, Ed. LOM, (s.f). 139 p.

MORENO, Fernando. Iglesia, Política y Sociedad. Santiago, Chile, Ed. Universidad Católica, 1988. 323 p.

MORENO, Fernando. Debate sobre la teología de la liberación: una respuesta clave. Estudios Públicos. N° 17, 1985. 10 p.

MORENO, Fernando. Lo cristiano y la política. Santiago, Chile, Ed. Ce-Elle, 1984. 115 p.

MORENO, Fernando. Cristianismo y Marxismo en la Teología de la liberación. Santiago, Chile, Ed. ILADES, 1977. 102 p.

MORENO, Fernando. De la Fe a la ideología. Santiago, Chile, Ed. Universidad Católica, 1989. 219 p.

MOUNIER, Emanuel. El Personalismo. Buenos Aires, Argentina, Ed. Universitaria, 1974. 136 p.

PELL, George. Rerum Novarum: cien años después. Estudios Públicos. N° 50. 1993. 24 p.

PACHECO, Luis. El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962-1973. Santiago, Chile, Ed. Salesiana, 1985. 277 p.

RATZINGER, Joseph. Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación. Santiago, Chile, Ed. Paulinas, 1986. 59 p.

THUMALA, Angélica. Riqueza y piedad: el catolicismo de la elite económica chilena. Santiago, Chile, Ed. Debate, 2007. 334 p.

VEKEMANS, Roger SJ. Teología de la Liberación y cristianos por el socialismo, Bogota, Colombia, Ed. CEDIA, 1976. 592 p.

VILLAIN, Jean SJ. La enseñanza social de la Iglesia, Madrid, España, Ed. Aguilar, 1961. 502 p.

BIBLIOGRAFÍA DEL PERIODO HISTÓRICO

COLLIER, Simon; SATER, William. Historia de Chile. 1808-1992, Madrid, España, Ed. Cambridge University Press, 1998. 359 p.

CORREA, Sofía, [et al.]. Historia del siglo XX chileno, balance paradójico, Santiago, Chile, Ed. Sudamericana, 2001. 428 p.

GAZMURI, Cristián. Eduardo Frei Montalva (1911-1982), TOMO I-II. Santiago, Chile, Ed. Aguilar, 2000. 998 p.

GÓNGORA, Álvaro, [et al.]. Chile (1541-2000) Una interpretación de su Historia política. Santiago, Chile, Ed. Santillana, 2000. 375 p.

SALAZAR, Gabriel; PINTO, Julio. Historia contemporánea de Chile. Niñez y juventud, Tomo V, Santiago, Chile, Ed. LOM, 2002. 291 p.

AYLWIN, Mariana, [et al.]. Chile en el siglo XX, Santiago, Chile, Ed. Emisión, 1990. 298 p.

* * *

VII. NOTAS

¹ VÉASE: HOBBSAWM, Eric. “Contra el enemigo común”, EN: Historia del siglo XX (1914-1990), Barcelona, Ed. Crítica, 1996. Cfr. PEREIRA, Juan Carlos (comp.). “El nuevo orden internacional, 1945-1989”, EN: Historia de las Relaciones Internacionales contemporáneas. Barcelona, España, Ed. Planeta, 1999.

² CORREA, Sofía, [et al.]. Historia del siglo XX chileno, balance paradójico. Santiago, Chile, Ed. Sudamericana, 2001, pp. 210, 211.

³ *Ibid.*, p. 216.

⁴ GONGORA, Mario. Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX. Santiago, Chile, Ed. La Ciudad, 1981, pp. 126-138.

⁵ Las planificaciones globales más importantes durante la década fueron las propuestas por la Democracia Cristiana y la Unidad Popular. Ambas proponían transformar de manera radical la sociedad, haciendo hincapié en reformar áreas claves del orden socioeconómico: la enseñanza (Reforma Educacional); la tierra (Reforma Agraria y sindicalización campesina) y actividades mineras (La Gran Minería del Cobre).

⁶ COLLIER, Simon; SATER, William. Historia de Chile, 1808-1994. Madrid, Ed. Cambridge, 1998, p. 265-276.

⁷ CORREA, Sofía, [et al.]. Op. Cit., p. 215-220. Cfr. COLLIER, Simon; SATER, William. Op. Cit., p. 266.

⁸ VÉASE: DONOSO, María Teresa. Historia de los cristianos por el socialismo. Santiago, Chile, Colección Ciencia Política N° 5, Ed. VAITEA, 1975.

⁹ Nos referimos, fundamentalmente, a la tarea realizada por Jacques Maritain y Emanuel Mounier cuya influencia en nuestro continente queda manifiesta con el surgimiento de partidos políticos inspirados en sus principales planteamientos (Nueva Cristiandad y Personalismo).

¹⁰ VÉASE: DUSSEL, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona, España. Ed. Nova terra, 1972. Cfr. HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos. Santiago, Chile, Ed. Pehuén, 1988. En ambos textos, sus autores identifican tres modelos de Iglesia: *Cristiandad Colonial*, *Nueva Cristiandad* y *Pueblo de Dios*, este último relacionado con los documentos principales emanados del Concilio Vaticano II.

¹¹ Con el fin de establecer estas diferencias nos ocupamos de definir, analizar y explicar, de manera breve, qué fue y en qué consistió el movimiento de *Cristianos por el Socialismo*, quiénes lo integraron, cuáles fueron sus horizontes y su relación con la toma de la Catedral.

¹² RAMIREZ, Miguel. “Mensaje del 68’: rasgado por el viento, quemado por el sol”, Revista Mensaje, Vol. LVII, N° 575, diciembre de 2008, p. 48–53. Pese a que el artículo no trata específicamente del tema, ya que es una especie de reminiscencia del número publicado en septiembre de 1968, se dedica un pequeño espacio a los acontecimientos, citando algunos extractos del Manifiesto que hiciera público Iglesia Joven desde el interior de la Catedral el día once de agosto.

¹³ ROJAS, Gonzalo. “La Catedral, tomada”, Católicos y Sociedad, [en línea], [s.f], (consulta efectuada el 14/09/2008), Dirección URL: <http://www.catolicos.cl/catolicos-y-sociedad/101-la-catedral-tomada.html>

¹⁴ La Toma de la Catedral y los Cristianos por el Socialismo.

¹⁵ MARITAIN, Jacques. “Cristianismo y Democracia”, EN: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH), Jacques Maritain. Santiago, Chile, Ed. ICHEH, 1974, p. 17.

¹⁶ La filosofía social cristiana integra personajes de gran importancia. Dentro de sus principales promotores en el siglo XIX podemos mencionar a Antonio Federico de Ozanam (1813-1853), Alberto Conde de Mun (1841-1914), Monseñor Wilhelm Emmanuel Von Ketteler (1811-1877), Karl von Vogelsang (1818-1890) y Charles Peguy (1873-1914). En el siglo XX, entre los más

prominentes se encuentran: Luigi Sturzo (1871-1959), Alcide de Gasperi (1881-1959), Joseph Lebet (1897-1966) y Konrad Adenauer (1876-1967), entre otros.

¹⁷ MARITAIN, Jacques. Humanismo integral: Problemas temporales y espirituales de una Nueva Cristiandad. Madrid, España, Ed. Palabra, 1999, pp. 11, 12, 13.

¹⁸ S.S PABLO VI. Populorum Progressio: sobre el desarrollo de los pueblos, EN: Encíclicas Sociales. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999, N° 42, p. 247.

¹⁹ MARITAIN, Jacques. "Cristianismo y democracia", EN: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH), Jacques Maritain, Op. Cit., p. 9.

²⁰ MARITAIN, Jacques. Cristianismo y Democracia. Buenos Aires, Argentina, Ed. La Pléyade, 1971, pp. 51, 52.

²¹ Ibid., p. 51.

²² MARITAIN, Jacques. Filosofía de la Historia. Buenos Aires, Argentina, Ed. Troquel, 1960. p. 135.

²³ MARITAIN, Jacques. Humanismo integral. Op. Cit., p. 173.

²⁴ Ibid., p. 198.

²⁵ LA PIRA, Giorgio. Nuestra vocación social. Buenos Aires, Argentina, Ed. Difusión, 1953, p. 9.

²⁶ Ibid., p. 10.

²⁷ Ibid., p. 11.

²⁸ Ibid., p. 12.

²⁹ Ibid.

³⁰ TARTARO, Giuseppe. "Giorgio la pira: ciudadano del mundo", Revista Criterio, [en línea], año 77, N° 2301, febrero, 2005, [consulta efectuada el 22/10/2007], Dirección URL:

http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=32&articulo_id=629

³¹ Analizamos el concepto de Nueva Cristiandad y Personalismo de manera conjunta, ya que las fuentes arrojan datos contundentes con respecto a la influencia de ambos autores en el desarrollo del socialcristianismo nacional. Se hace necesario aclarar que la relación intelectual entre J. Maritain y E. Mounier fue breve, principalmente en Revista Esprit, ya que este último, con el tiempo, experimentó una radicalización hacia el marxismo.

³² MOUNIER, Emanuel. "Qu'est-ce que le personalisme", EN: COWLEY, Percival. "Aspecto del pensamiento cristiano y la acción política en Emanuel Mounier", Revista Política y Espíritu, N° 339, Diciembre, 1972, p. 14.

³³ Ibid. p. 12.

³⁴ MOUNIER, Emmanuel. El Personalismo. Buenos Aires, Argentina, Ed. Universitaria, 1974, pp. 20-22.

³⁵ COWLEY, Percival. "Aspecto del pensamiento cristiano y la acción política en E. Mounier", Revista Política y Espíritu, Op. Cit., p. 15.

³⁶ MOUNIER, Emmanuel. El Personalismo, Op. Cit., p. 20.

³⁷ Ibid., p. 21.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 17.

⁴⁰ Ibid., p. 23.

⁴¹ MOUNIER, Emmanuel. El Personalismo. Op. Cit., p. 17.

⁴² COWLEY, Percival. "Aspecto del pensamiento cristiano y la acción política en E. Mounier", Revista Política y Espíritu, Op. Cit., p. 15.

⁴³ MOUNIER, Emmanuel. Op. Cit., p. 13.

⁴⁴ Ibid., pp. 16, 17.

⁴⁵ LA PIRA, Giorgio. Nuestra vocación social. Op. Cit., p. 17.

⁴⁶ MORENO, Fernando. Iglesia, Política y Sociedad. Santiago, Chile, Ed. Universidad Católica, 1988, p. 87, 88.

⁴⁷ CALVEZ, Jean-Yves; PERRIN, Jacques. Iglesia y sociedad económica. Bilbao, España, Ed. El Mensajero, 1964, p. 17.

⁴⁸ Este término es habitualmente utilizado en las encíclicas, desde Juan XXIII, y quiere designar a todos aquellos hombres que, sin compartir la Fe en la Iglesia Católica o partidarios de alguna ideología en particular, pueden adscribir al compromiso social y la constitución de una sociedad más justa.

⁴⁹ Ahora bien, debemos señalar que las encíclicas no expresan ni gozan del privilegio de “infalibilidad”, pero sí pueden servir como documento del que emane un pronunciamiento infalible del Papa. Según el R.P. Jean Villain una encíclica puede llegar a contener enseñanzas que sí son infalibles.

⁵⁰ VILLAIN, Jean S.J. La enseñanza social de la Iglesia. Madrid, España, Ed. Aguilar, 1961. p. 27.

⁵¹ “La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia”, S.S. JUAN PABLO II, Solicitudo Rei Socialis: Sobre la preocupación social de la Iglesia. Santiago, Chile, Ed. Paulinas, 1988, N° 41, p. 83.

⁵² MORENO, Fernando. Op. Cit., p. 88. A mayor abundamiento el autor cita al Papa León XIII: “*Es del Evangelio de donde la Iglesia extrae las Doctrinas que son la condición (y aun la causa) misma de toda justa convivencia*”, VER: S.S. LEÓN XIII, Rerum Novarum: sobre la cuestión obrera. EN: Encíclicas Sociales, VOL. I, Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999, N° 12, p. 14.

⁵³ S.S. PABLO VI, Populorum Progressio, EN: Encíclicas Sociales, VOL. II. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999, N° 2, p. 216.

⁵⁴ CEPCH, Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, p. 20.

⁵⁵ S.S. BENEDICTO XVI. Caritas in Veritate. Santiago, Chile, Ed. Universidad Católica, 2009, p. 8.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ S.S. JUAN PABLO II. Laborem Exercens. Santiago, Chile, Ed. Talleres Tipolitográficos de la Pía Sociedad San Pablo, 1981, N° 3, p. 12.

⁵⁸ S.S. BENEDICTO XVI. Op. Cit., N° 12, p. 3.

⁵⁹ MORENO, Fernando. Op. Cit., p. 98.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 98.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² Con respecto al concepto de libertad cristiana, VER: CONGR. DOCTRINA DE LA FE. Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientia.

⁶³ Mensaje de Pentecostés, 1941.

⁶⁴ MORENO, Fernando. Op. Cit., p. 100. Con respecto al mismo tema, citando a Juan Pablo II, don Fernando Moreno indica: “*El Magisterio de la Iglesia distingue, sin separar, el hombre y su contexto. Al mismo tiempo afirma, inequívocamente la primacía de la persona sobre la estructura, la superioridad del espíritu sobre la materia, el primado de la persona sobre las cosas (Redemptor Hominis, 16)*”, Continúa más adelante “*(...) no se avanzará en el camino de “las indispensables transformaciones de las estructuras, sino se realiza una se avanzará en el camino de las indispensables transformaciones de las estructuras... sino se realiza una verdadera conversión de las mentalidades y de los corazones”.*”, *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 103.

⁶⁶ *Ibíd.*, 108.

⁶⁷ *Ibíd.*, 105. VER: CALVEZ, Jean- Yves. Op. Cit., p. 31.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ Las abordamos de manera conjunta y sintética, ya que se encuentran alejadas de nuestro objeto de estudio, pero las tratamos aquí porque son prolegómeno fundamental para comprender los documentos sociales de la década de los sesenta.

⁷⁰ VILLAIN, Jean. Op. Cit., p. 19.

⁷¹ S.S. LEÓN XIII. Op. Cit., N° 24, p. 22.

⁷² “*En lo que a esto se refiere, tanto el orden social cuanto el orden económico están sometidos y sujetos a nuestro supremo juicio, pues Dios nos confió el depósito de la Verdad y el gravísimo encargo de publicar toda la ley moral.*” S.S. PÍO XI. Quadragesimo Anno: sobre la restauración del orden social, EN: Encíclicas Sociales, VOL. I. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999, N° 30, p. 124.

⁷³ S.S. LEÓN XIII. Op. Cit., N° 5, p. 9.

⁷⁴ *Ibíd.*, N° 5.

⁷⁵ *Ibíd.*, N° 23, p. 21.

⁷⁶ Las denuncias al capitalismo no se dirigen a los aspectos técnicos, sino a la amoralidad de sus métodos y sus funestas consecuencias en la vida de los sectores más desposeídos. El sistema no es condenable en sí, sólo lo es cuando se agrede la dignidad personal por medio de relaciones abusivas. Por ello hizo hincapié en la naturaleza inmoral de quienes plantean la disociación total de la dimensión económica del aspecto ético. Con respecto a este punto el Pontífice indicó: “*León XIII*

puso todo su empeño en ajustar esa organización económica a las normas de la justicia: de donde se deduce que no puede condenarse por sí misma. Y en realidad, no es, por naturaleza, viciosa; pero viola el recto orden de la justicia, cuando el capital esclaviza a los obreros o a la clase proletaria con tal fin y tal forma, que los negocios, y por lo tanto el capital, sirvan a su voluntad y a su utilidad, despreciando la dignidad humana de los obreros, la índole social de la economía, y la misma justicia social y el bien común". S.S PÍO XI. Op. Cit., N° 64, p. 161.

⁷⁷ *Ibíd.*, N° 31, p. 125.

⁷⁸ *Ibíd.*, N° 33, p. 127.

⁷⁹ *Ibíd.*, N° 36, p. 129.

⁸⁰ S.S LEÓN XIII. Op. Cit., N° 31, p. 28. Esta cita está inspirada en el Evangelio de Santiago: *"Mirad que el jornal que defraudasteis a los trabajadores clama; y el clamor de ellos suena en los oídos del Señor de los ejércitos "*, (Santiago V, 4).

⁸¹ *Ibíd.*, N° 64, p. 60. Esta cita se funda en lo señalado en (Proverbios 18-19): *"Un hermano ayudado por su hermano es una plaza fuerte"* (Griego); *"Un hermano ofendido es más que una plaza fuerte"* (Hebreo).

⁸² *Ibíd.*, N° 31, p. 27.

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ *"Estos potentados son extraordinariamente poderosos, cuando dueños absolutos del dinero gobiernan el crédito y lo distribuyen a su gusto; diríase que administran la sangre de la cual vive toda economía, y que de tal modo tienen en su mano, por decirlo así, el alma de la vida económica, que nadie podría respirar contra su voluntad"*. S.S PÍO XI. Op. Cit., N° 65, p. 162.

⁸⁵ *"A su vez, esta concentración de riquezas y de fuerzas produce tres clases de conflictos: la lucha primero se encamina a alcanzar ese predominio económico; luego se inicia una fiera batalla a fin de obtener el predominio sobre el poder público, y consiguientemente de poder abusar de sus fuerzas e influencia en los conflictos económicos; finalmente se entabla el combate en el campo internacional, en el que luchan los estados pretendiendo usar de su fuerza y poder político para favorecer las utilidades económicas de sus respectivos súbditos, o por el contrario, haciendo que las fuerzas y el poder económico sean los que resuelvan las controversias políticas originadas entre naciones."* *Ibíd.*, N° 66, p. 163.

⁸⁶ *Ibíd.*, N° 66, p. 164.

⁸⁷ *"Por largo tiempo el capital logró aprovecharse excesivamente. Todo el rendimiento, todos los productos reclamaba para sí el capital, y al obrero apenas se le dejaba lo suficiente para reparar y reconstituir sus fuerzas. Se decía que por una ley económica completamente incontrastable toda la acumulación del capital cedía en provecho de los afortunados y que por la misma ley los obreros estaban condenados a pobreza perpetua o reducidos a un bienestar escasísimo."* *Ibíd.*, N° 41, p. 134.

⁸⁸ *Ibíd.*, N° 40, p. 134.

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ *Ibíd.*, N° 43, pp. 136, 137.

⁹¹ *Ibíd.*, N° 49, p. 143.

⁹² S.S JUAN XXIII. Mater et Magistra: sobre la cuestión social, EN: Encíclicas Sociales, VOL. II. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999, N° 111, p. 55.

⁹³ *Ibíd.*, N° 92, p. 48.

⁹⁴ *Ibíd.*, N° 20, 21, p. 15.

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ *Ibíd.*, N° 73, p. 39.

⁹⁷ *Ibíd.*, N° 71, p. 38.

⁹⁸ Con respecto a esta idea en la encíclica se señala: *"(...) pero en algunas de esas naciones la abundancia y el lujo desenfrenado de uno pocos privilegiados contrastan de manera estridente y ofensiva con las condiciones de extremo malestar de muchísima gente; en otras se llega a obligar a la actual generación a vivir con privaciones inhumanas para aumentar la eficiencia de la economía nacional conforme a ritmos acelerados que sobrepasan los límites que la justicia y la humanidad consienten, mientras en otras naciones un elevado tanto por ciento de la renta se consume en robustecer o mantener un mal entendido prestigio nacional o se gastan sumas enormes en armamentos"* *Ibíd.*, N° 69, p. 37.

-
- ⁹⁹ *Ibíd.*, N° 112, p. 55.
- ¹⁰⁰ *Ibíd.*, N° 112, p. 55, 56.
- ¹⁰¹ *Ibíd.*, N° 121, pp. 61, 61. VÉASE: (Mateo 6,19-23; Mateo 25,40).
- ¹⁰² *Ibíd.*, N° 169, p. 84.
- ¹⁰³ *Ibíd.*, N° 172, p. 85.
- ¹⁰⁴ *Ibíd.*, N° 226, p. 107.
- ¹⁰⁵ *Ibíd.*, N° 236, p. 110.
- ¹⁰⁶ *Ibíd.*, N° 237, p. 111.
- ¹⁰⁷ S.S JUAN XXIII. *Pacem in Terris: Sobre la paz mundial fundada sobre el orden en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad*, EN: Encíclicas Sociales, VOL. I. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999, N° 9, p. 130.
- ¹⁰⁸ *Ibíd.*, N° 20, p. 135.
- ¹⁰⁹ *Ibíd.*
- ¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 143.
- ¹¹¹ *Ibíd.*, N° 61, p. 156.
- ¹¹² *Ibíd.*, N° 35, p. 141. VÉASE: (Efesios 4, 25).
- ¹¹³ *Ibíd.*, N° 35, p. 142.
- ¹¹⁴ *Ibíd.*
- ¹¹⁵ S.S PÍO XII, *Mensaje Navideño*, 1942, p. 13. EN: Encíclicas Sociales, VOL II. Santiago, Chile, Ed. San Pablo, 1999, N° 54, p. 153.
- ¹¹⁶ *Ibíd.*, N° 56, p. 154.
- ¹¹⁷ *Ibíd.*, N° 60, p. 156.
- ¹¹⁸ *Ibíd.*, N° 64, p. 158.
- ¹¹⁹ *Ibíd.*, N° 92, p. 172.
- ¹²⁰ *Ibíd.*, N° 124, p. 185.
- ¹²¹ *Ibíd.*, N° 157, p. 202.
- ¹²² *Ibíd.*, N° 159, p. 203.
- ¹²³ *Ibíd.*, N° 160, p. 204.
- ¹²⁴ S.S PABLO VI. Encíclicas Sociales, Op. Cit., N° 161, pp. 204, 205.
- ¹²⁵ *Ibíd.*, N° 4, p. 217.
- ¹²⁶ *Ibíd.*, N° 3, p. 216, 217.
- ¹²⁷ *Ibíd.*, N° 5, p. 218.
- ¹²⁸ *Ibíd.*, N° 14, p. 226.
- ¹²⁹ *Ibíd.*, N° 8, p. 221.
- ¹³⁰ *Ibíd.*, N° 18, p. 228.
- ¹³¹ *Ibíd.*, N° 19, p. 229.
- ¹³² *Ibíd.*, N° 26, pp. 234, 235. El subrayado es nuestro, en la cita original el concepto se encuentra entre comillas.
- ¹³³ (Juan 3, 17), EN: PABLO VI. Encíclicas Sociales. Op. Cit., N° 23, p. 232.
- ¹³⁴ *Ibíd.*
- ¹³⁵ *Ibíd.*, N° 23, pp. 232,233.
- ¹³⁶ *Ibíd.*, N° 22, pp. 231,232.
- ¹³⁷ *Ibíd.*, N° 22, p. 231.
- ¹³⁸ "CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES: Sobre la Iglesia en el mundo actual", EN: CONCILIO VATICANO II, Documentos completos. Santa Fe, Bogotá, Ed. San Pablo, 1997, N° 69, p. 197. Citado en: PABLO VI. Encíclicas sociales, Op. Cit., N° 32, p. 239.
- ¹³⁹ (Santiago 2, 15-16), EN: PABLO VI, Op. Cit., N° 45, p. 250.
- ¹⁴⁰ "*Ante la creciente indigencia de los países subdesarrollados, se debe considerar como normal el que un país desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquéllos; igualmente normal que forme educadores, ingenieros, técnicos, sabios que pongan a su técnica y su ciencia al servicio de ellas*". *Ibíd.*, N° 48, p. 253.
- ¹⁴¹ *Ibíd.*, N° 61, p. 262.
- ¹⁴² *Ibíd.*, N° 57, p. 260.
- ¹⁴³ *Ibíd.*, N° 59, 60, p. 261.
- ¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 268.

¹⁴⁵ (Mateo 25, 35-36), EN: PABLO VI, Encíclicas Sociales. Op. Cit., p. 271.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 272. Ver: (Marcos 8, 2).

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 273.

¹⁴⁸ VÉASE: AYLWIN, Mariana, [et al.]. Chile en el siglo XX. Santiago, Chile, Ed. Emisión, 1990, p. 253; Cfr. GÓNGORA, Álvaro, [et al.]. Chile (1541-2000) Una interpretación de su Historia política. Santiago, Chile, Ed. Santillana, 2000, pp. 316, 317.

¹⁴⁹ HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos. Santiago, Chile, Ed. Pehuén, 1988, pp. 217, 218, 219.

¹⁵⁰ Una clara promoción de esta renovación por parte de la Iglesia se manifiesta en las ponencias sobre *Pastoral popular* (N° 7), *Catequesis* (N° 8), *Liturgia* (N° 9) en los Documentos de Conclusión de la 2° Conferencia General del Episcopado en Medellín.

¹⁵¹ DUSSEL, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona, España, Ed. Nova Terra, 1972, pp. 130, 131, 132.

¹⁵² ALDUNATE, José, [et al.]. Crónica de una Iglesia liberadora. Santiago, Chile, Ed. LOM, 2000, pp. 21, 22.

¹⁵³ HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. Op. Cit., p. 221. Estos serán instrumentos para generar diagnósticos y luego formular proyectos y propuestas de acción para la Iglesia y su pastoral.

¹⁵⁴ DOCUMENTO, Circular a Rectores y Directores de colegios católicos, *Revista Católica*, Octubre (1961). p. 3669.

¹⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁵⁷ DUSSEL, Enrique. Op. Cit., pp. 168 – 173.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 174, 175.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 176.

¹⁶⁰ S.S PABLO VI. Alocución en la Misa del Día del Desarrollo, Bogotá, agosto 23 de 1968, EN: 2° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), La Iglesia en la actual transformación a la luz del Concilio: CONCLUSIONES, VOL II. Colombia, Medellín, Ed. Paulinas, 1968, pp. 72.

¹⁶¹ DUSSEL, Enrique. Op. Cit., pp. 180, 181.

¹⁶² 2° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), Documento sobre la paz, EN: OSSA, Manuel s.j., "El compromiso de la Iglesia en lo social", *Revista Mensaje*, XVIII, N° 182, noviembre, 1968, p. 402.

¹⁶³ En dirección a este objetivo se trabajó principalmente en tres áreas. 1) La promoción de un humanismo integral y el fortalecimiento de valores como la Justicia, Paz, Educación y Familia. 2) Desarrollo de una nueva evangelización del continente, tanto para los grupos excluidos como para las elites, por medio de la catequesis y liturgia. 3) Se inició una etapa renovadora de la acción pastoral y su adaptación a la realidad y necesidades concretas del continente, por medio del diaconado y el desarrollo de las comunidades de base.

¹⁶⁴ 2° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM). La Iglesia en la actual transformación en América Latina a la luz del Concilio. Medellín, Colombia, Ed. Paulinas, 1968, p. 33.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 32

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 42

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 41

¹⁶⁸ *Ibíd.*

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 207

¹⁷⁰ Durante la década de los sesenta la Iglesia Católica siguió una tendencia hacia el desprendimiento de sus propiedades. Las ideas planteadas en Medellín intensificaron la valoración de una vida de desvinculación, austeridad y pobreza evangélica. En esta época aumentarán los ejemplos de sacerdotes obreros, e inclusive se dio el caso de cardenales residentes en poblaciones. Cabe aclarar que la Conferencia Episcopal de Medellín distingue tres tipos de pobreza: como **carencia**, **espiritual** y como **compromiso**. La primera es un mal, ya que no permite al hombre vivir de acuerdo a su dignidad personal. Por esta razón la Iglesia se desvincularía de sectores conservadores reacios a cambiar el status quo. La segunda representa

la actitud de apertura hacia lo divino. Significa el desapego a los bienes temporales, reconociendo el valor superior de lo trascendente. La tercera es aquella que asume, de manera voluntaria, la condición de los más necesitados, siguiendo el ejemplo de Cristo que *“siendo rico se hizo pobre”* (Corintios 2, 5-8). Con respecto a este tema en el CELAM se señala: *“Y llegan también hasta nosotros las quejas de que la Jerarquía, el clero, los religiosos, son ricos y aliados de los ricos. Al respecto debemos precisar que con mucha frecuencia se confunde la apariencia con la realidad. Muchas causas han contribuido a crear esa imagen de una Iglesia jerárquica rica. Los grandes edificios, las casas de párrocos y de religiosos cuando son superiores a las del barrio en que viven; los vehículos propios, a veces lujosos; la manera de vestir heredada de otras épocas, han sido algunas de esas causas.”* *Ibíd.*, p. 207

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 33

¹⁷² *Ibíd.*, p. 208, 209, 210

¹⁷³ *Ibíd.*, pp. 210, 211. En el documento de Medellín existen otras citas congruentes con el planteamiento presentado: *“El particular mandato del Señor de evangelizar a los pobres debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa”*. *Ibíd.*, p. 210; *“La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo”* *Ibíd.*, p. 210; *“La pobreza de la Iglesia y de sus miembros en América debe ser signo y compromiso. Signo del valor inestimable del pobre a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren.”* *Ibíd.*, p. 210; *“Expresamos nuestro deseo de estar siempre muy cerca de los que trabajan en el abnegado apostolado con los pobres, para que sientan nuestro aliento y sepan que no escucharemos voces interesadas en desfigurar su labor”* *Ibíd.*, p. 211; *“La promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción a favor del pobre, de manera que respetemos su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo”* *Ibíd.*, p. 211.

¹⁷⁴ *“Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vestir, sencillo; nuestras obras e instituciones, funcionales, sin aparato ni ostentación”* *Ibíd.*, p. 211.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 211.

¹⁷⁶ Esta perspectiva progresista de ciertos sectores de la Iglesia Católica, por ningún motivo, pretendió dejar de lado los aspectos sacramentales y el desarrollo espiritual de la comunidad religiosa.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 184, 185, 186, 187, 242, 243. Cfr. Los cristianos y la revolución: un debate abierto en América Latina. Santiago, Chile, Ed. Quimantú, 1972, pp. 87-90.

¹⁷⁸ No es nuestro deseo desconocer la ardua labor de la Iglesia chilena en las décadas anteriores, pero los límites temporales de nuestra investigación nos obligan a centrarnos en un periodo más próximo a los fenómenos que pretendemos estudiar. Para el clero nacional no fue una sorpresa la situación de miseria y exclusión que aquejaba a nuestra nación. Tal como señalan, de manera rigurosa, María Antonieta Huerta y Luis Pacheco en: *“La Iglesia chilena y los cambios socio-políticos”*, y el mismo Enrique Dussel en su: *“Historia de la Iglesia Latinoamericana”* ya a fines del siglo XIX resalta el inicio de un proceso histórico a favor de los sectores más pobres de la sociedad, no sólo en Chile sino en otras partes de América Latina. Si bien, en muchas ocasiones, tiene rasgos de una ayuda asistencial, estos hechos lejos de ser aislados o anecdóticos, se constituyen como los antecedentes de la gran renovación que se dará en el siglo XX. En este mismo ámbito, en la década de los cincuenta, resaltan figuras paradigmáticas como Monseñor Manuel Larraín y el Padre Alberto Hurtado, quiénes representan un catolicismo social innovador que va mucho más lejos que la asistencia. Es más, las fuentes nos permiten confirmar que, desde el año 30', existían sacerdotes cuyas exhortaciones se dirigieron a dar solución al problema obrero en nombre del Evangelio y las Encíclicas Sociales (fue el caso del Padre Fernando Vives). Muchos fueron testigos directos de las condiciones de vida de los más desposeídos. En 1948, la población Los Nogales y Nueva la Legua contaban con la presencia de presbíteros cuyos niveles de vida eran excesivamente precarios.

¹⁷⁹ HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. Op. Cit., p. 223.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 224.

¹⁸¹ Con respecto a este tema la encíclica *Populorum Progressio* señala: *“El Bien común exige, pues, algunas veces la expropiación, si, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente”*

o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva". Siempre con el objetivo de un mayor aprovechamiento de la tierra y el acceso de los campesinos a la propiedad y los beneficios que ésta traiga.

¹⁸² Documento del Secretariado General del Episcopado. "El Deber Social y Político en la Hora del Presente". Revista católica, Septiembre, 1962. p. 3618.

¹⁸³ Correa, Sofía, [et al.]. Historia del siglo XX chileno, un balance paradójico. Santiago, Chile, Ed. Sudamericana, 2001. p. 260.

¹⁸⁴ FONTAINE, Pablo. "La Iglesia chilena en los últimos 20 años", Revista Mensaje, N° 202, septiembre, 1971. p. 428.

¹⁸⁵ La obra de estos sacerdotes, surgidos en París (Francia), fue retratada en la célebre novela de Gilbert Cesbron (1913-1979) "Les saints vont en enfer", 1952. (Los santos se van al infierno).

¹⁸⁶ Los Hermanitos y Hermanitas de Carlos de Foucauld (Los Hermanitos de Jesús).

¹⁸⁷ FONTAINE, Pablo. Op. Cit., p 426.

¹⁸⁸ CEPAL (Comisión Económica para América Latina, de las Naciones Unidas) Esta institución identificó para el cono sur una Crisis Integral que comprometía todos los ámbitos estructurales de la sociedad. La estrategia planteada para Chile fue la del "crecimiento hacia adentro", sustitución de importaciones y el fortalecimiento de la industria nacional por medio del proteccionismo y altas barreras aduaneras.

¹⁸⁹ SALINAS, Maximiliano. "La Iglesia chilena entre la Crisis del Orden Neocolonial", EN: DUSSEL, Enrique. Historia general de la Iglesia Católica en América Latina. Méjico, Ed. Sígueme, 1994, p. 502.

¹⁹⁰ Doctrina Social de la Iglesia.

¹⁹¹ VEKEMANS, Roger S.J. Teología de la liberación y cristianos por el socialismo. Ed. Cedral, Bogotá, Colombia, 1976. pp. 38, 39.

¹⁹² El Mercurio. 12 de agosto de 1968, p. portada.

¹⁹³ DOCUMENTO N° 8. "Carta a la prensa", EN: Cristianos y la revolución: un debate abierto en América Latina, Santiago, Chile, Ed. Quimantú, 1972, p. 132.

¹⁹⁴ El Mercurio. 12 de agosto de 1968, p. 15.

¹⁹⁵ "Conmoción y polémica: la Catedral invadida", Revista Ercilla, N° 1730, semana del 14 al 20 de agosto, 1968, p. 15.

¹⁹⁶ El Mercurio. 12 de agosto de 1968, p. 23.

¹⁹⁷ Esta información fue recopilada tras la entrevista a uno de los protagonistas de la Toma. Roberto Suazo, mencionado en Revista Ercilla N° 1.731 ("Conmoción y polémica: La Catedral Invadida" 21 al 27 de agosto de 1968) como uno de los protagonistas de la ocupación del templo. Fue estudiante de derecho y miembro activo de la Juventud de Estudiantes Católicos. Ingresó el día sábado en la noche, teniendo como responsabilidad velar por el respeto del templo y guiar las oraciones y letanías durante la madrugada. Esta información es coincidente con la entregada por los medios de comunicación El Mercurio y El Siglo (12 de agosto de 1968) y: DOCUMENTO N° 1. "Por una Iglesia servidora del pueblo", EN: Cristianos y la revolución: un debate abierto en América Latina. Op. Cit., p. 109.

¹⁹⁸ DOCUMENTO N° 9. "La Iglesia joven", EN: Cristianos y la revolución: Un debate abierto en América Latina. Op. Cit., p. 109.

¹⁹⁹ El Siglo. 12 de agosto de 1968, p 34. Cfr. DONOSO, María Teresa. Historia de los Cristianos por el Socialismo, Santiago, Chile, Colección Ciencia Política N° 5, Ed. VAITEA, 1975, p. 109. De acuerdo a la información señalada en el Mercurio y el libro de María Teresa Donoso, se habrían colgado lienzos con las figuras del Che Guevara y Camilo Torres sobre el improvisado altar. Estos hechos fueron desmentidos por sus protagonistas y no tienen figuración en el diario El Siglo. Días después de la ocupación del Templo, fue indicado por fuentes de El Mercurio que el lugar donde descansaban los restos del cardenal José María Caro había sido profanado. Se inculpó a los integrantes de Iglesia Joven por haber escrito sobre la tumba la inscripción: "el pueblo tiene hambre, JJ.CC". Con respecto a estos titulares Ricardo Halabí indicó: "no había ningún letrero con la firma de las Juventudes Comunistas en la tumba del Cardenal Caro cuando abandonamos la Catedral como aparecía en una fotografía del Mercurio (...) algunos diarios han informado torcidamente, con manifiesta cobardía". El Siglo. 15 de agosto de 1968, p. 3.

²⁰⁰ El Siglo. 12 de agosto de 1968, p. 7.

²⁰¹ Este acontecimiento, si bien fue realizado por un grupo mucho menor al congregado en la Catedral, causó profunda molestia en la jerarquía. El hecho manifiesta la misma tendencia que la protesta realizada el once de agosto en el templo metropolitano. Ambas acciones son coincidentes con la idea de ver una Iglesia pobre, austera y que compartiera la suerte de los excluidos. Estos actos no sólo generaron aceptación; también provocaron categórico rechazo, sobre todo entre los obreros que participaban de las obras, ya que la construcción del templo era su única fuente laboral: *“Nosotros no estamos de acuerdo con estas declaraciones, porque el financiamiento del Templo Votivo se realiza con el aporte del público y la caridad a través de colectas públicas. Jamás se ha ocupado dinero fiscal ni eclesiástico, y es una obra con fin patriótico, que nosotros los obreros pensamos debe terminarse.”* *Ibíd.*, p. 18

²⁰² CAVALLO, Ascanio. *Memorias: Cardenal Silva Henríquez*, TOMO II. Santiago, Chile, Ed. Copygraph, 1991, pp. 154 – 156.

²⁰³ El Mercurio. 12 de agosto de 1968, p. portada.

²⁰⁴ El Siglo. 12 de agosto de 1968, p. portada.

²⁰⁵ S.S. Pablo VI. *Populorum Progressio*, EN: Encíclicas Sociales. Op. Cit., p. 239.

²⁰⁶ DOCUMENTO N° 1. “Por una Iglesia servidora del pueblo”, EN: *Cristianos y la revolución: un debate abierto en América Latina*. Op. Cit., p. 112.

²⁰⁷ 2° Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM). *La Iglesia en la actual transformación en América latina a la luz del Concilio*. Op. Cit., p. 75.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 58.

²⁰⁹ DOCUMENTO N° 1. “Por una Iglesia servidora del pueblo”, EN: *Cristianos y la revolución*. Op. Cit., p. 111. Con respecto a este tema el manifiesto señala: *“Los que viven en contacto directo con la miseria, el alcoholismo, la prostitución, los sueldos de hambre, el pueblo pisoteado y despreciado, no reconocen a Jesucristo en un Congreso Eucarístico, hecho para el brillo de autoridades civiles y eclesiásticas. El Congreso no los toca, más bien los escandaliza”* *Ibíd.*, p. 114.

²¹⁰ ARRIETA, José. “Toma de la Catedral: angustioso llamado a los cristianos”, Revista Mensaje, XVII, N° 172, septiembre, 1968. p. 429.

²¹¹ DOCUMENTO N° 1. “Por una Iglesia servidora del pueblo”, EN: *Cristianos y la revolución*. Op. Cit., p. 111.

²¹² *Ibíd.*, p. 116.

²¹³ *Ibíd.*

²¹⁴ DOCUMENTO N° 1. “Por una Iglesia servidora del pueblo”, EN: *Cristianos y la revolución*. Op. Cit., p. 117.

²¹⁵ *Ibíd.*

²¹⁶ *Ibíd.*

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 117 – 119.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 114.

²¹⁹ Documento del Secretariado General del Episcopado. “El Deber Social y Político en la Hora del Presente”, Revista Católica, Op. Cit., pp. 3619, 3620 y 3669.

²²⁰ DOCUMENTO N° 1, “Por una Iglesia servidora del pueblo”, EN: *Cristianos y La revolución*. Op. Cit., p. 113.

²²¹ “Toma de la Catedral: ¿Una profanación?”, Revista Mensaje, XVII, N° 172, septiembre 1968. p. 403. Aún así no podemos desconocer el fuerte influjo y liderazgo que ejercieron sobre los obreros los intelectuales, universitarios y sacerdotes que protagonizaron los hechos. El conocimiento de las Encíclicas Sociales, específicamente *Populorum Progressio*, las constantes referencias al Concilio Vaticano II, en especial la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, los conceptos de Revolución y en definitiva, el acervo doctrinal del movimiento plasmado en sus Manifiestos, tienen íntima relación con el nivel educacional de los demás integrantes y su intención de traducir e interpretar las motivaciones de los obreros movilizados por la JOC. La misma ocupación del recinto fue además una celebración de la Toma de la Universidad Católica el año que recién había pasado.

²²² “Una Encíclica discutida”, XVII, N° 172, Revista Mensaje, Op. Cit., p. 401.

²²³ El Mercurio. 1 de agosto, p. 33.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 18.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 20.

²²⁶ CAVALLO, Ascanio. *Op. Cit.*, p. 133.

²²⁷ S.S. PABLO VI. *Humanae Vitae: Sobre la transmisión de la vida humana*. Buenos Aires, Argentina, Ed. San Benito, 1991. p. 22, 23.

²²⁸ “La moral y las píldoras anti baby”, *Revista Ercilla*, N° 1521, 15 de julio, 1964, p. 17

²²⁹ *Ibíd.*, pp. 18, 19.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 17.

²³¹ “Una Encíclica discutida”. *Op. Cit.*, p. 403.

²³² *El Mercurio*. 1 de agosto de 1968, p. portada.

²³³ OEA: Organización de Estados Americanos.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 18.

²³⁵ *El Mercurio*. 4 de agosto de 1968, p. 45.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 45.

²³⁷ S.S. PABLO VI. *Humanae Vitae*. *Op. Cit.*, p. 20.

²³⁸ El Cardenal fue bastante comprensivo con las reacciones y – en ningún caso – tuvo opiniones autoritarias con respecto al tema. Tenía conocimiento de la dificultad y esfuerzo que significaba para los fieles enfrentar este nuevo desafío de la Iglesia. Este aspecto lo demuestran sus primeras reacciones al consultar peritos y a otros cardenales, inclusive, llegó a enviar un telegrama al mismo Pontífice, aconsejando que se pospusiera la publicación de la encíclica (recibió una severa negativa del cardenal Amleto Cicognani, Secretario de Estado del Vaticano). Su actitud conciliadora quedó manifiesta en las palabras dichas por televisión: “*Quiero agregar una cosa más. Esta encíclica, como usted lo ha dicho, ha despertado encontradas reacciones, y yo quisiera hacer un llamado, un llamado a todos los hombres de buena voluntad y a todos los hijos de la Iglesia. Especialmente a aquellos que se sienten oprimidos tal vez por las normas que la encíclica contiene. Yo quiero pedirles en el nombre de Dios, en nombre de la Iglesia, que nunca consideren a la Iglesia como extraña. Que se consideren siempre como hijos de ella y que tengan siempre esperanza. Quiero tener una palabra de consuelo, de ayuda y de estímulo, para aquellos padres de familia generosa, que con toda lealtad, que con toda generosidad emprenderán el camino noble de cumplir con las enseñanzas de la Iglesia. Y yo espero que toda disensión, que todas las aristas duras que esto tiene, con el tiempo se suavicen, y que esta Encíclica sea la alborada de una hermosa realidad para el día de mañana*”. *El Mercurio*. 4 de agosto de 1968, p. 45.

²³⁹ *Ibíd.*, p. 46.

²⁴⁰ *El Mercurio*. 1 de agosto de 1968, p. portada.

²⁴¹ DOCUMENTO N° 1, “Por una Iglesia servidora del pueblo”, EN: *Cristianos y la revolución*. *Op. Cit.*, p. 118.

²⁴² *Ibíd.*, p. 115.

²⁴³ DOCUMENTO, Declaración oficial firmada por Cardenal Silva Henríquez, Fernando Ariztía; Obispo Auxiliar de Sgto.; Jorge Gómez Ugarte, Vicario General de Sgto.; Ignacio Ortúzar, Vicario Episcopal Zona Sur; Ismael Errázuriz, Vicario Episcopal Zona Oriente; Rafael Maroto; Vicario Episcopal Zona Centro; Javier Bascuñan Valdés, Vicario Episcopal Zona Norte. 11 de agosto de 1968.

²⁴⁴ *Ibíd.*

²⁴⁵ La suspensión *A divinis* es una pena menor del Código de derecho canónico para los presbíteros. Consiste en la prohibición temporal de oficiar Misa y administrar los sacramentos en público. Quienes son imputados bajo este concepto, no pueden ejercer sus actividades como sacerdote.

²⁴⁶ *Ibíd.* Este fragmento de la Carta fue portada del diario *El Mercurio* el día trece de agosto (1968).

²⁴⁷ *El Mercurio*. 13 de agosto de 1968, p. 18.

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ *Ibíd.*

²⁵⁰ DOCUMENTO. Declaración del Cabildo Metropolitano. Firman: Augusto Molina, Vicario Deán. Rafael Custinó, Secretario del Cabildo. Lunes 12 de agosto de 1968. Parte de estas declaraciones fueron publicadas en el diario *El Siglo*, 13 de agosto de 1968. p. 18.

²⁵¹ *El Mercurio*. 28 de agosto de 1968, p. 24.

- ²⁵² *Ibíd.* El Cardenal manifestó comprensión y perdón con quienes participaron en estos hechos, pero no cambió nunca su posición de rechazo. Años después, al ser publicadas sus Memorias, dejó clara su posición con respecto al tema: “*Tuve una opinión muy dura con respecto de la acción, que no ha hecho sino reforzarse con los años*”. CAVALLO, Ascanio. Op. Cit., p. 143. VER: CONCHA, Héctor. “La Iglesia Joven y la Toma de la Catedral de Santiago”. Revista Historia (Universidad de Concepción), Año 7, Vol. 7, 1992.
- ²⁵³ DOCUMENTO, Carta Declaración del Cardenal. *Ibíd.*
- ²⁵⁴ El Mercurio. 13 de agosto de 1968, p. 18.
- ²⁵⁵ CAVALLO, Ascanio. Op. Cit., p. 139.
- ²⁵⁶ DOCUMENTO N° 6, “Carta al Cardenal Raúl Silva Henríquez”, EN: *Cristianos y la revolución*, Op. Cit., p. 127.
- ²⁵⁷ *Ibíd.*
- ²⁵⁸ *Ibíd.*
- ²⁵⁹ DOCUMENTO N° 1. “Por una Iglesia servidora del pueblo”, EN: *Cristianos y la revolución*. Op. Cit., p. 111.
- ²⁶⁰ “Toma de la Catedral: ¿Una profanación?”, Revista Mensaje, Op. Cit., p. 403.
- ²⁶¹ Ver: DONOSO, María Teresa. Historia de los Cristianos por el Socialismo. Op. Cit., p. 68 – 70.
- ²⁶² “Toma de la Catedral: ¿Una profanación?”, Revista Mensaje, Op. Cit., p. 405, 406.
- ²⁶³ DOCUMENTO N° 1. “Por una Iglesia servidora del pueblo”, EN: *Cristianos y la Revolución*. Op. Cit., p. 119.
- ²⁶⁴ CAVALLO, Ascanio. Op. Cit., p. 108 - 114
- ²⁶⁵ El Mercurio. 12 de agosto de 1968, p. 23. Firman esta carta: Fernando Ariztía R; Obispo Auxiliar de Sgto.; Jorge Gómez Ugarte, Vicario General de Sgto.; Ignacio Ortúzar; Vicario Episcopal Zona Sur; Ismael Errázuriz; Vicario Episcopal Zona Oriente; Rafael Maroto; Vicario Episcopal Zona Centro; Javier Bascuñan Vicario Episcopal, Zona Norte.
- ²⁶⁶ De acuerdo a los datos entregados por el Censo Nacional agrícola ganadero y por el Ministerio de Economía (Dirección de estadística y censos) “*existen en el país 151.082 explotaciones para un total de 21.637.060,8 hectáreas, pero de éstas existen 6.326 que poseen 16.804.792,9 del total de hectáreas*”. Documento del Secretariado General del Episcopado. “El Deber Social y Político en la Hora del Presente”. Revista católica, Op. Cit., p. 3628.
- ²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 3619.
- ²⁶⁸ Según los datos entregados por el documento el déficit habitacional es cerca de al menos 400.000 viviendas. Muchas familias “*no tienen una habitación donde se puedan desarrollar en forma normal las virtudes familiares, que son la base insustituible de las virtudes sociales*”. *Ibíd.*
- ²⁶⁹ En base a lo indicado por el Instituto de Economía de la Universidad de Chile, los datos de desempleo alcanzan a 67.500 ciudadanos. Estos se encontraban a lo largo de las principales núcleos urbanos de la nación: Santiago, Valparaíso, La Serena, Coquimbo, Concepción, Puerto Montt y Castro. *Ibíd.*
- ²⁷⁰ De acuerdo a la Revista de la Facultad de Ciencias económicas de la Universidad de Chile, citada por la Pastoral del episcopado chileno, el 9,5% de la población, integrada por la “*clase patronal empresaria*”, percibe el 46,4% del ingreso nacional, mientras que el 90,5% de la población (proletariado y clase media), reciben el 53,6% del ingreso. *Ibíd.*
- ²⁷¹ *Ibíd.*, p. 3619, 3620.
- ²⁷² El Siglo. 12 de agosto de 1968, p. 7.
- ²⁷³ Tercer Mundo (Argentina), ONIS (Perú) y Golconda (Colombia).
- ²⁷⁴ Documento del Secretariado General del Episcopado. “El Deber Social y Político en la Hora del Presente”. Revista católica, Op. Cit., p. 3621.
- ²⁷⁵ S.S. PABLO VI. *Populorum Progressio*, EN: Encíclicas Sociales. Op. Cit., p. 238.
- ²⁷⁶ “CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES: Sobre la Iglesia en el mundo actual”, EN: CONCILIO VATICANO II, Documentos completos. Op. Cit., p. 135.
- ²⁷⁷ Nos referimos a un paradigma de cristiandad que tiene como característica una revaloración de la dimensión histórica como obra, sin dejar de lado la esfera espiritual. En este modelo, el laico ocupa un espacio de protagonismo. Es necesario aclarar que la adhesión que realiza el grupo Iglesia Joven es una interpretación tergiversada y contiene errores doctrinales que son mencionados en este trabajo. En ningún caso, sea cual sea el *modelo de cristiandad*, la ocupación

de la Catedral puede justificarse en base a documentos oficiales y menos al pensamiento progresista de la Iglesia.

²⁷⁸ GÓNGORA, Mario. Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX. Santiago, Chile, Ed. La Ciudad, 1981, p. 126-138.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 130.

²⁸⁰ COLLIER, Simon; SATER, William. Historia de Chile. 1808-1992. Madrid, España, Ed. Cambridge University Press, 1998, pp. 269 – 275.

²⁸¹ SALAZAR, Gabriel; PINTO, Julio. Historia contemporánea de Chile: Niñez y juventud, TOMO V. Santiago, Chile, Ed. LOM, 2002, p. 107.

²⁸² *Ibid.*, p. 108.

²⁸³ *Ibid.*, p. 131.

²⁸⁴ La percepción de fracaso de las teorías **desarrollistas** y de **marginalidad** propugnadas con entusiasmo por la CEPAL y DESAL, cayeron en descrédito y decepcionaron a varios sectores, principalmente los grupos más jóvenes. Comienzan a cobrar fuerza planteamientos que condicionan el desarrollo económico del Tercer mundo al requisito de emancipación total de los tutelajes neo coloniales y regímenes de dependencia económica, surgiendo así un sentimiento antinorteamericano y anticapitalista que tuvo rápida y generalizada propagación. Desde esta perspectiva, se hizo imperioso encontrar una respuesta concreta, basada en hechos, ante la situación de miseria experimentada en América latina. Se adopta el lenguaje de las transformaciones aceleradas, por ende la dinámica revolucionaria. Hubo quienes promovieron una revolución de estructuras teniendo como fundamento la Doctrina Social de la Iglesia, otros volcaron sus empeños en el marxismo como metodología de análisis de la realidad social. VEKEMANS, Roger. Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo en Chile. Op. Cit., p. 33 – 49.

²⁸⁵ SALAZAR, Gabriel; PINTO, Julio. Op. Cit., p. 133.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁸⁷ VEKEMANS, Roger. Op. Cit., p. 33-49.

²⁸⁸ DOCUMENTO N° 9. "Iglesia Joven", EN: Cristianos y la revolución. Op. Cit., p. 143.

²⁸⁹ CAVALLO, Ascanio. Op. Cit., p. 154.

²⁹⁰ DOCUMENTO N° 9. "Iglesia Joven", EN: Cristianos y la revolución. Op. Cit., p. 135.

²⁹¹ Con respecto a este tema el grupo indicó: *"quienes niegan al pueblo el derecho a defenderse violentamente de la violencia patronal o estatal cuando reclama pan y justicia, deberían leer aquel pasaje del Evangelio de San Mateo, capítulo X, versículos 34 y 35: No penséis que vine a meter paz sobre la tierra; no vine a meter paz, sino espada"*. *Ibid.*

²⁹² "Acerca de la cristiandad en Chile y América latina", EN: HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. Op. Cit., p. 39-124. Cfr. "Agonía de la Cristiandad colonial", EN: DUSSEL, Enrique. Op. Cit., p. 89-147. Estas **categorías históricas, con ciertas variaciones interpretativas**, son utilizadas tanto por Enrique Dussel como María Antonieta Huerta. El uso que damos a estos conceptos, en cada uno de los modelos o paradigmas de cristiandad, se centra sólo en los grados de participación del laicado por medio de la acción temporal.

²⁹³ HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. Op. Cit., p. 45.

²⁹⁴ "Hacia una concepción de la nueva cristiandad", EN: HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. Op. Cit., p. 141-157.

²⁹⁵ HERRERA, Héctor. "El sentido de la Crisis en Occidente", EN: Dimensiones de la responsabilidad educacional. Santiago, Chile, Ed. Universitaria, 1988, p. 73. El Subrayado es nuestro.

²⁹⁶ Lo que nos interesa destacar de la idea de Crisis, planteada por don Héctor Herrera Cajas, es su constante relación entre **desafío/diagnóstico/respuesta**. Un diagnóstico oportuno trae consigo un hondo sondeo de la realidad presente y – por lo tanto – una respuesta responsable, comprometida, de la que surge una situación superior. Todo proceso de crisis, entonces, adopta un carácter positivo, ya que abre posibilidades para que se realice una síntesis exitosa entre tradición y cambio. El éxito implica la continuidad de la propia institución en el tiempo y la renovación de su identidad acorde con las transformaciones de su contexto. Por el contrario, la ausencia de una respuesta implica el inicio de un proceso de decadencia y una posible desaparición. La Crisis no sólo nos deriva a un significado negativo o positivo, sino más bien a una pugna.

²⁹⁷ VÉASE: Documento del Secretariado General del Episcopado. “El Deber Social y Político en la Hora del Presente”. Revista católica, Op. Cit.

²⁹⁸ DUSSEL, Enrique. Op. Cit., p. 146. Cfr. HUERTA, María Antonieta; PACHECO, Luis. Op. Cit., p. 213.

²⁹⁹ Toda tipología o categorización se justifica por su finalidad de aclarar, pedagógicamente, ciertos fenómenos. Estos elementos de clasificación no siempre representan con la rigurosidad que queremos las realidades pasadas. Los modelos ofrecidos son generalizaciones que, en numerosos momentos, se entremezclan entre sí, coincidiendo en algunas materias por medio de un diálogo abierto. Por cierto que no son las únicas respuestas o tipologías existentes en el complejo proceso de transformaciones que experimentó la Iglesia. No quisimos incluir en la caracterización, voluntariamente, a grupos conservadores que manifestaron resistencia a diversas reformas del Concilio y documentos del episcopado, no porque no fuesen importantes, sino más bien porque escapan a la línea lógica seguida en la explicación.

³⁰⁰ VEKEMANS, Roger. Teología de la Liberación y cristianos por el Socialismo. Op. Cit., p. 32.

³⁰¹ Al contrario de lo que se piensa, no todos los miembros de Iglesia Joven pasaron a engrosar las filas de partidos políticos de izquierda (Izquierda cristiana, Partido socialista, M.A.P.U), algunos de ellos militaron en la Democracia Cristiana o simplemente se abstuvieron de inscribirse y siguieron con sus labores en las Comunidades de base.

³⁰² Corriente teológica surgida en Latinoamérica en la segunda mitad de la década de los sesenta, aunque su texto fundamental: “Teología de la Liberación: Perspectivas” fue escrito en 1972. Sus principales exponentes son el sacerdote Gustavo Gutiérrez y el teólogo Leonardo Boff. Este nuevo pensamiento, contrapuesto a los planteamientos teológicos tradicionales de la Iglesia Católica, pretendió constituir un modo diferente de hacer teología. Tuvo como finalidad, por medio de una conceptualización de corte marxista, realizar una reflexión sobre la importancia de una praxis histórica cristiana comprometida no sólo con la liberación del hombre del pecado, sino también de las estructuras políticas, económicas y sociales generadoras de injusticia. Algunos de sus presupuestos socio-políticos son: *Todo análisis de la realidad histórica de América Latina debe hacerse por medio del conflicto entre opresores y oprimidos (lucha de clases), el subdesarrollo latinoamericano es resultado del desarrollo de los países del primer mundo.* VEKEMANS, Roger. Op. Cit., p. 162.

³⁰³ Es necesario aclarar que, algunos de los integrantes de estos grupos, recogen y promueven parte de los aportes y planteamientos contenidos en estos documentos y corrientes de pensamiento oficiales. Existe una línea dentro del movimiento cuya motivación principal para participar es más una voluntad de fraternizar con los trabajadores que una adhesión doctrinal irrestricta.

³⁰⁴ De acuerdo a lo que indican las fuentes, podemos afirmar la existencia de un instante de gran auge del marxismo en su calidad de instrumento metodológico. Se utilizaron sus conceptualizaciones teóricas, específicamente en las Comunidades cristianas de base, para realizar una labor pastoral de contenido evangélico e ideológico. Surgen continuamente, en las publicaciones de aquellos años, temas como: “lucha de clases”, “revolución en América latina”, “cristianismo y marxismo”, etc. Existen numerosos artículos que plasman estas discusiones, algunos de duro cuestionamiento y otros de carácter apologético. Estas ideas cobraron fuerza en un contexto de aguda bipolaridad y excesiva politización. El rasgo común de la época fue posicionarse en una orilla del panorama político o en otra; no hubo un ambiente favorable para opiniones mesuradas, o se era capitalista o se adhería al Socialismo como único compromiso total con los pobres. Cfr. “Marxismo o cristianismo”; “La revolución de la Iglesia”; “Medellín: cambio violento cambio pacífico”. EN: Revista Ercilla, N° 1728, 31 de julio al 6 de agosto, 1968. Cfr. “Camino a Bogotá: Iglesia nueva o marxización de la Iglesia”, Revista Ercilla, N° 1.731, 21 al 27 de agosto, 1968. Cfr. “Un cristianismo para tiempos de revolución”, Revista Mensaje, XX, N° 201. marzo-abril, 1968.

³⁰⁵ Para una mayor profundización de estos temas VÉASE: RICHARD, Pablo. Cristianos por el Socialismo: Historia y documentación. Salamanca, España, Ed. Sígueme, 1976.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 106.

³⁰⁷ VÉASE: DONOSO, Teresa. Op. Cit., p. 128.

³⁰⁸ De ahora en adelante, nos referiremos al movimiento Cristianos por el Socialismo, utilizando la sigla: CpS.

³⁰⁹ RICHARD, Pablo. Cristianos por el Socialismo: Archivo y documentación. Op. Cit., p. 25.

³¹⁰ DOCUMENTO. "Declaración de 80 sacerdotes católicos". EN: Instituto de Estudios Políticos (IDEP). Cristianos por el Socialismo: ¿Consecuencia cristiana o alienación política? Santiago, Chile, IEP, 1972, p. 152.

³¹¹ Algunos de los demás integrantes fueron: Renato Giavio (población la Victoria), Nelson Soucy, (población Mussa), José Arellano (Vicario ecónomo de la parroquia San Mateo, población San Joaquín, sacerdote español de la Institución Obras de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericanas: OCSHA), Hernán Leenrijse (sacerdote holandés – San Bernardo). EN: DONOSO, Teresa. Op. Cit., p. 128.

³¹² CAVALLO, Ascanio. Op. Cit., p. 202.

³¹³ DOCUMENTO. "Declaración de 80 sacerdotes católicos". EN: Instituto de Estudios Políticos (IDEP). Cristianos por el Socialismo: ¿Consecuencia cristiana o alienación política? Op. Cit., p. 152.

³¹⁴ DE ARTEAGABEITÍA, Rodrigo; ROJAS, Sandra. El cura Baeza: Modesta valentía. Santiago, Chile, Ed. Bravo y Allende, Vicaría de Pastoral Social, 2006, p. 48.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 42 – 56.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 50, 51. Cfr. CAVALLO, Ascanio. Op. Cit., p. 211.

³¹⁷ MORALES, Luis. Caminando con la Iglesia de los Pobres. Santiago, Chile, Ed. LOM, (s.f), p. 52-58.

³¹⁸ "Entrevista a Alfonso Baeza", EN: DE ARTEAGABEITÍA, Rodrigo; ROJAS, Sandra. Op. Cit., p.48.

³¹⁹ RICHARDS, Pablo. Op. Cit., p. 49.

³²⁰ MORALES, Luis. Op. Cit., p. 54.

³²¹ *Ibid.*, p. 16.

³²² Con respecto a esto el mismo Pablo Richard indica: "*Eso sí, se hace claro el distanciamiento de estos cristianos de izquierda de una Iglesia institucional identificada con la DC o en general con la ideología burguesa dominante*". *Ibid.*, p. 17. Pese a que en reiteradas ocasiones señalaron que su finalidad no fue la ruptura con la institución (numerosas veces declararon sentirse parte de la Iglesia), la naturaleza de sus planteos, críticas y las reiterativas diferenciaciones que hacen entre la agrupación y la jerarquía nos llevan a pensar que, poco a poco, algunos de sus integrantes, fueron responsables de la formación de una Iglesia paralela, subterránea, "*la de los pobres, la liberadora*". La única que, desde su perspectiva, estaba realmente con los sectores excluidos de la sociedad.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

³²⁵ VÉASE: "Fidel Castro habla a los 80", Revista Mensaje, N° 206, enero-febrero, 1972. y DOCUMENTO: TEXTOS OFICIALES. "Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo", EN: Instituto de Estudios Políticos (IDEP). Cristianos por el Socialismo: ¿Consecuencia cristiana o alienación política? Op. Cit., p. 155, 156. Posteriormente, entre el 14 de febrero y el 3 de marzo de 1972, doce sacerdotes fueron invitados por Fidel Castro a Cuba, con el fin de ser testimonio de la trayectoria revolucionaria que se vivía en ese país. Entre ellos estaban: Sergio Concha, Pablo Richard, Martín Gárate, Carlos Condamines, José Arellano, Ignacio Pujadas, Oscar Letelier, Guillermo Reddington, Juan Martín, Juan Latulipe, Mauricio Laborde y Germán Cortés.

³²⁶ RICHARD, Pablo. Op. Cit., p. 73.

³²⁷ *Ibid.*, p. 86.

³²⁸ *Ibid.*, p. 93.

³²⁹ *Ibid.*, p. 94.

³³⁰ VÉASE: DONOSO, Teresa. Op. Cit.

³³¹ Sugerimos leer esta sección teniendo en cuenta lo indicado en el apartado: CONSIDERACIONES ACERCA DE LA TOMA (capítulo II), específicamente el tipo de interpretación que estos grupos hicieron de la doctrina socialcristiana.

³³² VÉASE: RICHARD, Pablo. Op. Cit., p. 139.

³³³ *Ibid.*

- ³³⁴ *Ibíd.*, p. 138.
- ³³⁵ "ORREGO, Claudio. *¿Clericalismo de izquierda?*", EN: Instituto de Estudios Políticos (IDEP). *Cristianos por el Socialismo: ¿Consecuencia cristiana o alienación política?* Op. Cit., p. 347.
- ³³⁶ VEÁSE: DOCUMENTO N° 1 y 2. EN: *Cristianos y la revolución*. Op. Cit., p. 110-122.
- ³³⁷ RICHARD, Pablo. Op. Cit., p. 140.
- ³³⁸ VEKEMANS, Roger. Op. Cit., p. 75.
- ³³⁹ DOCUMENTO N° 2. "Manifiesto de la Iglesia Joven: *¿Y por qué estamos aquí?*", EN: *Cristianos y la revolución: un debate abierto en América latina*. Op. Cit., p. 121, 122.
- ³⁴⁰ RICHARD, Pablo. Op. Cit., p. 140.
- ³⁴¹ *Ibíd.*, p. 87.
- ³⁴² *Ibíd.*, p. 88, 89.
- ³⁴³ *Ibíd.*, p. 141.
- ³⁴⁴ "(...) *nosotros asumíamos el conflicto de clases como conflicto fundamental*", *Ibíd.*, p. 94.
- ³⁴⁵ VEÁSE: S.S. LEÓN XIII. *Rerum Novarum*. Op. Cit., N° 22, 23, p. 20, 21.
- ³⁴⁶ S.S. PÍO XI. *Quadragesimo Anno*, EN: *Encíclicas Sociales*. Op. Cit., N° 72, p. 170.
- ³⁴⁷ *Ibíd.*
- ³⁴⁸ BURLEIGH, Michael. "La Iglesia y la sociedad industrial", EN: *Poder Terrenal: Religión y Política en Europa*. Madrid, España, Ed. Taurus, 2005, p. 450.
- ³⁴⁹ S.S. JUAN XXIII. *Pacem in Terris*, EN: *Encíclicas Sociales*. Op. Cit., N° 157-161, pp. 202, 203, 204. Cfr. S.S. JUAN XXIII. *Mater et Magistra*, EN: *Encíclicas Sociales*. Op. Cit., N° 239, p. 111, 112.
- ³⁵⁰ S.S. PABLO VI. *Octogesima Adveniens: Igualdad y participación*, EN: *Encíclicas Sociales*. Op. Cit., N° 25, p. 308.
- ³⁵¹ MORENO, Fernando. *Lo cristiano y la política*. Santiago, Chile, Ed. Ce-Elle, 1984, p. 23. Cfr. S.S. PABLO VI. *Octogesima Adveniens*, EN: *Encíclicas Sociales, VOL. II*. Op. Cit., N° 26, p. 313.
- ³⁵² *Ibíd.*, N° 48, p. 232, 233.
- ³⁵³ IBÁÑEZ, José Miguel. "La Iglesia y la Política", *Revista Qué Pasa*, N° 18, mayo de 1972, pp. 19, 20.
- ³⁵⁴ Documento del Secretariado de la Conferencia Episcopal Chilena (CECH). *Evangelio, Política y Socialismos*. Santiago, Chile, Ed. Paulinas, 1971, p. 24, 25.
- ³⁵⁵ *Ibíd.*, p. 75.
- ³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 74-76. Esta limitación se extiende a los laicos, siempre y cuando ocupen cargos de autoridad a nivel pastoral (durante el ejercicio de estos). En absoluto se contradice la libertad de conciencia y opción de la comunidad de fieles.
- ³⁵⁷ *Ibíd.*, p. 75.
- ³⁵⁸ CAVALLO, Ascanio. Op. Cit., p. 205.
- ³⁵⁹ RICHARD, Pablo. Op. Cit., p. 74. El subrayado es nuestro.
- ³⁶⁰ Documento del Secretariado de la Conferencia Episcopal Chilena (CECH). *Evangelio, Política y Socialismos*. Op. Cit., p. 77.
- ³⁶¹ "CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES", EN: CONCILIO VATICANO II, *Documentos Completos*, Op. Cit., N° 76, p. 204.
- ³⁶² "DECRETUM PRESBYTERORUM ORDINIS", EN: CONCILIO VATICANO II, *Documentos Completos*. Op. Cit., N° 9, p. 350.
- ³⁶³ Documento del Secretariado de la Conferencia Episcopal chilena (CECH). Op. Cit., pp. 75, 76.
- ³⁶⁴ *Ibíd.*, p. 20, 21.
- ³⁶⁵ "(...) *es necesario señalar que los análisis marxistas se reducen fundamentalmente al campo de la historia, de la sociología y de la economía, es decir, a ciencias pertenecientes a la categoría de las llamadas <<ciencias sociales>>, cuyo grado de certeza o seguridad no puede, de ninguna manera, equipararse al de las otras ciencias denominadas <<ciencias exactas>> (la física, la química, etc.) En las ciencias sociales no cabe la posibilidad de comprobar mediante una experimentación repetida y controlada la verdad de sus <<leyes>>*". Documento del Secretariado de la Conferencia Episcopal Chilena (CECH). *Evangelio, Política y Socialismos*. Op. Cit., p. 45, 46.
- ³⁶⁶ *Ibíd.*, p. 42.
- ³⁶⁷ Carta del cardenal Raúl Silva Henríquez al Padre Gonzalo Arroyo SJ. "No renunciar a la fe", 3 de marzo, 1972, p. 7.
- ³⁶⁸ RICHARD, Pablo. Op. Cit., p. 143.

³⁶⁹ Definimos aquí las características principales del llamado nuevo integrismo, desarrolladas por Claudio Orrego en el artículo de Revista Política y Espíritu: “Los marxistas cristianos o la nostalgia del integrismo”. a) Adhesión a un sistema de verdades que resuelve y otorga soluciones coherentes a todos los problemas, teóricos o prácticos, de la esfera política, económica, social y cultural. Tiene la característica de pensarse autosuficiente en la explicación de sus argumentos, sin requerir a la ayuda de sistemas complementarios. b) Con el fin de justificar y legitimar sus propias perspectivas realiza una reducción simplista de toda corriente de pensamiento adversa c) Presenta una sobrevaloración mesiánica y triunfalista de sus propias convicciones, caracterizándose por una perspectiva maniquea de enfocar la realidad.

³⁷⁰ ORREGO, Claudio, “Los marxistas cristianos o la nostalgia del integrismo”, Revista Política y Espíritu, N° 333, junio de 1972, p. 405, 406, 407.

³⁷¹ RICHARD, Pablo. Op. Cit., p. 140

³⁷² CAVALLO, Ascanio. Memorias del Cardenal Raúl Silva Henríquez. Op. Cit., p. 154.

³⁷³ La posición del Cardenal con respecto a estos grupos, específicamente Cristianos por el Socialismo, quedó retratada en una carta escrita a Gonzalo Arroyo SJ el año 1972. Presentamos el siguiente extracto: “*He llegado a la convicción de que Uds. harán una reunión política, con el deseo de lanzar a la Iglesia y a los cristianos en la lucha pro del marxismo y de la revolución marxista en América Latina (...) Como Ud. Puede comprenderlo, mi querido amigo, no me parece en absoluto adecuado patrocinar un encuentro de sacerdotes que están en una línea que a mi juicio no es la línea de la Iglesia y que afirman cosas y tienen actuaciones completamente reñidas con expresas declaraciones del Episcopado nacional*” Carta del cardenal Raúl Silva Henríquez al Padre Gonzalo Arroyo SJ. “No renunciar a la Fe”, Op. Cit., p.1.

³⁷⁴ CAVALLO, Ascanio. Op. Cit., p. 204.

³⁷⁵ Carta del cardenal Raúl Silva Henríquez al Padre Gonzalo Arroyo SJ. “No renunciar a la fe”, 3 de marzo, 1972, p. 3, 5, 7.

³⁷⁶ CAVALLO, Ascanio, Op. Cit., p. 223.

³⁷⁷ Carta del cardenal Raúl Silva Henríquez al Padre Gonzalo Arroyo SJ. “No renunciar a la fe”, Op. Cit., p 2. Con respecto a este tema el documento indica: “*no hay cristianismo sin Iglesia y sacerdocio jerárquico*”.

³⁷⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE (CECH). “Fe cristiana y actuación política”, EN: Iglesia Latinoamericana, Política y Socialismo. Caracas, Venezuela, Ed. Universidad Católica Andrés Bello, 1977, N° 80, p. 143.

³⁷⁹ *Ibíd.*, N° 27, p. 117, 118.

³⁸⁰ MARROU, Henri-Irene. Teología de la Historia. Madrid, España, Ed. RIALP, 1978, p. 47.

³⁸¹ En reiteradas ocasiones hemos señalado que la interpretación que se hizo de los documentos papales y del Episcopado, en algunos casos, fue de carácter radical. Existe una declaración del Obispo Enrique Alvear que retrata, de manera fiel, las diferentes lecturas que la comunidad hacía con respecto a estos textos: “*los obispos escribimos nuestros documentos pastorales, pero después nos asustamos cuando los laicos los llevan a la práctica*”. ³⁸¹ DE ARTEAGABEITÍA, Rodrigo; ROJAS, Sandra. El cura Baeza: Modesta valentía. Op. Cit., p. 37.

³⁸² THUMALA, Angélica. Riqueza y piedad: el catolicismo de la elite económica chilena. Santiago, Chile, Ed. Debate, 2007, p. 35, 36.

³⁸³ Esta idea se desarrolla en el capítulo II de esta monografía: LA TOMA DE LA CATEDRAL.

³⁸⁴ Los recursos etimológicos utilizados en esta reflexión fueron extraídos de las discusiones realizadas en el curso GRIEGO I (2005), en el Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos, a cargo de don Miguel Castillo Didier (director de esta institución). El tema está tratado en: DUSSEL, Enrique. Op. Cit., p. 137.

³⁸⁵ Documento del Secretariado General del Episcopado (CECH). “El Deber Social y Político en la Hora del Presente”. Revista Católica, Op. Cit., p. 3621.

³⁸⁶ En ningún caso es nuestra intención restarle valor a estos elementos, simplemente efectuamos la correspondiente caracterización de estos modelos de Iglesia (esto ha sido explicado en nuestro capítulo III). La actual eclesiología que la Iglesia Católica promueve tiene como pilar fundamental estas características. El mismo pensamiento de Jacques Maritain y el catolicismo progresista comienza sus aportes fortaleciendo estos factores, la acción temporal y los procesos de

dignificación del laico son un complemento y la proyección en la Historia de la espiritualidad. No hay cristianismo sin sacramentos.

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 3261.

³⁸⁸ Sabemos que Iglesia Joven protestó contra estos eventos realizados en Colombia, pero con el tiempo terminó por adherir a gran parte de sus planteamientos. Dentro de la recopilación de documentos hecha por algunos de sus protagonistas: *Cristianos y la revolución: un debate abierto en América Latina*, se manifiesta un total apoyo a la Conferencia.

³⁸⁹ *Ya no basta con rezar.* [Película] PIRES, Juan Carlos (Productor), FRANCIA, Aldo (Director). Chile, PIRES, 1972, [80 min.] son., col. (Disponible en Centro Cultural Palacio La Moneda, Plaza de la Ciudadanía, N°26, Santiago, Chile).