

The Church and politics in Chile. Challenges to Modern Catholicism*Brian H. Smith*

Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1982, 383 págs.

Este libro pertenece a la nueva generación de monografías sobre sociedad, estado y religión en América Latina (1). Estos trabajos superan el modelo evolucionista y generalizador que primó en la década de los '60, especialmente a través de la influencia de Ivan Vallier (2), se basan en investigaciones empíricas, y tienen el valor de considerar cada caso en su contexto nacional, recuperando así lo específico de cada historia y situación.

La relación entre Iglesia Católica y Política en Chile en este siglo (1925 a la fecha) ofrece una situación privilegiada de análisis que el autor resume en cuatro períodos. 1. Aceptación no conflictiva de la separación de la Iglesia del Estado y diferenciación con respecto a una estrecha alianza histórica con las fuerzas conservadoras; 2. Emergencia y desarrollo de un partido social cristiano, abierto, al igual que la Iglesia Chilena, a influencias reformistas europeas; 3. Coexistencia y relativa cooperación con un gobierno electo democráticamente, de orientación marxista; 4. El derrocamiento de este gobierno y la implantación de una prolongada dictadura (con apoyo de amplios sectores conservadores, aun entre los católicos, e integristas), puso a la Iglesia en una difícil situación externa e interna, a la que respondió con una acción significativa en el terreno de la acción social y la defensa de los derechos humanos.

En esta nota vamos a resumir las más importantes conclusiones de esta tesis doctoral (presentada en la Universidad de Yale en el área de Ciencias Políticas) para cada uno de estos períodos, concentrándonos especialmente en los tres últimos, señalando al mismo tiempo algunas significativas discrepancias con su perspectiva de análisis de la organización, práctica e Ideologías religiosas. Tales divergencias surgen que el autor aplica a cada una de las etapas un modelo de análisis (expuesto en el capítulo 2 "La Iglesia como organización compleja¹¹), sobre resolución exitosa de

conflictos y adaptación a contextos cambiantes, tomado de David Apter (*Choice and the Politics of Allocation: A Development Theory*, New Haven, Yale University Press, 1971), y basado en la concurrencia de requisitos necesarios en sí, pero no suficientes aisladamente para "implementar cambios en una organización compleja". Estos serían el grado de flexibilidad en la esfera de valores y normas para aceptar nuevas situaciones y plantear objetivos apropiados a las mismas; una estructuración adecuada de los roles de liderazgo (transmisión de iniciativas hacia los niveles inferiores); la eficiencia del proceso de socialización de sus miembros, y el sistema de castigos y recompensas que aseguraría el grado de compromiso con los nuevos objetivos; y el origen y extensión de los recursos disponibles. Este modelo le asegura un esquema de referencia homogéneo para la comparación de situaciones, y le da unidad y elegancia formal a la exposición.

Pero su mecanicismo, y el supuesto de que toda innovación corresponde a la implementación de una estrategia decidida jerárquicamente, no rescata la riqueza dialéctica de una realidad que brota con las propias exposiciones históricas del autor cuando no son sometidas a este *corsète* de análisis, ni toma muchas veces en cuenta la lógica y dinámica propia de procesos religiosos en que los actores están ampliamente involucrados. Como señala Daniel H. Levine "muchos estudios de religión revelan una infortunada tendencia a tratar a la Iglesia como si fuera una organización más aunque extremadamente compleja y ampliamente extendida. Pero la mecánica y simple aplicación de categorías derivadas de la vida política y social es inadecuada, porque ella ignora los objetivos esencialmente trascendentales de la Iglesia (...) un fructífero sendero para futuros estudios debe comenzar con conceptos y temas religiosos, yendo desde ellos hacia la acción social y política, y no, como es comúnmente el caso ahora, comenzando con temas sociales y políticas y registrando la posición de la Iglesia en términos estipulados por otros. En resumen, ya es tiempo de tomar la religión seriamente como una fuente de conceptos y principios orientadores en vez de meramente subsumir fenómenos religiosos bajo rúbricas seculares" (3).

I) Efectivamente a diferencia de otras situaciones muy conflictivas en Europa (Francia), y en América Latina (México, Uruguay) la Iglesia Chilena aceptó "negociadamente" con participación del Vaticano una separación del Estado en 1925

(cap. 3, "Separación de la Iglesia de sus tradicionales alianzas estructurales; Chile, 1920-1935") que se concreta en el momento en que se producen a nivel nacional con la presidencia de Arturo Alessandri, una ampliación de la participación política y programas reformistas de gobierno. Esta importante transformación institucional se llevó a cabo sin crisis ni consecuencias traumáticas.

II) Luego de una secular relación entre la Iglesia y los partidos conservadores se conforma en Chile el partido democristiano o reformista católico más significativo de Latino-América. Pero durante un largo período este nuevo grupo coexiste con la situación de una Iglesia vinculada a los partidos de derecha, y la realidad de un apoyo significativo del electorado católico a los mismos (cap. 4 "La incubación del catolicismo social: Chile 1935-58"), corrientes y acontecimientos convergentes a nivel de la política chilena (fracaso económico del conservadurismo durante la presidencia de Jorge Alessandri (1958-64), y avance significativo de un frente político de izquierda); del desarrollo interno de la iglesia chilena y como enseguida veremos del apoyo recibido por parte de iglesias europeas y norteamericana; de cambios en la Iglesia Universal (II Concilio Vaticano) y de la política exterior de USA luego de la revolución cubana, convierten a la Democracia Cristiana en una fuerza electoral considerable y le dan la victoria electoral en 1964 (cap. 5, "El apogeo y la Declinación de la Democracia Cristiana , 1964-1970"). La Iglesia que en un par de cartas pastorales dramáticas del año 1962 enfatiza la opción anti-marxista aparece estrechamente comprometida con este proceso y la experiencia de gobierno subsiguiente.

Contemporáneamente cobra intensidad una fuerte corriente de asistencia personal, técnica y financiera de las Iglesias de los países centrales a las Iglesias Latino-Americanas. La iglesia chilena fue una de las más significativas receptoras de la misma y uno de los temas mejor tratados en la obra es el de las modalidades y efectos de esta asistencia. Dos elementos parecen ser los más significativos: a) la afluencia de recursos que permiten reforzar instituciones eclesiásticas, educativas y de asistencia social propias de la iglesia; b) la llegada de numerosos sacerdotes, religiosos y religiosas de USA, Canadá y Europa Cuya inserción y adaptación a la nueva sociedad y cultura es también tratada en detalle por el autor.

Este momento inicial de los años '60 es también especialmente significativo en lo que hace a la formulación de un modelo reformista de cambios sociales que se expresa en los trabajos de los padres jesuitas del Centro Bellarmino y en números especiales de la Revista Mensaje. Dentro de ese cuadro de formulación ideológica y activismo social sobresale la figura del jesuita belga Roger Vekemans, fundador del Centro de Estudios para el desarrollo DESAL y de los programas de Promoción Popular dirigidos a la creciente población pobre, o "marginal" urbana. Estos luego serán asumidos como el eje de la política social, y de encuadramiento político de tales sectores populares por el gobierno de Frei Montalba.

La figura de Vekemans será especialmente controvertida para la izquierda chilena debido a su rol protagonizado en la transferencia de fondos externos que desde su perspectiva posibilitaron la victoria de Frei y luego programas de gobierno como el mencionado. Posteriormente, luego de abandonar el país durante el gobierno de Allende, se convierte en un acerbo crítico de "cristianos para el socialismo" y de la teología de la liberación. Antes de eso protagonizó una dura polémica y ruptura con sus compañeros jesuitas (del Bellarmino y Mensaje) que incluyó un episodio especialmente áspero en torno al ILADES instituto de formación de cuadros (dirigido a la sazón por Fierre Bigo y duramente cuestionado desde el cuerpo docente y alumnado expresados especialmente por Gonzalo Arroyo). Pero el aspecto que no aparece nítidamente en el libro de Smith y que aquí queremos resaltar es el rol teórico e ideológico de Vekemans en los prolegómenos e inicios de la experiencia reformista en la que formuló lo que podríamos llamar una "teología de la modernización" basada en el concepto de "mutación cultural" (4); articuló una estrategia de desarrollo para Latino America por integración a las naciones desarrolladas capitalistas del Hemisferio Norte (5); y en el plano social propuso e impulsó una estrategia de "extensión de la ciudadanía" vía incorporación gradual de los marginales en el centro ya integrado de la sociedad (6). Este planteo adaptado al desarrollismo práctico, y al esquema dominante en las ciencias sociales de los años '60 (funcionalismo en sociología y ciencias políticas, conductismo, cambio de actitudes y dinámica de grupos en psicología, relativismo cultural en antropología), coincidente con el paradigma neo-weberiano que idealizara Vallier - intenta flexibilizar los cánones

corporativos y esencialistas (derecho natural) del social cristianismo clásico en una reconciliación armoniosa con el tipo de sociedad producto del capitalismo occidental. Como tal si bien influyente no fue necesariamente el único discurso dominante durante el período de Freí -ni en la esfera política ni en los documentos de la Iglesia- y a demás, rápidamente debió competir con la paulatina radicalización y asunción de planteos socialistas (o aún meramente radicalizados dentro de la propia Democracia Cristiana) por un ala cristiana que va a apoyar el subsecuente triunfo de la Izquierda (7). En el plano latinoamericano, Medellín (1968) y su mensaje crítico y liberador quita espacio a este pensamiento desarrollista. Luego las preocupaciones pastorales (evangelizar la cultura) de Puebla con su énfasis y revalorización hispanista y latinoamericanista van a cuestionar también desde otro ángulo sus principios básicos secularizantes y negativos con respecto al "ethos cultural latinoamericano". Pero todo esto no debe hacer olvidar el peso efectivo de este esquema pragmático en los programas de la coalición triunfante en 1964, y a posteriori, y en otras partes de Latinoamérica su influencia en la formulación de muchos proyectos de promoción social y modernización de estructuras eclesiásticas.

Lamentablemente esta figura clave que recibe una atención limitada en el texto, solo es mencionado en función de sus tropiezos y conflictos finales. Sus publicaciones de amplia difusión donde colaboraron figuras centrales de la intelectualidad católica chilena y del núcleo de europeos que conformarán la asistencia técnica no son tampoco mencionados en la de otro modo exhaustiva bibliografía (8). Esto es una pérdida importante para la comprensión de este período y de uno de los elementos centrales del mismo.

III) El gobierno de Eduardo Frei Montalba emprende importantes reformas económicas y sociales en un clima de creciente radicalización y enfrentamiento social. Las reformas resultaron suficientes para generar altas expectativas, y correlativamente resentimientos, pero insuficientes para generar una corriente de apoyo que quebrara las lealtades que unían a la Izquierda (ésta en Chile tiene una antigua inserción popular, obrera y sindical). Sus contradicciones básicas hacen al intento de ser socios en "condiciones muy especiales" de las naciones avanzadas de Occidente -con resultados que no pudieron capitalizarse en el corto plazo de un período de gobierno-, y el haber

llegado al poder con el apoyo de los votantes conservadores- muchos entre los mismos católicos- empujados por el pánico hacia un triunfo de la Izquierda. Pese a los esfuerzos de ampliar las bases campesinas y entre los marginales urbanos de la Democracia Cristiana, a partir de la acción política del gobierno, esta quedó reducida a un tercer lugar en una opinión pública polarizada.

El trabajo de Smith recupera para el largo período 1958-73 dos sistemáticas series de encuestas de opinión pública (dirigidas por Eduardo Hamuy y Renato Poblete) que le permiten seguir las transferencias de grupos sociales (económicos y de distinta adhesión religiosa) en las sucesivas opciones electorales. Este aspecto de la investigación es original -tanto por la metodología que combina una visión diacrónica comparativa propia de la historia, con la sincrónica, multivariada y atomística de los estudios de opinión pública, como por los significativos descubrimientos sobre el comportamiento electoral de los sectores sociales-. Lo que en este comentario retenemos es la fractura de los sectores más allegados a la Iglesia, entre una alta proporción -en todas las clases y estratos- que se van inclinando en 1970 hacia Alessandri, el candidato de la derecha, mientras resurgen y cobran nuevos bríos grupos integristas activos, como Familia, Tradición y Propiedad; y el hecho nuevo de que otra proporción, -no mayoritaria pero importante-, estuvo dispuesta a votar a los partidos de izquierda marxista. Esto se acompaña de una quiebra interna de la Democracia Cristiana de características traumáticas, y el surgimiento de pequeños pero militantes grupos políticos cristianos de izquierda, lo que implicó una verdadera mutación al plano ideológico (9).

En el plano específicamente religioso una importante innovación que cobra cuerpo durante el período es la sistemática implantación de comunidades de base, especialmente en los sectores populares a los que se va extendiendo la acción religiosa (y también social) de la Iglesia, con mucha participación de sacerdotes, de religiosas y religiosos extranjeros (10).

La extensión de esta red de comunidades de base implicó, además de un cambio significativo en la estrategia pastoral de la Iglesia Chilena, una modificación de su inserción social y de las características del "laicado". Si bien no han variado las proporciones limitadas de la práctica religiosa (misas dominicales especialmente) se ha

equilibrado la abrumadora mayoría de sectores superiores y medios entre los creyentes "más allegados" y militantes. Por otro lado la convivencia de clero en las zonas populares ha dado base social a una nueva sensibilidad de la Iglesia a sus demandas y perspectivas, que serán de singular importancia en la etapa que se abre con el golpe militar de 1973.

Esta nueva forma organizacional y la implantación en medios populares no se dieron sin problemas y consecuencias en el terreno específicamente religioso, y hubo también franjas de contacto con la gran efervescencia ideológica de los comienzos de los años '70 (11). El autor plantea algunos de esos dilemas y pone especialmente el acento en el que plantea la opción Iglesia-Secta. Por otro lado le preocupa la tensión que los nuevos roles y relaciones entre niveles de la organización van a crear en una estructura jerárquica y centralizada. Una encuesta realizada por él en 1975 entre obispos, sacerdotes, religiosos y "laicos" de estas comunidades le sirve como instrumento de evaluación. Señala así las diferentes perspectivas de obispos y en menor medida sacerdotes (incluyendo las diferencias entre nacionales y extranjeros), en contacto y percibiendo la realidad de las distintas situaciones y siendo responsables de la unidad de conjuntos heterogéneos, con respecto a la de las religiosas y laicos miembros de las comunidades de base absolutamente comprometidos en sus experiencias locales. En este punto cabe señalar el peso excesivo de preocupaciones propias del catolicismo norteamericano (ordenación de mujeres por ejemplo) en la formulación del cuestionario, lo que es probable que también afecte mecánicamente las respuestas "secularizantes" o "democratizantes" que se espera encontrar. Por otro lado la tipología Iglesia-Secta abre, en el caso latinoamericano, además de una importante discusión organizacional (con el posible cuestionamiento a la conducción jerárquica), la todavía más relevante cuestión de la religión de las élites y la de las masas. Smith constata con referencia a ese tema una diferencia actitudinal, entre la más "tolerante" de los obispos, y otra expresada por los "laicos" de las comunidades de base que enfatizan lo imperfecto de ciertas prácticas o la incoherencia entre ellas y otros aspectos de la conducta moral. Pero estos resultados, que son plausibles, y su interpretación, están marcados también por la concepción peyorativa y sin matices del autor (sincretismo y superstición, desviaciones de creencias

correctas y ortodoxas) sobre la religiosidad popular (12) (pensada como un atributo-actitud-creencia individual) y su consecuente manera de formular las preguntas. Por la misma razón no presta atención a las manifestaciones masivas de la religiosidad popular ni siguiera como indicador de movilización social, tampoco sigue el tratamiento en documentos, y estrategias del episcopado en distintas etapas, sobre este tema. En resumen pienso que en lo que hace a un análisis comparativo de organizaciones Smith llega a conclusiones perspicaces y pertinentes para lo que es el centro de su estudio -relación Iglesia, sociedad civil, Estado-; en cambio en lo que se refiere a pautas culturales, y dinámica de la religiosidad, sus métodos, -y el peso de "aprioris" teóricos e ideológicos que el importa del mundo católico norteamericano-, lo llevan a formular conclusiones superficiales que pueden deducirse fácilmente de sus propias premisas.

IV) A partir del triunfo por estrecho margen de Unidad Popular en 1970 se abrió en Chile una nueva e inédita etapa de la relación Iglesia, sistema político y Estado, (cap. 7. "Coexistencia de Iglesia y Estado durante el gobierno de Unidad Popular"). En medio de una situación en que el conflicto social fue haciéndose cada vez más agudo fue notable en cambio la ausencia de puntos de ruptura abierta entre gobierno e Iglesia, con excepción de un problema, finalmente neutralizado en torno a los subsidios de la enseñanza privada. La conducción del episcopado que había ido consolidando el predominio de un conjunto moderado -salvo algunos casos de integristas recalcitrantes- y un estilo colegiado, comenzó un difícil proceso para poner distancias con el claro embanderamiento con los demócratas cristianos del '62-'64. Un punto importante de esta diferenciación se expresó en un documento del Episcopado, "Evangelio, Política y varios tipos de Socialismo", que dentro de las líneas marcadas por Pablo VI en la Encíclica "Octogesima Adveniens" (1971) sobre compatibilidad entre principios cristianos y socialismo especifica que:

"Existen actualmente muchas formas de socialismo. Es concebible que entre ellas se encuentren algunos compatibles con el espíritu del Cristianismo. Tales serían aquellas formas de socialismo que pueden garantizar que el estado no se va a transformar en una fuerza incontrolable y dictatorial y que puede asumir la promoción de los valores de liberación personal y social que el evangelio proclama" Luego de señalar que las

experiencias concretas de regímenes marxistas leninistas han implicado regímenes dictatoriales y negado toda posibilidad pluralista, dejan sin embargo abierta la posibilidad de que "El caso chileno presenta posibilidades únicas que pueden llevar a una diferente evolución de los acontecimientos. Eso dependerá en buena medida del buen sentido y de la madurez democrática de nuestro pueblo, la fortaleza de los cristianos y de la apertura y espíritu crítico de los mismos marxistas con respecto al propio sistema".

De hecho la Iglesia tuvo un papel importante para que finalmente, y en dramáticas circunstancias, el Parlamento convalidara la victoria electoral de Salvador Allende, y luego durante la instancia creciente de enfrentamientos políticos y sociales mantuvo un papel moderado y legalista. Es notable en ese sentido su diferenciación de la Democracia Cristiana que siguió en cambio una sistemática dinámica de enfrentamiento con el gobierno, que culmina en la elección de parlamentarios de 1973 en que aliada a la derecha derrota al gobierno, y el posterior apoyo al golpe militar. La Iglesia en cambio, más allá de la opinión personal de sus miembros a todos los niveles, -de acuerdo a la encuesta realizada en 1975 por el autor, estos compartirían "a posteriori" mayoritariamente la posición dominante en los sectores altos y medios sobre la inevitabilidad y aun necesidad del golpe-, la institución sostuvo con notable consistencia la vigencia del orden constitucional. "Religión, por lo tanto fue mucho menos un obstáculo a la izquierda en 1973 de lo que lo había sido en 1964 y 1970. De hecho, la mutuamente correcta relación entre la Iglesia Católica y el gobierno de Unidad Popular entre 1970 y 1973 fue conveniente políticamente para la izquierda. La base electoral de la Unidad Popular en la capital entre grupos ocupacionales críticos hubiera sido menor si se hubieran producido serias tensiones entre la Iglesia y el Estado durante el gobierno de Allende"(13). Como saldo de esa experiencia, Smith deduce una serie de consecuencias que generaliza para otras situaciones de acceso democrático de partidos de esta orientación al poder.

Por un lado señala la necesidad, "para lograr coexistencia y limitada cooperación de la presencia de algunas áreas de "compatibilidad normativa con objetivos socialistas, estrategias sostenidas con autoridad por líderes de la Iglesia para operacionalizar esa

compatibilidad y evitar conflictos institucionales con el Estado, conformidad por parte de las autoridades de la Iglesia internacional con esa coexistencia, y la disposición por parte de los miembros de no basar sus decisiones políticas en fundamentos religiosos" (es decir de no votar o apoyar consistentemente a la oposición u oponerse al gobierno sobre fundamentos y en función de la identidad religiosa) (14). Si la contracara de esta "flexibilidad" está también presente con respecto a la Iglesia, en los aspectos normativos, estructurales y de conducta "del lado marxista en una sociedad emprendiendo una transformación hacia el socialismo democrático, se podría esperar que las posibilidades de resolver exitosamente los problemas de coexistencia-cooperación sean buenas".

Pero esta capacidad de coexistencia demostrada en el caso de la Iglesia chilena, si bien fue importante para legitimar el acceso y permitir el ejercicio del poder alcanzado electoralmente, por la izquierda, resultó limitada en sus efectos cuando se agudizó el conflicto social y político que llevó al golpe de Estado de 1973. Expresado formalmente, "La capacidad que tiene la Iglesia oficial para proteger la base moral del consenso social es limitada, y no puede prevenir una ruptura del proceso democrático" (15) Dicho con realismo político y en función de lo realmente ocurrido, "... el miedo a la guerra civil que surge de un caos prolongado es una fuerza mucho más poderosa que la persuasión moral o la racionalidad cuando se siente que la vida, integridad e intereses económicos son todos amenazados a la vez (...) Cuando los fundamentos de una sociedad son conmovidos hasta un punto de ruptura (sin importar de quien es la responsabilidad), la demanda por orden, para la mayor parte de las personas, supera el deseo por justicia. Esta reversión de prioridades juega directamente en las manos de la minoría que busca una solución autoritaria. En estas circunstancias, la religión y la moral -incluso en sus más nobles expresiones- no pueden moderar el propio interés económico ni controlar las pasiones humanas".

V) Si la coexistencia y las presiones que precedieron a la ruptura del orden constitucional sometieron a la Iglesia a serias tensiones, -en lo que hace a la eficacia de su acción pública y a su unidad-, mayores aun fueron las provenientes de su propia dinámica interna, la emergencia conflictiva de grupos partidarios del socialismo entre

sus cuadros. (Capítulo 8: "Síntesis cristiana-marxista: dinámica interna de la Iglesia durante los años de Allende").

Este es uno de los capítulos más documentados del libro pues además de la amplia información impresa disponible sobre el movimiento de Cristianos por el socialismo el autor tuvo ocasión de entrevistar tanto a los obispos, como a importantes líderes del movimiento exiliados en EE.UU. (Sergio Torres, Martín Garate y Diego Isarrazábal).

En ese sentido la narración en secuencia cronológica de la emergencia primero de grupos contestatarios internos (paralelos a movimientos similares en otros países de América Latina); una muy publicitada declaración efectuada por un grupo de sacerdotes desde Cuba y la organización en Chile de una reunión internacional y ecuménica de "Cristianos para el socialismo", marcan puntos de inflexión de un creciente conflicto con la jerarquía.

Ese conflicto estuvo a punto de ser dirimido a través de un documento de condena cuya larga y cautelosa preparación se terminó en vísperas del golpe de 1973 y por lo tanto no llegó a concretarse. (Aunque fue hecho público luego del golpe, "motu proprio", por un clérigo de orientación conservadora luego desplazado del cargo de secretario de la Asamblea de obispos).

En lo que hace al enfrentamiento en sí, a su dinámica, al juego de las partes en conflicto el análisis de Smith es atinado y concluyente. La Iglesia (es decir la jerarquía) encontró más fácil y posible coexistir, y aun cooperar limitadamente, con un régimen marxista que tolerar el surgimiento de una corriente militante de esta orientación en su seno. Dos acotaciones a esta comprobación que él explicita parecen también convincentes, este es solo un episodio en una larga relación entre catolicismo e ideología marxista, como tal su resultado poco feliz no cierra definitivamente las posibilidades de diálogo y mutua influencia. Por otro lado la conducción de Cristianos por el socialismo adoptó una estrategia notablemente beligerante, planteando prácticamente un magisterio paralelo (además de llevar a la práctica en muchos casos una identificación de acción pastoral y política en las comunidades de base). Él contrasta acertadamente esta conducta con la de otros grupos de sacerdotes contemporáneos contestatarios (Tercer

Mundo en Argentina y Onis en Perú) que disintiendo aún más agudamente en perspectiva sociales con sus jerarquías no hicieron un magisterio paralelo y un enfrentamiento tan explícito, permaneciendo dentro de los márgenes de la Institución. En tales casos las diferencias no derivaron en ruptura.

Un balance crítico de la experiencia hecho desde el exilio por el diácono Isarrazábal (16), miembro del secretario ejecutivo de C. por el S. sintetiza lo que él ve como limitaciones producto de la corta vida de la experiencia (solo duró dos años) y serios errores:

"1) Nunca alcanzó a incluir suficientemente a mujeres y hombres (laicos) de las clases populares, y por la mayor parte de su historia de dos años, resultó claramente elitista y clerical en su composición y liderazgo.

2) En sus comienzos el movimiento se identificó muy estrechamente con los objetivos del gobierno, y sobre el final con las estrategias de la extrema Izquierda (especialmente el M.I.R.).

3) El liderazgo de C. por el S. nunca le prestó suficiente atención a la posibilidad de ligar sus valores y símbolos a expresiones de religiosidad popular.

4) El movimiento no prestó adecuada atención a las implicaciones de promover divisiones al interior de la Iglesia tan intensas como las resultantes de la polarización de la sociedad secular. Como resultado se produjo una fuerte colisión con los obispos cuya prioridad era evitar serias rupturas públicas dentro de la Institución."

Punto por punto los elementos que diferencian en la clásica delimitación de Troeltsch los tipos ideales de Iglesia y Secta.

Aceptando que estas autocríticas pueden ser acertadas, hay que tener también en cuenta que las estructuras y grado de madurez del catolicismo chileno (pese a los esfuerzos de fortalecimiento mencionados), no hubieran permitido posiblemente afrontar las exigencias de los disidentes sin una muy seria crisis institucional y aun mayor debilitamiento. Esto explica en buena medida la férrea adhesión de los obispos a la unidad.

Un punto que el autor acentúa es la desproporcionada participación de sacerdotes extranjeros en C. por el S., -si bien como hemos visto la proporción es en general muy elevada en el clero que actúa en Chile (.1945: 39,3%; 1960: 50.5%; 1973: 48,3%)-, y la

reacción de los obispos ante lo que consideraron ingerencia indebida y falta de conocimiento de la realidad.

El movimiento se desarrolló entre los años 1970 y 1973 cuando las formulaciones conocidas como Teología de la Liberación eran aun limitadas. De hecho la figura más importante que actuó en esos años en Chile fue el uruguayo Juan Luis Segundo. Una de las limitaciones del análisis de Smith es la de tomar esta corriente teológica en ese momento como un producto terminado y homogéneo "progresista" -sin señalar las diferencias entre posiciones más eclesiales y otras sectarias; entre tendencias secularizantes y corrientes valorizadoras de la religiosidad popular- y otra limitación siguiendo una tradición de las ciencias religiosas universitarias en USA es no percibir las diferencias entre las posiciones (-y aun la matriz y estructura de pensamiento-) de los teólogos protestantes (por ejemplo la del argentino Miguel Bonino) y la de los católicos (más cargadas de historia y referidas a la tradición de la Iglesia).

Finalmente, si bien el tema se insinúa con la mención de los trabajos del padre Fontaine (17) y aparecen con claridad las consecuencias específicamente religiosas del proceso de radicalización y conflicto subsiguiente (alejamiento de la práctica religiosa de muchos miembros de la generación comprometida); queda más en la penumbra el amplio sector del clero y laicos que aun compartiendo la adhesión al proceso político socialista no integraron C. por el S. y aún se opusieron a su estrategia. Luego del golpe, y persecución subsiguiente, los miembros de este sector van a ser un elemento importante en la acción humana y social que va a marcar hondamente el período.

VI) Esta transformación de la Iglesia chilena como elemento central de una sociedad civil sometida a un régimen autoritario, que en este trabajo es tratada hasta 1980, pero que continúa efectuándose hasta nuestros días, es el tema de capítulo final (Capítulo 9: "La Iglesia y el Régimen Militar Chileno"). Si el marco teórico del capítulo anterior estuvo marcado por la distinción entre Iglesia y Secta; el de este se articula alrededor de la formulación weberiana de "profecía" (denuncia intransigente). Pero ¿es la función profética -concebida en términos de santidad individual- apropiada para una Institución de las características globalizantes con que se autoconcibe la Iglesia? La historia nos señala que en general la Iglesia ha tendido a adecuarse a los gobiernos y regímenes autoritarios (-y obviamente a apoyarlos cuando estos manifestaron adherir o defender principios religiosos, o enfrentar a "enemigos" liberales o socialistas-),

mientras no sean afectadas sus funciones estrictamente religiosas y no vea afectados los que considera sus "derechos" (sobre educación, legislación que la implique, etc.). Aun en casos de enfrentamiento con regímenes hostiles ha tendido a replegarse sobre su vida interna más que mantener conflictos abiertos, bajo el principio de preservar la posibilidad de práctica religiosa. El hecho de una Iglesia preservadora de "derechos humanos" -especialmente en países del Tercer Mundo- tiene que ver con la nueva autodefinición que surge del II Concilio Vaticano, y con la actualización de una organización transnacional de sostén. Ambas condiciones se dieron en el caso chileno; pero como siempre la estructura de una Iglesia que se pretende para "todos" y está imbricada institucional y personalmente con los sectores dominantes de la sociedad puso serios obstáculos a la nueva definición. Un hecho que surge con claridad de la exposición de Smith es que si bien el Cardenal Silva Henríquez lleva, como hemos visto, una acción de mediación hasta último momento tratando de preservar el orden constitucional el golpe militar, fue aceptado en principio, al menos como un mal necesario, por la mayor parte del episcopado. Los dos o tres años subsiguientes al golpe derrumban la esperanza de un incruento "operativo quirúrgico", y de un pronto retorno a la democracia. Miles de muertos, apresados y exiliados constituyeron la realidad cotidiana y desde la conducción del episcopado se realizó una efectiva acción de asistencia y ayuda. En un primer momento esa acción fue canalizada a través de un comité ecuménico (católicos, protestantes y judíos) y luego del Comité de Cooperación por la paz también de carácter ecuménico. Además de esta asistencia la Iglesia va a ir perfilando una acción social intensa, que se hará creciente a medida que la política económica del gobierno produzca una severa y crónica desocupación, y paulatinamente diferenciándose hasta convertirse en una sistemática crítica de los abusos de poder del régimen. Pero esta transformación fue lenta, llevó casi tres años, y es en si misma un objeto central de análisis. A los fines comparativos diremos que el estado de opinión dentro de la Iglesia chilena no era diferente en muchos aspectos del vigente en la Argentina con referencia a los gobiernos militares, encabezados por "militares cristianos". A partir de septiembre de 1973, y en los meses siguientes, varios fueron los obispos que abiertamente apoyaron al régimen militar. Luego de una entrevista con la Junta fue el propio Cardenal el que expresó su buena voluntad y confianza, al mismo tiempo que reservó para la Iglesia el rol de "buen samaritano".

"Esas declaraciones de septiembre del Cardenal y del Comité Permanente del Episcopado reflejaban el deseo de los líderes eclesiásticos de preservar la libertad institucional de la Iglesia para llevar adelante programas religiosos y sociales (...). A cambio de esta garantía, la Conferencia Episcopal rechazó la política de claras y específicas denuncias por abusos de poder" (.18).

Además de la represión política, la difícil situación de los sectores populares llegaba a la Iglesia a través de las comunidades de base, y de los programas de ayuda social que la asistencia económica de las Iglesias de los países occidentales permitía mantener. (En un plazo de 5 años 74-79, mientras los préstamos públicos y privados a Chile alcanzaron los 7.500 millones de dólares, la Iglesia solo recibió del exterior unos 88,5 millones, es decir el 1.2% de ese total, pero en términos de sus programas sociales resultó una suma enorme, dado que en el mismo período la contribución, pese a ser creciente de los católicos chilenos solo alcanzó a 4 millones). En buena medida el especial rol de la Iglesia bajo la dictadura fue posibilitado por ese aporte. (19) Ante esa dramática situación la presión de la base fue creciente solicitando una pública denuncia:

"Muchos religiosos, clérigos y líderes laicos vieron los efectos de la represión política y económica más directamente que los obispos debido a su cercano contacto con el pueblo y a su involucramiento en nuevos programas lanzados para aliviar su sufrimiento. Muchos de esos líderes a mediados de 1975 creían que el tiempo para prudencia, diálogo y negociación privada entre la Iglesia y el gobierno había pasado, y que una clara y específica denuncia pública era la única táctica honorable. Muchos me dijeron que ellos creían que aunque una conducta más "profética" de los obispos acarrearía una persecución formal de la Iglesia, ellos mismos y sus fieles no se iban a encontrar en una situación peor de la que ya sufrían actualmente" (20).

Pese a ello hasta el año 1976 el Episcopado prefirió preservar la unidad interna (ante la presión de algunos obispos partidarios del gobierno), y la posibilidad de desarrollar con libertad sus programas de ayuda y asistencia.

Ese año se produjo un cambio cualitativo en las relaciones con el gobierno (en el plano práctico se creó la Vicaría de la Solidaridad) a partir de un aumento de la intransigencia de este y de específicos ataques a Demócratas Cristianos prominentes, y a miembros de la Jerarquía. Fue en el año 1977 que a través de la Carta Pastoral "Nuestra vida como Nación" el episcopado asumió una nítida diferenciación y comenzó

la condena de la "Doctrina de la Seguridad" base de sustento del régimen. En la misma línea se siguió manifestando en los años subsiguientes:

Pero: "Ninguna de esas claras y específicas declaraciones de la Jerarquía entre 1976 y 1980 ha tenido impacto significativo en las políticas del gobierno. No realizó la Junta tampoco ningún cambio sustancial en sus medidas económicas, y continuó imponiendo una pesada carga sobre las necesidades básicas y derechos de los trabajadores" (21).

Además de una importante ayuda, y apoyo político y moral, externa la Iglesia de Chile contó con personal abnegado (proveniente de sus propios cuadros, y de laicos cristianos cercanos a la Democracia Cristiana y a los partidos de izquierda que se acercaron a llevar adelante los nuevos programas). Tuvo a su vez que soportar ataques encarnizados del gobierno y de grupos integristas, y de una resistencia pasiva de muchos de sus fieles de los estratos altos de la sociedad. Pero en buena medida el mantenimiento de una efectiva ayuda desde 1973, y de una línea coherente luego de 1976 se debió a una mayoría coherente del Episcopado y a la conducción del Cardenal Silva Henríquez.

La exposición del caso chileno le permite al autor esbozar formalmente un modelo de las "oportunidades" y serias dificultades que encuentra una iglesia frente a un sostenido régimen autoritario de estas características (regresivo en el plano social), y en los problemas que plantea el acercamiento de cuadros dispuestos a trabajar en programa; (como única alternativa a la acción política posible) y que podrían alejarse al cambiar las condiciones; y aún a la delegación de ministerios para cubrir sectores de población no atendidos. Tales problemas surgen por la asunción de numerosas y difíciles tareas que ninguna otra organización o movimiento puede cumplir en la sociedad ("Es mucha la mies y pocos los obreros").

Otros emergen por el potencial abandono por parte de miembros de los estratos superiores, a una Iglesia cada vez más comprometida con los pobres. La historia narrada demuestra que, -dentro de un esfuerzo como el realizado para preservar la unidad y ser fiel a la misión de hacer llegar el mensaje evangélico a todos los sectores-, ambas dificultades merecen afrontarse.

Floreal H. Fomi

Notas

(1) Levine, Daniel H.; Religión and Politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia. Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1981, y ed. Churches and Politics in Latin America. Beverly Hills, Sage Publications, 1980. Bruneau, Thomas C., "The Political Transformation of The Brazilian Catholic Church. Cambridge; Cambridge University Press, 1974; y Religiosity and Politization in Brazil. The Church in an Authoritarian Regime. Austin University of Texas Press, 1981, entre las cuales hay que incluir sin duda como elementos inspiradores el clásico (de los años 30) trabajo J. Lloyd Mehan, Church and state in Latin America: a History of politico-ecclesiastical relations, Chapel Hill: University of North Caroline Press (reeditado en 1966); el artículo de Juan S. Linz, "Religion and Politics in Spain: From Conflict to consensus above cleavage", Social compass (Bruselas) 27 (1980); 255-77 y los aportes de Thomas G. Sanders especialmente los contenidos en Catholic Innovation in a Changing Latin America, Cuernavaca, CIDOC, 1969. Con total independencia de esa tradición académica norteamericana debe señalarse el brillante trabajo histórico sobre el Uruguay "batlista" de Carlos Zubilla y Mario Cayota, Cristianos y Cambio Social en el Uruguay de la Modernización, Centro Latinoamericano de Economía Humana, Montevideo, septiembre de 1982 (3 volúmenes).

(2) Vallier, Juan; Catholicism. Social Control and Modernization in Latin America. En Glewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1970; (hay traducción en español editada por Amorrortu, Bs. As.; y Henry A. Landsberger ed. The Church and Social Change in Latin America, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970.

(3) Daniel H. Levine; "Church Elites in Venezuela and Colombia" en Latin American Research Review. Vol. XIV. N°1, 1979, págs. 74-75.

(4) Roger Vekemans; "Economic Development, Social Change, and Cultural Mutation in Latin America" en D'Antonio y Pike, Religion, Revolution and Reform. New Forces for change in Latin America (New York y Washington; Frederick A. Praeger Publishers, 1964) pág. 137 (nuestra traducción). "Es nuestra opinión que el mundo latinoamericano está marcado culturalmente por un esquema de autoridad que es esencialmente vertical", y él observa que ese rasgo es la proyección en la esfera temporal de la concepción católica de relación con la divinidad. En el mismo sentido

Mario Zañartu S.J. "Religión y desarrollo", Mensaje 123, octubre 1961, Santiago de Chile.

(5) Forni, Floreal H.; "Catholic Doctrinary and Ideological Differentiation in Latin America" (Tesis doctoral, The University of Chicago, 1973), pág. 136: "Dos asunciones básicas de este modelo de cambio inducido fueron, primero, una activa colaboración con las naciones ricas especialmente Estados Unidos; segundo una integración económica de los países latinoamericanos en una especie de Mercado Común, y en consecuencia, una declinación en las diferencias nacionales y sentimientos nacionalistas. Así, Latinoamérica se incorporaría a la civilización del Atlántico occidental y por medio de un contacto estrecho con las sociedades avanzadas podría absorber sus formas de relaciones sociales. Esta mutación cultural se coronaría por la modernización de la Iglesia, y la adopción por el Catolicismo de valores compatibles con una sociedad industrial secular, legitimaría un nuevo orden social".

(6) Forni, Floreal H. (op. cit.) pág. 137, "La idea básica de ese diseño es la idea de marginalidad definida por la no participación de una gran parte de la población en las actividades, consumo, actitudes, etc. del centro de la sociedad. En términos amplios, el centro en esas sociedades es el sector privilegiado asociado con la economía de exportación y la clase media de las ciudades. El propone la gradual expansión del centro (incorporación en su terminología) a través de diversificación económica, reforma agraria, distribución de ingresos, educación y participación en organizaciones voluntarias. Para los sectores en las situaciones más críticas, como la población en barrios precarios en las grandes ciudades, el propone una metodología especial de movilización y organización "tutorial" (Promoción Popular) la que gradualmente reduciría su marginalidad o sus sentimientos de marginalidad. La estrategia de relaciones de clase es similar a la propuesta para las relaciones internacionales; los subordinados se incorporarían gradualmente al status dominante por medio de una activa colaboración de clases y naciones. La sociología de Vekemans aborrece el conflicto. Para él "comunitarismo" es equivalente a liderazgo democrático (dinámica de grupos) al nivel comunal, y a "relaciones humanas" en empresas y burocracia.

(7) Editoriales de Mensaje 19 (octubre, noviembre y diciembre de 1970), 20 (enero-febrero de 1971); Sergio Molina y Hernán Larrain S.J. "Socialismo

Democrático, alternativa al socialismo autoritario"; Julio Silva Solar, "La construcción pluralista del socialismo", Mensaje 20 (junio de 1971)

(8) Además de los artículos de Vekemans en Mensaje falta una mención a la obra más significativa para el planteo teórico de marginalidad y promoción popular: DESAL, América Latina y Desarrollo Social. Volúmenes I y II; es notoria la falta de mención a la citada antología de D'Antonio y Pike con artículos de Vekemans y Frei Montalba.

(9) Falta también una mención a las características de este proceso al que contribuye ron sin duda la asunción en tono profetice de la temática de "liberación" por la reunión del CELAM en Medellín (1968), la apertura al diálogo con el marxismo de católicos europeos (Mattelart, Hinkelamer y otros expertos traídos en principio como ayuda técnica e intelectual para la D.C., jugaron un rol relevante); un grupo importante de intelectuales católicos brasileños instalados en Chile por la persecución política post-64 en su país, que habían participado en las experiencias de Ação Popular en la presidencia de Goulart (Luis Alberto Gómez de Souza, Brasil, Duas gerações de Cristãos, CIDOC, Dossier II, Cuernavaca, 1966); la creciente presencia de sacerdotes extranjeros especialmente miembros de órdenes; y principalmente la experiencia de muchos cuadros en la reforma agraria y otros programas con sectores populares frustrada

muchas veces en sus expectativas de realización. En la bibliografía notamos la ausencia de los cuadernos del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional de la Universidad Católica) que constituyen una pieza fundamental para entender esa "mutación". Las citas a trabajos de Gonzalo Arroyo y Jacques Chonchol pertenecen a trabajos posteriores realizados en la época del gobierno de Allende y de participación en las actividades de cristianos para el socialismo.

(10) Hay que tener en cuenta el importante y antiguo desarrollo entre esa población del pentecostalismo cuyo estilo de inserción es el clásico de las sectas, por multiplicación de pastores y generación de pequeños grupos de residencia local. Cristian Lalive D'Epina "La conquista pentecostal de Chile", Cuadernos de Marcha, Montevideo, XX, 1969; (págs. 33-41) y Emilio Willems, "Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile", en S.N. Eisentadt (ed) The Protestant Ethic and Modernization. A comparative view, Basic Book Ind., New York, 1968 (págs. 184-210).

(11) Smith; (pág. 26) "Monjas y líderes laicos responsables de la formación de pequeñas comunidades de base comenzaron a usar técnicas basadas en el método de concientización de Pablo Freire para despertar la conciencia política de sus comunidades y promover una estrecha integración entre fe y compromiso social".

(12) Las citas sobre el tema son muy limitadas y circunstanciales, y pese a que la tesis fue terminada en 1979 y menciona el documento episcopal de Puebla, no toma en cuenta, ni aún en forma polémica la literatura muy relevante sobre el tema (incluso la editada por el CELAM) de amplia circulación en Latinoamérica.

(13) Op. cit., pág. 223 y nota 10.

(14) Op. cit., pág. 169.

(15) Op. cit., pág. 169.

(16) Smith, Op. cit., pág. 272.

(17) Fontaine, Pablo; "El Revolucionario Cristiano y la Fe", Mensaje 19 (Mayo 1970); y "Algunos aspectos de la Iglesia chilena de hoy", Mensaje 24. (Junio 1975).

(18) Op. cit., pág. 290.

(19) Op. cit., Cuadro 9-2, pág. 326.

(20) Op. cit., pág. 304-305

(21) Op. cit. pág. 311.

(21) Op. cit., pág. 311.

Résumé

Nous voulons résumer dans cet article les plus importantes conclusions de la Thèse de Doctorat en Sciences Politiques "The Church and politics in Chile. Challenges to Modern Catholicism" présentée par Brian H. Smith. a l'Université de Yale.

Cet ouvrage appartient a une nouvelle génération de recherches sur la société, l'Etat et la Religion en Amérique Latine. Elle a la mérite d'étudier chaque cas dans le contexte national, récupérant ainsi l'spécificité de chaque histoire et de chaque situation.

Les rapports entre l'Eglise Catholique et la politique au Chili pendant le XXeme siècle nous offre un terrain privilégié pour l'analyse. L'auteur travaille sur quatre

périodes. Nous prendrons chacune des périodes étudiées -les trois dernières en particulier- et nous exprimerons nos différences par rapport à l'approche choisie pour l'analyse de l'organisation, la pratique et l'idéologie religieuses.

Abstract

The relationship between the Catholic Church and Politics in Chile in this century (from 1925 till our days) offers a special occasion of analysis which the author synthesizes in four periods. 1) Non conflictive acceptance of the separation between the Church and the State and differentiation with regard to a tight historic alliance with the conservative forces. 2) Emergence and development of a social Christian party, open as well as the Chilean Church, to European reformist influences. 3) Coexistence and relative cooperation with a democratically elected government of Marxist orientation. 4) The overthrowing of this government and the implantation of a prolonged dictatorship (with the support of conservative sectors, still among Catholics and integralists put the Church in a difficult external and internal position, to which she responded with a significant action in the domain of the social action and the defense of the human rights. In this article we are going to synthesize the most important conclusions of this doctoral thesis (which was presented at the Yale University in the area of Political Sciences) for each of these periods specially the last three, and we are going to point out at the same time some discrepancies with his perspective of analysis of the organization practice and religious ideologies.

This book is part of the new generation of monographies about society, State and religion in Latin America.