

Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas
Anuario de Historia de América Latina

61 | 2024 | 79-111

Andrea Botto Stiven

Universidad Finis Terrae

**El catolicismo chileno entre los 40s y los
60s. Un estudio a través de tres polémicas:
la Ley Maldita, la huelga de Molina y las
cartas pastorales de 1962**



hosted by



Except where otherwise noted, this article is licensed under a
Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)

<https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.61.2227>

El catolicismo chileno entre los 40s y los 60s. Un estudio a través de tres polémicas: la Ley Maldita, la huelga de Molina y las cartas pastorales de 1962

Andrea Botto Stuvan

Abstract. – Hispanic-American Catholicism has faced numerous changes in the last fifty years due to events in the international Church and to internal challenges in each of the countries where it is present. Chilean Catholicism presents itself as a privileged scenario to study these transformations, given that the Chilean Church was considered in the last century as one of the most progressive in Latin America, and that attitude had profound consequences among the country's Catholics. This study focuses on Chile, but we believe it can be relevant to help understand the processes that Catholicism in our continent has experienced in the last century, as well as an instance of discussion about the history of the Catholic laity and the Church. The objective is to contribute to the history of Catholic ideas and intellectualism through a study of thought and debates within national Catholicism in years of profound structural changes marked by the new protagonism of the laity, the emergence of a markedly more progressive clergy, and the great ecclesial transformation that was Vatican II. We want to see how both the Catholic laity and ecclesial sectors continued to develop a strong presence in the public sphere, participating in discussions and debates that sought to improve society and the state. The proposal of this work is to elucidate the main flags of struggle that arose within the Chilean Catholic world, about how to interpret and disseminate the Social Doctrine of the Church and in what way to put it into practice, focusing on three specific moments in which Catholicism and politics intersected, causing debates and deep ruptures within the Chilean Catholic world. Those three moments are: the discussion around the so-called "The Cursed Law," which proscribed the Chilean Communist Party in 1948; the Molina peasant strike, which occurred in late 1953; and the publication of the two controversial pastorals of the Chilean Episcopate in 1962. Thus, the topic is inserted into a broader approach that investigates the close relationship between catholicism and politics in Chile, despite the separation between Church and State in 1925, to insist on its persistent influence on the affairs of civil society and the growing

secularization of the Chilean clergy, especially in the chronological period studied.

Keywords: Chile, Chilean Catholicism, Catholic Church, Social Catholicism, Catholic Conservatism, Conservative Catholicism, Catholic Debates.

Resumen. – El catolicismo hispanoamericano se ha enfrentado en los últimos cincuenta años a numerosos cambios provocados por los acontecimientos de la Iglesia a nivel internacional, así también como por los desafíos internos de cada uno de los países en los que está presente. El catolicismo chileno se presenta como un escenario privilegiado para estudiar estas transformaciones, dado que la Iglesia chilena fue considerada en el siglo pasado como una de las más progresista de Latinoamérica, y esa actitud tuvo consecuencias profundas entre los católicos del país. Este estudio se centra en Chile, pero creemos que puede ser pertinente para ayudar a comprender los procesos que ha vivido el catolicismo de nuestro continente en el último siglo, a la vez que como instancia de discusión sobre la historia del laicado católico y de la Iglesia. El objetivo es contribuir a la historia de las ideas y de las intelectualidades católicas a través de un estudio sobre el pensamiento y sobre los debates al interior del catolicismo nacional en años de profundos cambios estructurales marcados por el nuevo protagonismo del laicado, la aparición de un clero marcadamente más progresista y la gran transformación eclesial que significó el Concilio Vaticano II. Queremos ver cómo, tanto el laicado católico como los sectores eclesiales continuaron desarrollando una fuerte presencia en el espacio público, formando parte de las discusiones y debates que buscaban perfeccionar a la sociedad y al Estado. La propuesta de este trabajo es dilucidar las principales banderas de lucha que se suscitaron al interior del mundo católico chileno, sobre cómo interpretar y difundir la Doctrina Social de la Iglesia y en qué forma llevarla a la práctica, enfocándonos en tres momentos específicos en que catolicismo y política se entrecruzaron causando sendos debates y profundos quiebres que marcaron el catolicismo nacional. Esos tres momentos son: la discusión en torno a la llamada “Ley Maldita”, que proscribió en 1948 al Partido Comunista chileno; la huelga campesina de Molina, ocurrida a fines de 1953 y la publicación de las dos polémicas pastorales del Episcopado chileno en 1962. Así, el tema se inserta en un enfoque más amplio que indaga sobre la estrecha relación existente en Chile entre catolicismo y política, a pesar de la separación entre la Iglesia y el Estado en 1925, para insistir en su persistente influencia en los asuntos de la

sociedad civil y en la creciente secularización del clero chileno, sobre todo en el período cronológico estudiado.

Palabras clave: Chile, catolicismo chileno, Iglesia católica, catolicismo social, conservadurismo católico, catolicismo conservador, debates católicos.

Introducción

Las transformaciones ocurridas a partir de las primeras décadas del siglo XX trajeron a aparejadas varias problemáticas que afectaron directamente las relaciones entre la Iglesia y el laicado católico en Chile. Los antiguos aliados del siglo XIX – catolicismo y clase dirigente - que habían marchado mano a mano en la construcción de una República respetada y estable, se fueron desentendiendo de sus antiguos consensos y comenzaron a distanciarse en sus enfoques y diagnósticos sobre los problemas nacionales.¹

A partir de los años 20 del siglo pasado, el panorama social y político chileno se comenzó a complejizar. Emergieron nuevos actores sociales, a la vez que nuevas posiciones políticas se disputaron el poder, desde una izquierda cada vez más consolidada, pasando por radicales, falangistas, liberales, conservadores, hasta una derecha tradicionalista y profundamente anticomunista. La década de 1930 inició en los distintos actores un proceso de búsqueda de identidades y de definiciones, no solamente porque la polémica marxismo y antimarxismo se vivió en Chile desde temprano, sino también porque el tema de la pobreza y del subdesarrollo, la llamada Cuestión Social, inundó varios espacios, sobre todo al interior del catolicismo.²

¹ Los estudios más relevantes sobre estas temáticas para la realidad chilena son: Ricardo Krebs / et al., *Catolicismo y laicismo. Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile: 1875-1885. Seis estudios*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1981. Sol Serrano, *Qué hacer con Dios en la República. Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2008. Ana María Stuvan, *La seducción de un orden las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago: Universidad Católica de Chile, 2000.

² Para bibliografía sobre la Cuestión Social en Chile: Fernando Berríos / Jorge Costadoat / Diego García (eds.), *Catolicismo social chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009; Jaime Caiceo, "Itinerario del Socialcristianismo en Chile": *Anuario de Historia de la Iglesia en*

El entibiamiento de las relaciones entre la jerarquía eclesiástica chilena y el laicado más tradicional se produjo como consecuencia de varios factores, pero podríamos afirmar que una de sus principales causas fue la nueva sensibilidad social que se trasladó desde el terreno de las encíclicas y de la teología para apoderarse de la discusión política y social. Con la publicación de la *Rerum Novarum* en 1891, la Iglesia debió enfrentar un nuevo desafío: el problema social que derivaba de las consecuencias de la industrialización y que se apoderaba de varios rincones del mundo y, sobre todo, de los países que intentaban caminar a pasos agigantados hacia la modernidad, como era el caso de Chile. El nuevo discurso social de la Iglesia tuvo tibios seguidores en un primer momento, pero los llamados de un conjunto de sacerdotes que se estaban empapando de sentido social en las universidades europeas – especialmente Lovaina-, tuvieron sus ecos. Se produjo entonces, un cambio de orientación en los medios pastorales, derivado de una renovación teológica y litúrgica que bebió de la influencia del catolicismo social europeo; a la vez que una generación de jóvenes laicos se comprometió activamente con la Iglesia y a través de la Acción Católica (fundada en 1931), participando directamente en la divulgación de la Doctrina Social en todos los ámbitos de la sociedad.³

Chile, 11 (1993), pp. 85-104; Ximena Cruzat / Ana Tironi, "El pensamiento frente a la Cuestión Social en Chile": Mario Berríos Caro (ed), *El Pensamiento en Chile 1830-1910*, Santiago: Nuestra América, 1987; Sergio Grez, *La Cuestión Social en Chile. Ideas, debates y precursores (1804-1902)*, Santiago: Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, 1995; María Antonieta Huerta, *Catolicismo social en Chile: pensamiento y praxis de los movimientos apostólicos*, Santiago: Ediciones Paulinas, 1991; James O. Morris, *Las elites, los intelectuales y el consenso*, Santiago: Editorial del Pacífico 1967; Pedro Felipe Iñiguez Yrarrazaval, *Notas sobre el Desarrollo del pensamiento social en Chile, 1901-1906*, Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1968; Alejandro Silva Bascuñán, *Una experiencia social cristiana*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1949; Fernando Silva Vargas, "Notas sobre el pensamiento social católico a fines del siglo XIX": *Historia*, 4 (1965), pp. 237-262; Patricio Valdivieso, *Dignidad Humana y Justicia. La Historia de Chile, la Política Social y el Cristianismo, 1880-1920*, Santiago: Ediciones Universidad Católica, 2006; Patricio Valdivieso, "'Cuestión Social' y Doctrina Social de la Iglesia en Chile (1880-1920). Ensayo histórico sobre el estado de la investigación": *Historia*, 32 (1999), pp. 553-573; Gonzalo Vial Correa, *Historia de Chile, 1891-1973*, Santiago: Editorial Santillana, 1981 y 1983 (tomo II, Cap. 9), pp. 495-551.

³ Para la historia de la Iglesia chilena de este período en general, ver Marciano Barrios, *Chile y su Iglesia: una sola historia*, Santiago: Editorial Salesiana, 1992;

Ello significó sentar posiciones para el catolicismo y la emergencia de una larga polémica que lo dividió entre los más “progresistas”, que postulaban la construcción de una sociedad que encarnara la justicia social a través de la aplicación práctica de las normas de la Doctrina Social de la Iglesia; y los sectores más “conservadores” o “tradicionalistas”, que defendían una forma menos activa y más espiritual del catolicismo, anclada en las prácticas tradicionales y que veían con cierto temor estas posibles tendencias politizantes de los sectores progresistas.⁴

En este trabajo queremos dar a conocer algunos momentos de estas polémicas entre progresistas y tradicionalistas, y cómo ellas afectaron las relaciones entre el laicado y la Iglesia en el nivel de los sectores dirigentes clásicos de la vida nacional. Se trata de tres momentos que, mirados desde la perspectiva de la evolución y desarrollo del catolicismo chileno, fueron claves para determinar en qué medida éste comprometió un discurso respecto a los acontecimientos del espacio público que lo convirtieron en una fuerza política relevante en sí misma. Estos tres momentos específicos elegidos para el análisis fueron la discusión sobre la Ley Maldita (1948), la huelga de los trabajadores agrícolas ocurrida en la localidad de Molina (1953) y las dos conflictivas pastorales del Episcopado chileno publicadas en marzo y septiembre de 1962. La autora Andrea Botto, al estudiar las divergencias entre católicos progresistas y tradicionalistas, analiza una serie de momentos en los cuales estos sectores polemizan. La idea aquí es enfatizar en la relación entre los tres episodios propuestos en los cuales se pueden evidenciar dos fenómenos muy marcados: la creciente autonomía del laicado y la ascendente politización del clero, en la medida en que el mundo católico chileno fue tomando conciencia de la inminencia del

también Fidel Araneda, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago: Ediciones Paulinas, 1986. Para más detalles sobre la década de 1930 en adelante: Marciano Barrios, *La espiritualidad en torno al Padre Hurtado, 1931-1961*, Santiago: Dirección de Investigación Universidad Católica Blas Cañas, 1995. Para la emergencia de ese grupo de jóvenes laicos: Andrea Botto, “Algunas tendencias del catolicismo social en Chile: reflexiones desde la historia”: *Teología y Vida*, XLII: N°3 (2008).

⁴ Sobre las divergencias entre sectores progresistas y tradicionalistas al interior del catolicismo chileno en la primera mitad del siglo XX ver Andrea Botto Stuken, *Catolicismo chileno: controversias y divisiones (1930-1962)*, Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae, 2018.

cambio histórico.⁵ El centrarse en esos tres momentos permite analizar la activación de los sectores católicos frente a la política contingente y observar la articulación de un pensamiento católico que desarrolla nuevas metodologías y conceptualizaciones para insertarse en la realidad con el objetivo de transformarla y de enfrentar así la supuesta amenaza secularizadora y la irrupción del marxismo en Chile.

Queremos debatir también sobre la tan arraigada teoría de la secularización que enfatiza sobre la disminución de las perspectivas y de los discursos religiosos en el espacio público, pues en el caso chileno podemos evidenciar que el catolicismo continuó teniendo un marcado significado social y una marcada influencia política durante la segunda mitad del siglo pasado. Se quiere reafirmar que el entrelazado entre lo religioso y lo político fue particularmente manifiesto en el catolicismo chileno, y entregó un contexto especialmente denso y complejo para desarrollar “acción”, lo que implicó para la Iglesia extender sus tentáculos a los asuntos temporales de la sociedad civil y a la política.⁶

En el caso chileno, la separación entre la Iglesia y el Estado, ocurrida en 1925 tuvo entre sus efectos el de alejar al clero de la política contingente, el cual asumió a partir de entonces una especie de autorreflexión sobre el diagnóstico de los problemas y sociales y sobre la necesidad de una metodología de acción social.⁷ Así, los alcances de

⁵ El autor Marcos Fernández Labbé tiene un interesante trabajo donde analiza las diferentes posturas del mundo católico sobre cómo abordar los cambios que el convulso contexto histórico de inicios de los 60 exigió. “Cambio histórico, sociedad secular e Iglesia. Interpretaciones del mundo católico ante un contexto de transformación. Chile, 1960-1964”: *Teología y Vida*, 57:1 (2016).

⁶ Para el debate sobre el paradigma de la secularización: Hugh McLeod / Werer Ustorf (editors), *The Decline of Chirstendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960*, Oxford: Oxford University Press, 2007; Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2005. Para la relación entre religión y política en América Latina: Daniel H. Levine (ed.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986 y del mismo autor, “Religion and Politics, Politics and Religion: an Introduction”: *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 1: 21 (1979).

⁷ La laicización de las instituciones ocurrida en Chile a fines del siglo XIX y, luego, la separación entre Iglesia y Estado significó que “la Iglesia se volcó hacia la sociedad civil como espacio donde desplegar una nueva estrategia de control, y también para evitar la secularización social. A la pérdida de su poder político se sumaba el

la Doctrina Social de la Iglesia y su aplicación práctica generaron interesantes polémicas, tensiones y un debate intelectual de profundos alcances, no solo al interior de la jerarquía, sino entre el laicado católico en general. En esta línea, la década de 1930 se caracterizó – entre otras cosas –, por los continuos llamados a los “deberes patronales” por parte del episcopado, que pretendía mejorar las condiciones sociales de obreros y campesinos. La ética liberal-capitalista y su identificación con la modernidad fueron vistas como sinónimos del egoísmo de clases y de la injusticia social; y las directrices pontificias, sobre todo desde las encíclicas *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931), impulsaron a explorar otros caminos y otros métodos que garantizaran la armonía social estimulando un compromiso social más activo con los desposeídos. De este modo, para aquella parte del catolicismo empapada de los escritos sociales de los católicos europeos, se trataba ahora de buscar un reordenamiento de la sociedad que garantizase la justicia social, alejándose lo más posible del “amenazante materialismo marxista”.⁸ Fueron años de renovación y de construcción, acompañados de constantes cuestionamientos sobre cuál debía ser la actitud de los católicos ante las problemáticas sociales,⁹ lo que hizo surgir diversas posturas que quebrantaron el consenso católico.

Los estudios sobre las rupturas al interior de los sectores católicos chilenos se han centrado fundamentalmente en las divisiones de los

evidente riesgo de la pérdida de su poder social, ante la influencia creciente de ideologías laicizantes o derechamente antirreligiosas.” En Ana María Stiven / Vasco Castillo, *Construyendo un reino en este mundo. Ensayo histórico sobre el clericalismo y política en Chile*, Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2020, p. 116.

⁸ La mayoría de los protagonistas del período que actuaron inspirados por la doctrina social de la Iglesia y que buscaban producir un cambio en la sociedad, se reconocen inspirados por la filosofía de Jacques Maritain. Ver: Barrios, *La espiritualidad en torno al Padre Hurtado*, p. 30 y siguientes. También Jaime Caiceo, “El planteamiento filosófico-político de Maritain aplicado en Chile”: *Revista Estudios Sociales*, N°76 (1993); y del mismo autor, *Dios y el hombre en el pensamiento católico chileno: 1900-1950*, Santiago: Facultad de Educación Pontificia Universidad Católica de Chile, 1992.

⁹ Los escritos del Padre Alberto Hurtado son elocuentes en esta materia. El más impactante es su ensayo *¿Es Chile un país católico?*, Santiago: Editorial Splendor, 1941.

años 30.¹⁰ Pretendemos avanzar un poco en el tiempo, analizando un período que abarca aproximadamente dos décadas, desde fines de los años 40 hasta la primera parte de los 60, período en que observamos una serie de cambios que se caracterizan por la profundidad con que afectaron a la sociedad chilena, especialmente al componente dirigente y católico. Dividiremos el período en tres momentos: el primero abarca los últimos años de la década de los 40, cuando se produjeron las fisuras al interior del Partido Conservador con motivo de la discusión en torno a la “Ley Maldita”, con importantes consecuencias para la Iglesia y el laicado católico; el segundo período comprende los inicios de la década del 50, cuando la Iglesia asumió la defensa del campesinado y se acercó hacia los sectores “progresistas” en quienes vio mejor encarnados los valores del social cristianismo que a ella le interesaba defender; y la última parte, que se centra a principios de la década del 60, cuando la Iglesia chilena asumió un compromiso político directo pronunciándose sobre las condiciones, primero del campesinado chileno y luego de la sociedad chilena en general, promoviendo urgentes cambios estructurales. Sin duda, quedarán muchos aspectos fuera de nuestra periodificación, pero los alcances de este ensayo sólo nos permiten centrarnos en los aspectos más generales de las polémicas.

1. Conflictos de interpretación: la Ley Maldita

Tradicionalmente, el Partido Conservador había sido el representante político de los católicos chilenos, e incluso después de la separación Iglesia- Estado en 1925, la colectividad continuó siendo el apoyo de la jerarquía católica en el campo público.¹¹ De ahí que los acontecimientos

¹⁰ Además de los clásicos estudios sobre historia de la Iglesia en Chile, hay noticias sobre el problema en Teresa Pereira, *Historia del Partido Conservador 1930-1965. Ideas, figuras y actitudes*, Santiago: Fundación Mario Góngora, 1994; en Sofía Correa S., *La derecha chilena en el siglo XX*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2004. Una referencia más antigua, pero también útil es la obra editada por Claudio Orrego Vicuña / et al., *Horacio Walker y su tiempo*, Santiago: Editorial Aconcagua, 1976. Para el tema específico de la división política de los católicos en la década de 1930 ver María Teresa Covarrubias, *1938. La rebelión de los jóvenes. Partido Conservador y Falange Nacional*, Santiago: Aconcagua, 1987; y Botto, *Catolicismo chileno*.

¹¹ Teresa Pereira, *El Partido Conservador, 1930-1965. Ideas, figuras y actitudes*, Santiago: Fundación Mario Góngora, 1994.

ocurridos al interior de dicho partido puedan ser bien representativos de los problemas del catolicismo nacional, tal como sucedió entre los años 1934 y 1938, cuando una parte de la juventud conservadora impregnada de las enseñanzas sociales de la Iglesia, criticó a los dirigentes del partido por negarse a encarnar la Doctrina Social que supuestamente decían defender. Dicho conflicto desembocó en la separación de parte de esa juventud y en la formación de un nuevo partido católico, la Falange Nacional, que buscaba representar el verdadero espíritu social cristiano.¹² A partir de entonces en Chile se consignó la existencia de dos partidos políticos católicos, que defendieron visiones distintas sobre el modo de entender y de abordar los problemas sociales y económicos.¹³ Esta fisura fue el primer paso para otra ruptura bastante radical, la que se produjo en 1948 con motivo de la votación de la Ley de Defensa Permanente de la Democracia durante el gobierno del presidente Gabriel González Videla.

En el contexto de la Guerra Fría el avance del comunismo se intensificó en Chile a través de su influencia en los sindicatos, lo que se tradujo en frecuentes huelgas que amenazaban la estabilidad del gobierno de González.¹⁴ En el caso de la huelga de la locomoción colectiva y de los trabajadores del carbón, ambas en 1947, hubo pánico en La Moneda y se pensó que la mejor estrategia para poner freno a la movilización social era finalizar el pacto que se tenía con el Partido Comunista y alejar a sus miembros del gabinete, pues se pensaba que la Ley de Seguridad del Estado no era suficiente para contener la acción comunista. La opinión pública apoyó este sentir, aunque no estaba del todo claro si bastaba simplemente con echar a los comunistas del gobierno o era mejor proscribirlos del todo. Los católicos se dividieron frente a esta cuestión y, tal como había ocurrido a finales de la década anterior, ahora, en la segunda mitad de los 40, surgió un nuevo grupo al interior del Partido Conservador que comenzó a criticar las actuaciones

¹² Los conservadores se expresaron comúnmente a través del *El Diario Ilustrado* de Santiago y de *La Unión de Valparaíso*; los falangistas a través de la revista *Política y Espíritu* (aunque ninguno exclusivamente).

¹³ Para el tema, Covarrubias, 1938. *La rebelión de los jóvenes*; Botto, *Catolicismo chileno*, pp.81-142.

¹⁴ Para un estudio sobre el gobierno de Gabriel González Videla y sobre la promulgación de la Ley Maldita ver Carlos Huneeus, *La Guerra Fría chilena. Gabriel González Videla y la Ley Maldita*, Santiago: Debate, 2008.

y declaraciones de sus viejos líderes en materia social y económica, y que amenazó nuevamente con provocar una ruptura al interior de la colectividad. Se diferenciaron así los conservadores “tradicionalistas” y los conservadores “social cristianos” que pusieron nuevamente en riesgo la tan anhelada unión católica, lo cual constituye una manifestación de cómo los católicos asumieron desde sus respectivas posiciones compromisos marcadamente partidistas, superando así la tradicional ambigüedad existente entre acción política cristiana y compromiso religioso.¹⁵

La polémica se inserta en el contexto en que el Vaticano y, evidentemente, el episcopado chileno había insistido en reiteradas ocasiones en la prohibición para los católicos de colaborar con los comunistas; pero no todos los católicos pensaban igual. La Falange había tenido ya varios coqueteos políticos con la izquierda y en 1947 se había enfrentado directamente con la jerarquía eclesiástica cuando acusó a la derecha católica de ejercer un anticomunismo “estéril” e ineficaz. Monseñor Augusto Salinas, Obispo Auxiliar de Santiago se querelló contra los falangistas a través del *El Diario Ilustrado* calificándolos de “enemigos de Cristo” por su supuesta actitud “filocomunista”.¹⁶ Al interior de la Falange se pensaba que la estrategia confrontacional hacia el comunismo no servía de nada, pues el único remedio era evitar que el proletariado, abandonado por una sociedad carente de todo sentido de justicia social, se vertiera en masa hacia el marxismo que sí sabía cómo ampararlo.

Cuando en 1948 el Ejecutivo presentó el proyecto de Ley de Defensa de la Democracia que buscaba proscribir al Partido Comunista, se produjo un extenso y acalorado debate parlamentario sobre su posible inconstitucionalidad. Algunos católicos del Partido Conservador lo consideraron como un auténtico atentado contra la esencia de la democracia y la libre expresión de las ideas, como fue el caso de los

¹⁵ Marcos Fernández Labbé, “‘Puesto sobre la tierra, pero con la mirada y los brazos hacia el cielo’: la politización del laicado en Chile, 1960-1964”: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Año IX: N°25 (mayo-agosto 2016), pp. 248-249.

¹⁶ Carlos González Cruchaga, *Historia de una polémica. Monseñor Manuel Larraín y los orígenes de la Democracia Cristiana en Chile*, Santiago: Fundación Eduardo Frei, 1998.

senadores conservadores Horacio Walker,¹⁷ Eduardo Cruz-Coke y Manuel Muñoz Cornejo, bajo la consigna de que “las ideas como tales no pueden ser objeto de represión”. Estos senadores aparecieron ante cierta opinión pública católica no como defensores de la Constitución y de las garantías constitucionales (libertad de expresión, de reunión, de asociación), sino como adalides de los comunistas. Lo interesante es cómo el debate al interior del conservadurismo se desplazó al poco tiempo desde los aspectos políticos y constitucionales del proyecto de ley, hacia el deber que debía corresponder a todo católico de defender los valores de la sociedad occidental cuando estos estaban amenazados.

Los conservadores se dividieron entre los que se opusieron al proyecto, liderados por la dupla Walker/Cruz-Coke (sector “social cristiano”), y los que lo apoyaron fehacientemente: los senadores Sergio Fernández Larraín, Héctor Rodríguez de la Sotta y Joaquín Prieto Concha (sector “tradicionalista”). Estos últimos aseguraron su postura consultando a los obispos de La Serena (Alfredo Cifuentes), Santiago (José María Caro) y Concepción (Alfredo Silva Santiago) sobre cuál debía ser la posición de los católicos frente al proyecto. Los obispos, como era de esperar, apoyaron a los tradicionalistas, siguiendo las directrices oficiales del Vaticano, de negar cualquier apoyo y diálogo con el comunismo. La ley fue discutida entre los meses de enero y agosto de 1948, generando un álgido e interesante debate que ha sido consignado por la historiografía y por el mismo presidente González Videla en sus *Memorias*,¹⁸ pero que ha sido poco abordado desde la perspectiva del pensamiento católico de la época.¹⁹

Como consecuencia de la discusión en torno a la constitucionalidad de la nueva ley, el sector tradicionalista, que se sentía heredero genuino de los principios y de las actitudes que había asumido el conservadurismo a lo largo de toda su historia, se proclamó como el verdadero defensor de los fundamentos conservadores: orden, legalidad, progreso, correcta organización social, sólida economía y protección de la civilización occidental, amenazada por una ideología

¹⁷ En ese momento, el senador Horacio Walker era el presidente del Partido Conservador.

¹⁸ Gabriel González Videla, *Memorias*, Santiago: Editora Nacional Gabriela Mistral, 1975.

¹⁹ Botto, *Catolicismo chileno*, pp. 233-257.

atea, materialista y diabólica.²⁰ El sector social cristiano, que también creía ser el auténtico representante de los conservadores, por defender la Doctrina Social de la Iglesia en la línea de la *Rerum Novarum*, y porque su liderazgo continuó siendo ejercido por quienes eran consideradas las autoridades legítimas del partido, defendió la idea de que la propagación del comunismo se debía a la tozudez de las clases dirigentes, que se negaban a poner en práctica un programa de verdadera justicia social según las enseñanzas pontificias.

La polémica, que escapó a lo meramente jurídico, se convirtió en un debate sobre la catolicidad y su rol en lo público y en la política, y también sobre los valores, las prácticas, las ideas y la definición de la nación; y fue ampliamente tratada en la prensa de la época, siendo calificada como la más crucial en la vida del Partido Conservador.²¹ Entre sus tópicos estuvo el concepto de libertad: frente a la defensa de la libertad de las ideas, esgrimida tanto por la Falange como por el sector socialcristiano, los tradicionalistas propusieron la idea de una libertad “en el sentido católico; es decir “limitada”.²² Siguiendo esta idea, Fernández Larraín sostuvo que era erróneo creer que “se tiene libertad absoluta de pensar”, y acusó a su correligionario Walker de haberse formado

“al calor de la filosofía enciclopedista cuyos errores, en parte, asimilaron los católicos liberales del siglo XIX [...] Y por eso el señor Walker, maritaniano a su modo, repite hasta el cansancio que la idea es intocable, que el comunista por el hecho de ser comunista, no puede ser perseguido mientras no caiga en comisión

²⁰ La prensa católica se refirió de distintas formas al fenómeno comunista: “doctrina nefanda”, “peste destructora”, “flagelo satánico intrínsecamente perverso”, “monstruo astuto”. *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Concepción*, diferentes artículos del año 1948.

²¹ En una carta dirigida a la Conferencia Episcopal el año 1948, los dirigentes del partido denunciaron su “profunda inquietud por la comunidad política conservadora”. Firmaban M. Cruchaga, S. Fernández L., H. Rodríguez de la Sotta, H. Correa, L. Concha, entre otros. Ese mismo año, en el mes de septiembre, Horacio Walker, presidente de la colectividad conservadora, le escribía al Cardenal Caro acerca de la división del partido y sobre “cómo esto será perjudicial para los intereses religiosos”. *Archivo del Seminario Pontificio Mayor de Santiago* (en adelante ASPM), Legajo 136, N°14.

²² José María Caro Cardenal, “Tratado de los Fundamentos de la Fe”: *El Diario Ilustrado*, (15 de mayo de 1948), p. 2.

de delito. Y por eso atacó dura y resueltamente la ley de Defensa de la Democracia en aquellos aspectos que herían su pensamiento libertario”.²³

Es decir, desde la perspectiva de Fernández, la doctrina católica enseñaba que no existía libertad moral para propagar doctrinas atentatorias contra los poderes legalmente constituidos y que, en aras del bien común, el Estado incluso tenía el deber de reprimir tales ideas.

Ambos bandos estuvieron de acuerdo en que “el deber de los católicos” era defender los valores del cristianismo en la sociedad. Pero se enfrentaron en torno a cuáles debían ser entonces los métodos lícitos y efectivos para frenar el avance comunista. Los socialcristianos pensaban que una de las armas más eficaces era la puesta en práctica de la Doctrina Social, y que ésta debía ser la inspiración de toda acción política. Por su parte, los tradicionalistas no creían mucho en ella; la entendían más bien como una serie de “principios guías”, compuestos por planteamientos demasiado “intelectualistas”: se trataba de una doctrina difusa y poco concreta, con un ideario más bien “débil y raquítico”.²⁴ Ambos bandos citaron documentos pontificios en su favor: los tradicionalistas insistieron en las reiteradas condenas de Roma a cualquier tipo de colaboración de los católicos con los comunistas; los socialcristianos se refirieron a las también innumerables condenas papales al liberalismo y al capitalismo.²⁵

Pero la Iglesia también se dividió. El Episcopado reaccionó con fervientes llamados a los católicos para marchar unidos, pero, ¿a qué sector debía apoyar? ¿a los social cristianos o a los tradicionalistas? ¿quiénes representaban más fehacientemente la línea católica y, específicamente, la impuesta por la Santa Sede? Las manos estaban atadas para la jerarquía eclesiástica después de que en 1934 el Cardenal Pacelli dirigiera una carta a los obispos chilenos dando libertad plena a los católicos para militar en cualquier partido político siempre que no defendiera planteamientos que fueran en contra de las doctrinas y de la moral católica. Señalaba dicha carta que

²³ Sergio Fernández Larraín, Aspectos de la división del Partido Conservador. Informe presentado en la primera convención del Partido Conservador Tradicionalista, Santiago: Imprenta Bustos, 1950, p.81.

²⁴ El Diario Ilustrado, (17 de julio de 1949), p.3

²⁵ Para profundizar en la posición social cristiana: Bartolomé Palacios, Por los fueros de la verdad. Tradicionalistas y Social-cristianos. Una carta probatoria, Santiago: sin editorial, 1948.

“Un partido político, aunque se proponga inspirarse en la doctrina de la Iglesia y defender sus derechos, no puede arrogarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca un valor absoluto para todos, y sus actuaciones prácticas están sujetas a error. Es evidente que la Iglesia no podría vincularse a la actividad de un partido político sin comprometer su carácter sobrenatural y la universalidad de su misión.”

El texto afirmaba también que

“debe dejarse a los fieles la libertad, que les compete como ciudadanos de constituir particulares agrupaciones políticas, y militar en ellas, siempre que éstas den suficientes garantías de respeto a los derechos de la Iglesia y de las almas”.²⁶

No cabían dudas sobre la línea oficial de la Iglesia con respecto a la militancia política católica, pues la carta era conocida hacía más de una década. Pero desde la emancipación de la juventud de las filas del Partido Conservador y de la conformación de la Falange, los consensos se habían roto, amenazando la estabilidad del catolicismo.²⁷

La Ley de Defensa Permanente de la Democracia, que era su nombre oficial, fue aprobada con el voto favorable de los partidos de derecha y promulgada el 3 de septiembre de 1948, dando así el triunfo al sector tradicionalista del Partido Conservador. Pero hubo una guerra de sucesión dolorosa al interior de la colectividad, pues la división dejó a los dos bandos con una composición bastante heterogénea, y sus repercusiones se hicieron sentir a nivel institucional y emocional. Los contemporáneos vieron en la división sólo factores debidos a la contingencia política y a los personalismos existentes al interior de la colectividad, sin dimensionar las diferencias doctrinarias de fondo. Sin embargo, pensamos que los problemas eran más profundos y que parte de las motivaciones del conflicto tuvieron que ver con las diferentes visiones sobre el “ser católico”, visiones que repercutieron hondamente en el ambiente católico nacional, el cual salió de la polémica más dividido que nunca.

Centrándonos exclusivamente en el aspecto doctrinario: ¿Qué diferenciaba a ambos sectores? La Junta Conservadora de la facción

²⁶ “Carta del Cardenal Pacelli al Episcopado chileno, 1934”: extracto publicado en Mensaje, N°202-203 (septiembre – octubre 1971).

²⁷ Para la formación de la Falange Nacional ver la tesis de Silvia Castillo Ibáñez, Inserción del Partido Falange Nacional en el sistema político chileno 1939-1948, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989 (tesis de grado).

Social Cristiana fijó su posición en 1949: en materia social, consideró que el orden existente en Chile no era un orden cristiano y que no podía ser su aspiración mantenerlo. Para contrarrestar el avance del comunismo, el partido proponía “soluciones justas y eficaces que satisfagan las legítimas aspiraciones de las clases necesitadas”: el robustecimiento y el respeto del derecho de propiedad, extendiéndolo al mayor número de personas, el mejoramiento de la vivienda campesina y de las condiciones de vida del sector rural, el establecimiento de una previsión social que fuera a la vez biológica y financiera, el reconocimiento del salario vital familiar para obreros de todo orden, el establecimiento de una política de protección y de créditos preferentes para pequeños industriales y agricultores, desarrollo y fomento de la iniciativa privada como contrapeso al poder económico del Estado, y reforma el Código del Trabajo a partir de una orientación social cristiana.²⁸ El documento en sí no contenía mucha novedad y, además, el énfasis en materia social ya había formado parte del discurso conservador desde comienzos de siglo, al menos en el papel. Es necesario señalar también que muchos de estos puntos estaban asimismo presentes en el Programa del Partido Conservador Tradicionalista; sin embargo, no se puede negar que, a estos últimos - los tradicionalistas-, temas como los relativos a la propiedad (que consideraban un derecho fundamental inajenable), o a la participación de los trabajadores en las utilidades de las empresas, les ocasionaban bastantes incomodidades, tal como se desprende del texto de su respectivo programa.²⁹

Ya durante la campaña presidencial del conservador Eduardo Cruz Coke en 1946 (cuando el partido aún estaba unido) habían aparecido estas diferencias doctrinarias en torno a las interpretaciones sobre el catolicismo social. Y en esa ocasión, las posturas social cristianas del candidato y de quienes lo apoyaban fueron tachadas peyorativamente de populistas. La historiadora Sofía Correa señala al respecto que

“lo que estuvo en juego durante aquellos años fue un asunto fundamental para la derecha: su definición por el populismo social cristiano, que presumiblemente le

²⁸ “Junta Conservadora Social Cristiana fija su posición”: *El Diario Ilustrado*, (14 de julio de 1949), p.16.

²⁹ José María Cifuentes, *El Partido Conservador Tradicionalista. Su Programa. Su Acción*, Santiago: sin editorial, 1953.

garantizaría un amplio y constante apoyo electoral, o por el capitalismo liberal, de carácter más elitista”,

defendido por los sectores tradicionalistas.³⁰ Pero el problema no era solo de carácter electoral, sino que más bien decía relación con definiciones más complejas en torno a la necesidad de rearticular lo que se entendía por una visión “liberal” de la economía y de la sociedad, versus una visión “social” de ambas; esta última posición estaba influenciada a su vez por el modelo de postguerra abocado a la reconstrucción de un nuevo tipo de democracia, cuya característica principal era su fuerte contenido social.³¹

Así, frente a la coyuntura de mediados de siglo, marcada por la Guerra Fría y por los avances de las ideas comunistas en el continente, los católicos debieron repensar su relación con las instituciones democráticas, lo que puede explicar en cierta medida el carácter “ambiguo” que tuvieron para algunos las propuestas de Cruz Coke y de los católicos “sociales” en general. Por ejemplo, se hablaba de “soluciones que se ajusten a un concepto espiritual de la vida”,³² también de la “cristianización de la vida económica”, o de la realización de un Código del Trabajo inspirado en valores cristianos. El dirigente del sector tradicionalista, Sergio Fernández Larraín, criticó duramente la indefinición de los conceptos del candidato Cruz Coke, admirando irónicamente su “coquetería para aparecer como un hombre de amplias ideas y comprensivo de todas las doctrinas”.³³ Finalmente, como es evidente, el conservador Cruz Coke fue derrotado por el candidato del Partido Radical, Gabriel González Videla.

En 1949, una vez producida la mencionada separación del Partido Conservador, el dirigente de la facción social cristiana, Horacio Walker, reconoció la existencia de “discrepancias acerca de la interpretación de nuestro programa en la cuestión económico social, la más fundamental de todas...”.³⁴ Según él, el sector tradicionalista difundía un “social cristianismo dulzón”, que “no convence a nadie”, y que parece más bien

³⁰ Sofia Correa, *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo XX*, Santiago: Editorial Sudamericana, 2004, p. 111.

³¹ Cfr. Tony Judt, *Pós Guerra: una historia da Europa desde 1945*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2008, pp. 79-100.

³² *El Diario Ilustrado*, (31 de agosto de 1946).

³³ Fernández Larraín, *Aspectos de la división del Partido Conservador*, p. 43

³⁴ *El Mercurio*, (20 de mayo de 1949), p. 20.

temeroso de “perturbar el orden social” existente.³⁵ Walker argumentó entonces que los tradicionalistas habían forjado su discurso político inspirados en meros intereses electorales y sin ninguna consideración con los estatutos doctrinarios a los cuales el partido estaba obligado; en otras palabras, que la facción tradicionalista había hecho abandono de los fundamentos cristianos que debían iluminar al partido.

Por su parte, los tradicionalistas señalaron a través de las páginas del *El Diario Ilustrado*, que les costaba entender realmente los alcances del ideario propuesto por los social cristianos:

“queríamos que nos dijera [el señor Walker] francamente en qué consiste la doctrina social cristiana, económica y política, cómo son sus procedimientos y los principios en que se basa”.³⁶

Acusaron a las propuestas social cristianas de “anticuadas e intelectualistas”, de ser una mezcla confusa de espíritu religioso y de política; de ser un conjunto simple de postulados, amplios e indeterminados, que eran inaplicables dada la complejidad y la realidad económica y social del país.

El Diario Ilustrado comenzó insistentemente a difundir la idea de que el social cristianismo era un invento para confundir a los católicos y cuyas víctimas eran fundamentalmente las personas “ingenuas” o sin discernimiento suficiente. Los tradicionalistas afirmaron que los social cristianos hacían una utilización política de los conceptos de la Doctrina Social para ofrecer prebendas electorales a través de “desviaciones doctrinales”, como por ejemplo inventar un “sistema económico” supuestamente basado en las normas de la Iglesia, cuando en realidad ésta nunca había pretendido crear un paradigma económico – que por lo demás, escapaba a sus funciones-, sino solo proponer “normas para que las relaciones humanas o, mejor, los actos humanos en la vida económica se ajusten a la justicia, se encaminen al bien común y no escapen a la caridad”.³⁷ La estrategia de los tradicionalistas consistía así en tender un velo de desconfianza sobre sobre la ortodoxia católica de los socialcristianos.

Los socialcristianos salieron a defenderse. Quien sacó la voz fue el ingeniero Sergio Torretti, señalando que efectivamente existía un “error

³⁵ El Mercurio, (20 de mayo de 1949), p. 20.

³⁶ El Diario Ilustrado, (14 de julio de 1949), p. 6.

³⁷ El Diario Ilustrado, (23 de julio de 1949), p. 3.

doctrinario”, pero entre quienes creían que la Doctrina Social consistía en una serie de principios guías, como pretendían ver los tradicionalistas, y no en un programa definido. Desde su punto de vista, este programa existía, era concreto y formaba parte de los estatutos del Partido Conservador desde comienzos de siglo; el cual proponía una organización corporativa de la sociedad, un salario que fuera independiente de la oferta y de la demanda, el principio de colaboración entre el capital y el trabajo, asociación libre y sindicato libre, entre muchas otras recomendaciones que, según el mismo Torretti, no se habían materializado. Para él el social cristianismo sí era una escuela económica, no sólo diferente a la liberal y a la marxista, sino que contrapuesta a ambas. Es cierto que la posición anticapitalista de los socialcristianos era difícil de conjugar con la realidad económica de la mitad del siglo XX, pero su discurso crítico y su llamado a las reformas hicieron mucho eco en el Chile de entonces.

En ambos sectores existieron elementos ideológicos muy definidos, los que nos hablan de un contexto de “resistencias” y “transformaciones”, en un escenario complejo para la estabilidad democrática del país. Las resistencias, como hemos visto, se originaron en las diferentes lecturas que los católicos hicieron de los signos de los tiempos, ante los cuales el catolicismo tradicional se mostraba desconfiado y receloso. Las transformaciones tuvieron como punto de partida la nueva sociología de la religión y la interpretación moderna del mensaje evangélico alentada hacia el objetivo de inspirar las necesarias y urgentes reformas políticas, encarnadas en los sectores socialcristianos.

No se trata de simplificar el asunto a través una polarización entre los “buenos y los malos”, sino de constatar que, en este contexto, la consecuencia más evidente fue la aparición de un nuevo fenómeno eclesial: el pluralismo católico. Es decir, la posibilidad de ejercer la catolicidad de muchas y diferentes maneras. Esta heterogeneidad católica fue interpretada negativamente por varios contemporáneos que, con razón, temían la división de los católicos y la pérdida de la influencia del catolicismo en el espacio público. Pero también es cierto que este pluralismo católico, quizás poco demarcado aún, confuso en los diferentes planteamientos y poco conclusivo en sus proyecciones, significó un nuevo desafío para los católicos chilenos al entrar en la segunda mitad del siglo XX. Este pluralismo fue consecuencia, a su vez,

de la validación de nuevas fuentes de entendimiento y de legitimidad en torno a catolicismo social, en lo que se interpretó como la necesidad de modernizar la acción del catolicismo para reconquistar al mundo obrero y el espacio público.³⁸

Los parlamentarios tradicionalistas reaccionaron con desazón frente a esta “desunión católica” en una carta dirigida a la Conferencia Episcopal, en la cual expresaron

“nuestra profunda inquietud por la gravísima situación interna de la comunidad política conservadora, que congrega a un enorme número de católicos chilenos. Con grande alarma, apreciamos que, si perdura este inconveniente estado de cosas, a corto plazo tendremos que lamentar la división del Partido y no se nos escapen las funestas derivaciones que para la eficacia de la defensa de los intereses y derechos de la Iglesia Católica chilena acarrearía un hecho tan grave como el que prevemos.”

La carta finalizaba solicitando al Episcopado su intervención para restablecer la concordia entre los católicos.³⁹

La ruptura final del conservadurismo se produjo a mediados de 1949, cuando la facción tradicionalista inscribió en el Registro Electoral al Partido Conservador Tradicionalista, mientras que la directiva oficial del Partido Conservador continuó en manos del presidente Walker y, por lo tanto, del sector social cristiano. La duda de si había lugar en Chile para tres partidos católicos llegó hasta a Roma, que reaccionó a través de la carta que Monseñor Tardini dirigió expresamente al Episcopado chileno en 1950 insistiendo, a nombre de Su Santidad, en la “Unión y Concordia de los católicos en Chile”.⁴⁰ La carta de Tardini tuvo amplia

³⁸ Sobre la percepción del cambio histórico al interior del pensamiento católico chileno: Fernández “Cambio histórico”, mencionada más arriba en el texto.

³⁹ El documento estaba firmado por Miguel Cruchaga T., Sergio Fernández L., Héctor Rodríguez de la Sotta, Lucio Concha, Fernando Aldunate E., Héctor Correa L., entre otros cuyas rúbricas no fue posible descifrar. ASPM, Legajo 146, N° 17.

⁴⁰ Monseñor Tardini. Secretario de la Sagrada Congregación de Negocios Extraordinarios del Vaticano, fue comisionado por el Papa Pío XII para llamar a la unión de los católicos chilenos, lo que hizo a través de una carta enviada a Monseñor Caro en enero de 1950. El texto señalaba: “El Santo Padre preocupado a causa de las persistentes divisiones y polémicas por motivo de la política de partidos, y anhelando a la vez dar una palabra de aliento al Episcopado chileno para que trabaje por la unión de todos los católicos y para el bien espiritual del pueblo, que no puede estar separado de la justicia de la paz social, me ha encargado dirigir con este fin una carta a vuestra Eminencia para que sea conocida

divulgación en los periódicos nacionales y fue comentada en todos los sectores. El Cardenal Caro publicó en la prensa sus comentarios al documento, señalando que

“lo que la Santa Sede les pide no es que formen un solo partido político; sino que aun militando en aquellos partidos políticos en que pueden afiliarse los católicos, por no tener ni sus programas ni su acción, nada contra la doctrina, los derechos de Dios y de la Iglesia; deben unirse en los casos en que la obediencia a sus Pastores se lo pida en defensa de los principios superiores”.⁴¹

La Jerarquía quería disminuir las tensiones, y las órdenes emanadas del Vaticano tenían un peso superior sobre la opinión pública católica, en un contexto en que las relaciones con la Falange estaban tensas y en que las dinámicas al interior de la Acción Católica, entre la directiva y la juventud no eran buenas. En este contexto, no parecía estratégico enemistarse con ningún sector católico en particular, y menos aún con los tradicionalistas, pues eran los más fervientes aliados contra el marxismo. Estaba claro que la Iglesia y el Estado se habían separado hacía tiempo, y que el Vaticano había insistido siempre en que el clero no debía entrometerse en asuntos políticos; sin embargo, desde el punto de vista eclesiástico, la supervivencia del catolicismo hacía imperioso tomar posturas defensivas y – de ser necesario – formar alianzas en el ámbito público.⁴² Pero las alianzas, en una década amenazada por el marxismo, tenían que ser sólidas y estables a nivel político y social. La pancarta del social cristianismo podía ser un discurso apropiado para atraer a muchos católicos que estaban al margen del Partido Conservador, como por ejemplo, a los falangistas; y también podía ser una estrategia adecuada para acercarse a los sectores marginados de la sociedad –“los pobres”– peligrosamente cercanos al comunismo. Si la Iglesia quería convertirse en una fuerza moderna, con una alternativa real para los problemas sociales, tenía que definir su postura contra el marxismo, pero también debía alejarse de aquellas

y meditada”. “Llamado de Su Santidad Pío XII a la Unión y Concordia de todos los católicos de Chile”: *La Revista Católica*, N°948 (enero-febrero 1950), p. 2368.

⁴¹ “Puntos principales de la Carta del Santo Padre al Emmo. Cardenal”: *El Diario Ilustrado*, (2 de marzo, 1950), p. 2.

⁴² Sobre las consecuencias de la politización del clero en los años siguientes: Marcos Fernández Labbé “Ser uno de ellos”: mundo popular, politización sacerdotal y acción política en Chile a fines de la década de 1960”: *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 16 (enero-junio 2022).

fuerzas apegadas al pasado y temerosas de los cambios. Se observa así que el problema de la desunión de los católicos apareció como uno de los temas centrales en la década del 50, tanto en el clero como en vastos círculos del laicado, quienes apelaron a los obispos para que remaran en favor de la unidad y propusieran alguna fórmula de concordia. El gran desafío estaba en cómo adecuar a una institución defensora de modelos tradicionales y jurídicamente jerarquizada con las prácticas propias de una sociedad democrática moderna, cuyos fieles exigían nuevas recetas para un catolicismo comprometido con la acción y para una Iglesia inserta en los problemas de la sociedad.⁴³

Sabemos que, en términos generales, en Chile triunfó el catolicismo progresista. El clero asumió posturas cada vez más de avanzada identificándose a fines de los 50 y comienzos de los 60 con el programa de la recién fundada Democracia Cristiana (1957), sucesora de la Falange. El Partido Conservador se volvió a unir en 1953 más bien por razones estratégicas-electorales que por haber subsanado sus divisiones doctrinarias y, en ese contexto, los miembros más convencidos de la facción social cristiana emigraron hacia la DC, con la cual se sentían mejor identificados en su interpretación de la Doctrina Social.

Se observa que el problema al interior del catolicismo no fue sólo político, y que abarcó un espectro mucho más amplio de temores y de amenazas que provinieron de varios frentes diferentes. Un ámbito que cobró suma importancia a fines de la década del 50 y que ocupó toda la siguiente fue el agrario, donde afloraron las sensibilidades y mentalidades de todo un sector social que percibió con cierta sorpresa el cambio de bando de la Iglesia, su tradicional aliado. A partir de entonces, la cuestión agraria se constituyó en parte importante del debate político y eclesiástico nacional, pues la Iglesia jugó un importante rol de suma importancia como promotora efectiva y eficiente de la Reforma Agraria.⁴⁴

⁴³ Stuken / Castillo, *Construyendo un reino*, p. 116.

⁴⁴ Sobre la relación entre la Iglesia y el mundo agrario en Chile: José Bengoa, *Historia rural de Chile Central*, Santiago: Lom, 2015 (Tomo II. Crisis y ruptura del poder hacendal), pp. 243-259.

2. La Iglesia comprometida: el campesinado y la huelga de Molina de 1953

Junto a las repercusiones del ensayo del Padre Hurtado de 1941 “¿Es Chile un país católico?”⁴⁵ y de otros escritos que convocaron directamente a la conciencia social de los católicos, surgió todo un movimiento que criticó las prácticas individualistas que fustigaba el derroche y el egoísmo de la clase dirigente, y que cuestionaba la falta de cercanía entre la Iglesia y el mundo obrero. El Padre Hurtado escribió pocos años después de su polémico texto que

“no es raro encontrar quienes entiendan mal la doctrina de la Iglesia sobre la caridad. Es cierto que ella coloca a la caridad como la más perfecta de todas las virtudes, pero no a una caridad que desconoce a la justicia, no a una caridad que hace por los obreros lo que ellos deberían hacer por sí mismos, no una caridad que goza en dar como favor, atropellando la dignidad humana, aquello que el obrero tiene derecho a recibir. Esta no es caridad sino su caricatura. La caridad comienza donde termina la justicia”.⁴⁶

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, el problema en torno a la interpretación de la justicia social estribó en la reacción desconfiada y confundida de aquellos católicos comprometidos con una visión de mundo apegada a una forma más conservadora de comprender la caridad cristiana. La Acción Católica, institución laical por excelencia, reconocía que el mundo obrero era la parte de la población más alejada de la Iglesia y que sus condiciones materiales eran claramente deficientes. Sectores progresistas, tanto al interior de la Iglesia como en el laicado católico habían tomado la delantera en los años 50 y ante la situación del campesinado chileno, comenzaron a abogar por la abolición de un sistema que consideraban esclavizante y colonial; incluso la palabra “paternalismo” se convirtió para este sector en un término que englobaba las peores características de la clase patronal del mundo rural. Las denuncias de la mala situación del campesinado chileno se hicieron frecuentes en varios frentes, incluso en el congreso, como lo expresan las palabras de un diputado del Partido Democrático al Cardenal Caro: “la situación del campesinado chileno [...] sigue siendo como en los tiempos de la colonia, se les trata mal [...] son unos

⁴⁵ Alberto Hurtado S. J. ¿Es Chile un país católico?, Santiago: Editorial Los Andes, 1992 (1941).

⁴⁶ Alberto Hurtado S. J. Humanismo Social, Santiago: Editorial Difusión, 1947, p. 137.

verdaderos parias de la sociedad”.⁴⁷ La Iglesia se hizo eco de la necesidad de transformaciones en este sector desde temprano: ya en los años 30, uno de los promotores de la situación del campesinado fue Manuel Larraín, Obispo de Talca, quien tuvo una labor aislada y solitaria en un comienzo, pero poco a poco fue ganando adeptos en la defensa de una política de redistribución de la tierra. Otra figura eclesial señera en este terreno fue Monseñor Rafael Larraín (emparentado con el anterior), Asesor Nacional de la Acción Católica Rural en esos años, quien también se empeñó en llamar la atención sobre el problema del campesinado chileno y sobre la realidad de la sindicalización campesina. El surgimiento de la Asociación Sindical Chilena (ASICH) en 1947 se debió al celo de Monseñor Rafael Larraín y a la destacada labor del padre Alberto Hurtado, que fue su capellán. La finalidad primordial de la institución era contrarrestar el avance del marxismo en el terreno obrero; sin embargo, en el sector campesino las cosas no se dieron tan bien, pues la ASICH tuvo enormes obstáculos para instalarse en el mundo rural.⁴⁸ Jaime Larraín García Moreno, uno de los líderes más destacados de la derecha conservadora y del mundo patronal, se había opuesto largamente a la pretensión de organizar sindicatos en el campo. A través de la Sociedad Nacional de Agricultura, órgano del cual fue dirigente, expresó su pensamiento sosteniendo que la sindicalización campesina, si llegaba a crearse, tenía que tener sus reglas propias según las modalidades de las faenas agrícolas; no obstante, estaba convencido de que no se justificaba su existencia ya que ésta

“no velaba por el mejoramiento de la clase asalariada campesina sino que, por el contrario, producía una agitación social sin beneficios ni para la producción ni para los obreros”.⁴⁹

⁴⁷ Carta del Diputado por O’Higgins, René Jerez Contreras, al Cardenal José María Caro. 2 de julio de 1956, ASPM, Legajo 136, N° 12-21 “Correspondencia del Señor Arzobispo 1946-1958”.

⁴⁸ José Bengoa señala lo siguiente sobre la situación del campo chileno: “Combinación de paternalismo, represión a los alzados, dádivas y regalos para las Navidades, opresión religiosa sin duda. No es pensable la servidumbre tardía en Chile Central sin la presencia de la Iglesia.” Bengoa, *Historia rural*, p. 245.

⁴⁹ Cristián Medina, Jaime Larraín García Moreno. *Sus principios, sus ideas y acción gremial y política*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1991 (tesis de grado).

Los sectores tradicionalistas rechazaron el nuevo discurso reformista que se estaba apoderando de ciertos sectores del catolicismo chileno; sobre todo, rechazaron la intromisión de la “politiquería” en el campo, ámbito que siempre había funcionado con sus propias leyes y valores. Sin embargo, tampoco fueron capaces de presentar una estrategia clara o un frente unido contra ese progresismo católico. La propaganda del catolicismo social en contra de las posturas conservadoras era difícil de contrarrestar, pues se les acusaba sobre todo su impermeabilidad frente a las doctrinas sociales y de la mala situación general del campesinado; aunque estos sectores se defendieron insistiendo en que todas las realizaciones sociales en Chile habían tenido su origen en el partido conservador y que nadie podía proclamarse el fiel intérprete de la doctrina social católica en la política chilena.⁵⁰

Las controversias en torno al tema de la sindicalización rural se hicieron sentir en la huelga de Molina de 1953, que reveló el alto grado de influencia del comunismo y la conflictiva presencia del sindicalismo católico en el mundo agrario.⁵¹ En octubre de ese año, los campesinos de las localidades de Molina y Lontué, en la provincia de Talca (a unos 250 kilómetros al sur de Santiago) presentaron un pliego de peticiones entre las cuales se encontraba el establecimiento de un salario mínimo. El rechazo por parte de los patrones generó la huelga de más de mil trabajadores, que se inició el diciembre, época decisiva para las viñas, lo que sin duda afectaba la producción.

El conflicto es muy interesante y tiene una importante carga simbólica, porque demuestra la estrecha relación que se había desarrollado entre una parte del clero y ciertos sectores del campesinado. El principal líder del movimiento era un falangista: Emilio Lorenzini, dirigente de la ASICH local y muy cercano a las autoridades católicas de la zona, como el Obispo de Talca, Manuel Larraín. Con la expansión del movimiento huelguístico hacia otras localidades y con el apoyo de agricultores militantes del social cristianismo, la situación en la zona se volvió extremadamente tensa; sobre todo cuando se organizó

⁵⁰ Teresa Pereira, *El Partido Conservador*, p. 293.

⁵¹ El movimiento sindical agrícola de Molina fue estudiado por Henry A. Landsberger / Fernando M. Canitrot, *Iglesia, intelectuales y campesinos. La huelga campesina de Molina*, Santiago: Editorial del Pacífico, 1967. También en Bengoa, *Historia rural*, pp. 246-250.

una marcha de campesinos que llegó hasta Santiago. La amplia cobertura de la prensa llevó además al movimiento hacia todo el país.

El clero jugó un rol importante en este conflicto, apoyando a los obreros en sus reivindicaciones laborales, lo que fue interpretado por los patrones como una deslealtad, pues estaban acostumbrados a actuar en forma aliada con los párrocos en sus fundos. El obispo de Talca negó el que hubiera sacerdotes involucrados directamente en la huelga, pero señaló que la Iglesia estaba sentimentalmente con las reivindicaciones campesinas:

“La Iglesia defiende la justicia, donde quiera que esta se encuentre, del mismo modo que condena lo que es injusto y arbitrario. Todo lo que hay de justo en las peticiones de los obreros de Molina -y que lo hay mucho - la Iglesia lo aprueba. Si los obreros católicos que están en el conflicto -y lo son casi en su totalidad-, consultan a un sacerdote sobre si pueden en conciencia hacer tales o cuales peticiones, el sacerdote no solo puede, sino que debe dar su debida respuesta.”

Señaló también que

“los patrones deben dar a sus obreros lo que en justicia les deben. Hay una justicia legal que nace de las leyes sociales. Esas leyes deben ser cumplidas. Hay una justicia social, que nace de nuestra convivencia humana. Esta justicia debe ser respetada y practicada”.⁵²

Por su parte, Domingo Arteaga, ingeniero, católico activo y figura cercana al Cardenal Caro, le escribió para acusar a la ASICH por su participación en los sucesos de Molina, “obrando, desgraciadamente a mi juicio, en forma muy poco de acuerdo con los altos principios cristianos que deben inspirar su acción”, y recurriendo a “las más corrientes y usuales tácticas comunistas, cuales son la de ejercer la violencia... colocándose al margen de toda la estructura jurídica.” El temor para Arteaga era que

“muchos quedarán con la impresión de que el catolicismo chileno sólo puede ofrecer a los trabajadores, en el terreno social el uso de las mismas armas que emplean los enemigos de la Iglesia [...] Como corolario lógico de lo ocurrido, los agricultores de Lontué, en su gran mayoría católicos y algunos de destacada

⁵² “Declaración de Monseñor Manuel Larraín E.”: en semanario La Voz, N°6 (6 de diciembre de 1953), p.2

posición social y política, han quedado en actitud de antagonismo y beligerancia con la ASICH, o sea con el sindicalismo católico”.⁵³

Los sucesos de Molina tienen varias lecturas. Se trató de la primera ocasión en que los miembros de la Falange y del Episcopado se involucraron directamente en una huelga apoyando además a un movimiento sindical que se caracterizó por ser uno de los más agresivos de la época. Fue también un momento clave para que se enfrentaran dos visiones sobre la situación: el “auténtico espíritu cristiano” al que apelaban los tradicionalistas, versus la “acción agitadora” de los progresistas. El movimiento reveló, por último, la falta de una estrategia patronal unánime: hubo patrones que aceptaron discutir los pliegos de peticiones con los campesinos, pero un número mayor de agricultores se inclinaron hacia la línea dura con sus trabajadores. En todo caso, la consecuencia más benéfica fue el establecimiento del salario mínimo y de la asignación familiar en el campo; sin embargo, lo logrado se debió más bien a la directa intervención del presidente de la República, Carlos Ibáñez, a favor de los huelguistas más que a la capacidad de presión de estos últimos.

La huelga tiene también un significado simbólico porque la participación de la Iglesia fue definitiva en la suerte de ese movimiento y en la situación del campesinado chileno en general. Los autores Landsberger y Canitrot vieron una relación directa entre el movimiento y la Doctrina Social en boga, que evidenció a una Iglesia que estaba sabiendo adaptarse a los tiempos, a pesar de que esos pioneros más avanzados se encontraron bastante aislados en algunos momentos.⁵⁴ Esta batalla en específico fue ganada por las fuerzas tradicionalistas, ya que el equilibrio de poder y el *statu quo* no alcanzó a ser alterado en el campo, la novedad estribó en la intervención abierta y decisiva de altas autoridades eclesiásticas a favor de los campesinos y en contra de los agricultores.⁵⁵ Como consecuencia, muchos agricultores –conservadores, liberales e independientes–, abrieron fuego en contra de la Iglesia iniciando a partir de entonces una agria polémica en la prensa y en el Congreso con algunos miembros de la jerarquía.

⁵³ Carta de Domingo Arteaga al Cardenal Caro el 23 de diciembre de 1953. ASPM, Legajo 136 N°17.

⁵⁴ Landsberger / Canitrot, Iglesia, intelectuales y campesinos.

⁵⁵ Landsberger / Canitrot, Iglesia, intelectuales y campesinos, p. 59.

En 1957 se celebró el Cuarto Congreso Internacional Católico de la Vida Rural, con asistencia de altos dignatarios de la Iglesia, representantes de numerosos países y expertos agrícolas. En relación a la agricultura chilena, las conclusiones señalaron la “urgencia y gravedad del problema agrario” y la “necesidad de acelerar la evolución y adaptación de formas sociales y económicas arcaicas a las necesidades de nuestro tiempo.” Pero también se evidenció que las posiciones no eran unánimes en cuanto a la forma en la cual se debía proceder, según se lee en la revista *Finis Terrae* de la Universidad Católica:

“para algunos sólo basta perfeccionar el actual sistema de inquilinato; para otros, hay que superar las estructuras arcaicas por nuevas formas basadas principalmente en una redistribución general de las tierras. Un tercer punto de vista (de patrones que ensayan reformas sociales) es el que propicia como palanca de evolución el mejoramiento de las remuneraciones del trabajador, su adiestramiento técnico, su incorporación a los beneficios de la empresa, enseñarles a ahorrar. Casi todos coinciden en hacer algo; la discrepancia es en torno a qué caminos tomar”.⁵⁶

De este modo, la división política de los católicos se había trasladado también al campo, donde los nuevos sacerdotes “modernos”,⁵⁷ que habían sido formados en el período de incubación del social cristianismo se transformaron en voceros de un cambio de mentalidad que iba en paralelo a las exigencias de reformas estructurales que estaban operando en varios niveles de la sociedad chilena.

⁵⁶ “Cuarto congreso internacional católico de vida rural”: *Revista Finis Terrae*, año VI: 13, 1957.

⁵⁷ Entre 1955 y 1964 fueron nombrados 14 obispos nuevos, ya sea porque sus antecesores murieron o se retiraron. Luego de los nombramientos, la sorpresa fue que la mitad de la jerarquía se convirtió en “progresista” (de los 28 obispos del período). ¿Mera coincidencia o había una política detrás de estos nombramientos? Ver Brian Smith, *Church and Politics in Chile. Challenges to Modern Catholicism*, Princeton: Princeton University Press, 1982, p. 112 y siguientes. También Sofia Correa / et al., *Historia del siglo XX chileno*, Santiago: Editorial Sudamericana, 2001, p. 215.

3. La politización de la Iglesia chilena: las dos pastorales de 1962.

Los años 60 no pueden concebirse sin la presencia permanente de la Revolución Cubana. La era de la “Alianza para el Progreso”⁵⁸ fue escenario de muchos cambios en América Latina, y los sucesivos gobiernos de Chile fueron bastante receptivos a las sugerencias norteamericanas, entre las cuales estuvo la de reformar el sistema de tenencia de la tierra. La reforma agraria que se puso en marcha a partir de 1962 tuvo entre sus objetivos mejorar la productividad y hacer justicia con la situación social del campesinado, pero significó también uno de los quiebres más importantes de la historia de Chile.

El sector agrario chileno no estaba en sus mejores momentos, la escasa productividad llamaba a una urgente modernización, y la injusta situación social del campesinado tenía intranquilos a políticos, agricultores y sacerdotes. En este contexto, los defensores del estructuralismo encontraron que la única solución era una reforma agraria que modernizara las relaciones laborales y acabara con el latifundio. Las elites tradicionales que se manifestaron contrarias a la reforma, se vieron presionadas por los organismos internacionales (CEPAL y FAO),⁵⁹ por el gobierno norteamericano y por la Iglesia Católica; mientras que los sectores progresistas y la Democracia Cristiana se enfrentaron con los comunistas en sus intentos por conquistar la adhesión campesina recurriendo a la promesa de distribución de tierras.

La Iglesia, como se ha visto, había tenido una activa participación en la huelga de Molina a comienzos de los 50, había impulsado también la sindicalización campesina y había creado organismos para fomentar el desarrollo del campesinado.⁶⁰ Ante los avances del marxismo, comenzó a insistir en la necesidad de realizar la reforma agraria, para lo cual se

⁵⁸ Ayuda económica del gobierno norteamericano a países de América Latina para evitar la propagación de la revolución comunista desde Cuba.

⁵⁹ Comisión Económica para América Latina y Food and Agriculture Organization (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura).

⁶⁰ El Instituto de Educación Rural, bajo la dirección del padre Rafael Larraín E., tuvo gran importancia en este contexto y fue protagonista de varias polémicas con otros organismos de la Acción Católica, lo cual revela las dificultades que tenía la Iglesia para operar en el campo donde se topaban intereses e ideologías antagónicas.

alió primero con la Falange y luego con la Democracia Cristiana. Esto fue interpretado por los sectores conservadores y tradicionalistas como una traición y como un signo del rumbo izquierdista que había asumido la Iglesia, lo cual se habría acrecentado bajo el liderazgo del arzobispo Raúl Silva Henríquez, creado Cardenal en 1962. Las cartas estaban en cierta medida echadas para el intervencionismo político de la Iglesia, sobre todo después de que Juan XXIII lanzara al mundo en 1961 la Encíclica *Mater et Magistra*, que urgía a los católicos a hacer cambios estructurales para superar el subdesarrollo. La encíclica reveló también el nuevo lenguaje de la Iglesia y su forma de adecuarse a las necesidades de los tiempos, sentando las bases gran reformismo eclesial ocurrido con el Concilio Vaticano II.⁶¹

La intervención directa de esta “nueva” Iglesia en el debate sobre la reforma agraria en Chile se produjo con la publicación de la pastoral “La Iglesia y el problema del campesinado”, de marzo de 1962.⁶² En ella, el episcopado señaló que “diversos factores negativos se han acumulado ensombreciendo la vida del campesino, su desarrollo, su bienestar y su porvenir”, por ello se hacía necesaria “una profunda transformación de la estructura rural”. En el texto, los obispos recalcaron el concepto de “función social” de la propiedad, insistieron en la necesidad de promover la actividad supletoria del Estado, resaltaron la necesidad de educar a la familia campesina, promovieron el fomento de la pequeña propiedad rural destacaron la necesidad de crear organizaciones sindicales y de financiar iniciativas cooperativistas, e insistieron en el acceso a la ayuda técnica, a las políticas crediticias y al sistema de seguridad social, entre otras iniciativas.⁶³ La carta pastoral generó un enorme impacto tanto al interior de los sectores católicos como fuera de ellos, lo que se acrecentó aún más cuando pocos meses después de publicada, el obispado de Talca procedió a repartir el fundo Los Silos de Pirque entre sus inquilinos, convirtiendo así a la Iglesia chilena en

⁶¹ Sobre la reacción del catolicismo chileno frente a la coyuntura de inicios de los años 60 ver Fernández, “Cambio histórico”.

⁶² Pastoral colectiva del Episcopado de Chile, *La Iglesia y el problema del campesinado chileno*, Santiago: publicación del Secretariado General del Episcopado de Chile, 1962.

⁶³ Botto, *Catolicismo chileno*, p.379.

pionera en América Latina al iniciar así el proceso de Reforma Agraria.⁶⁴ Si hasta ese momento para algunos católicos la reforma agraria había sido una bandera defendida por los comunistas, a partir de entonces se la podía bautizar como católica.

La reacción de algunos sectores del laicado católico – como el vinculado a la ya mencionada revista *Finis Terrae* – fue positiva en un primer momento. El artículo “La Iglesia y el agro chileno” señaló que

“es de esperar que, con criterio sereno e ilustrada información, nuestros legisladores afronten cuanto antes el problema agrícola, y que el laicado católico, fiel a las instrucciones de sus Obispos [...] coopere con inteligencia y generosidad en la obra. Lo exigen así la justicia y el mantenimiento de la paz social”.⁶⁵

También *El Diario Ilustrado* le brindó una favorable acogida a la Pastoral y la publicó completa, en un contexto en que la Sociedad Nacional de Agricultura también había apoyado la ley de reforma agraria impulsada por el gobierno de Jorge Alessandri, y en que la derecha estaba dispuesta a algunos atisbos de reforma.⁶⁶ Por lo tanto, pareció en un comienzo que el proceso de reforma agraria iba a desarrollarse pacíficamente, a pesar de afectar los intereses de la elite propietaria del país.

Sin embargo, el apoyo de la Iglesia al proceso suscitó un arduo debate, sobre todo en los sectores más conservadores, para quienes – según el Cardenal Silva Henríquez – constituyó un ejemplo escandalizador “porque muchos católicos que no se sentían en posición de entregar sus tierras, serían acusados de no cumplir las normas de la Iglesia o de actuar con mezquindad”.⁶⁷ En los años siguientes, los críticos fueron dejando las palabras cautas para definir a la reforma agraria como “un trastorno social semejante a una guerra”.⁶⁸

Si bien la carta pastoral de marzo de 1962 fue de enorme relevancia en la toma de posiciones políticas por parte de la Iglesia chilena, mayor

⁶⁴ Paul E. Sigmund, “Latin American Catholicism’s Opening to the Left”: *The Review of Politics*, N°35 (1973) p.66.

⁶⁵ “La Iglesia y el Agro chileno”: *Finis Terrae*, año IX: N°33, (1962).

⁶⁶ Sofia Correa, “Iglesia y Política: el colapso del Partido Conservador”: *Mapocho*, N° 30 (1991).

⁶⁷ Ascanio Cavallo, *Memorias del Cardenal Raúl Silva Henríquez*, Santiago: Ediciones Copygraph, 1991, (tomo I) p. 248.

⁶⁸ Javier Polanco Silva, “O se paga la tierra o se hace reforma agraria”: *Fiducia*, año II: N° 12 (noviembre de 1964).

conmoción causó el texto que el episcopado publicó en septiembre de ese año titulado “El deber social y político de la hora presente”, y cuyo tema central fue la situación económica y social de Chile. El texto hizo un análisis descarnado de la situación vigente y dejó en claro que la Iglesia chilena había optado por intervenir abiertamente en los asuntos de la sociedad civil llamando a los católicos a ser agentes activos de transformación de la realidad. En la carta de septiembre, los obispos abandonaron el lenguaje excesivamente espiritualista y abstracto característico de los tradicionales documentos pastorales, situando a la Iglesia chilena en un lugar destacado en la esfera pública y en el contexto que exigía una democracia pluralista. En este sentido, cobra sentido la idea de que uno de los efectos de la pastoral fue dar el golpe de gracia a la alianza informal existente en Chile entre la Iglesia católica y el conservadurismo, ya que sus contenidos vaciaron de legitimidad las críticas derechistas hacia el socialcristianismo, sobre todo a aquellas que apuntaban al excesivo énfasis en lo económico-social por sobre lo moral-espiritual su opción por el cambio social.⁶⁹ Como señala Andrea Botto, el texto pastoral fue una forma concreta en que el Episcopado chileno volvió a recuperar un lugar importante en la esfera pública, y constituyó un medio para que la Iglesia chilena se adecuara a las exigencias de una democracia pluralista que había puesto en jaque su preeminencia moral sobre la sociedad.⁷⁰ A su vez, como hace ver Marcos Fernández, la Iglesia abandonó su pretendida imparcialidad afirmando que tenía mucho que decir sobre la constitución de la vida el común, sobre la definición de las reglas de convivencia y el derecho y sobre la contingencia: “se cruzaba un Rubicón, abriéndose y legitimándose la acción política de inspiración católica en una clave de transformación social” que insistió tajantemente en la obligación de los cristianos en la urgente reforma de las estructuras.⁷¹

Ambos documentos episcopales, el de marzo y el de septiembre, independiente de su innovador contenido teológico y pastoral, tuvieron un profundo significado histórico, ratificando la apertura social de la iglesia chilena y evidenciaron el fracaso de la estrategia de la derecha

⁶⁹ Marcelo Casals, *La creación de la amenaza roja. Del surgimiento del anticomunismo en Chile a la “campaña del terror” de 1964*, Santiago: LOM Ediciones, 2016, p.249.

⁷⁰ Botto, *Catolicismo chileno*, p. 382.

⁷¹ Fernández, “Puesto sobre la tierra”, pp.257-258.

política para retrotraer al Episcopado hacia posiciones defensoras del *statu quo*. De este modo se puede establecer que la Jerarquía chilena cerró filas en torno a la tesis del cambio, y dejó en claro que constituía la voz autorizada de la Iglesia, por lo que no existía posibilidad para ningún católico de sustraerse a sus llamados.⁷²

4. Palabras finales

La pérdida del consenso doctrinario al interior del pensamiento católico se debió a la falta de acuerdo sobre qué era en concreto de la Doctrina Social de la Iglesia y sobre cómo debía llevarse a la práctica. Los malos entendidos y las discordias en torno a estos y otros tópicos provocaron duros ataques al interior del catolicismo chileno, ocasionando profundas grietas políticas. Como se ha planteado, la coyuntura eclesiástica de los años 50 y, sobre todo de los 60s, comenzó a favorecer al catolicismo de la “acción”. Y, en el ámbito político, este catolicismo empapado de lógica modernizadora se entregó a la realización de reformas y de políticas sociales, adquiriendo mucho mayor visibilidad y participación en el espacio público.

Tanto la coyuntura interna del país (por ejemplo, el avance del comunismo y los problemas del campesinado chileno, por mencionar algunos) como los sucesos internacionales influyeron en que la Jerarquía chilena comenzara a acercarse a posiciones políticas progresistas, partidarias del cambio económico y social y de las “reformas estructurales”. En los años 60 y bajo el alero de la Alianza para el Progreso, los nuevos dirigentes eclesiásticos asumieron posiciones a favor de profundos cambios económicos y sociales, respaldando la reforma agraria y afianzando posiciones cercanas a las problemáticas de campesinos y obreros.

Durante el período que comprende este trabajo, se observó a los sectores católicos intentando definir sus posiciones, demarcar sus políticas y conceptualizar sus doctrinas y estrategias, sobre la base de un discurso eclesial que ha ido adaptando lentamente la lógica modernizadora con el objetivo de reconquistar a la sociedad. Ese nuevo discurso eclesial fue interpretado de diversas maneras por los sectores católicos, induciendo a una dicotomía sobre cuál debía ser la relación

⁷² Botto, *Catolicismo chileno*, pp. 384-385.

entre catolicismo y sociedad; y si era preferente, en cuanto “católicos”, privilegiar la acción civil, la acción política, o ambas a la vez. Si la Doctrina Social de la Iglesia obligaba a la consecución de una sociedad “más justa”, y consideraba la superación de la pobreza como un “deber civil”, era necesario entonces plasmar ese ideario en un proyecto de democracia que conjugara los elementos necesarios para transformarse en “cristiana”. Una de las consecuencias de este giro eclesial fue el alejamiento entre la Iglesia y su tradicional aliada en el terreno político, la derecha católica encarnada en el Partido Conservador, para ampliar su discurso hacia sectores más empáticos con las reformas estructurales que se veían como urgentes para la superación de subdesarrollo y la marginalidad.⁷³

En el otro lado de la trinchera, los sectores católicos tradicionalistas optaron por una actitud defensiva, eminentemente anticomunista y protectora del statu quo. En parte de la opinión pública se comenzó a percibir que estos “otros” católicos carecían de propuestas ante los nuevos problemas que surgían y que, lejos de ser un factor de progreso, parecían oponerse a éste. El aparente rechazo de los tradicionalistas a este catolicismo participativo y renovador y también su aparente negativa a la realización de reformas sociales en un Chile de miseria social, los fue silenciando y desplazando por su incapacidad para comprender y adaptarse a los signos de los tiempos. Digo “aparente” porque aquí surgen una serie de matices y pienso que es muy interesante observar la etapa siguiente para ver cómo el tradicionalismo católico fue mutando su lenguaje en un intento por abrazar los cambios y/o adaptarse a las circunstancias.

⁷³ Botto, *Catolicismo chileno*, p.314.