

Plural 4

CRISTIANISMO Y POLITICA

Sergio Jerez · Josefina Lira
Guillermo Miranda · Cristian Parker
Pablo Salvat · Sergio Vuskovic

ENTREVISTA A
FRANÇOIS HOUTART

4ª ESCUELA INTERNACIONAL DE VERANO

Clase inaugural · La Universidad en la Democracia
Lic. Luis Triviño

Revista del Instituto para el Nuevo Chile

ROTTERDAM

LIBROS PUBLICADOS

Agustín Muñoz
VISIÓN DE LOS SINDICATOS CHILENOS:
Treinta años de relaciones profesionales

Pedidos: Comité Sindical Chile
42 rue Haute, Bruxelles 1000, Belgique
(Precio U\$ 7)

**Pérez, Tremps, Ermacora, van Dijk,
Novak, Schäfer, Delprée, Rosenn, Cassese**
CONSTITUCIÓN DE 1980:
Comentarios de juristas internacionales

Pedidos: Instituto para el Nuevo Chile
Wijnhaven 25-1°
Rotterdam, Holanda
(Precio U\$ 5)

consejo de redacción	Jorge Arrate, Otto Boye, Roberto Celedón, Luis Jerez, Jorge Tapia
administrador	Heber Valenzuela
correspondencia	Wijnhaven 25, 1e. etage, 3011 WH Rotterdam, Nederland
responsabilidad editorial	El contenido de los artículos publicados en PLURAL es responsabilidad de sus autores. Los trabajos publicados en PLURAL pueden ser reproducidos sin previa autorización indicando el origen, salvo expresión en contrario.
cubierta	Jordi Ventura
imprime	Nova-Gràfic Recaredo, 4, 08005-Barcelona
depósito legal	B. 18.590-83

P L U R A L

Revista del Instituto Para el Nuevo Chile

N.º 4

Primer semestre 1985

Presentación	3
<i>Cristián Parker Gumucio</i> , Cristianismo y movimiento popular en Chile	9
<i>Sergio Jerez Riffo</i> , Cristianismo y política	37
<i>Josefina Lira</i> , Los derechos humanos	51
<i>Pablo Salvat B.</i> , Cristianismo y política popular. Problemática y desafíos	65
<i>Sergio Vuskovic Rojo</i> , Las nuevas bases del diálogo cristiano-marxista en América Latina	75
<i>J. Soto, G. Miranda, La Badilla, J. Revelo</i> , Encuentro en el exilio con los obispos de Chile	83
Entrevista a François Houtart	97
Contribución de un lector	103
CUARTA ESCUELA INTERNACIONAL DE VERANO / ESIN-4	
Discurso Saskia J. Stvireling en el acto de apertura de la ESIN-4	117
<i>Lic. Luis Triviño</i> , La Universidad en la democracia	120
Discurso de Jorge Arrate en el acto de clausura de la ESIN-4	131
<i>Otto Boye</i> , Discurso de despedida	135
Talleres, lista de cursos, conferencias, mesas redondas y docentes de ESIN-4	137

PRESENTACION

En nuestro país, tras once años de dictadura, el tema de los cristianos y la opción por la democracia y el socialismo ha vuelto a ser problema importante. No sólo por la existencia de figuras relevantes del mundo de la Iglesia que han mantenido una actitud destacadísima como freno moral a los crímenes de la dictadura militar, como es el caso del Cardenal Raúl Silva Henríquez y muchos de sus Obispos, Vicarios, sacerdotes y religiosas, sino porque a nivel social y popular se evidencia un crecimiento cuantitativa y cualitativamente superior a lo que había durante la propia Unidad Popular de los cristianos que optan por los cambios. Sin duda que los fenómenos y procesos posteriormente bosquejados en su concreción histórica forman parte de la base explicativa del fenómeno.

Nuestro país sufrió después del Golpe Militar no sólo la más grande represión y masacre que el movimiento popular tenga memoria, sino que, además, se le cerró todo espacio político. En la tarea de reconstrucción del tejido popular chileno post-golpe hay una primera realidad que remarcar: ella es que, el espacio y el terreno en donde se centraron las primeras iniciativas de reconstrucción del tejido social, fueron espacios y terrenos en donde lo cristiano era dominante. No sólo sucede que a nivel del referente nacional la Iglesia aparece como el único discurso al cual recurrir, sino que la práctica cotidiana de resistencia y de afirmación de identidad del pueblo, se hace inmersa en un escenario en donde muchos de los actores básicos pertenecen al universo cristiano. Este escenario da cuenta de una suerte de teología al alero del movimiento popular chileno, ya que es bajo la protección de la Iglesia que surgen los primeros soportes sobre los que se apoyará, más tarde, el conjunto de las organizaciones populares. Esta etapa de sobrevivencia y de protección, da paso a una de síntesis parcial. Bajo el accionar común convergen diferentes orientaciones ideológicas y visiones del mundo, unificados todos frente al enemigo común. En esta fase los entendimientos aparecen fáciles, y la práctica concreta parece confirmar una idea de corto aliento, que dice que lo importante es que los cristianos y los no cristianos no se sienten a discutir sobre sus distintas visiones del mundo, sino sobre lo que los une: lo importante es la acción común.

Hoy vivimos una fase nueva, se ponen en juego opciones y caminos políticos diversos, superada la etapa defensiva del movimiento popular. Las apuestas revelan diferencias tácticas y estratégicas y a esta tensión no escapa lo cristiano como universo del cual hay que dar cuenta.

Vivimos momentos de extrema urgencia para la reflexión. La dinámica de la lucha antidictatorial impide que las fuerzas políticas logren reflexionar a fondo sobre una serie de fenómenos, y las respuestas o los enfoques que surgen son más bien repeticiones de esquemas del pasado. A viejos problemas, viejas respuestas, parece ser el lema de estos días. Sin embargo, nuestro país, ni el continente es el mismo.

El viejo tema de la violencia, el retroceso del Vaticano y su nueva política frente a la Teología de la Liberación y a la Iglesia Popular, no pueden tener como respuesta repetición de viejos dogmas anclados en la tradicional polémica o diálogo marxismo-cristianismo. No es el acercamiento de uno a otro el que eliminará las tensiones, ni serán las delimitaciones de campos a nivel teórico o los acuerdos a nivel de jerarquías los que darán cuenta de las aspiraciones valóricas y tipos de sentir generados y reproducidos en el seno del pueblo, en esta especie de síntesis de la cual no hay mayor reflexión.

Lo que proponemos a continuación es sólo revelar pistas de lo que a nuestro juicio constituyen los procesos más dinámicos que puedan explicar la actual masividad de la opción del pueblo «cristiano» por los cambios. Lo hacemos en grandes líneas, obviando a propósito concreciones históricas o coyunturales. Nos interesa remarcar lo que a nuestro juicio constituyen los ejes dinamizadores de un largo período que se inicia en América Latina con las opciones y testimonios individuales por el socialismo de un Camilo, y que hoy día adquieren el rostro de un pueblo entero que se reclama por el socialismo y se siente profundamente cristiano. Nicaragua, sin duda, es el mejor ejemplo.

La incorporación masiva y popular del mundo cristiano en la lucha por la democracia y el socialismo ha sido todo un proceso en América Latina. Para muchos la revolución nicaragüense reveló la existencia y la potencialidad de la masa cristiana latinoamericana, sin embargo, este fenómeno se arrastra en el continente desde hace ya varias décadas. Más aún si se quisiera tener una visión de largo aliento sobre la incorporación masiva a las luchas de liberación —cualquiera sea su signo— de las masas cristianas populares en el continente, habría que remontarse a las primeras décadas luego de la independencia latinoamericana, por ejemplo: la revolución mexicana, que revela la existencia de un pueblo cristiano que se incorpora a la lucha, motivado fundamentalmente contra la modernidad europea que las élites «liberales» introducen.

Desde esa visión de largo aliento e histórica ya es posible afirmar que cada vez que las luchas populares logran expresarse en plena masividad, es decir, cuando el pueblo latinoamericano se hace presente protagónicamente en la acción —más allá de la élite dirigente o de la especificidad de la política— la pluralidad de su composición evidencia el peso de una cultura cristiana que logra ligar sus motivaciones religiosas, éticas y su praxis cristiana con la exigencia de la historia concreta (la urgencia de la historia). La masividad de la lucha latinoamericana de hoy y la evidencia de lo cristiano como componente animador de ella, ratifican esta idea.

Por tanto, lo que hemos vivido este último tiempo es la decantación de un período que a su vez incuba varios procesos que se influyen y condicionan mutuamente, los que a su vez han sido, de una u otra manera, los forjadores

de esta identidad cristiana popular. Sólo para graficar daremos algunas pistas de estos procesos cuya dinámica ha sido analizada en algunos casos con detención y en otros se comienza recién tímidamente.

Por de pronto, está el proceso que ha recorrido la propia Iglesia Católica y cuyo punto de partida, en esta sensibilidad por lo social y por los más pobres, se sitúa corrientemente con León XIII en 1891. Desde Europa, en donde las tensiones sociales que el capitalismo provoca obliga a respuestas de la Iglesia como Institución, recordemos Cuadragésimo Año en 1931 con Pío XI y que conmemorara el primer texto social de la Iglesia de 1891, *Rerum Novarum*; luego vendrá el Concilio Vaticano II y de allí hacia América Latina, con Medellín, Puebla y su Teología de la Liberación. Es en el Tercer Mundo donde se sitúa hoy el motor dinamizador de lo social en la Iglesia Católica. Y por ello en nuestro continente la propia Iglesia ha jugado un rol muy importante en la forma como las masas populares recrean su identidad cristiana. En efecto, la emergencia en las últimas décadas de regímenes dictatoriales que niegan todo avance del movimiento popular, encuentran a una Iglesia en evolución que, a través de su pastoral y su opción por los pobres, se convierte en referente necesario y a veces único —por la fiereza de la represión a la izquierda y al movimiento progresista laico— para el pueblo. Así la masa popular, culturalmente cristiana, comienza a reidentificar su praxis de fe con la lucha de liberación y en esta recreación de identidad, la Iglesia Católica (principalmente), sobrepasa el rol que Gramsci le había asignado de «Intelectual Tradicional» ya que, junto con «mantener las tradiciones y el mito», le da a la fe una inserción histórica y contribuye a reformular representaciones sociales en las cuales el pueblo se reconoce, relegitimándose así la Iglesia como institución y el cristianismo como práctica social con sentido histórico. Las luchas por los derechos humanos y la justicia social, el énfasis en la solidaridad y el compromiso por los más pobres (perseguidos, torturados, exiliados, cesantes, por los obreros, las minorías étnicas, etc.) que han llevado adelante las Iglesias Latinoamericanas bajo las dictaduras en estos últimos años, sin duda entusiasman a un pueblo otrora pasivo frente a la conducta de la Iglesia.

Esta recreación de la identidad cultural cristiana, ligada estrechamente a lo popular, posibilita la masividad y la extensión de la incorporación de las masas cristianas a las luchas por el socialismo. La Teología de la Liberación —como fenómeno particularmente latinoamericano— refleja, desde el punto de vista de la Iglesia como universo, el esfuerzo más serio para dar cuenta de la evolución de este fenómeno anclado hoy en la Iglesia Latinoamericana.

Corrientemente la evolución o aggiornamiento de la Iglesia Católica ha sido explicada desde la izquierda, como una reacción necesaria frente a los avances de la lucha de masas, de la clase obrera a nivel mundial. Si bien es cierto que los avances populares en el mundo, particularmente la consolidación del campo socialista después de la Segunda Guerra Mundial y la Revolución Cubana en América Latina, influyen al interior de la Iglesia, no cabe la menor duda que la forma que asumió la lectura del marxismo frente a la problemática cristiana limitó la masividad de la opción por el cambio en las propias masas populares del continente.

Una lectura codificada del marxismo, el llamado marxismo-leninismo,

llevó a las élites políticas de izquierda del continente y a las vanguardias revolucionarias, a obviar dos cuestiones centrales, por de pronto la pluralidad de la masa latinoamericana y la necesidad de recrear el concepto de clase en un continente con una reducidísima clase obrera propiamente tal. En estas élites políticas y en la izquierda en general, comienza a desarrollarse también un proceso de *aggiornamento* que sirve, en los últimos años, para explicarse también la actual masividad del cristianismo en la opción por los cambios.

Desde el punto de vista de las fuerzas marxistas, las últimas décadas, más allá del discurso que habla del ascenso constante de las fuerzas populares a nivel mundial, han vivido momentos de crisis que han motivado el ensanchamiento del campo de reflexión. No sólo por los efectos que en el plano intelectual les produjo a los intelectuales europeos y por ende a las élites latinoamericanas, los sucesos de Praga y Polonia (como puntos distantes que abren y cierran periodos de reformulaciones y toma de posición frente al socialismo real) sino porque a nivel de la lucha concreta latinoamericana, luego del triunfo de la Revolución Cubana, se suceden una serie de fracasos tanto por medio de la vía armada como a través de la vía pacífica al socialismo. El tema central, común a una u otra estrategia, deja de ser el problema de la vía y se transforma en el problema de cómo se constituye, en uno u otro camino, una mayoría nacional para vencer a las dictaduras locales apoyadas por un imperialismo cada vez más agresivo. Nicaragua vuelve a ser un ejemplo de esta afirmación. En este contexto, resolver el problema de los cristianos pasa a ser una urgencia política. Y aunque los replanteos del nuevo diálogo marxismo-cristianismo no logran dar cuenta aún de las recreaciones que el propio pensamiento marxista tradicional debe tener para poder efectivamente pensar en una alianza estratégica, sin duda que hay una actitud de las vanguardias marxistas más abiertas a este fenómeno del cristianismo popular.

Esta crisis del marxismo como paradigma irrefutable tiene su impacto, también en la intelectualidad y en la izquierda no marxista del continente. Los cristianos radicalizados, como fenómeno de minorías, se desarrollan al lado de la fortaleza marxista en los momentos en que el marxismo constituye la única fuente legalizada que otorga certificado revolucionario. Rota la fortaleza, las minorías radicalizadas comienzan a replantearse un serie de problemas que habían sido abandonados ante la existencia de verdades ya dichas.

Una primera consecuencia fue revisar el rechazo que producía a las élites radicalizadas, las prácticas de religiosidad popular. Estas les aparecían como expresiones de «atraso ideológico» y la fe estaba relegada (como para el marxismo clásico) a la esfera de lo privado. La nueva lectura que el neomarxismo hace respecto a los fenómenos que se dan en la superestructura ideológica contribuyó a ello. En efecto, el mundo de la vida cotidiana de los oprimidos ya no sólo aparece como reflejo de la esfera de la reproducción, sino que como una construcción —a partir de complejos encuentros— de diversas experiencias, muchas de ellas incluso contradictorias entre sí y que son asumidas a través de una suerte de «sabiduría popular» (núcleo del buen sentido, lo llaman algunos intelectuales latinoamericanos contemporáneos) que escapa a lo meramente reproductivo y a las tensiones de clase, pero que en ella encuentran una gama de focos de ruptura con lo dominante. Reli-

giosidad y protesta popular comienza a ser un tema que interesa cada vez más, sobre todo cuando, bajo los regímenes dictatoriales se ve a menudo que la praxis de religiosidad popular se convierte en un canal de protesta, sin perder la simbología propia del rito religioso (las procesiones populares en Chile son un ejemplo ya clásico en esta relación entre el campo simbólico de la religiosidad y la política). Pero desde el campo de lo estrictamente político también hay una revisión del concepto de vanguardia y a la relación de ésta con la masa. Y en este sentido, el asumir al pueblo con su propia identidad cultural, con su tradición, con su memoria colectiva y sus propios códigos, lleva necesariamente a las franjas politizadas de la nueva izquierda a revalorar la identidad cultural cristiana propia del mundo popular latinoamericano. La necesidad y la urgencia de la masividad y del protagonismo popular recrea (refundando a la vez) la vieja mirada europea que anhela una sociedad laicista y «científica».

Todos estos procesos, que insistimos, se condicionan y se influyen unos a otros, sin duda han y están contribuyendo a dotar de mayor potencialidad la opción por los cambios de la masa cristiana popular latinoamericana.

En este marco analítico y bajo un espíritu de búsqueda que vaya más allá del tradicional enfoque de análisis entre lo cristiano y la política, es que el INC, a través de su grupo de investigación Cristianismo y Política, ha invitado a presentar en un seminario las ponencias relativas al tema Pensamiento, Praxis Cristiana y Acción Política, intentando centrar el análisis sobre los fenómenos que en Chile se han y están sucediendo.

GUILLERMO MIRANDA
Historiador

Coordinador Equipo Cristianismo y Política del I.N.C.

CRISTIANISMO Y MOVIMIENTO POPULAR EN CHILE

(Un ensayo de interpretación en vistas a la tarea redemocratizadora)

Cristián PARKER GUMUCIO *

«Gloria a los pueblos, a las masas brutas, porque su instinto nos ha salvado. Mientras los sabios desesperaban o traicionaban, esas masas habían amasado con sus lágrimas y sangre el pan de la República.»

Francisco BILBAO

Tiende a compararse la actual crisis económica, política y moral que vive Chile con aquella vivida hacia fines de la década de los 20. Ello no resulta del todo inapropiado puesto que la resolución de esa crisis condujo progresivamente a la consolidación del Estado de compromiso que sustituyó al Estado oligárquico, y es precisamente ese Estado de compromiso que fue sustituido violentamente por el Estado capitalista autoritario en 1973. Si el Estado oligárquico se caracterizó por la exclusión de los sectores populares, el Estado de compromiso lo hará por la institucionalización y legalización de variadas formas de integración, negociación y participación del pueblo en las diversas esferas del poder político, social y económico. El Golpe Militar de 1973 abre un nuevo período de exclusión de las mayorías populares; el fin del régimen militar será también el fin de esta nueva exclusión.

Es perfectamente legítimo suponer que en la tarea redemocratizadora el «instinto de las masas brutas», como diría Bilbao, sea un factor de mucha importancia. En el presente trabajo pretendemos demostrar cómo la religión juega un papel no despreciable en dicho «instinto» popular. En efecto, el análisis de la interrelación entre lo religioso —el cristianismo— y el movimiento popular se torna necesario y pertinente justo ahora que el debate sobre el qué hacer y cómo hacer de la tarea redemocratizadora ha cobrado mayor vigor.

* Sociólogo de la Religión, docente en la Escuela Internacional de Verano (ESIN).

Resulta interesante abordar el tema que proponemos mirando hacia la génesis del movimiento obrero y popular en Chile. El intentar descubrir allí la presencia (o ausencia) de los elementos religiosos y las interacciones entre el campo religioso y el campo sociopolítico nos permitirá proponer algunas pistas de interpretación de lo que actualmente sucede entre la religión y el movimiento popular.

Hemos hablado de *religión* y de *movimiento popular*. Si bien el cristianismo, y en particular el catolicismo, es la religión mayoritaria en Chile, nuestro enfoque pretende abordarla como fenómeno sociológico dejando entre paréntesis toda discusión teológica o filosófica. De aquí que convenga hablar más de *religión* que de *cristianismo*, aunque para entendernos en adelante se utilizarán como sinónimos, precaviendo de esta distinción conceptual. Por otra parte podríamos hablar de *pueblo* sencillamente, pero vista la ambigüedad de este concepto debemos aclarar que nos referimos fundamentalmente a las clases y grupos sociales subalternos sometidos a la dominación del capital y del Estado autoritario. Preferimos hablar de *movimiento popular* para destacar el dinamismo histórico de esos grupos y clases sociales y a fin de poder establecer el puente con la esfera propiamente política. Sin embargo, nuestro objeto actual de preocupación es más el movimiento popular como actor social, y específicamente su referente cultural y religioso, que su práctica colectiva en la escena pública.

Nuestro punto de partida para la comprensión de la religión, como un componente del campo cultural del pueblo, tiene que ver con un enfoque dialéctico y dinámico de la cultura. La cultura es el producto de un complejo proceso de producción social que es instituida como códigos y estructuras semánticas que a su vez instituyen estilos de vida y prácticas sociales cotidianas. Pero como en una sociedad capitalista las relaciones sociales de producción establecen posiciones diferenciales y desiguales, la producción cultural de las diversas clases sociales será también desigual y diferente. «En esta perspectiva, veremos las culturas de las clases populares como resultado de una apropiación desigual del capital cultural, la elaboración propia de sus condiciones de vida y la interacción conflictiva con los sectores hegemónicos.»¹

Al hablar de *movimiento popular* desde esta óptica cultural (incorporando a los fenómenos religiosos como un tipo particular de manifestación cultural) se deben considerar sus diversos niveles de expresión. De acuerdo a la capacidad de poner en práctica una política orgánica es importante distinguir a los núcleos dirigentes (la vanguardia) de las bases (la masa). La mayor parte de las veces las masas populares en nuestras sociedades dependientes, sometidas a duras condiciones de explotación y dominadas ideológicamente, actúan por inercia y de esta manera contribuyen con su conformismo a la mantención del orden establecido. Pero ello no quiere decir que no sean portadoras de cierta capacidad de creación cultural autónoma, que, si bien subordinada y restringida en mayor o menor medida, dependiendo de la peculiar coyuntura histórica, no deja de representar una *cultura propia*. En el campo estético, por ejemplo, el folklore, como arte popular, representa una forma de resistencia

1. Néstor García C. *Las culturas populares en el capitalismo*, Ed. Casa de las Américas, La Habana, 1981, p. 12.

pasiva a la dominación que a través de la imposición de los códigos de las «bellas artes» o de lo que comercialmente se define como «artesanía típica» proviene del proyecto hegemónico de las clases dominantes.

Veamos ahora cómo se ha dado en ciertos momentos claves de la historia popular, la confrontación social y las mediaciones ideológico-culturales que ella adoptó, poniendo especial atención en el rol jugado por la religión en todo ello. Nuestro análisis se detiene fundamentalmente a desentrañar las características de la respuesta popular tanto a la crisis de los años 30, como a la crisis actual. A partir de esta comparación histórica desprenderemos ciertas consideraciones sociológicas y políticas en función de iluminar la tarea redemocratizadora.

A) GENESIS DEL MOVIMIENTO OBRERO Y POPULAR Y RELIGION²

La Guerra del Pacífico modificó sustancialmente la estructura económica chilena y la Guerra Civil de 1891 consolidó el dominio de un bloque oligárquico-capitalista aliado del capital foráneo en el Estado oligárquico-parlamentarista. Se inicia así el ciclo del salitre y el auge de la economía capitalista de exportación. Este período, como sabemos, va a declinar con la pérdida del mercado internacional del salitre, a fines de la década de 1910, y a concluir con la gran depresión económica del año 29.

La característica más sobresaliente de todo este período oligárquico es que junto con el incremento de nuevos sectores populares, principalmente a causa del desarrollo de un importante proletariado minero y urbano, ellos permanecen totalmente excluidos del poder económico y político. La sobreexplotación de la mano de obra y las pésimas condiciones de vida de las clases laboriosas no tardaron en provocar una protesta social que fue rápidamente respondida con la represión estatal utilizando incluso al ejército. El Estado, lejos de reglamentar legalmente las relaciones capital-trabajo, sólo actúa represivamente cuando ve el orden amenazado.

1. La respuesta popular en el campo social y político

Los primeros pasos de la protesta y de la organización del movimiento obrero a principios de siglo en Chile son suficientemente conocidos. La acumulación capitalista del modelo exportador fue posibilitada por las ventajas comparativas de las materias primas exportadas, un mercado internacional

2. Las obras más conocidas sobre la historia del movimiento obrero en Chile, Poblete (1926), Lagos (1941), Jobet (1955) y Ramírez (1956) apenas mencionan tangencialmente el factor religioso. Las interpretaciones más recientes de Barría (1960, 1971) y Angell (1972) y los variados aportes de autores como Barrera, Campero, Castillo, Falabella, Frías, Manns, Muñoz, Pizarro, Ruiz-Tagle, Zapata, etc., sólo aluden el campo religioso al tratar acerca del sindicalismo democrata cristiano. Sin negar las influencias ideológicas y organizacionales laicas y seculares en el sindicalismo chileno, pretendemos aquí ver la relación religión-movimiento popular para ver no sólo las presencias sino también para tratar sobre las ausencias.

favorable y la sobreexplotación de la mano de obra salariada. En efecto, las condiciones de vida de las masas proletarias empeoraba día a día. Particularmente penosa era la situación de los mineros del salitre. Llevados hasta la angustia y la depresión, los mineros no dejaron de responder con la protesta social ante tan desesperante situación de miseria y explotación. Las huelgas no tardan en multiplicarse y la represión es sangrienta. El final del siglo XIX y los comienzos del siglo XX presencian grandes masacres en la historia de la clase obrera chilena.

Sin embargo, el espontaneísmo de las primeras protestas y «los actos ocasionales de violencia agotaron sus tácticas».³ La respuesta de más largo plazo fue la organización obrera y la preparación de dirigentes y luego, la formación y apoyo de partidos políticos reformistas o revolucionarios (Demócrata y Partido Obrero Socialista). El pueblo explotado va tomando conciencia de su situación de miseria real y protesta realmente contra ella. En los enclaves mineros y entre el artesanado de las ciudades surgen las primeras tentativas de organización obrera, inicialmente las mutuales, luego las mancomunales. En las grandes ciudades como Santiago y Valparaíso surgen las sociedades de resistencia. En 1919 una manifestación convocada por la Federación Obrera (FOCH) reúne a cientos de miles de personas en Santiago.⁴ El sindicalismo se desarrolla considerablemente, pero todavía limitado a la clase obrera y a los empleados.

Como instrumentos propiamente políticos de la lucha obrera, surgirá escindiendo del Partido Demócrata, en 1912 el Partido Obrero Socialista, que posteriormente se convertirá en 1922 en Partido Comunista de Chile. Luego del auge de las movilizaciones populares, en el contexto de la crisis producto de la caída del dictador Ibañez, nacerá en 1933 el Partido Socialista que agrupa a sectores medios empobrecidos, intelectuales y sectores obreros y populares no interpretados por el PC.⁵

Una de las características importantes de las mediaciones ideológico-culturales de esta protesta y organización obrera es que se trata de un conjunto de representaciones, valores e ideas heterogéneas y fluidas que nacen fundamentalmente de una voluntad de autonomía y de contestación. Sólo con posterioridad se irá percibiendo un perfil más claro y racional de plataforma y estrategia global de transformación de la sociedad. Frente a las duras condiciones de vida, la organización obrera (mutuales y mancomunales) ofrece un espacio de solidaridad, de autoayuda, sistema rudimentario de seguridad social que los patrones y el Estado niegan; un lugar donde recuperar la dignidad y desarrollarse moralmente, educarse y tomar conciencia de las verdaderas causas de su explotación; un lugar en el cual se materializa la unidad,

3. A. Angell, *Politics and the Labour Movement in Chile*, Oxford Univ. Press, London, 1972, p. 14.

4. Para un análisis detallado ver, entre otros, H. Ramírez N., *Historia del movimiento obrero*, Lautaro, Santiago, 1956 y J. C. Jobet, *Luis Emilio Recabarren y los orígenes del movimiento obrero y del socialismo chileno*, PLA, Santiago, 1955. Una breve y reciente interpretación es la del Taller Nueva Historia, *Historia del movimiento obrero 1820-1970*, Vicaría de la Pastoral Obrera, Santiago, 1980.

5. Sobre sindicalismo y partidos populares ver Angell, op. cit. especialmente Caps. 2, 5 y 6.

los lazos con la clase como colectividad, la organización de los trabajadores como única fuerza para oponerse a la prepotencia del capitalista y el Estado.⁶ La visión de mundo de las organizaciones obreras de principios de siglo será totalmente secular. Combinará eclécticamente, a veces en el mismo período, otras veces como producto de tendencias diversas, ideales democráticos, anarquistas y socialistas, en un espíritu teñido por el sentimiento humanista y romántico. No exento a veces de una mística de lucha cuasi-religiosa, redentora: «despertad proletarios del salitre que el tiempo de vuestra regeneración está próximo».⁷

En general, con mayor o menor énfasis en la necesidad de ruptura con el sistema dominante, la tónica central de la visión de mundo subyacente a la organización obrera de principios de siglo radica en la voluntad de asegurarse una sobrevivencia económica, social y cultural sosteniéndose en sus propias fuerzas, generando relaciones sociales más igualitarias, solidarias y democráticas que vienen a constituir microespacios de resistencia social, política y cultural frente a la dominación oligárquica.

No pocas organizaciones, especialmente mutuales, fueron creadas a instancias de católicos y siempre en el sindicalismo posterior habrá presencia de cristianos⁸ pero, en términos de la especificidad de la organización obrera y de sus valores e ideologías, éstas se desarrollaron al margen y de espaldas a la Iglesia y a toda legitimación religiosa en forma explícita.

2. La respuesta popular en el campo religioso

En términos de influencias globales el cristianismo y particularmente el catolicismo predominaba en forma casi absoluta en la sociedad chilena de principios de siglo. De acuerdo al censo de 1907 los católicos eran un 98,1 % de la población total. Un 1 % era protestante, se desconoce la religión de un 0,8 % y sólo un 0,1 % se declaraba no-creyente. En 1930 los católicos representaban el 97,7 %, los protestantes el 1,5 %, otras religiones el 0,1 % y sin

6. Escribe Recabarren en 1905: «(La mancomunal es) no sólo el refugio en que se mitigan las dolencias del hermano, sino también una modesta cátedra de ilustración, un templo de igualdad y solidaridad que lleva a los hombres a concebir los altruistas y grandes premisas de la justicia, el amor y el bien de la humanidad.» *El Trabajo*, 30 de julio de 1905. Cit. por Taller Nueva Historia, op. cit., p. 32.

7. Sobre la visión de un mundo de las mancomunales ver el profundo análisis de Eduardo Devés, en «La visión de mundo del movimiento mancomunal en el norte salitrero: 1901-1907». *El Movimiento Mancomunal en el Norte Salitrero*, Beca FLACSO, Santiago, 1981, T. II.

8. Hacia fines del siglo XIX no pocas mutuales, especialmente de artesanos, tuvieron inspiración católica. Bajo la influencia de sectores conservadores católicos se organizó en 1909 la FOCH que posteriormente adoptará una clara orientación socialista. La perspectiva preponderante del catolicismo de principios de siglo será, sin embargo, marcadamente proteccionista del mundo trabajador en un sentido corporatista. El catolicismo ultramontano dominante, por su parte, predicaba el sometimiento a la autoridad y al «orden público» como necesidad de sumisión al mandato divino. Cfr. J. Osorio y F. Aliaga, «La Iglesia chilena y la democracia (1900-1983)», *Mensaje*, núm. 317, marzo-abril, 1983, páginas 95-101; Andrés Opató, *Función de la Iglesia católica en la lucha por la hegemonía en Chile*, Dissertation Doctorale, Université Catholique de Louvain, 1980.

religión un 0,6%.⁹ En otras palabras, se puede suponer que las élites cuya ideología liberal, anarquista o socialista los lleva a ser agnósticos o ateos son una ínfima minoría, aunque paradójicamente la influencia de esas ideologías sobre importantes sectores de la burguesía y de la clase obrera parece incuestionable.¹⁰ Esto sólo puede explicarse por la permanencia en innumerables masas del proletariado organizado de creencias religiosas que —dado un cierto sincretismo ambiente— no las percibe como contradictorias con una postura social y política socialista y anticlerical.

La Iglesia Católica, a excepción de ciertas élites eclesiásticas y laicas que ya a fines del siglo XIX se inspiraban de la naciente doctrina social de la Iglesia (Leon XIII) y levantaban un conservantismo progresista, estaba bastante ajena al surgimiento y desarrollo del movimiento obrero. Entre buena parte de la oligarquía cundía el catolicismo conservador, mientras que el campesinado —importante componente de las clases populares de la época— reproducía una religiosidad sincrética y diversificada que asumía numerosos símbolos de la ortodoxia católica, pero, a menudo, les daba un significado distinto. Esta religiosidad popular tradicional era un instrumento de alienación en tanto posibilitaba una legitimación del sometimiento al orden establecido, pero no pocas veces, y en forma ambigua, representaba también una forma popular de resistencia a la cultura oficial.¹¹ Volveremos sobre esto último.

Junto a la Iglesia Católica habría que mencionar también a las Iglesias protestantes. Iglesias de inmigrantes y dirigidas por misioneros extranjeros. éstas últimas, también estuvieron alejadas del mundo obrero naciente. Sin embargo, entre 1900 y 1930 se produce un fenómeno al interior del protestantismo que llama poderosamente la atención. Fenómeno de poca significación numérica en relación al conjunto de la población chilena, pero de alto contenido cualitativo, que dada su importancia para comprender mejor a las clases populares queremos presentar aquí más detenidamente. Se trata de la transformación interna del protestantismo chileno, en un proceso casi subterráneo que por lo poco visible ha sido muy poco tomado en cuenta por la historiografía nacional. Me refiero a la aparición del pentecostalismo chileno.

Desde los primeros años del siglo XX en la comunidad de la Iglesia Metodista de Valparaíso soplaban vientos de renovación espiritual. El pastor Hoover, su dirigente, había sido impactado algunos años antes por una comunidad de Chicago que vivía en permanente estado de renovación.¹² Desde 1907 a 1909 se multiplican las manifestaciones extáticas y de glosolalia: la comuni-

dad se siente transportada por el Espíritu Santo hacia la Tierra Prometida. El sentimiento de lo milagroso, del Espíritu de Pentecostés, penetra la vida cotidiana de la comunidad de fieles y la transforma enteramente. La efervescencia pentecostal contagia rápidamente a otras comunidades metodistas y también convierte a numerosos católicos. Las autoridades de la Iglesia Metodista condenan estos excesos e intentan controlar a Hoover. El cisma no tarda en producirse y la nueva secta, compuesta fundamentalmente por gente sencilla, gente de pueblo, pasa a llamarse Iglesia Metodista Pentecostal. Nace así, en 1910, la primera denominación protestante totalmente independiente de lazos con sociedades misioneras extranjeras. Se trata de una verdadera revolución religiosa, de una Iglesia nacional surgida netamente de las clases populares.¹³ El celo proselitista y el contagio de esta experiencia de renovación espiritual provocarán, en las décadas siguientes, una verdadera explosión del pentecostalismo popular que pasa, en poco tiempo, a representar cerca del 70 al 80 % de todo el protestantismo en Chile.¹⁴

En un país mayoritariamente católico el rápido crecimiento entre las masas populares de una Iglesia protestante es sorprendente. Al ser la religión católica parte de una herencia cultural de siglos el hecho de declararse católico significa reiterar esa tradición, que en las clases populares, se manifiesta sobre todo en la práctica de ciertos ritos sacramentales que marcan las grandes etapas de la vida. Declararse «protestante», y más aún, «pentecostal»¹⁵ significa, por el contrario, una voluntad explícita de ruptura del conformismo a la tradición, es por eso, una forma de ruptura cultural. El evangélico es el nuevo convertido de una sociedad pecadora al verdadero Evangelio: del pecado del mundo secular a la protección del Dios de la Biblia que ofrece la certeza de la salvación de todas las miserias de esta vida.

3. Consideraciones sociológicas sobre el carácter anticlerical de las respuestas populares

Hemos visto que en la génesis del movimiento obrero y popular en Chile la religión ha jugado un papel múltiple. Por una parte como sustrato cultural de vastas masas proletarias que en el plano político y social son, sin embargo, anticlericales. Por otra parte, como factor de movilización estrictamente religiosa conducente a una ruptura con la cultura y religión oficiales en ciertos sectores populares. Mientras en un importante sector de las clases populares la protesta contra el sistema oligárquico capitalista va a tomar los rumbos que le fijan una progresiva toma de conciencia de clase y se va a organizar

13. «... dará una vida nueva al protestantismo, provocando en tierra chilena una revolución religiosa de profundas resonancias», dirá Cristián Lalive, en *Religión, dynamique sociale et dépendance*, Mouton, París, 1975, p. 60.

14. Debe además tomarse en cuenta que en relación a los países latinoamericanos de tradición católica Chile es donde el protestantismo representa el mayor desarrollo porcentual.

15. El apodo despectivo de «canuto» con que generalmente se designa a los pentecostales refleja muy bien la prepotencia excluyente de la cultura dominante tradicional hacia esta nueva forma de religión popular.

9. Cfr. «Chili», *Bilan du monde, Encyclopédie catholique du Monde Chrétien*, Casterman, Tournai, 1964, p. 219.

10. Piénsese que en 1907 ese 0,1 % de no-creyentes no representaba más de 2.000 personas. En 1904 sólo los miembros de las mancomunales totalizaban 20.000 personas. Cfr. *Bilan du Monde*, op. cit., pp. 217 y 129 y Jobet, op. cit., p. 108.

11. Ver Maximiliano Salinas, «La sabiduría campesina y popular chilena del siglo XIX», *Araucaria de Chile*, núm. 19, 1982, pp. 8-97.

12. En 1906 Chicago se convierte en el centro de irradiación de la explosión planetaria del pentecostalismo, la última de las grandes reformas internas del protestantismo. Sobre el pentecostalismo chileno ver Hoover, W. C., *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, Imp. Excelsior Valparaíso, 1948, y Lalive d'Epinay, C., *El Refugio de las Masas*, Ed. del Pacífico, 1968.

sindical y políticamente de acuerdo a una crítica radical al sistema; en forma paralela otro sector de masas populares desarrollarán una intensa actividad *sectaria religiosa* que excluye toda conciencia sociopolítica y acción «mundana» (pecadora) al enfatizar una acción extra-mundana. ¿Es ésta última una nueva manifestación de la religión como «opio del pueblo», factor de alienación religiosa de las clases populares que se contraponen al despertar crítico de los trabajadores? ¿Nuevo sustituto de la dominación ideológica que las clases dominantes ensayan a fin de frenar la protesta obrera?

Al ofrecer la certeza de la salvación, la seguridad de la comunidad y una forma de recuperación de la dignidad personal, el pentecostalismo —al igual que las organizaciones obreras nacientes— va a ofrecer una respuesta a las necesidades sentidas por las masas populares. Su ascenso es paralelo al del movimiento obrero de inspiración anarquista y socialista y no por casualidad. Este como aquél son hijos de un mismo vacío «se nutren del mismo sentimiento de revuelta y se disputan —grosso modo— una misma clientela, dándole una orientación totalmente distinta».¹⁶

En el caso del pentecostalismo estamos frente a una protesta *anticlerical* claramente anticatólica, pero también en contra de las Iglesias Evangélicas históricas. Lucha anticlerical cuya connotación es la oposición al catolicismo como aliado de la dominación oligárquica y del proyecto burgués implícito en las Iglesias protestantes históricas. Lucha anticlerical que forma parte de una rebelión más global contra la dominación, o al menos contra la cultura dominante, que a diferencia de la dirigencia del movimiento obrero no desemboca en el agnosticismo o el ateísmo sino en la constitución de una verdadera religión popular y nacional de nuevo cuño.

Las influencias ideológicas del anarquismo y del socialismo, ideologías de origen europeo que ya portaban un discurso profundamente anticlerical y secularizante, en el movimiento obrero naciente, y sobre todo en sus dirigentes, está a la base de la actitud anticlerical que adoptaron. Las condiciones concretas de miseria, explotación y el rol jugado por la Iglesia daban la razón al discurso que pretendía identificar las causas de la opresión y proponía los caminos para su superación. Esas condiciones objetivas y ese discurso posibilitaron una progresiva toma de conciencia como clase y una identificación de sus dominadores. Los dirigentes obreros de la época, entre los cuales destaca Recabarren, a la vez que condenaban la ignorancia como fuente de esclavitud y proponían la ilustración obrera como solución, identificaban a los sacerdotes como uno de los aliados de la explotación capitalista y de la tiranía de las autoridades. La religión constituía parte de esos prejuicios y de esa ignorancia en la cual los opresores habían mantenido durante siglos a las clases dominadas que ahora despertaban de su letargo. Este despertar no podía, en las condiciones en las cuales se desarrolló, sino adoptar un sentimiento anticlerical. Sin embargo, si bien era necesario derribar las trabas ideológicas que la religión y la Iglesia ponían para una toma de conciencia, en las masas proletarias ello no parece haber derribado definitivamente sus creencias religiosas, como lo hemos sugerido anteriormente. Si masas y dirigentes compartían una visión crítica de las relaciones sociales, no parecen

16. Lalive, op. cit., (1975), p. 80.

haber coincidido en la apreciación sobre el sentido global de la vida. En el campo simbólico popular es posible postular entonces una escisión entre una dirigencia esclarecida e iluminista y las masas obreras en cuanto al sentido de la vida: para la primera éste era totalmente secular, para las segundas éste conservaba un significado sagrado.

Podemos concluir globalmente que en la génesis del movimiento obrero y popular la interrelación con el campo religioso nos ha mostrado una doble escisión. Por una parte al interior del movimiento obrero entre ciertos elementos culturales subyacentes diferentes entre dirigentes y dirigidos; y por otra parte, en el conjunto del movimiento popular, entre ciertos sectores proletarios cuya protesta es directamente social y política y otros sectores populares (principalmente subproletariado y campesinado)¹⁷ cuya protesta se da exclusivamente al interior del campo religioso. En el caso del proletariado la diferente actitud respecto de la religión entre dirigentes y dirigidos podría deberse a un nivel diferencial de instrucción paralelo a una dinámica cultural distinta entre el *saber* de los dirigentes y la *sabiduría popular* de las masas proletarias. En el subproletariado recién emigrado del campo y el campesinado que formaban la base social del pentecostalismo, su mentalidad tradicional y sus condiciones objetivas no le permiten captar la realidad social y su situación de subordinación sino con las categorías religiosas que le provee su propio código cultural tradicional. Por ello, a diferencia de los obreros que captan las contradicciones de clases, su protesta se limitará al campo religioso.

B) DOMINACION AUTORITARIA, EXCLUSION DEL MOVIMIENTO POPULAR Y CONTESTACION RELIGIOSA

No es el caso recordar los diversos procesos históricos que arrancan desde la crisis de los años 30 y empalman con el Golpe de Estado de 1973. Bástenos subrayar que la progresiva puesta en marcha de un Estado de compromiso, junto con promover un modelo sustitutivo de importaciones que estimula un proceso de industrialización, incorpora a los sectores medios y populares al juego democrático, ampliando así, su base social. Los partidos populares se institucionalizan al tiempo que nuevas corrientes populistas y de centro —representativas del ascenso de importantes sectores medios y nuevos sectores populares— ganan terreno. Es el caso del populismo de los Radicales, luego de los Agrario-Laboristas sustituidos finalmente por la Democracia Cristiana y su proyecto de reformas del sistema capitalista con Frei. El avance popular de fines de los años 60 tiene un hito importante con el triunfo de la Unidad Popular en 1970 y el Gobierno de Allende hasta 1973.

Lo más importante, desde el punto de vista de las clases populares, es que, si bien sus representaciones sociales y políticas están objetivamente incorporadas al Estado capitalista de compromiso, se aprecian tendencias ambivalentes que coexisten en su seno. De una parte una fuerte tendencia lega-

17. Sobre las bases sociológicas del pentecostalismo, ver Lalive, op. cit. (1975), páginas 81-88.

lista, de integración al sistema democrático y parlamentario, por ello sometida a dinámicas electoralistas, manipulativas, populistas; y por otra parte un discurso siempre radical y minorías rupturistas que dicen confiar mucho más en una vía directa y frontal de acceso al poder para iniciar la transformación revolucionaria del sistema capitalista.¹⁸

En el campo religioso podemos observar durante todo este largo período transformaciones sustanciales, tanto en el campo católico como entre los protestantes. Con la separación Iglesia-Estado en 1925 se transforman las relaciones de los católicos con la sociedad, a la vez que se mejoran las condiciones de acción y desarrollo de las Iglesias protestantes. Entre éstos últimos destaca el proceso de institucionalización que va moderando progresivamente el proyecto de «reforma» religiosa de los pentecostales y le lleva a contemporizar con el poder establecido acentuando su aislamiento social, su «apoliticismo», su «anticatolicismo» y últimamente su «anticomunismo».¹⁹ En el catolicismo se suceden innumerables acontecimientos difíciles de resumir en este breve espacio. Bástenos destacar la profunda renovación interna que representa el Concilio Vaticano II, punto cúlmine de una etapa a la vez que vigoroso impulso a nuevas y profundas renovaciones, sobre todo en América Latina. En el terreno pastoral una serie de reformas (litúrgica, catequética, parroquial, etc.) transforman toda la práctica y el discurso de la Iglesia en Chile y en el continente.

En el campo sociopolítico el socialcristianismo y la doctrina social de la Iglesia pasan a ser hegemónicos entre los católicos. La ruptura del monopolio de representatividad católica que tenía el Partido Conservador, el surgimiento de la Falange luego transformada en la poderosa e influyente Democracia Cristiana, marcan toda esta época. Mientras tanto los partidos populares surgen totalmente al margen, y a veces directamente opuestos, al campo religioso. La notable influencia del marxismo en los dos grandes partidos populares chilenos (Comunista y Socialista) tiene mucho que ver con la distancia histórica de la izquierda política respecto al cristianismo.²⁰

18. Sobre esta coexistencia de tendencias ver Moulian, *Democracia y socialismo en Chile*, FLACSO, Santiago, 1983, pp. 23-104, y S. Spoerer, «Referentes históricos de la renovación», *Chile-América*, 82-83, 1982, pp. 55-62.

19. Una parte considerable de las Iglesias pentecostales se incorporaron al Consejo de Pastores luego del Golpe de 1973 y han legitimado religiosamente al Régimen Pinochet. Cfr. H. Lagos, *La función de las minorías religiosas, el caso del protestantismo chileno en el período 1973-1981 del Gobierno Militar*, Dissertation doctorale en Sociologie, Université Catholique de Louvain, 1983.

20. Aunque la normalización del marxismo-leninismo del PC chileno con el de la III Internacional fue tardío, su crítica a la religión fue siempre clara. El Partido Socialista de Chile (que no adoptó el marxismo-leninismo oficialmente sino hasta 1967) fue siempre laicista y anticlerical, aunque su flexibilidad ideológica posibilitó la militancia de masones y protestantes. Signo de la hegemonía del discurso marxista, la rápida «leninización» de corrientes de origen cristiano, como sucedió con el MAPU, restringió, a fines de la década de 1960, su capacidad de arrastre y movilización entre las masas cristianas.

Cfr. Angell, op. cit., y B. Smith, *The Church and Politics in Chile*, Princeton, N. J., 1982, páginas 214-223.

1. La respuesta popular a la dominación autoritaria

El Golpe de Estado de 1973 significa la clausura de todo un período histórico y con él del reemplazo del modelo de acumulación capitalista que posibilitaba, directa o indirectamente, una creciente incorporación de las masas populares en la dirección del Estado. Es la destrucción por la fuerza de todas las organizaciones sociales y políticas del pueblo y la implantación de un nuevo tipo de proyecto de acumulación, neoliberal, totalmente excluyente y concentrador. Las clases subalternas excluidas y reprimidas, el bloque en el poder se constituye en base a las Fuerzas Armadas, la tecnocracia y las clases dominantes aliadas del interés capitalista extranjero.

El nuevo modelo de desarrollo capitalista bajo el autoritarismo se traduce en la sobreexplotación de los trabajadores, una alta tasa de cesantía y la imposibilidad legal de protesta y negociación laboral. El Estado asume un rol subsidiario y elimina sus prácticas redistributivas y su tradicional rol arbitral por lo que desaparece, en los hechos, como referente social y político hacia el cual el movimiento popular canalizaba sus demandas, por lo demás ahora muy segmentadas y atomizadas.²¹ La apertura indiscriminada al mercado internacional provoca una aguda crisis de la industria nacional lo que sumado a la tendencia típica (del desarrollo latinoamericano de postguerra) a la urbanización y la terciarización, provocan una disminución de la magnitud relativa (y en cierta forma absoluta) de la clase obrera chilena.²² La regresión de la reforma agraria, la elevada tasa de cesantía estructural, la reducción de los salarios reales producen el agravamiento en las condiciones de vida de las clases subalternas. Sobre ellas recae el peso de la carga que significa el nuevo modelo de acumulación.

Cortadas las posibilidades de lucha a largo plazo por la plena reivindicación de sus derechos, desprovistas de sus mediaciones organizacionales (sociales y políticas), desamparadas de un Estado —otrora benefactor— y arrojadas a una situación de miseria cotidiana, las masas populares se ven enfrentadas a la necesidad inmediata de su reproducción material y social. La necesidad de subsistir lleva a vender a muy bajo precio su fuerza de trabajo y/o a diversas estrategias de supervivencia. Si anteriormente la satisfacción de las necesidades vitales estaban aseguradas y canalizadas institucionalmente en la mayoría de los casos, ahora ello pasa a ser un asunto dejado a la libre iniciativa. Así, el problema de la sobrevivencia —presente desde siempre entre los explotados— pasa a primer plano bajo la implantación de la dominación autoritaria.²³

21. Sobre las características del nuevo modelo de dominación implantado en Chile por el Régimen Militar hay abundante bibliografía. Entre varios destaco a M. A. Garretón, «Modelo y proyecto político del régimen militar chileno», en *Chile, 1973-1982*, Rev. Mexicana de Sociología, FLACSO, AA. VV., Santiago, 1983, y «Evolución política del Régimen Militar chileno y problemas de la transición a la democracia», *Plural*, núm. 1, Rotterdam, 1983, páginas 35-81.

22. Cfr. J. Martínez y E. Tironi, «La clase obrera en el nuevo estilo de desarrollo: un enfoque estructural», en *Chile, 1973-1982*, cit. pp. 105-132.

23. Cfr. C. Parker, W. Barra, M. A. Recuero, P. Sahli, *Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel*, Equipo de Investigación, Zona Oeste, Arzobispado de Santiago, 1981, pp. 126-171; P. Frias, *Cesantía y estrategias de supervivencia*, Doct. de Trabajo, FLAC-

La respuesta popular a esta situación es compleja y diversificada. Resulta necesario distinguir en todo el proceso de resistencia a la dominación autoritaria las dinámicas propias de las organizaciones políticas y la dirigencia social que representaba en la escena política a las clases subalternas y la dinámica propia en el seno de la cultura popular experimentada como prácticas y modelos de representaciones en la cotidianeidad. La primera dinámica que aludimos está caracterizada en lo grueso por la supervivencia de las estructuras partidarias pese a la represión y segmentación. Pero se trata de una posición política cuyas organizaciones son herederas de condiciones que poco tienen que ver con la situación histórica actual.²⁴ La estructura político-partidaria queda desprendida de la sociedad civil tal como se articulaba con anterioridad y con ella de sus lazos tradicionales con las bases populares y con el Estado.

La segunda dinámica, que desde nuestra óptica, es la más relevante, está caracterizada por la reaparición de una diversidad de rasgos culturales propios del pueblo como forma de resistencia pasiva a la dominación. Resistencia cultural que junto con inaugurar una serie de nuevas prácticas redefinen una serie de sentidos ideológico-culturales con los cuales la oposición directamente política al régimen pasa a segundo plano. Si durante el período de exclusión oligárquico hemos reseñado una serie de características de la auto-defensa popular a la dominación, ahora se observarán dinámicas análogas. A las soluciones organizadas, racionales y a largo plazo —que están necesariamente mediadas por las organizaciones sociopolíticas— y que fueron durante el Estado de compromiso más o menos instituidas, reemplazarán ahora soluciones de respuesta popular caracterizadas por las necesidades más inmediatas y por las pautas menos racionales y más espontáneas propias de la tradición cultural de las masas explotadas. La antigua mediación organizacional partidaria o sindical, tenderá a verse sustituida ahora por el apoyo de diversas instituciones que, sobre todo en el ámbito poblacional, van a contribuir a reestructurar formas de subsistencia y de organización popular.²⁵

El papel jugado por la Iglesia, como institución de apoyo a la defensa y reconstitución del movimiento popular durante el período analizado es decisivo.²⁶ Este debe ser evaluado en función de la doble dinámica ya descrita. Es claro que en una primera fase, sobre todo, la defensa de los derechos humanos básicos contribuyó en gran medida a la subsistencia precaria de las organizaciones partidarias y de las representaciones sociales del pueblo evitando su aniquilamiento. Sin embargo, hay que resaltar el papel jugado por las

Iglesias y otras instituciones análogas al constituir uno de los soportes de importante gravitación en las dinámicas de resistencia cultural y de rearticulación orgánica del movimiento popular.

Frente a la crítica situación de precariedad material en que viven vastos sectores populares, la respuesta natural inmediata está dada por el refuerzo de los lazos familiares y sociales primarios reforzando la red de relaciones primarias que caracteriza a la cultura popular. De aquí nacen en forma más o menos espontánea y con apoyo de algunas instituciones (especialmente la Iglesia) formas de solidaridad y de autoorganización a fin de luchar por la sobrevivencia. La red solidaria no excluye la búsqueda de soluciones individuales, como la incesante búsqueda de trabajo («pololos»), la mantención del trabajo ya logrado o cualquier otra solución sustitutiva como pueden ser la incorporación al PEM, POJH, y la incorporación de otros miembros del núcleo familiar al mercado laboral (especialmente mujeres y niños). Sin embargo, en la búsqueda de soluciones, la red de relaciones familiares, de amistad y vecinales cumple un rol bastante importante como sistema de intercambios no mercantiles de servicios, bienes e informaciones, haciendo las veces de sistema informal de seguridad social. Se trata de una forma colectiva de afrontar la satisfacción de necesidades, por canales alternativos a los oficiales, distintos a aquellos que provenían institucionalmente del Estado benefactor. Se trata del cambio de referente implícito: aunque se siga viendo al Estado como la instancia superior de la cual deben «caer» las soluciones, en la *práctica* se reafirma un tejido de interrelaciones que caracterizan a la propia cultura popular, como cultura subalterna.

Sobre la base de este sustrato de cultura popular, comienzan a levantarse una serie de iniciativas de organización popular que van desde las que están más centradas en la solución de los problemas inmediatos (comedores infantiles, p. ej.) hasta las generadoras de empleo y productoras para el mercado con una perspectiva de largo plazo (talleres laborales, p. ej.), pasando por toda la gama intermedia, de mayor o menor dependencia de apoyo de instituciones externas, como las ollas comunes, los «comprando juntos», los comités de vivienda, los grupos de salud, los comités de cesantes, etc.²⁷ Formas de sobrevivencia que no siempre significan avance en la conciencia social y en la organización, pero formas que, al fin y al cabo representan una resistencia latente de una cultura que no se resigna al hambre y la miseria. Por lo general se trata de pequeñas organizaciones donde se revaloriza a la persona y se ensayan prácticas democráticas, pero muchas veces carecen de proyección a largo plazo y no están coordinadas entre sí. Por encima de ellas, a veces entretejidas con esta red en la base se reestructuran u organizan las organizaciones más clásicas del pueblo: ensayos de coordinación del movimiento popular, sindical o campesino, que no dejan de tener un carácter a veces cupular. En toda esta red de organizaciones en la base cabe destacar la acción de las comunidades cristianas de base cuya labor en medio del pueblo va marcando una nueva forma de cristianismo popular, una nueva forma de ser Iglesia en medio del pueblo. Tema que ya analizaremos en detalle.

En síntesis podemos afirmar que las clases subalternas ponen en prác-

27. Para mayores detalles consúltese Razeto et Al., ya citados.

SO, Santiago, 1977; C. Piña, *Sobrevivencia y movilización social en los sectores marginales urbanos*, CIDE, Dcto. de Trbj. 16, Stgo, 1982.

24. Cfr. M. A. Garretón, «Evolución política...», op. cit., p. 73.

25. Cfr. Luis Razeto et Al., *Las Organizaciones económicas populares*, PET, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1983; L. Benavides y D. Sánchez, *Instituciones y Acción Poblacional*, FLACSO, Stgo, 1982.

26. P. Frías, *Iglesia y Pastoral Social: análisis de la dinámica social de la Iglesia Católica*, FLACSO, Stgo., 1976. F. López, *La crítica de la Iglesia chilena al modelo autoritario liberal: discurso y praxis crítica*, Academia de Humanismo Cristiano, Stgo., 1980. L. Caro, *El discurso religioso de la jerarquía católica en el campo político (1973-1981)*, Memoria de Licencia en Sociología, Universidad Católica de Lovaina, 1983.

tica una serie de mecanismos individuales y colectivos, más o menos organizados, con mayor o menor proyección y organización estable, que, si bien no han constituido durante los primeros 8 años del Régimen Militar una forma de resistencia social y política activa, sí, al menos, ha representado una forma de resistencia cultural difusa y a veces inorgánica, pero resistencia por fin. Que el conjunto de prácticas heterogéneas y ambiguas que hemos destacado no significan una simple resignación y conformismo lo demuestra el hecho de que son esos mismos sectores populares —con toda su diversidad— los que desde 1982 han contribuido activamente con su presencia a las jornadas nacionales de protesta. La precaria situación de miseria y sobreexplotación ha sido para ellos casi una constante, pero sólo se movilizan activamente —lo que no quiere decir que con claridad política— cuando en el conjunto de la sociedad se dan condiciones favorables que lo permitan. Se ha dicho que las clases subalternas se caracterizan por su incoherencia e irracionalidad. Creemos que es el momento de comenzar a derribar mistificaciones para estudiar en forma seria la racionalidad propia del pensamiento popular, que por cierto es muy diferente a la de las vanguardias ilustradas. Tampoco debe darse la razón al populismo romántico que piensa que todo lo que viene del pueblo, por venir de él, es bueno. La confianza ilimitada que muchos muestran hoy en las bases puede ser también un factor de equívoco. No todos los sectores populares han militado activamente en una u otra forma de resistencia política, sólo una ínfima minoría, son muchos más los que han sido actores en esta red de organizaciones solidarias y de autoayuda, pero ciertamente se dan también importantes sectores cuyo conformismo y alienación sólo les dicta un acomodo individual o prácticas totalmente marginales de toda norma. El papel de los agentes externos no ha sido despreciable: se trata ahora del agente religioso o de los educadores populares y asesores de organizaciones obreras y populares. Sin su acción no se hubieran despertado las potencialidades de protesta implícita en la cultura de los postergados.

2. *Confluencia de lo cristiano y lo popular en la resistencia sociocultural a la dominación autoritaria*

La actitud de las Iglesias, especialmente de la Católica, de defensa de los derechos humanos en Chile es suficientemente conocida. Sin embargo, la acción y el discurso de la Iglesia no se limita a una labor meramente supletoria o asistencial, va mucho más allá en tanto asume una función mediadora entre el movimiento popular (y en general), la sociedad civil y el Estado. Debido a su autonomía relativa del Estado, la Iglesia llena el vacío dejado por las organizaciones políticas y sociales reprimidas y controladas. Es así que toda su acción pastoral debe ser readeuada transformando su práctica y su discurso, la propia concepción de su misión evangelizadora y las estructuras eclesásticas. El Comité de Cooperación para la Paz en Chile, sucedido por la Vicaría de la Solidaridad y la formación de la Vicaría de la Pastoral Obrera son todo un símbolo de un proceso de transformación interna cuyos alcances es difícil evaluar. La pastoral eclesial tradicionalmente centrada en la estructura parroquial, es decir en el ámbito territorial, pasa ahora a complemen-

tarse con una estructura eclesial de tipo funcional, que se preocupa por la atención de los ambientes, instituciones y grupos sociales más importantes en la sociedad: obreros, universitarios, juventud, educación, etc. Este proceso de especialización funcional —que por cierto se da en forma más clara en Santiago— significa la readeuación de toda la estructura eclesial en función de las necesidades sociales y religiosas: con ello se asegura una amplia cobertura de la sociedad civil. Pero no es sólo su transformación interna, es también la puesta en práctica de una política eclesial de suplencia de las organizaciones civiles: se presta así apoyo, infraestructura y asesoría a una serie de organizaciones sindicales, juveniles, culturales, poblacionales, etc. En las condiciones concretas en que le toca actuar, la Iglesia, en sus prácticas hacia la sociedad civil, se convierte en el único espacio de relativa seguridad en torno al cual se protegen las diversas organizaciones populares y desde la cual comienza lentamente a rearticularse la destruida y atomizada sociedad civil.

Con todo lo importante que puede tener la práctica de la Iglesia como defensora de los derechos fundamentales violados, lo que resulta más decisivo, desde el punto de vista de las transformaciones en el campo religioso popular, es que dicha práctica está inspirada en una nueva forma de percepción de sus relaciones con el mundo y por ello de su misión en él. Se trata de la «opción preferencial por los pobres» en el contexto de una «pastoral liberadora»: Una nueva forma de ser Iglesia en el pueblo, lo que significa un cambio fundamental en los referentes sociológicos de la institución. Si antes fueron principalmente el Estado y las clases dominantes, ahora, por lo menos parcialmente, lo son las clases subalternas. Es así que gracias a esta nueva actitud de la Iglesia, a la redefinición de sus funciones y a su transformación interna, va naciendo un verdadero *cristianismo popular* que es la síntesis de esta actitud eclesial y de la propia producción religiosa y cultural de las clases subalternas bajo la dominación autoritaria.

El desarrollo del cristianismo popular no es sólo el resultado de la pastoral de solidaridad, sino también de esa nueva forma de ser Iglesia en el pueblo que es la comunidad eclesial de base y de la nueva actitud de vinculación práctica y teórica de los agentes religiosos y la cultura y religiosidad popular. El cristianismo popular que nace proviene de la modificación, al interior del campo simbólico-religioso del pueblo, de las tradiciones religiosas a la luz de la nueva praxis histórica de resistencia cultural al capitalismo autoritario. Esta modificación es facilitada por la acción de los agentes religiosos que han «optado por los pobres», que al ponerse al servicio del pueblo, no sólo en cuanto a sus necesidades estrictamente religiosas se refiere, sino en todos los ámbitos de la cotidianidad popular, cumplen la función de verdaderos intelectuales orgánicos del pueblo. Este cristianismo popular nace así de la interacción dialogal y fecunda de una Iglesia que ha «optado por los pobres» y un pueblo que ve que no debe abandonar sus tradiciones religiosas más sentidas para resistir a la dominación, sino que todo lo contrario, a partir de esas creencias y prácticas tradicionales, resemantizadas, saca nuevas fuerzas y motivaciones para la lucha. La Iglesia que se hace próxima en la pequeña comunidad, donde predominan relaciones primarias, fraternales y democráticas, ya no aparece como una institución alejada del pueblo, sino que

ella está formada por el propio pueblo.²⁸ Y para la gran masa que no participa activamente en las comunidades de base populares, la Iglesia también aparece cercana, defensora de los humildes, más fielmente seguidora de Jesús que nació pobre y murió en una cruz condenado por el poder político y religioso. La Iglesia, más allá de la claridad profética de su denuncia de la doctrina de la Seguridad Nacional, de su defensa de los derechos humanos y la democracia, o de la ambigüedad política de algunas de sus acciones y discursos públicos frente al poder,²⁹ por su práctica comprometida con la suerte del pueblo, representa para vastos sectores populares alguien que «está de su lado». Defensora de los pobres contra la opresión, verificadora del sistema simbólico-religioso popular que espera y confía en la intervención protectora y salvadora de un Dios bueno que está de su lado.³⁰

Huelga decir la importancia que ha tenido este cristianismo popular en el desarrollo de las diversas prácticas populares de solidaridad, autoayuda, organización, etc., que ya hemos comentado. Los cristianos han estado presentes individual o comunitariamente en la mayoría de las iniciativas que nacen del pueblo. Si bien la Iglesia ha tenido a veces dificultades de articulación con esas organizaciones populares a fin de respetar la autonomía respectiva, son muchos los líderes populares que siendo cristianos, lo son también de esas diferentes organizaciones. La inserción de las comunidades cristianas a una lucha más activa y la incorporación de una mayor cantidad de líderes cristianos al movimiento popular no se hace sin dificultades.³¹ Pero es innegable el rol de pobladores, obreros y campesinos cristianos en la gestación de nuevas relaciones, organizaciones, prácticas democráticas en la base, respeto a las autonomías organizacionales, procesos de revalorización de las personas, en fin, procesos de educación popular y toma de conciencia. Con la ayuda de la Iglesia-institución, muchos dirigentes obreros han contribuido al reagrupamiento, revitalización y coordinación de diversas organizaciones sindicales, tanto en la base, como a nivel de coordinaciones regionales y nacionales, y al fortalecimiento de ciertas líneas de renovación al interior del movimiento sindical y popular, como el énfasis en el trabajo de base, la reivindicación de las organizaciones sociales y de su autonomía res-

pecto de los partidos, en fin, la búsqueda de unidad por la base y de superación de prácticas sectarias y manipulativas.³²

Como hemos tenido la ocasión de mostrar al inicio de este trabajo, durante la crisis que sacudió al país en la década de 1920 la protesta popular adoptó en términos generales dos rumbos totalmente divergentes: el de la organización obrera, sindical y política en el terreno social y político y, por otra parte, el de la fundación de un movimiento religioso de tipo sectario en el campo religioso. Cuando observamos las características centrales del tipo de resistencia cultural y social del pueblo a la dominación autoritaria resulta sorprendente ver que ya no hay dos respuestas divergentes: lo sociopolítico y lo religioso confluyen, al menos en sectores significativos del mundo popular. En algunos casos, creemos, se da una plena identidad entre la militancia cristiana popular y la militancia social y política democrática y socialista. En el grueso del movimiento histórico se trata de dos movimientos con sus dinámicas, estilos y ritmos propios, que además obedecen a una especificidad dada por el campo en el que se inscriben, pero que sin duda van en la misma dirección. Lo específicamente religioso no se diluye en lo social o político, así como lo social o político, en el pueblo, no es sacralizado.

C) CONSIDERACIONES SOCIOLOGICAS SOBRE EL CRISTIANISMO POPULAR

Hace sólo 90 años Federico Engels, al estudiar el cristianismo primitivo, establecía una analogía muy sugestiva: «La historia del cristianismo primitivo, decía, ofrece curiosos puntos de contacto con el movimiento obrero moderno. (...) Los dos, el cristianismo tanto como el socialismo obrero predicaban una salvación próxima de la servidumbre y de la miseria; el cristianismo transpone esta salvación hacia el más allá, en una vida después de la muerte, en el cielo; el socialismo la ubica en este mundo, en la transformación de la sociedad.»³³

Hoy, luego de las profundas transformaciones históricas especialmente vividas por nuestro continente latinoamericano, subdesarrollado, dependiente y católico, esta analogía ya no resulta nada de curiosa. En efecto, es posible afirmar hoy que el gran significado del cambio religioso es que éste al desarrollar un cristianismo popular de nuevo cuño ha revitalizado esa fuerza movilizadora y revolucionaria del cristianismo primitivo. Sigue siendo válida la afirmación de Engels de que tanto el cristianismo como el socialismo predicaban la salvación de la opresión y la miseria, pero lo que ya no tiene vigencia es el divorcio entre la salvación orientada hacia el más allá y la liberación realizada en la historia: el cristianismo popular los conjuga.

Si lo que hemos afirmado es cierto, la pregunta que cabe hacerse es ¿en

28. Cfr. Fernando Castillo L., *Comunidades cristianas populares: la Iglesia chilena que nace desde los pobres*, La Iglesia de los pobres en América Latina, PEC, Santiago, 1983, pp. 81-105.

29. Ver. J. Hourton, «Iglesia y Democracia», *Plural*, núm. 2, INC, Rotterdam, 1983, páginas 83-190; J. M. Santos, «La Seguridad Nacional, condición del bien común», en Arriagada et al., *Seguridad Nacional y Bien Común*, Corporación. Santiago, 1976, pp. 87-119; H. Villela, «Chiesa e processo di democratizzazione: alcune considerazioni sulla base della situazione chilena», en Fund. L. Basso, *Chiese e rivoluzione nell'America latina*, Newton Compton, Roma, 1980, pp. 179-204; y L. Caro op. cit.

30. Un obrero devoto de Sta. Gemita declara: «La Iglesia se acerca más al pobre... no nos discrimina por tener ideología de izquierda.» Un subproletario de Pudahuel que confiesa su fe en Dios, la Virgen y los Santos y realiza habitualmente «mandas» dice: «La Iglesia está cumpliendo con lo que manda: ayudar a las personas que necesitan. Más que nunca está donde debe estar.» (Entrevistas realizadas durante una investigación sobre cultura popular en la comuna de Pudahuel en Santiago, 1979.)

31. Sobre la relación del campo cristiano popular con las organizaciones populares ver P. Fontaine, «Liberación y organizaciones populares», en AA. VV. *La Iglesia de los pobres...*, op. cit., pp. 337-351.

32. Sobre las nuevas tendencias en el movimiento sindical en Chile ver P. Frías, *Orientaciones y Prácticas del Movimiento Sindical chileno bajo el Régimen Militar (1973-1982)*, Dissertation Doctorale en Sociologie, Université Catholique de Louvain, 1983.

33. «Contribución a la historia del cristianismo primitivo», publicado en alemán en *Neue Zeit*, XIII, año 1894-95, T. I, núms. 1 y 2, en francés en Marx-Engels, *Sur la religion*, Ed. Sociales, París, 1972, p. 310.

qué radica precisamente la novedad de este cristianismo popular? Nos inclinamos a afirmar que la mayor novedad no está en el contenido de *protesta* que encierra este cristianismo popular, porque como es sabido no es la primera vez que a partir de cierta interpretación religiosa del mundo y de la sociedad se articula una protesta social de las clases subalternas. Tampoco resulta excesivamente novedoso el papel jugado por la religión oficial institucional (Iglesias) en tanto «optan por los pobres», es decir, en la medida en que se ponen al servicio del pueblo cumpliendo la función de intelectual orgánico del mismo. Ya otras veces, innumerables, se ha dado el caso de numerosos clérigos, que por su voluntad de servicio a los pobres y oprimidos han hecho las veces de intelectuales orgánicos, dirigentes o vanguardias de movimientos religiosos de protesta popular. Otros han hecho de abogados defensores de los oprimidos, como el caso de Bartolomé de las Casas con los indígenas durante la colonia.

Si bien los dos elementos mencionados son de bastante importancia nos parece que la novedad decisiva que se da en el cristianismo popular contemporáneo (no sólo en Chile, sino en toda América Latina y el Tercer Mundo) es el hecho de que surge como cristianismo profético y liberador conciliando, en forma explícita y sistemática en el seno de la cultura popular, la *creencia religiosa* con una *praxis* y *conciencia de clase*. La posibilidad de esta conciliación está dada por las propiedades del pensamiento popular que es capaz de articular una interpretación religiosa del sentido de la vida y de la historia, con una lectura crítica y desalienante de las relaciones sociales de producción es decir, de la dominación social. La creencia en una divinidad salvadora no actúa como mitigante de la lucha social, sino, a la inversa, como estimulante de ella. La creencia en la salvación en el «más allá» deja de ser una creencia individualista en la salvación del alma y pasa a ser la certeza y esperanza en el advenimiento de un Reino de Dios (modelo de sociedad ideal) que es la plenitud de la igualdad y la justicia y que, a diferencia de la creencia tradicional, debe comenzar ya ahora a realizarse en la historia. La creencia en una realidad trascendente, metahistórica, anima y fortalece la lucha por la justicia y la igualdad entre los hombres en la historia. El Reino de Dios es la sociedad sin clases. Por esto es posible afirmar, sin temor a equivocarse que en verdad la práctica y nueva forma simbólica de este cristianismo popular son *inéditas*.

Ayer, prácticamente todas las formas de protesta religiosa se manifestaron exclusivamente en el campo religioso, y aquellas que desembocaron en el campo político no lo hicieron como producto de un análisis sistemático de las contradicciones sociales, sino más bien como desborde de su propia protesta religiosa.³⁴ En Chile el caso que hemos traído a la memoria, el del pentecostalismo popular es sintomático. Su manifestación exclusivamente como reforma religiosa pre-milenarista desemboca en una verdadera «huelga social» que culmina finalmente con una legitimación religiosa de un poder militar antipopular. Sin embargo, cuando hay cierta mediación analítica y crí-

34. Ver. M. I. Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles, histoire et ethnologie des mouvements mesianiques*, Anthropos, París, 1968; Lanternari, *The Religions of the Oppressed*, Macgibbon and Kee, London, 1963.

tica, aun cuando no sean transformados los contenidos de la reforma religiosa, ésta puede conducir a un compromiso social y político, aunque su articulación sea precaria al ser derivada de un dualismo fundamental.³⁵

Para comprender mejor el verdadero significado y alcance de este nuevo cristianismo popular debemos recordar que se trata de un fenómeno mucho más masivo y realmente popular en relación al cristianismo revolucionario de los años 60; y por otra parte se trata de una nueva síntesis al interior del campo simbólico popular, síntesis que reestructura semántica y semiológicamente las tradiciones de la religiosidad popular más típica.

1. *Renovación endógena del campo religioso como estimulador de nuevas prácticas y códigos religiosos*

Una de las preguntas sociológicas más interesantes respecto a la génesis histórica del nuevo cristianismo popular tiene relación con las causas objetivas históricas que lo posibilitan. ¿Porqué, por ejemplo, si en la década de los años 20 de nuestro siglo se dio una profunda crisis que afectó de manera fundamental a la sociedad no se produjo allí este cristianismo popular?³⁶ Si en términos generales es cierto que un giro brusco en las condiciones históricas lleva a cambios en las concepciones y en las representaciones y por consiguiente en las representaciones religiosas³⁷ no es menos cierto que el ritmo, contenido y dirección de ese cambio de representaciones depende poderosamente de condiciones que deben ubicarse en el campo cultural e ideológico y no en las estructuras económicas.

Creemos que no es posible explicar cabalmente la confluencia de lo cristiano y lo popular liberadores, durante este último período de exclusión de las clases subalternas por el Estado autoritario, sin tomar en cuenta la renovación interna del campo religioso, especialmente del catolicismo, durante la vigencia del Estado capitalista de compromiso. La transformación interna, desde un punto de vista sociológico, está caracterizada por el desplazamiento de la función social de la Iglesia-institución. De una posición de aliada con la oligarquía y el poder hacia una nueva función, todavía incipiente, de intelectual orgánico —parcial— de un nuevo tipo de proyecto popular liberador. El hito más importante en toda esta historia de cambios eclesiales es, sin duda, el Concilio Vaticano II y sus traducciones para América Latina: las Conferencias de Obispos de Medellín y Puebla.³⁸ Esta renovación, como es lógico, no fue de un día para otro, sino el resultado de todo un largo proceso; vivido tanto en los países católicos desarrollados, como en los países dependientes del Tercer Mundo.

35. El caso de la Iglesia Wesleyana Nacional es notable. En sus estatutos se exigía la adhesión al socialismo. Sin embargo su teología es profundamente dualista.

36. Es la pregunta que se hace F. Hinkelammer, pero referida a la teología de la liberación. «Il movimento della teologia della liberazione e la crisi economica degli anni sessanta» en, Basso, op. cit., pp. 129-135.

37. Cfr. Engels, op. cit., p. 94.

38. Hay abundante bibliografía sobre los cambios eclesiales en América Latina. Entre otros ver D. Levine, ed., *Churches and Politics in Latin America*, SAGE, Beverly Hills, 1980.

La transformación eclesial y del campo de representación política de los cristianos remonta al surgimiento del socialcristianismo que desde principios de siglo innova al quebrar el monopolio conservador.³⁹ Todo el siglo está marcado por el ascenso del reformismo socialcristiano y por la lenta renovación interna que tocan finalmente todos los planos del campo religioso hacia la década de 1960. Es a fines de esa década que, influidos por las tendencias que se observaban en todo el continente, surgen grupos significativos de cristianos que se radicalizan hacia la izquierda. Los movimientos renovadores como la Iglesia Joven, los «80», los «200», o los Cristianos por el Socialismo, o aquellos movimientos políticos como el MAPU y la Izquierda Cristiana repercuten de manera decisiva en grupos eclesiales y sociales de élite. Sin embargo, mientras las masas populares accedían a una mayor participación social y política bajo el Gobierno de Allende, la aparición de movimientos cristianos de opción socialista no deja de ser un fenómeno elitista que no afecta mayormente a las masas populares.⁴⁰

Resulta muy significativo el hecho de que aún a pesar de que los partidos tradicionales de la izquierda se declararan públicamente marxista-leninistas (ideología condenada por la Iglesia) las preferencias electorales demuestran que la Unidad Popular realizó avances significativos entre todo tipo de masas populares católicas entre 1970 y 1973.⁴¹ Mientras el apoyo de los trabajadores cristianos a la derecha descendía, se incrementaba el apoyo a la DC y a la UP en términos relativos. Los no-creyentes obreros, empleados e independientes, optaban claramente por la izquierda lo que sigue la tendencia observada en los países occidentales.⁴² Pero lo sorprendente es que el factor religioso no interviene como elemento diferenciador en la opción política de los católicos. Sin embargo el hecho de que exista una tendencia a que sean los creyentes no-practicantes los que más apoyan la idea de instaurar el socialismo en Chile, estaría indicando que se trata de las masas más alejadas de la religión oficial y por ello aquellas en las cuales se da la «religiosidad popular» tradicional. En otras investigaciones hemos descubierto cierta compatibilidad fáctica entre una religión tradicional y una opción o sensibilidad socialista en no despreciable número de grupos populares. Van Kessel, por otra parte, muestra que entre los bailes religiosos del Norte de Chile, compuestos principalmente por proletariado minero, la opción socialista es la más generalizada.⁴³ Ello estaría demostrando que en el seno del campo simbólico popular se da una tendencia a la combinación sincrética y dual de una religiosidad tradicional, con reminiscencia mágica y mística, y una lectura potencialmente crítica de lo social y que en sus preferencias políticas

(que no debe tomarse necesariamente como indicador de conciencia de clase) favorece a la izquierda tradicional e histórica. Esto nos permite dar cuenta, en cierta medida, de la ausencia de arraigo en las masas populares de las corrientes de izquierda del cristianismo quizá demasiado innovadoras del espectro político tal como se lo representa tradicionalmente el pueblo hacia principios de los años 70. Vale la pena recordar, además, que el discurso de esas vanguardias, el de Cristianos por el Socialismo en Chile, por ejemplo, era de un tono acentuadamente racionalista e hipercrítico de la «religiosidad popular» calificada, sin más, como factor de alienación.

Sólo gracias al vacío dejado por las organizaciones sociales y políticas de la sociedad civil bajo el autoritarismo y a la importancia que toman las diversas manifestaciones propias de la cultura popular como cultura de sobrevivencia y resistencia, es que se ve posibilitada la confluencia de una Iglesia que opta por el pueblo en perspectiva liberadora, de las élites cristianas comprometidas con el pueblo y de esas masas populares que ya con anterioridad mostraban una sensibilidad crítica en pro de los cambios sociales y que reproducían sus formas religiosas tradicionales. Esto permite una relectura y resemantización, por parte de los sujetos populares más comprometidos en la lucha social, de sus tradiciones religiosas y culturales originando eso que hemos llamado el cristianismo popular, nueva manifestación de lo religioso al interior de la cultura popular.

2. Nuevo cristianismo popular, religiones populares y culturas populares

Nadie pone en duda el significado e importancia del cristianismo popular, pero ello no debe llevar a magnificar su peso cuantitativo. Su valor radica más en la virtualidad que encierra que en su extensión actual entre las mayorías populares. En efecto, eso que llamamos cristianismo popular es una manifestación más entre las diversas y heterogéneas formas religiosas que es posible encontrar en el seno de las clases populares.

La heterogeneidad estructural de nuestra sociedad dependiente y subdesarrollada, tiene como consecuencia la diversificación de clases y de fracciones de clase al interior del pueblo. Ello explica la diferencia en las condiciones de vida y en las formas culturales —o subculturales— de los distintos grupos populares, lo que torna imposible hablar de una concepción de mundo popular como si tuviese una coherencia única y fuese homogéneamente extendida al conjunto de las clases populares. Si bien existen ciertos trazos comunes, las múltiples influencias del medio ambiente y de la inserción en el aparato productivo, así como los variados influjos culturales (tradición oral, memoria histórica de lucha, creatividad popular, vulgarización de conocimientos científicos y filosóficos, etc.) originan un complejo edificio de representaciones populares multiforme y no siempre bien integrado. La influencia desarticulante y alienante de la cultura dominante, transmitida a través de los distintos aparatos de hegemonía, es, por otra parte, persistente. En fin, así como existen diversas subculturas populares, en interacción con ellas, a veces

39. Sobre el socialcristianismo en Chile ver A. Magnet, *El Padre Hurtado*, Ed. del Pacífico, Stgo., 1954; Opaso, op. cit.

40. Cfr. M. Dodson, «The christian left in Latin American Politics», en Levine, op. cit., páginas 111-134; y R. Celedón, «Los cristianos y el Gobierno Popular de Salvador Allende», *Plural*, núm. 2, Rotterdam, 1983, pp. 33-52.

41. B. Smith, op. cit., pp. 214-223.

42. *Ibid.*

43. Ver J. Van Kessel, *Danseurs dans le desert, une étude de dynamique sociales*, Thèse 3ème cycle, Institut des Hautes Etudes de L'Amérique Latine, Université de Paris, 1971.

desde el interior articulando su núcleo de sentido, se dan también una diversidad de formas y expresiones religiosas.⁴⁴

No es el caso entrar en detalles sobre el campo simbólico popular y sus diversificaciones, lo que interesa es dar cuenta de su complejidad. Esto significa superar una interpretación bastante común que reduce la diversidad cultural del pueblo a distintos «niveles» de conciencia de la realidad externa.⁴⁵ En realidad al interior de los códigos colectivos de representaciones y conductas (modelos culturales) que orientan a los individuos en la vida cotidiana, se da (o no se da) una percepción de las contradicciones sociales, pero el modelo cultural es mucho más que eso. Algunos modelos se estructuran en torno a una mentalidad más fatalista o mística, otros en torno a la búsqueda del status vía el ascenso social, en fin, otro recibirá su coherencia a partir de la conciencia de clase. Habrá diversas transacciones simbólicas que originarán otros modelos derivados, pero en todos ellos se podrá observar cierta peculiar combinación de estructuras de pensamiento racional e instrumental con formas análogas y simbólico-místicas de pensamiento. Si algunas formas religiosas más bien se inscriben en este último tipo de representaciones simbólicas, ello quiere decir, entonces, que ellas no son el correlato negativo de una mentalidad científica al interior de la mentalidad popular. Este sincretismo cultural al interior del pensamiento popular está mostrando que no se da allí un *continuum* que va del mito a la razón, continuum que, según la versión iluminista apuntaría teológicamente a un *progreso* cuya plenitud racional implicaría la superación radical de todo pensamiento místico y simbólico. Las diferentes orientaciones culturales del pueblo continuamente producen y reproducen, en forma paralela y no antagónica a los conocimientos científico-técnicos de que disponen, representaciones simbólico-místicas del mundo, totalmente extrañas para una mentalidad racionalista e instrumental como lo es, en su mayor parte, la de las subculturas de los dirigentes políticos y clericales.

De acuerdo a lo planteado debemos ahora enfocar a la (o mejor dicho las) religión popular. Como producto simbólico es el resultado de un proceso de producción simbólico de las clases subalternas, que por estar sometidas social y culturalmente, no logran articular y sistematizar sus representaciones como lo hace el lenguaje científico, teológico o filosófico. Con todo conserva una lógica y coherencia propia, una «sabiduría» popular que se contrapone al saber culto. Esto significa que, aun cuando pueda haber similitud en los significantes religiosos de lo popular y lo «oficial», el verdadero sentido popular esconde otros significados.

Subyace siempre un cierto antagonismo —más o menos explícito de acuerdo al modelo religioso de que se trate— cuyo fin (no siempre consciente para el individuo dado que se trata de un fenómeno de la conciencia colectiva) es conservar una identidad, una forma de resistir —abierta o encubiertamente— la invasión cultural y religiosa que la cultura dominante intenta

44. Ver las hipótesis de los diferentes modelos religiosos en mi artículo «Creencias religiosas y cultura popular urbana», *Mensaje*, núm. 312, septiembre, 1982, pp. 475-479.

45. Las tipologías de conciencia en la cultura popular más conocidas en nuestro medio son las de Freire, Touraine, Vanderschuren y Castells.

introyectar a través de los diferentes aparatos de hegemonía (escuela, medios de comunicación, etc.). Los lenguajes, costumbres, estilos y gustos, creencias y ritos, etc. llamados despectivamente «vulgares» o románticamente «folkloricos» o «populares» no son sino manifestación de este antagonismo socio-cultural latente. Así, en las diversas esferas de la vida cotidiana (incluida la religión) se conserva una identidad indómita. La fiesta religiosa, por ejemplo, es al mismo tiempo ocasión de alegría colectiva, expiación de los pecados y momento para solicitar la protección de Dios frente a la miseria y los problemas que plantea la sobrevivencia (salud, p. ej.), pero también es una oportunidad en la cual las masas populares reactualizan su secreta esperanza en el juicio escatológico que favorecerá a los infortunados de este mundo.⁴⁶ La peregrinación y la fiesta religiosa son, pues, momentos fuertes de contestación solapada, de impugnación sociocultural de un orden injusto.⁴⁷

La forma más visible como históricamente se ha manifestado la contradicción social en el campo religioso ha sido a través de los movimientos sectarios, heréticos y milenaristas. Pero en forma menos visible, sin irrumpir en la escena histórica, las diversas formas de religiones populares han sido y son portadoras también de una protesta latente.⁴⁸ Ellas pueden encerrar ciertamente una creencia conformista en la salvación en el «más allá», pero también pueden ser expresión de la miseria real, «protesta contra la miseria real», «suspiro de la criatura oprimida».⁴⁹ Lo dicho invita a un análisis más detenido y cuidadoso de las religiones populares a fin de poder percibir sus mecanismos alienantes, al mismo tiempo que sus contenidos ocultos de protesta. El sincretismo, la magia y las supersticiones pueden, muchas veces, consolar allí donde los oprimidos no disponen de otro recurso material, social o simbólico para enfrentar humanamente la dramática situación de explotación en que los mantienen las clases que dominan.

D) CRISTIANISMO, CULTURA POPULAR, PARTIDOS Y NUEVO PROYECTO HISTORICO DEL PUEBLO

Hasta aquí hemos puesto el énfasis en el análisis del trasfondo cultural y religioso de las clases populares. Hemos intentado reseñar la cultura popular como lugar de resistencia social a la dominación, pero un asunto muy diferente es cuando esos actores emergen de su cotidianeidad para irrumpir en la escena pública en forma activa. Aquí es donde cobra importancia la mediación organizacional (el partido político), tema que se ha puesto en el

46. Cfr. M. Salinas, «Notas sobre el pensamiento religioso popular de Chile», *Hacia una teología de los pobres*, CEP, Lima, 1980.

47. El enfoque teórico adoptado aquí está ampliamente inspirado en Gramsci y en sus continuadores Cirese y Satriani. Cfr. *Gramsci dans le texte*, recueil F. Ricci, Ed. Sociales, París, 1975; Satriani, «Il folklore como cultura di contestazione», *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori Napoli, 1979, pp. 123-142.

48. Una visión sinóptica de variadas manifestaciones de la religión popular chilena como religión de protesta subyacente, D. Irarrázaval, *Cultura-religión-poder del pueblo chileno*, ECO, Stgo., 1983.

49. Karl Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en Marx-Engels, *Sobre la Religión*, Assman, Matte, Eds, Sigüeme, Salamanca, 1974, p. 94.

tapete de la discusión sobre la renovación política en Chile.⁵⁰ Lo más debatido es precisamente la relación partido-masas, es decir, entre otras cosas la diferenciación cultural entre las vanguardias esclarecidas y la cultura fáctica de las masas populares. El hiato que existe entre una cultura de izquierda (que se cree y se representa como la única y auténtica portadora de la verdadera cultura popular) y la cultura popular real es un tema poco abordado. Y, sin embargo es vital, tanto para una política que pretende ser hegemónica, como para las masas que requieren de un instrumento orgánico para la lucha histórica. Una correcta visión, desde los partidos, de lo que transcurre más allá de los estereotipos en la cultura popular, es urgente. De la capacidad de interacción respetuosa con la cultura popular y sus rasgos religiosos, depende, en parte, el éxito de una verdadera política renovada que pretenda ser hegemónica en el mundo popular.

La religión, como hemos visto, forma parte de la identidad y de la memoria colectiva de importantes segmentos de la masa popular. De aquí que resulte arriesgado, para una vanguardia que se quiere representante de los intereses del pueblo, afirmar que la realización plena de las transformaciones sociales requiere la adopción incuestionable de una determinada visión «científica» de la historia, la naturaleza y la vida, visión científica que debe ser impuesta contra todos los prejuicios atrasados y en especial contra las así llamadas «supersticiones» y «prejuicios religiosos». Una política ateísta militante así inspirada⁵¹ podría llegar a tener cierto éxito coyuntural en determinadas circunstancias, pero en el plano estratégico sería fatal en países en donde la religión constituye un factor de importancia en la conformación del campo cultural del pueblo. Las experiencias de revoluciones fracasadas en varios países del Tercer Mundo demuestran la incapacidad de comprensión de ciertos elementos culturales populares claves por parte de vanguardias esclarecidas e iluminadas que pretenden sustituir los mesianismos y las esperanzas religiosas de las masas populares por ideologías secularizadas. Muchos procesos de liberación nacional y de revolución han tenido éxito precisamente porque han sabido captar las dinámicas culturales propias de sus pueblos. En muchos países en donde se ha conquistado el poder por la vía violenta, ideologías secularizantes han obtenido el apoyo de las masas gracias a que, paradójicamente, han sabido estructurar el sentido de las utopías sociales en morfologías, ritos y simbologías que tienen una sorprendente analogía con la religión. Por otra parte, ni en los Estados más militantes ateos se ha logrado suprimir los sentimientos religiosos de las masas aun cuando, es im-

50. Son de sobra conocidos los trabajos de Moulian, Garretón, Tironi, y otros. Sobre el tema de la relación cultura popular y práctica política renovadora ver: J. E. García Huidobro, S. Martinic, *Cultura popular: proposiciones para una discusión*, Dcto. de Trabj., CIDE, 1983; C. Hurtado y J. Lira, «Movimientos sociales y movimientos políticos en Chile de los ochenta», *Chile-América*, Dossier, 82-83, 1982, pp. 29-34, y en el mismo número de la revista, Spoerer, op. cit.

51. La doctrina leninista acerca de la religión, partiendo de un presupuesto ateo y materialista, subordina la educación y la propaganda atea a la actividad práctica revolucionaria que, en definitiva, tiende a eliminar las raíces sociales de la religión: la existencia de clases opuestas y la explotación. Sin embargo, en muchos países socialistas la educación en el ateísmo científico es una de las prioridades educacionales.

Cfr. Lenin, *Acerca de la Religión*, Ed. Progreso, Moscú, 1976.

portante recordarlo, oficialmente las estadísticas muestran enormes porcentajes de no-creyentes.

Pero la actitud hacia la religión, de parte de los partidos populares, no debe ser sólo un asunto de táctica o estrategia. Es un problema mucho más de fondo. Lo que verdaderamente está en juego es la construcción de un proyecto nacional y popular que nazca desde la propia cultura de las clases subalternas. No se trata de meramente adaptarse a las masas creyentes y de esconder el ateísmo para evitar espantarlas: se trata de que la nueva concepción de partido popular, como intelectual orgánico del pueblo —según la clásica expresión de Gramsci— debe gestar una nueva cultura, nacida de la lucha de todo el pueblo contra el viejo orden, nacida de la interacción dialógica entre dirigentes y dirigidos, nacida de una dirección intelectual y moral que abarque al más amplio frente de masas populares.

A fin de gestar un proyecto verdaderamente democrático y participativo parece aconsejable respetar las autonomías relativas y la especificidad, tanto del campo político, como del campo religioso. Durante siglos la religión ha servido para legitimar al poder político de las clases dominantes: a esa dinámica histórica se le conoce como el «constantinismo». Y los pueden haber de derecha o de izquierda. Desde el campo político surgen también tendencias totalizantes que pretenden ahogar el espacio específico de lo religioso. Es claro que una política antireligiosa sería, en América Latina, antipopular. La política no tiene por qué dictar las normas sobre las creencias religiosas —referidas al sentido último de la vida— que debe seguir el individuo. Más todavía si éstas funcionan como variable independiente, con capacidad de influencia en una u otra dirección política.

Lo que venimos de decir supone, como consecuencia lógica, una sana secularización de la política.⁵² Condición indispensable para que se dé una interacción entre las capas dirigentes y la cultura de las masas populares en general y específicamente en cuanto a creencias religiosas. En la conformación de un verdadero bloque popular que encarne un proyecto democrático y socialista, que sea intelectual y moralmente hegemónico incluso antes de ser políticamente dominante (Gramsci) tanto la laicización serena de la política, como el reconocimiento de los rasgos culturales y religiosos propios del pueblo parecen ser indispensables. Sólo así es posible ir construyendo en un proceso dialéctico la nueva hegemonía popular, que nace del mismo pueblo y no que le viene dada de antemano e impuesta externamente. La puesta en práctica de relaciones liberadoras y dialogales evitando la dominación o manipulación entre dirigentes y dirigidos parece ser un complemento importante.

Otro problema que se plantea tiene relación ya no con la capacidad política de movilizar táctica o estratégicamente a las masas detrás de un proyecto histórico, sino con los propios marcos teóricos que tienen los partidos. Hemos visto que el marco teórico-ideológico dominante en la izquierda chilena ha sido el marxismo-leninismo y su visión atea del mundo. La crítica marxista de la religión ha contribuido enormemente a la desmitificación de ésta y ha jugado un rol no despreciable en la renovación interna del campo religio-

52. Ver T. Moulian, «Por un marxismo secularizado», en *Democracia...*, op. cit., páginas 225-232.

so ya analizada. Pero se sigue conservando una cierta visión ortodoxamente reductiva y materialista de la religión que se muestra incapaz de dar cuenta cabalmente de los fenómenos religiosos tal como se han experimentado estos años. Su análisis es siempre externo y adolece de un mecanicismo simplista. Sin embargo, la presencia del factor religioso y a veces de manera decisiva en las luchas populares en América Latina estos últimos años, ha planteado la necesidad de revisar viejos esquemas de interpretación. Algunos analistas han emprendido la tarea con mucha seriedad y honestidad,⁵³ pero ella se comprueba todavía insuficiente en la medida en que todavía subyace el juicio ontológico que condena definitivamente a la religión con los trastos viejos de la sociedad que debemos superar. A lo más que se llega es a explicar el surgimiento del cristianismo revolucionario como un fenómeno coyuntural, etapa necesaria en la politización de las masas populares, en el camino siempre ascendente hacia la superación definitiva de toda alienación y con ella de todo vestigio religioso. El ateísmo prometeico que encubre esta postura confía ciegamente en que llegará el día en que el hombre logre dominar colectivamente y en forma plena la historia y la naturaleza desapareciendo así el soporte objetivo de toda idea fantástica. El apriori metafísico —materialista dialéctico— de este tipo de enfoque opaca la realidad haciendo imposible un análisis positivo e histórico⁵⁴ de los fenómenos y dinámicas religiosas.

La religión popular es un dato de la realidad sociohistórica más allá de cualquier discusión filosófica o teológica sobre la existencia de Dios.⁵⁵ La religión, como hemos visto, es un elemento importante en la conformación del conjunto de símbolos, mitos y ritos que a diario reproduce el pueblo a fin de guardar una cierta identidad y autonomía cultural frente a la constante amenaza de invasión cultural que a través de los aparatos de hegemonía recibe de la cultura burguesa. El arte popular y el folklore (artesanía, canción popular, etc.) han sido adecuadamente reconocidos como expresión auténticamente popular por la cultura de izquierda y queda pendiente una actitud diferente hacia la religión popular como otra manifestación propia del pueblo. No se trata de eliminar la visión racionalista y científica de los grupos dirigentes,⁵⁶ sino de evitar los prejuicios despectivos, etnocéntricos y secularistas que no dejan ver la otra cara de la cultura popular. Solamente con una

53. Cfr. S. Vuscovic, *La religión opio del pueblo y protesta contra la miseria real*, INC, Rotterdam, 1982; S. Amigo, «Sobre algunas premisas metodológicas para el análisis marxista de la religión en Latinoamérica», *Cuadernos ESIN*, núm. 7, pp. 23-32. Para referirnos solamente a intelectuales marxistas chilenos. El ensayo de Vuscovic es el más interesante.

54. Lo que afirmamos no le quita valor a un análisis materialista histórico sobre la religión.

55. La discusión nos parece muy relevante, pero ella no debiera partir de presupuestos teosóficos, sino debiera intentar una reflexión a partir de la propia realidad histórica. El enfoque que proponemos supone conservar la pertinencia sociológica del análisis, es decir, al momento de analizar la realidad poner entre paréntesis todo presupuesto a favor o en contra de la afirmación de la idea de Dios. Es lo que llamamos el ateísmo metodológico.

56. Lo que además de inútil sería inconsecuente dado que reproduciría análogamente la actitud del positivismo hacia la religión contra el propio positivismo. La inversión del asunto implica el empantanamiento, de lo que se trata es de dar un salto y cambiar de plano.

actitud analítica, crítica, pero respetuosa, se podrá llegar a descubrir que ciertos elementos socioreligiosos, que en cierta circunstancia son funcionales al sometimiento y la dominación, en otra situación histórica pueden ser factores de movilización y toma de conciencia y motor para la lucha por la emancipación.

Tomando en cuenta esta perspectiva sociológica podemos ahora discutir el tema recurrente de la alianza estratégica entre cristianos y marxistas. Antes que se produjera la renovación del campo religioso el tema era impensable. El catolicismo condenaba desde una ortodoxia religiosa al marxismo como «intrínsecamente perverso». Sin embargo, una cierta tendencia ortodoxa marxista-leninista hacía otro tanto al mantener el anatema materialista sobre la religión: ésta sería intrínsecamente ilusoria, ideológica, atrasada, en fin, obstáculo para la verdadera emancipación del hombre. Y venos aquí con una situación diametralmente distinta. Luego del anatema vino el período del diálogo; de allí se pasó a una cierta alianza táctica en asuntos concretos. El concepto de alianza estratégica supuso un salto hacia adelante. Pero la cosa se comienza a complicar cuando aparecen en los movimientos populares cristianos que son marxistas. ¿Cómo se alía uno consigo mismo? Un cierto malestar comienza a sentirse, sobre todo a partir de las experiencias de América Central⁵⁷ en torno a la fórmula de la «alianza estratégica», ella, si bien es un logro, a nivel de ciertos sectores populares no tiene sentido. Sin embargo, parece que la fórmula mantiene un sentido cuando hablamos de instituciones: instituciones cristianas e instituciones marxistas. A ese nivel sí puede hablarse de alianza estratégica.⁵⁸ Pero a nivel de la construcción de un proyecto histórico alternativo habría que distinguir claramente el problema de las alianzas del problema de las hegemonías políticas y culturales. El primero tiene que ver con las organizaciones. Por ejemplo puede hablarse de alianzas entre sindicatos marxistas y sindicatos no marxistas (de ideología socialcristiana) o puede hablarse de alianza entre el PC y la Izquierda Cristiana, por ejemplo. Pero lo que no debe confundirse es esta capacidad de maniobras a nivel de cúpulas con la conformación de una política de hegemonía socio-cultural entre las masas populares. Aquí resulta incorrecto hablar de «mundo marxista» y de «mundo cristiano».⁵⁹ Ello resulta válido para describir la subcultura de ciertos grupos dirigentes y de ciertos sectores de clases medias, pero inadecuado para referirse a la cultura popular donde predomina una

57. Cfr. F. Houtart, «Los cristianos en la transición al socialismo», y P. Richard, «Los cristianos y la Iglesia en los procesos revolucionarios», en AA. VV., *Las relaciones entre Cristianismo y Revolución*, IEPALA, Madrid, 1982, pp. 227-234 y 235-247; P. Richard y D. Irarrázaval, *Religión y política en América Central, hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, DEI, San José, 1981.

58. Como lo hace Spoerer entre Iglesia y movimiento popular, «Después de Puebla, Iglesia y movimiento popular en América Latina», *Araucaria de Chile*, núm. 6, 1979, páginas 41-49. Es clásico el énfasis de cierta izquierda en identificar al cristianismo con la Democracia Cristiana, por lo que cuando se habla de alianzas inmediatamente tienen en mente a la DC, olvidando toda referencia a la cultura popular que también es cristiana (aunque no siempre ni necesariamente demócrata cristiana).

59. Ver los interesantes análisis de Núñez *Movimiento popular, Iglesia y mundo cristiano*, INC, Rotterdam, Dcto. 55, 1979, mimeo., y J. Arrate, *Iglesia, mundo cristiano y acción política: algunas reflexiones desde la izquierda no cristiana*, INC, Rotterdam, Dcto. 146, s/f. mimeo.

síntesis sincrética de elementos religiosos con un marxismo vulgarizado. Al poner el énfasis en el problema de las alianzas y descuidar la construcción de hegemonías se pierden grandes oportunidades de ampliar una base social en el interior de las propias masas populares. Los partidos políticos a veces miran mucho más hacia los otros partidos y hacia el poder estatal que hacia las mayorías populares que debieran constituir sus bases de apoyo y desde las cuales debe nacer un proyecto democrático, nacional y socialista. Las formas verdaderamente democráticas y populares de poder alternativo deben comenzar a gestarse ya en el pueblo incluso antes de ganar el Estado.

Si en la prehistoria del movimiento obrero y socialista europeo encontramos la presencia de mesianismos explícitamente cristianos,⁶⁰ es probable y deseable que en la historia próxima de los movimientos populares de América Latina y Chile cristianismo y opción democrática y socialista no sean antecedente y consecuencia, sino dos aspectos de un único movimiento. Ello dependerá, en gran medida de la capacidad de renovación interna de las vanguardias para desarrollar una forma de hacer política que sea verdaderamente creadora de hegemonía política y cultural. El caso de Nicaragua ofrece pistas interesantes, no para copiar mecánicamente, sino para tener como referente en todo proyecto histórico, nacional y popular, que habrá de nacer de las condiciones sociohistóricas de cada formación social.

60. Cfr. F. Houtart, A. Rousseau, *L'Eglise face aux luttes révolutionnaires*, Ed. Ouvrières, París, 1972, pp. 76-91.

CRISTIANISMO Y POLITICA

SERGIO JEREZ RIFFO *

La cuestión Cristianismo-Política se plantea en estrecha relación con el acontecer político que vive latinoamérica en general y Chile, en particular hace ya más de dos décadas. Quisiéramos distinguir dos grandes momentos de esta relación. Uno que se centra en torno a la *cuestión social* y que halla en la Conferencia de Medellín su momento culminante. El segundo que se centra en la cuestión «*Opción por los pobres*» y que en Puebla recibe su consagración oficial. El tema de la Conferencia de Medellín era «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio». Cuando en 1976 el CELAM transmitió al Papa Pablo VI la idea de reunir una tercera Conferencia del Episcopado latinoamericano, el tema que se dio fue «La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina», con lo cual esta Conferencia quería poner en práctica las inspiraciones en la realidad latinoamericana explicitada en la Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi de Pablo VI que había sido tratado en el Sínodo de 1974.

Estos dos grandes momentos muestran que la Iglesia en América Latina se presenta como una Iglesia adulta, mayor de edad y con una manera propia de tratar determinados aspectos a través de un pensamiento teológico propio. De esta forma la Iglesia en A. L. se presenta con rasgos singulares propios que la hacen diferente de la Iglesia de Occidente. En efecto, la realidad en la cual se presenta la Iglesia en el mundo desarrollado es de un contexto de pérdida de fe, de no creencia. La realidad latinoamericana en cambio es un contexto de pobreza, de dependencia y de subdesarrollo y en ella la Iglesia debe enfrentarse a un hombre deshumanizado, a un no-hombre el cual bajo estructuras injustas está sometido a una situación no humana. De ahí que la Iglesia ponga el acento sobre la preocupación por la liberación integral. De ahí también que el método que permita ver mejor estas realidades opresoras sea tomado de las ciencias sociales, puesto que el hombre sometido por estas realidades está condicionado por su aspecto social. Entonces la relación teología-ciencias sociales permitirá percibir el grado de deshumanización y de obstáculo que presenta la promoción integral del hombre en América Latina. La acción de

* Filósofo, docente en la Escuela Internacional de Verano (ESIN).

la Iglesia en A. L. en su triple dimensión de la evangelización como es: la predicación de la Palabra, el ejercicio del culto y la construcción de la unidad eclesial, para que se realice normalmente por parte de los cristianos debe contar con su compromiso en la promoción humana la cual forma parte de la construcción de la Iglesia.

La forma que esta actitud haya tomado puede ser objeto de muchas críticas, pero con todo, mal o bien, el compromiso ha existido. Posiblemente han habido equivocaciones, pero lo que importa es equivocarse a favor del hombre y no en contra del hombre.

La decisión y abierta participación de los cristianos en el quehacer político de los últimos años en el continente latinoamericano y en especial el rol jugado por la Iglesia Católica provocan variadas reacciones. La señera figura de Helder Cámara que durante años es la única voz en toda América Latina que desafiando a las dictaduras, denuncia la injusticia y la opresión; la aparición de la Teología de la Liberación considerada como una renovación de la Teología Católica constituye un lugar de conflicto puesto que es aceptada por unos y rechazada por otros; la multiplicación de las Comunidades de Bases reconocidas en Medellín; más recientemente el rol activo de los cristianos y clérigos en la Revolución Nicaragüense; la tan difícil visita de Juan Pablo II a Centro América y en especial a Nicaragua; y el pintoresco caso, para algunos, del general Ríos Montt en Guatemala y miembro militante de una secta protestante norteamericana, etc... Todos estos hechos son la expresión de una estirpe al interior de la Iglesia, pero que a la vez la sobrepasan y que llega a todas las sociedades. Y en medio de todo esto, el rol principal se centra en la tradición bíblica y evangélica que es la que provoca las revueltas contra los poderes establecidos antiguos y el entendimiento con los nuevos. ¿No estarían, tales acontecimientos, inventando y experimentando en América Latina una nueva figura de la relación entre Cristianismo y Política? No estará reclamando Latinoamérica la presencia de un nuevo Max Weber, pero que ahora permita ver la estrecha relación entre *Revolución y Cristianismo*?

En síntesis son estos hechos los que ya, por largos años, vienen señalando lo que podríamos llamar el impacto de lo cristiano en lo político.

1. DE LA CUESTION SOCIAL A MEDELLIN

Dilucidar la relación Cristianismo y Política, supone en cierta forma revisar toda una práctica cristiana y política que en el último tiempo adquiere significaciones relevantes. La praxis política constituye en Latinoamérica un lugar natural del encuentro y desencuentro de los hombres. El imperativo impuesto a la acción es la creación de una nueva sociedad. Delante de esta exigencia política el cristiano se siente también comprometido.

En un primer momento la relación se dio como un hecho lento y progresivo en la conciencia y la praxis del cristiano estaba en estrecha relación con su fe.

El cristiano, hombre como cualquier otro, tiene a Cristo como lo absoluto y definitivo de su existencia. Sin embargo, el «peso tradicional» de su formación de fe muchas veces ha terminado con un desprecio de ésta. Su cristia-

nismo aparecía, más bien, como un fuerte moralismo, preocupado más de la formalidad, en cosas que había que hacer, *deberes* que hay que cumplir y actos de fe que se deben explicitar frente a dogmas que no importa entender sino sólo creer. Indudablemente que una fe así entendida y vivida aparece al cristiano como desarraigada de la realidad. Esta actitud conlleva una visión dualista de la realidad que implica a la vez un cierto pesimismo frente a la vida. También explica una buena dosis de negativismo frente al mundo y la búsqueda humana. De ahí que su participación en la acción terminaba siendo para él, una acción proselitista: reclutar «buenos cristianos», que salven los «valores» fundamentales del hombre y la cultura. Cuando no los llevaba a asimilar nuevos esquemas que le permitieran justificar su fe.

Por otra parte en nuestra realidad latinoamericana, el cristianismo ha quedado fuertemente marcado por sus orígenes. Un cristianismo fundamentalmente sacramentalista, más preocupado de agrandar las filas de sus fieles que de educar las conciencias en la fe. Un cristianismo más preocupado de tener centros de poderes que de dar un testimonio de pobreza, no sólo en lo económico sino incluso en el uso del poder, pero despojado de éste. En esta perspectiva el Evangelio era percibido con dificultad. Las transformaciones de los últimos tiempos en el seno de la Iglesia, las grandes líneas de orientación teológica y pastoral del Concilio y en forma especial Medellín y luego Puebla han provocado grandes repercusiones entre los cristianos y su fe se ha visto vitalizada por esta savia renovadora.

La relación Cristianismo-Política que señalamos como un proceso lento y progresivo de una praxis cristiana marcada por la forma de entender la fe frente a la sociedad, se centra por parte de la Iglesia y de los cristianos, por un interés creciente en lo que se llamó la *Cuestión Social*, centro de preocupación de los movimientos de Acción Católica y cuyo contenido teórico arrancaba principalmente de las Encíclicas, las que dieron origen a la Doctrina Social de la Iglesia. El proceso fue lento y progresivo, puesto que la cuestión social entendida en términos de desarrollo era realizada por los movimientos de Acción Católica a través de instituciones sociales y con la ayuda de los Organismos Internacionales, debido a que la política, encarnada en los partidos políticos, era considerada como algo sucio. Más tarde tal concepción fue diferente, el cambio se produjo en forma clara con el Concilio Vaticano II que vino a consolidar todo un proceso que venía gestándose desde hacía tiempo al interior de la Iglesia, hasta llegar a las formas más comprometidas, como la abierta participación no sólo de los laicos, sino también, de obispos, religiosas y sacerdotes frente a la política.

Sin embargo, me parece que la relación Cristianismo-Política en esta primera etapa puede ser enfocada en una doble perspectiva teórica, como la filosófica y teológica, que permita comprender por qué el cristianismo frente a la política ha podido ser leído de forma diferente, las cuales han significado posiciones políticas diversas. Tal enfoque señala en definitiva que el comportamiento político del cristiano parte de la manera como la Iglesia ha ido encarando la relación Iglesia-Mundo. Desde ahí dimana aquello que constituye para algunos el cambio de posición de la Iglesia frente a lo temporal.

a) *Explicación filosófica*: la comprensión de la realidad está dada fundamentalmente por un tipo de filosofía que se mueve desde Aristóteles hasta Kant, ella es la *filosofía del ser*.

En cambio desde Kant se desarrolla otra modalidad filosófica, conocida como *filosofía de la acción o del sujeto*.

En una filosofía del ser, la libertad individual o social no es un hecho primero, para hablar de ella hay que referirse a algo anterior que la funda, el ser.

En cambio en una filosofía de la acción, la libertad es el hecho originario fundante y si se habla del ser es por relación a ella.

En una filosofía del ser la experiencia originaria es la experiencia de la naturaleza del mundo que nos rodea.

Un ejemplo de esto se halla en la forma de abordar el problema de la existencia de Dios, tanto por parte de Santo Tomás como por Kant.

Santo Tomás parte del movimiento. Consta por los sentidos que algunas cosas se mueven en este mundo... Luego.

Kant, en cambio, no parte del mundo sensible sino de la moralidad, que no es una realidad fundada sino fundante. Funda la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como postulados de la razón práctica. La plenitud de la vida ética el hombre no la puede alcanzar por sí solo, pues a causa de la presencia del mal en el corazón mismo de la voluntad libre, a fin de que la voluntad libre pueda ir hasta el fondo de sí misma, debería contar con un auxilio venido de Dios, con lo cual las posibilidades de la razón práctica han podido demostrar que es Dios el verdadero e indispensable fundamento del orden ético.

Todos los autores que suceden a Kant van a reflexionar desde este horizonte. Habrá diferencia en el punto de partida. Hegel no partirá de la moralidad sino de la lucha por el reconocimiento de las personas y de los grupos sociales (Amo-Esclavo). Marx hará modificaciones importantes. Pero todos coincidirán en este punto importante con Kant: filosofía es la filosofía del sujeto y de la acción y no de la naturaleza. Y este es el suelo en el cual se mueve y pisa el hombre moderno.

b) *Explicación teológica*: la teología es un esfuerzo especulativo cuya tarea es la puesta en evidencia de la estructura constitutiva de la experiencia de la fe en cuanto tal. Para ello la teología toma categorías que provienen del campo filosófico, por lo cual la teología es al mismo tiempo una auto-comprensión de la fe que tiene un movimiento de tipo filosófico. Por lo tanto el trabajo teológico está marcado por la evolución general de la cultura, por las modificaciones que pueden producirse en los modos de conceptualización a los cuales ella pide prestado una parte de sus materiales. Ha habido toda una forma de hacer teología cuya racionalidad mediadora fue la filosofía griega. Así la teología en su hablar de Dios mantuvo un *Theos* cristiano volcado en un *logos* de inspiración griega.

Durante mucho tiempo la fe se expresó en una racionalidad cuyas categorías esencialistas permitían un trato muy abstracto con las realidades de la fe y daban paso a una visión dualista de la realidad. Tal visión teológica no valoraba suficientemente el aporte del conocimiento y el desarrollo de las

ciencias, lo que implicaba el menosprecio de la realidad concreta y de la historia en la cual el hombre juega su existencia. Y de otra parte la Iglesia, en su organización, seguía conservando la estructura de una cristiandad superada o que no encaja del todo con un mundo nuevo y concreto.

Por lo tanto, esta visión dualista de la realidad en que lo humano llega a ser una suerte de ropaje y la historia pasa a ser el «valle de lágrimas», señala una problemática en la cual lo *cristiano* y lo *humano* y la *realidad* aparecen como opuesta, cuando no como enemigos irreconciliables: ¿qué es lo «cristiano», acaso una realidad aparte de la historia? Porque so pretexto de ello, con lo cristiano se confrontan y legitiman ideologías y así la mía es mejor que la tuya. Lo cristiano que constituye el depósito de la fe, llega a ser una suerte de caja de Pandora de la cual voy sacando lo que existe «en sí», para orientarme en la realidad caótica. Dicha problemática cubrió gran parte del debate interno de los Cristianos para el Socialismo. En el «Documento Final» se encuentran frases como éstas: «...Hay que deslegitimar lo cristiano del capitalismo... El cristianismo va todavía más a fondo y plantea la liberación en el terreno de la relación del hombre con Dios... Pero si bien el cristianismo tiene una visión más exacta de las perspectivas globales de la liberación, tiene mucho que aprender del marxismo, del psicoanálisis, etc., sobre el mecanismo concreto como se opera la liberación en los diversos planos...» (C. P. S., p. 208). La misma Izquierda Cristiana en sus «Fundamentos Ideológicos», aprobados en la Asamblea Constituyente del Partido (20-24 de octubre de 1974) dice: «entendemos la inspiración cristiana como un compromiso en la lucha por la liberación del pueblo, por la construcción de una sociedad justa y solidaria. Lo específico cristiano presenta, a nuestro parecer, una aspiración al socialismo» (I. C., año I, n.º 10, p. 13).

La cuestión que venimos especificando permite señalar toda una evolución teológica del pensamiento de la Iglesia, en especial, en lo referente a lo social desde León XIII hasta Populorum Progreso respecto de la relación Iglesia-Mundo.

Hasta antes de Juan XXIII, la manera como la Iglesia se planteó ante lo temporal no fue siempre la misma. Su visión se mueve en un contexto dualista. El mundo y su estructura forman parte del orden natural y la valoración por parte de la Iglesia le viene de un sentido moral de una cierta finalidad ética de la acción humana. La Iglesia en esta perspectiva se estructura como cristiandad y lo temporal aparece como la realidad en la cual actúan los hombres. La Iglesia *anima, vivifica* el orden social con principios morales (los valores). La visión de la sociedad es negativa. Las crisis son más bien signos de descomposición moral que la Iglesia debe restablecer.

A partir de Juan XXIII y en concreto de Vaticano II esta visión se supera. Se toma conciencia de un universo en cambio acelerado y hay aceptación de los aportes positivos de un mundo que se construye. A dichos aportes debe estar abierta la Iglesia. Según Ranher se pasa de un *magisterio doctrinal* a un *magisterio pastoral*.

La primera visión hasta antes de Juan XXIII buscaba animar lo temporal con principios y valores cristianos.

La segunda visión, después de Vaticano II, busca discernir los signos de los tiempos, hacer la hermenéutica de la historia. La primera es autosuficiente.

No necesita el aporte de las ciencias sociales y humanas. La segunda es distinta, busca discernir en el tiempo al «Tiempo» en el cual nuestros tiempos son su signo y sacramento.

Tales son los elementos teóricos que expresan las profundas transformaciones que están en juego en toda la realidad latinoamericana y que de una manera u otra comienzan a encarnarse en la realidad chilena en la década 60-70.

2. LA OPCION POR LOS POBRES Y LA REVOLUCION

Hoy en día la relación Política-Cristianismo exige ser leída a partir de un doble fenómeno político-social centrado en lo que podríamos llamar, por una parte, el triunfo de *la internacional militar en el poder*. A partir de este hecho, la situación política sufre una profunda alteración que afecta a la sociedad latinoamericana en su conjunto. Por otra parte, la reacción que significa no sólo ya la participación de los laicos en el quehacer y lucha política sino, y en especial, la de obispos, religiosas y sacerdotes, personajes antes dedicados principalmente al «Ministerio y la Oración» y que ahora abandonando el ámbito del templo y la sacristía han salido a la calle uniéndose muchas veces a grupos que no creen en Dios y que no poseen formas religiosas definidas para luchar por una sociedad más justa y solidaria donde la situación de los más postergados sea posible en justicia. Según ellos, la utopía debe dejar de ser un sueño en un más allá histórico e irreal, ella debe ser la obra del hombre en la historia concreta, aun cuando para ello sea necesario el uso de las armas. Ello permite apreciar hoy en Latinoamérica la presencia de ciertos católicos que esperan mediante el uso de las armas el éxito del poder y de la revolución. Al cambio lento y progresivo en la conciencia con la consiguiente toma de posición de la realidad que vemos en la primera etapa, sucede en una segunda etapa una toma de posición tan categórica en el uso de las armas como medio de acción política que es inevitable plantearse la interrogante sobre la especificidad cristiana de esta toma de posición o lo específicamente católico romano de este hecho. ¿Cuál es entonces el rol de la Religión en esta conversión del clero y en esta movilización tan entusiasta de los laicos?

Me parece que la relación Política-Cristianismo no puede ser desligada hoy en día, como ayer, de una lectura de la crisis que envuelve a la totalidad de la sociedad latinoamericana. La presencia de la Dictadura Militar en la sociedad chilena, en particular, como la presencia de gobiernos autoritarios, reaccionarios, en América Latina en general, pertenecen a una dinámica social y política que hay que desentrañar. Desde una perspectiva teórica, los sucesos que nacen a partir de esta presencia de facto de la dictadura en el continente exige un esfuerzo de ascésis intelectual que permita devolver la libertad al pensamiento. Eso significa desprenderse de las interpretaciones tradicionales y de esquemas cientificistas e ir a la construcción de nuevos mecanismos o instrumentos de comprensión de la realidad.

No hay que obligar a la realidad a entrar en esquemas preestablecidos para desde ahí manipularla. De lo que se trata es de comprometerse con la

sociedad a un diálogo sobre lo que le acontece y contribuir a dar una expresión a las reivindicaciones radicalmente nuevas que la atraviesan.

Los análisis de la realidad política, tanto nacional como latinoamericana, han estado cargadas de un esquema de análisis que termina desfigurando la dinámica de los procesos que envuelven a la sociedad. La crisis política que sufren las sociedades son leídas como siendo el resultado natural de la crisis de *acumulación y del sistema de dominación capitalista*. Lo que se obtiene de tales análisis es un enfoque muy deformador de una realidad profundamente alterada. Son por lo tanto visiones reduccionistas de la realidad, puesto que querer explicar por un solo tipo de variable, como el económico, el conjunto de los fenómenos que han producido la crisis de la sociedad es lo característico de un tal tipo de análisis. Son por lo tanto enfoques insuficientes, por cuanto es necesario tomar en cuenta una serie de otras variables que dan cuenta realmente de lo que ha sucedido. Una perspectiva más fenomenológica que tenga en cuenta la actividad de la sociedad, permite ver mejor lo que en ella sucede y la forma como se comportan los diversos grupos y actores sociales. A la vez que permite una mayor objetividad del cuadro en el que se inserta la dictadura y gobiernos autoritarios.

Frente a ese análisis que sostiene que la alteración sufrida en las sociedades del continente es fruto de la crisis del capitalismo y de la crisis del sistema de dominación, existe un enfoque diferente que poco a poco comienza a tomar cuerpo. En síntesis, la intuición central sostiene que la crisis que afecta a la sociedad está determinada para el conjunto de las sociedades latinoamericanas por la presencia de una clase de dirigentes nuevos. Clase dirigente nueva, en formación o establecida, que es en todo caso visible y reconocible, cuya ascensión es facilitada por factores económico-sociales y que se distinguen de las clases ya existentes, aun cuando aparecen mezcladas con ellas por no ser totalmente nítidas su conformación. Su distinción fundamental se basa en que su poder radica en su *función y no en la propiedad*. En todo caso dicha clase surge apoyándose sea en los partidos políticos o sirviéndose incluso de las Corporaciones militares. Por este medio buscan entrar en la máquina del Estado, a su control, revistiéndolo de fuerza y poder para realizar a través de él su proyecto de sociedad.

Desde esta perspectiva adquiere sentido lo expresado por Segundo Galilea: «...la secularización... implica una forma de distanciamiento entre autoridad e Iglesia y la desaparición de lo que era "mítico". La Iglesia se sitúa cada vez más en la sociedad latinoamericana como la servidora de instituciones que los hombres se crean.» (Revista de Orientación Pastoral, 1972).

Los acontecimientos sucedidos en A.L. con la presencia de militares en el poder con la secuela de represión y de atropellos a los derechos humanos, ayudado en esto por policías secretas, han contribuido a una nueva emergencia de la simbiosis entre Cristianismo-Política. En efecto, por una parte, los militantes cristianos se han visto obligados a realizar una política cada vez más radicalizada, que tiene en la base de su conversión política el análisis crítico de la realidad social. Se trata de llegar a controlar los medios de producción a fin de ejercer el poder político. Desde este horizonte viene el énfasis a la radicalización que los mueve. Este proceso los lleva a la clandestinidad y ahí descubren a la izquierda como tal y al marxismo. Por otra parte

los militares elaboran contra la subversión la Doctrina de la Seguridad Nacional que es una suerte de teología cristiana occidental. Este doble hecho permite que se entremezclen el lenguaje religioso y el político de forma muy ambigua y sospechosa.

Los hechos políticos que se han venido produciendo en el continente parecieran mostrar una nueva versión de la fusión entre lo religioso y lo político que abandona el ideal de la secularización sobre la autonomía de lo político. En efecto la Iglesia pasa a convertirse a causa de las circunstancias en un espacio de libertad política frente a un Estado poderoso y omnímodo que aparece como el auténtico mal del mundo y de la historia. Pero también la Iglesia ha de ser —según los cristianos revolucionarios— el signo del Reino de los Cielos que comienza a realizarse sobre la tierra, por eso la Iglesia ha de ser popular y el mensaje revolucionario ha de tener dimensiones mesiánicas.

Desde sus orígenes en latinoamérica la Iglesia, bajo la dominación española y con la protección de la espada poseía el monopolio de lo religioso. Ello le permitía gozar de ciertas ventajas y privilegios en la sociedad. El movimiento de la Independencia significó modificar esta situación a causa de gobernantes y liberadores que venían imbuídos de doctrinas filosóficas modernistas, anticlericales y ateas a veces. Frente a esto la Iglesia en tanto que organización reaccionaba a fin de preservar en lo esencial sus funciones y beneficios. Con el propósito de mantener sus prerrogativas ella se constituía en defensora del statu quo. Muchos Estados establecen la separación entre la Iglesia y el Estado y otros la reconocen como la representante de una religión mayoritaria. De acuerdo a la dinámica que toman los procesos sociales y la lucha política en el continente, la Iglesia buscará la alianza de aquellos que le permitan conservar su rol institucional, sus antiguos derechos y propiedades, al mismo tiempo que combatirá a los que se oponen a ello.

Como consecuencia de los procesos y transformaciones que afectan a las sociedades, surgen nuevas poblaciones repartidas en estratos sociales nuevos y con el fin de conquistarlos las Iglesias (tanto Católica como protestante) crean un nuevo lenguaje y también formas adecuadas de organización. Aun cuando actuando así, corren ellas el peligro de ser las portadoras de nuevas fuerzas de emancipación y transformación que pueden ser luego extrañas a la fe y en el futuro enemigos potenciales de toda Iglesia que no se integra. En ambas Iglesias se da este fenómeno, más aún, ellas, de una forma u otra participan a este proceso del cual no pueden escapar, el cual está lleno de contradicciones, como todo proceso humano. Las Congregaciones responsables de los intereses profundos y constantes de la Iglesia Católica están preocupadas de cómo actuar frente a un panorama tan complejo. Y si algunas ven con claridad que no son las clases poderosas las que serán las agentes principales de las transformaciones sociales, otras como el Opus Dei se apoderan de ellas ocupando en ellas posiciones importantes.

Pero no caigamos en análisis reduccionistas y mecánicos, ya que analizar la crisis de la Iglesia latinoamericana no es fácil hacerlo en términos tan simples. Todo parte de una misión fundamental: la predicación de la fe. De ahí arranca su vocación en el mundo: predicar ese mensaje de salvación y de liberación del hombre, para todo hombre, puesto que el Dios cristiano no hace acepción de personas y «hace llover sobre justos y pecadores en igual forma».

De ahí deriva la vocación pastoral y misionera de la Iglesia. Cuando el cristianismo pisó tierra por primera vez en América, fue ésa la tarea que animaba a la Iglesia Católica, mensaje que ahora muchas veces se ve que lo enfatizan con pasión sectas e Iglesias protestantes. La Iglesia Católica aparece más preocupada de organizar aquello que ha adquirido, se la ve más preocupada de mantener una cohesión entre sus fieles, los cuales aparecen sometidos a todo tipo de adversidad e influencias.

Las circunstancias políticas que hoy conmueven al continente hacen que la Iglesia juegue un papel muy importante, a causa de su capacidad de movilización y de su peso moral, ella viene a ser un buen árbitro que le permite calmar los conflictos económicos y políticos allí donde ella no tiene parte alguna. Ella llega a sobrepasar este rol debido igualmente a las circunstancias apremiantes, constituyéndose en el motor de los procesos sociales y políticos y en el único espacio político y de libertad, pero es al mismo tiempo invadida por fuerzas que no controla. Es este hecho el que sin duda entusiasma y que trae a intelectuales católicos amigos del análisis marxista para el análisis de la realidad y que la ven como un buen medio para la toma del poder. La Iglesia les aparece a estos intelectuales como una buena forma de acceder al poder: de la misma manera como no es la verificación de las tesis marxistas en América Latina lo que les interesa, ni tampoco un mayor rigor científico que les permita mejor apreciar como se da la explotación capitalista (algunos de estos intelectuales, cristianos revolucionarios, ni siquiera conocen el marxismo). Lo que explica la atracción del marxismo es la búsqueda de un sistema de interpretación total de la realidad, y de ahí surge esa especie de embrujo que sobre los intelectuales cristianos ejerce la *ciencia* marxista. Aun cuando dicha ciencia no siempre coincide cuando se la confronta con los casos concretos, en términos generales permanece verdadera. ¿No es entonces un cierto milagro de la fe que los atrae? En todo caso, de aquí surge una extrapolación peligrosa que se opera en los cristianos de izquierda entre un lenguaje que pertenece a una fe revelada y un lenguaje que les pertenece en tanto que militantes revolucionarios. En efecto, el compromiso con el pobre hace de éste el mediador, el pobre es el pueblo, el Cristo, el Mesías colectivo. La conversión interior adquiere una dimensión política y la lucha revolucionaria toma una dimensión espiritual.

Cristo no es fundador de Religión. En El existe una práctica subversiva y de respeto hacia el otro. Y hay también una práctica de Salvación.

Cristo lucha contra el ritualismo, el conformismo, el legalismo, fariseísmo que es de lo que estamos nosotros impregnados. Son estas cosas que nos desvían y desvían al pueblo de la verdadera fe. El principio hermenéutico de base para distinguir entre una verdadera fe y religión debería tratar de confrontar la coherencia entre lo que Cristo ha dicho y lo que ha hecho.

La Religión es la manera sociológica como se vive la fe de una religión *Dios en Cristo nos ha dado la fe y no la Religión* que siempre es imperfecta.

La Religión la creamos nosotros y debemos criticarla a partir de la fe. La Religión es sin embargo, la portadora de la fe, a través de ella se transmite, pero, al mismo tiempo es la que la impide.

La radicalización de los cristianos que luchan por un mundo mejor no es nueva, ni es la primera vez que el pueblo aparece sublimado hasta el punto

de ser visto como el Mesías. Siempre existirá en la Iglesia la tensión entre lo tradicional y revolucionario. T. Merton decía que el cristianismo es esencialmente revolucionario y esencialmente tradicionalista. Y es esa tradición la que es un Espíritu vivo, que se transmite, la que va creando a través del tiempo esa fuerza transformadora de la Iglesia. Ambos son elementos constitutivos de la Iglesia y permanecerán juntos siempre. Los cristianos revolucionarios no son un caso especial en la historia, han existido siempre bajo otros nombres ciertamente.

Lo importante ante la situación que se despliega en el continente es saber hacer, desde una perspectiva cristiana, la distensión de los dos reinos: el de César y el de Dios y alejar todo afán totalitario de la religión. Cristo mismo fue tentado en esto, pero él fue siempre claro y se opuso a la tentación religiosa de sacralizar el poder. En ese sentido, específicamente hablando, no hay una Democracia cristiana, ni una Izquierda cristiana, ni un Socialismo cristiano. Ello porque no existe una doctrina política que dimana de las Escrituras, ni menos un modelo ideal de Estado o de sociedad fundado en el Evangelio. La tentación religiosa de sacralizar la política es la perversión misma de la política.

A la cuestión del político cristiano y de cuál es en verdad su rol en la política, un grupo de demócratacristianos sostiene: «Estas palabras y nuestra propia ebullición interior de conversión y cambio, nos señalaban cada vez con mayor claridad nuestra misión evangelizadora en la política. Misión grandiosa, pero realizada con humildad y constreñida por nuestras limitaciones intelectuales y nuestro propio pecado.» (Cristianos en Política, Cipie, p. 100). La Declaración de Principios de la I. C., como ya lo vimos sostiene: «...lo específico cristiano presenta a nuestro parecer una aspiración al socialismo». Cristianos para el Socialismo en su documento final sostiene: «...El Evangelio mantiene toda su validez como fuente de la revolución, pero debe ser releído a partir del contexto actual. De lo contrario es letra muerta. Resulta así que la praxis revolucionaria juzga las formas en que se ha transmitido la fe y la fe juzga la revolución» (p. 269).

Una reflexión se impone ¿debe ser totalitaria la Religión, es decir, debe ella cubrir todos los aspectos de la vida del individuo y de la sociedad?

¿En la praxis política que hoy se vive en latinoamericana y en especial en Centroamérica no se estará retornando a una nueva transformación de la unidad Iglesia-Estado-Sociedad?

¿Por qué los cristianos tenemos ese prurito de andar cristianizando todo, haciendo de Dios un Ser odioso y enemigo de la autonomía humana? ¿Por qué mi opción política ha de ser tal por el solo hecho que soy cristiano y porque Dios así lo quiere? ¿Hasta nuestra querida Violeta Parra no sostiene: «soy comunista gracias a mí Dios?»

Si Dios existe, si ha creado el mundo, el hombre y se ha revelado a sí mismo esto no puede contradecirse escatológicamente. Dios será siempre Dios y no será encerrado en ninguno forma de cristianismo. Una Religión que no respeta al hombre hay que destruirla. Una Religión debe respetar la autonomía del hombre. Una Religión debe ser criticada desde el interior. Hay que luchar contra toda religión que no respeta el derecho del hombre, y hay que criticarla de acuerdo a su propio principio. Si el cristianismo es la Buena

Nueva, es a partir de ahí que hay que criticarlo. Todo en el Evangelio es una invitación para hacer emerger la autonomía humana. Ningún poder civil ha de imponer una moralidad al individuo, pero tampoco la Sociedad Civil debe ser absorbida por la Iglesia, como lo fue en el pasado; ni debe ser absorbida por el Estado como ocurre en los países del socialismo real; y, menos aún por la Iglesia-Estado, como ocurre en el Irán de Khomeiny. La misión de la Iglesia frente a la política debería ser la de ser la guardiana de la autonomía de la sociedad civil y quizás ello podría permitir el surgimiento de un socialismo verdaderamente humano.

¿Por qué la política aparece para el cristiano como una cierta exigencia ineludible que llega incluso hasta cuestionar su misma fe cristiana? ¿De qué horizonte surge esa exigencia y cuál es su real sentido?

La política tiene su especificidad, ella constituye el lugar mismo en donde las libertades se reencuentran. Es el lugar en donde los fines están inmediatamente presentes y en donde se deciden. No se puede reducir la política a una técnica, existe una interrelación mutua, aun cuando parcial, entre política y ética. Y es en esta dimensión ética que la política llega a ser una cuestión que interpela al cristiano y a su fe misma. Sin embargo y según lo sostiene Kant, la presencia del mal en el corazón mismo de la voluntad libre es un hecho, y esto hace que el hombre no pueda alcanzar por sus medios la plenitud de la vida ética, cuya exigencia con todo está inscrita en su voluntad misma. El movimiento de la voluntad a fin de ir hasta el fondo de sí misma debería contar con un auxilio venido de Dios. Por lo tanto la política que a través de sus instituciones expresa las exigencias éticas, sólo responde de manera parcial y a este nivel sólo puede dar una pálida imagen del orden ético. Entonces es el orden religioso el que expresa de manera más adecuada el orden ético. Entre la aproximación política de la ética y su realización religiosa se interpone el misterio del mal y de la salvación. Y entre la construcción de la sociedad y el Reino de Dios existe una relación positiva gracias a la mediación de la ética. Debido entonces a la presencia de la ética existe una implicancia entre lo religioso y lo político. Ello permite hablar de una interpretación religiosa de lo político y una interpretación política de lo religioso. La primera conduce a la teocracia y la segunda lectura a la secularización. En esta segunda interpretación se mueve el movimiento general de las ideas y prácticas en los últimos siglos. Al lado de estas interpretaciones puede existir una actitud apolítica que rechaza el Estado por considerarlo del lado del mal a causa de una concepción rigurosamente escatológica de la religión. O se puede dar también una actitud atea que rechazaría la religión como superstición o ideología y daría un fundamento enteramente humanista a la vida política. Lo que hace la ambigüedad entre lo religioso y lo político es el olvido de la mediación ética. Pero ello no significa que entre ambos haya identificación. El hombre moral que quiere introducir sentido está obligado a reconocer el universo político en el cual quiere actuar. El cual es un universo estructurado por instituciones que constituyen el cuadro inevitable de toda acción (constitución, existencia de partidos, etc.). No existe pues, identificación entre ambos sino que mediación de uno por relación al otro. Y si tampoco existe identificación entre la ética y lo religioso a fortiori no existe recubrimiento de lo político por lo religioso. Eso no significa que no haya una relación. La comunidad que

se construye a través de la historia no es una comunidad moral de la cual hablaba Kant, y ésta a su vez no es tampoco el Reino de Dios. Sin embargo, lo que se construye a través de la política y a causa de su significación ética no deja de tener incidencia en el advenimiento del Reino de Dios. El hombre tiene una responsabilidad frente a este mundo y en la política él haya una dimensión de esa responsabilidad. Todo lo que se hace contribuye a ese Reino que no es de este mundo. Ello significa que este Reino actúa ocultamente entre los hombres y que la gracia se expresa a través de los contornos de nuestras acciones. A pesar de todo, tenemos el pensamiento de que un sentido positivo se gesta en la ambigüedad y oscuridad de nuestra historia. La esperanza que acompaña la fe del cristiano es también esperanza por este mundo el cual es objeto de nuestra responsabilidad.

La política es el esfuerzo del hombre por crear un mundo más humano. Sin embargo nuestro mundo aparece como no del todo humano, no invadido de racionalidad. La evolución del mundo moderno, de su ciencia, de su técnica y de su cultura plantean la cuestión de la condición humana del hombre. Todo ha ido sucediendo como consecuencia inevitable de una evolución a través del tiempo. Todo ello en consecuencia nos debería hablar naturalmente de un mundo más humano porque ha estado marcado por el sentido que el hombre ha querido imprimirle. Con toda la magnitud del desarrollo existen aún zonas que no han sido plenamente satisfechas y el hombre sigue planteándose preguntas que esperan respuestas.

El hombre quiere hoy día ante todo, ser realmente un hombre en un mundo lo más humano posible. En este afán no ha vacilado en sondear los espacios a fin de hacerse dueño de la naturaleza, de la misma forma como ha intentado penetrar su propio síquismo a fin de conocerse mejor. En este esfuerzo el hombre pretende ser verdaderamente adulto; un ser crecido que vive de pie y que no teme adentrarse y arrebatar el terreno que antes eran de la exclusiva competencia de Dios o de espíritus sobrenaturales. El hombre vive en un mundo en donde todos los dominios importantes de la vida humana le pertenecen, están en sus manos, a su disposición y bajo su eterna responsabilidad. El hombre quiere responsablemente hacerse cargo de sí mismo y de su entorno, de su circunstancia. Pero también quiere de una vez por todas emanciparse, no quiere estar bajo ninguna tutela. Su emancipación es política, es una lucha contra toda subordinación que es expresión concreta de largas injusticias. Su emancipación es autodeterminación de toda autoridad ciegamente seguida y a toda dominación legitimada. Para que la condición del hombre y la exigencia de un mundo más humano sea efectiva no basta con el simple recurso a lo humano, puesto que los humanismos también pasan, cambian... Hoy en día la crisis del humanismo tantas veces anunciada por la literatura, las artes plásticas, la música aparece más evidente en el humanismo tecnológico, como factor de evolución y en el humanismo político social como factor de revolución. Ambas ideologías conllevan la amenaza de una deshumanización creciente que parece penetrar el sentido de la historia y el quehacer del hombre. Una cierta crisis parece instalada en el corazón mismo del mundo. Por una parte, no se trata de abandonar la esperanza de un mundo más humano y de renunciar al esfuerzo científico y tecnológico y por lo tanto al progreso humano que de ellos se derivan. Pero sí se trata de re-

nunciar a la fe en la ciencia en tanto que explicación global de la realidad y a la tecnología que se ofrece como sucedáneo de religión. Es por ahí que penetran el desequilibrio y los gérmenes de deshumanización. Por otra parte, la fascinación que provoca la ideología de una revolución política y social, no conducen per se a más humanización. La crítica aquí se centra en el marxismo que aparece hoy en día como la más eficaz de las teorías revolucionarias. Frente a ello no es posible plantearse con aporitis ciegos, puesto que no se trata de negar la denuncia y el esfuerzo de humanización que él aporta. De lo que se trata aquí es de abandonar la ideología de una revolución que busca el cambio de la sociedad por la violencia instaurando así un nuevo sistema de dominación del hombre sobre el hombre. No se trata de renunciar a todo esfuerzo por modificar fundamentalmente la sociedad. Se trata de renunciar al marxismo como explicación total de la realidad; de renunciar a la revolución como sucedáneo de la religión. Si el poder sólo es posible mediante el fusil no habrá progreso social ni humano y será siempre dudosa la bondad de los regímenes burocráticos y militares que surjan a través de las armas.

Me atrevería a sostener que la gran experiencia histórica que podemos sacar de los últimos años de la vida política de nuestra Patria que pasó en un momento y que pasa aún por una etapa de perversión política, es que jamás debemos dar curso a la ideología por la ideología. Más exactamente no más ABSOLUTIZAR lo que en la existencia no es absolutizable. Esa es la tentación fetichista, la creación de los ídolos. Y nuestra sociedad se procura nuevos ídolos. Fue la tentación de Adán —el primer hombre— el cual quiere ser, pero Ser-*Por-Sí-Mismo*, porque existir para él es apropiarse la existencia, por eso busca las cosas, por eso es un ser volcado hacia el exterior. Apropiarse la existencia, es la raíz de la tentación: COME Y SEREIS COMO DIOS. Adán es un ser alienado y la realidad es para él alienante pues va al mundo para apropiarse de las cosas y éstas le dañan. El busca ser COMO DIOS es decir: quiere ser un ser definitivo. El hombre come... Busca a través de la ideología hacerse un ser definitivo, ser libre y dueño de la existencia. Pero ello es el nacimiento de la idolatría. El error no es la negación de Dios en términos abstractos (ateísmo) sino la negación de la realidad; PERSONIFICAR LAS COSAS Y COSIFICAR LAS PERSONAS, ésa es la raíz de la idolatría.

Cuando existe apropiación no existe Reconocimiento de un Otro.

Jesús de Nazareth, el nuevo Adán, es el movimiento contrario, es la experiencia de la solidaridad, del Amor y por lo tanto la experiencia de la Libertad mediatizada en el reconocimiento de las personas. La experiencia de J. de N. es de anonadamiento hasta la muerte. Porque Jesús es EN-SI PARA OTRO Y POR OTRO definitiva y absolutamente. Es una dialéctica interpersonal cuyo fundamento está en el Otro. Es la experiencia de la Filiación porque ser hijo significa tener un Otro que es padre y la vida del hijo es siempre una vida recibida.

La grandeza del cristianismo, la gran revolución que ha hecho a la historia humana, en su monoteísmo: la afirmación de un Dios y ello es el fin de toda idolatría.

San Juan termina una de sus cartas con este consejo que yo se los dejo a ustedes ahora: «Hijitos míos, guardaos de los ídolos.» Los hombres no se dividen entre izquierdas o derechas, entre marxistas y cristianos. Esa es la

mentira de las ideologías y de la fe religiosa cuando se hace ideología. Tampoco entre los que creen y no creen. Sino entre los que Adoran al Verdadero Dios y los que adoran los falsos dioses.

No en vano se nos ha dado este consejo.

LOS DERECHOS HUMANOS (para repensar lo político)

JOSEFINA LIRA *

Nuestra motivación por abordar el tema de los derechos humanos y de la solidaridad se inscribe en un esfuerzo de dar continuidad a aquellas acciones de las cuales, en un momento, formamos parte y sobre las cuales se quiere hacer una relectura de ellas en la perspectiva de comprenderlas dotándolas de sentido y relevancia en todo aquello que constituyó la motivación y la razón de ser de una acción, pero sacándolas del acontecimiento mismo para observarlas en un contexto más amplio, histórico.

Hablamos de aquello que constituyó en muchos el esfuerzo y riesgo por salvar vidas, por saber del paradero de otros, por buscar y buscar antecedentes que nos confirmaran el no apareamiento de tantos; hablamos de cientos de iniciativas de subsistencia y en definitiva de lo que ha constituido en estos años la creación de espacios diversos que se fueron presentando como alternativos en una sociedad como la nuestra, restringida al límite en su posibilidad de expresión después de 1973.

Hablamos, en definitiva, de una experiencia humana concreta, de un conjunto de hechos con los que hemos mantenido una relación parcial pero frente a los cuales —por medio de la imaginación— nos distanciamos para poderlos integrar en un significado y sentido nuevo al interior de un contexto histórico que lo hace posible.

Tres elementos nos aparecen como posibles a considerar para una relectura sobre los derechos humanos:

Uno se refiere a la necesidad de reflexionar sobre el significado de la predominancia entre 1973 y 1983, a partir de la clausura del espacio público, del discurso sobre los derechos humanos y la solidaridad, vehiculado principalmente por la Iglesia Católica, el cual pudo extenderse y divulgarse como única voz en la sociedad frente a la representación —ideas, imágenes— del régimen. Podríamos decir que durante un período de aproximadamente diez

* Socióloga, docente en la Escuela Internacional de Verano (ESIN).

años predominaron dos discursos en la sociedad chilena, uno el de la Iglesia Católica y el otro el del régimen.¹

Otro elemento que nos interesa destacar es el desarrollo y constitución de espacios civiles «alternativos» en torno a aspectos diversos y heterogéneos como la Defensa de la Vida; la subsistencia; la reorganización de participación sindical y vecinal; iniciativas en aspectos educacionales; de recreación; en salud; vivienda; investigaciones sociales; en aspectos juveniles; de la mujer. En todos ellos nos parece ver, a nivel de sus orientaciones y sentidos, la presencia de imágenes, ideas y valores que hablan de los derechos humanos.

¿Se podría pensar entonces en una relación de causa y efecto entre uno y otro hecho, producto de una situación nueva, en la cual la Iglesia aparece como actor predominante en la sociedad? Sería inmensamente mecánico imaginarlo así; más bien estaríamos en presencia de una articulación social de tipo simbólica, que va más allá de la presencia y discurso de un actor pero que no lo anula. Este punto y otros nos exige interrogarnos sobre la importancia de lo simbólico, las ideas y el lenguaje en el acontecer social y político, aspecto que abordaremos, aunque sea someramente.

Un tercer elemento a destacar y que nos adentra en el tiempo se refiere al cuestionamiento del orden democrático por el conjunto de la sociedad y sus actores antes del advenimiento autoritario. Con esto queremos decir que un debilitamiento e invalidación se dio de aquello que constituyó en un continuo de confrontación —disenso y consenso— los principios, reglas, valores, que normaban nuestras relaciones sociales. Si tomamos sólo un período como el de la UP, caracterizado por una gran polarización, veremos que las dos ideas centrífugas en torno a la democracia se expresaban en dos polos: uno que destacaba el carácter de las libertades formales de la democracia y otro que leía la democracia como un peligro a través del cual se expresaban aquellas fuerzas e ideas que querían transformar la sociedad. En definitiva la democracia fue impugnada mucho antes del autoritarismo, significando ésta una respuesta fatal.

Este tercer elemento es el que nos permite articular nuestra relectura sobre las experiencias y sentidos de los derechos humanos, situando su significación en relación al proceso que creemos hoy vive nuestra sociedad de *redefinición de lo político*. Es decir de redefinición de una manera de concebirse e instituirse en lo social; de una manera de imaginarse lo social.²

La crisis del autoritarismo no arranca sólo de una crisis económica sino del fracaso de un intento de institucionalización, de una representación de la sociedad excluyente y represiva. Pero su fracaso político nos remite a los orígenes que posibilitaron la configuración del mismo fenómeno político autoritario: la crisis política que cuestionó lo democrático. No es por causalidad que hoy importantes reflexiones estén centradas sobre el tema de la democracia. No es evidente su contenido a partir del clamor social «democracia

ahora»; más bien se han planteado un sin número de interrogantes: ¿democracia, sólo un retorno al pasado?; ¿democracia de qué tipo?; ¿democratización? Para nuestra reflexión todas ellas constituyen un indicador de una sociedad que busca repensarse a sí misma en vista a construir algo.

¿Si los derechos humanos, como afirmamos acá, han constituido un símbolo en el desarrollo de una historia presente, no merecen pues ser considerados y develados en esta tarea de repensar lo social? Nuestras reflexiones se sitúan en esta perspectiva.³

De antemano advertimos que estas líneas constituyen sólo algunas ideas que esbozan los trazos de una investigación futura y que como tal no explican nada, y conscientes que oscilan entre querer revelar aspectos diversos de una realidad y afirmar algunas intuiciones cuya fuerza científica no es lo que buscamos aunque sí la posibilitamos como camino a señalar.

I. *Lo simbólico, las ideas, las palabras en el acontecer social y político*: un breve recuento teórico

a) Sabemos que una de las características que distingue al *hombre* del resto del reino animal es lo que éste *significa y simboliza* otorgándole un sentido a toda su relación con otros hombres y con la naturaleza. El hombre se vuelve sobre sus propios actos y los interroga procurándose una respuesta que descifre e interprete la acción por él emprendida.

Este proceso no es individual, pues lo que adquiere sentido para un individuo tiende a ser comunicado a otros constituyéndose de esta manera sentidos comunes en el curso de una práctica social.

b) Una representación es la *puesta en presencia* a otros de una manera de ver el mundo, de percibirlo, de valorarlo. Constituyen orientaciones que pueden guiar y movilizar a los grupos y a las personas en una acción colectiva.

La representación también puede contemplar la *delegación*, a través de otro, de una autoridad; lo que una persona puede hacer en nombre de otra y en lugar de otra cuando le ha sido *autorizada* esa autoridad.

La idea de representación se funda en la doble metáfora del teatro y la diplomacia. En la representación teatral se pone en presencia de otros un significado. En la segunda está la idea de «vicariance» en donde la representación es la transferencia de atribución en virtud de la cual una persona puede hacer en nombre y lugar de otra.

Algo que es puesto en escena y en sentido a otros a través de ideas e imágenes, dando cuenta y comunicando sobre una realidad requiere, para ser considerado propiamente representación social y política, que ésta sea reconocida por un grupo en determinada situación social de manera que el reconocimiento otorga al conjunto simbólico (y a quien habla) una legitimidad delegando en éste una autoridad para transmitir.

3. En general las lecturas políticas que se han hecho sobre los derechos humanos los destacan permanentemente pero reduciéndolos a un problema individual de vidas humanas y no a un problema social y político que instituyó una forma de concebir la sociedad.

1. Por cierto que subsisten y se desarrollan otras maneras de ver la realidad y representarla, pero ellas están impedidas de circular y como tal sufren de enormes dificultades en la apropiación por parte de otros, no pudiendo reconocer ideas, imágenes, etc., en prácticas y realidades determinadas.

2. Lefort, Claude; «La Invention Démocratique»; Ed. Livre de Poche Fayard; París, 1981.

La delegación implica un agente que transmite a otros y en nombre de otros y cuya legitimidad reside en el reconocimiento —a través de una apropiación creativa— de aquellos símbolos que adquieren significación en una práctica concreta.

c) En el mundo simbólico las formas evocan directamente las ideas (un huevo, por ejemplo se relaciona con germinación, fecundidad...). Las formas juegan un rol en lo simbólico subconsciente de la humanidad.⁴

Una forma, en el sentido simbólico no tiene solamente el sentido de su esencia, ella evoca otra cosa. Está presa de un tejido de sentidos que la desbordan. El mundo de los símbolos y de las formas simbólicas, es aquel de lo equívoco y de la ambigüedad. La forma simbólica no es extraña a aquello que la significa pero la expresa imperfectamente.

d) El símbolo es una realidad (un objeto, un hecho, una persona...) en la cual los hombres tienen una experiencia humana que revela las virtudes de algo que se manifiesta. Ahora, el hecho, objeto o persona, como símbolo va más allá de sus particularidades. No tienen un sentido estricto sino que lo equívoco caracteriza lo simbólico. Una realidad puede tener fuerza simbólica cuando ésta aparece a la vez como singular y universal; ella trabaja la imaginación de los hombres que hacen la experiencia. Las reglas del juego simbólico no se refieren estrictamente a la comunicación o a la información; ellas hablan de lo imaginario y de lo afectivo de las personas.

e) El dominio de lo imaginario y lo simbólico es un lugar estratégico en todo lo que se relaciona con el poder y la política. Para Weber, la estructura inteligible de toda actividad humana viene del hecho que los hombres ven un sentido en las conductas y en relación a este sentido regulan los comportamientos recíprocos. Para él, lo social se produce a través de un tejido de sentidos, por medio de los cuales los individuos se comunican, se dan una identidad común, asignan las relaciones a las instituciones... etc. Este mismo señala, que las relaciones políticas que comportan la dominación de los hombres no se reducen sólo a relaciones de fuerzas, en tanto todo poder (tradicional, carismático o burocrático) se ejerce a través de sistemas diferentes de representaciones colectivas las cuales fundan la legitimidad de ese poder.

f) La imaginación y lo imaginario se refiere a un dato fundamental de la conciencia humana. La imaginación es más que una facultad de evocar imágenes que rodean nuestro mundo de percepción directa; es un poder distanciador, gracias al cual representamos las cosas distantes y nos distanciamos de realidades presentes.⁵ El imaginario social se refiere a representaciones globales de la sociedad (el orden social, los actores, etc.). Denota la inserción de la actividad imaginaria individual en lo social, en lo colectivo.

Así Ansart,⁶ señala que, una colectividad designa su identidad y elabora una representación de sí; marca la distribución de roles y posiciones sociales;

4. El tema de lo simbólico ha implicado en las ciencias sociales, en el último tiempo, una puesta en cuestión de una tradición intelectual de mediados del siglo XIX en la cual «... las ideas no son las que hacen la historia...», posición «científica» que separa del comportamiento social lo verdadero y lo ilusorio. Lo «científico» demistifica y los agentes sociales pueden encontrarse desnudos de toda representación.

5. Baczo, Bronislaw; «Les Imaginaires Sociaux»; Payot, París, 1984.

6. Asart, Pierre; «Ideologie, Conflits et Pouvoir»; ed. Puf; París, 1977.

expresa e impone ciertas creencias comunes; se produce una representación de la sociedad como orden...

En el corazón mismo de los imaginarios sociales se encuentra el problema del poder legítimo, o más bien, de representaciones fundadoras de legitimidad.

g) Toda sociedad debe inventar e imaginar la legitimidad que ella acuerda al poder. Todo poder debe reclamarse de una legitimidad. En los períodos de crisis de un poder se intensifica la producción de imaginarios sociales concurrentes; las representaciones de una nueva legitimidad y de un futuro.

Los símbolos son parte substantiva de los imaginarios formando un campo donde se articulan las imágenes, las ideas y las acciones. Los sistemas simbólicos sobre los cuales reposa y a través de los cuales trabaja la imaginación social se construyen sobre la experiencia de los agentes sociales, pero también sobre los deseos y aspiraciones. El imaginario asegura a un grupo social un esquema colectivo de interpretación de experiencias individuales, complejas y variadas; atraviesa una memoria colectiva de recuerdos y de representaciones del pasado próximo o lejano.

h) Los imaginarios y los símbolos sobre los que ellos reposan y forman parte de sistemas complejos en los cuales los mitos, las utopías y las ideología son partes presentes. Los imaginarios se articulan sobre lenguajes diversos: religioso, filosófico, político, etc.

Queremos clarificar que en este recuento teórico no hemos pretendido más que seleccionar algunos conceptos, los que a su vez han sido recogidos de algunos autores y que nos permitan situar el hecho que nos interesa resaltar, desde una determinada perspectiva teórica. Queda abierto un inmenso campo de debate y precisiones al cual aproximarse, que contribuyan al enriquecimiento de éste y otros puntos de vista.⁷

Reflexiones a partir de la clausura del espacio público

Una de las características políticas del autoritarismo es su *negación de la política* la cual se ha expresado en dos órdenes de cosas: una vía, el discurso en el cual la «política» ha sido presentada como la causa y el factor del «desorden» y del «conflicto» y como tal «ineficaz» y no necesaria para el logro de «metas» en el desarrollo. El otro nivel ha sido la *supresión* misma del *espacio público*.

¿Pero qué significa negar la política y suprimir el espacio público? Lo esencial del desaparecimiento del espacio público se sitúa a nivel de *impedir la concurrencia pública, a través del debate, de diferentes maneras de pensar la sociedad*. Con él se afecta de un modo general —pues las transformaciones no son mecánicas y muchas de las formas anteriores subsisten de una manera atomizada y privada de circular— aquellas maneras a través de las cua-

7. Otros autores considerados: Bourdieu, Pierre; «Ce que Parler Veut Dire: l'économie de échanges linguistiques»; ed. Fayard; París, 1982. Moscovic, Serge; «La Psychanalyse, son image et son public»; Ed. Presse Universitaire de France; 2.ª ed., París, 1976. Ledrut, Raymond; *La Forme et le Sens dans la Société*; librairie des Méridiens; París, 1984.

les los actores sociales y la sociedad en su conjunto se reconocía a sí misma. Estilos, lenguajes, canales de expresión, por medio de los cuales se expresaban una realidad, se transforman de la manera como ellos estaban instituidos dándose paso a lo nuevo que comporta el régimen para reorientar lo social.

Al negarse el espacio público se afectó, también una forma de constituir aquellos «sentidos comunes» que orientaban prácticas sociales diversas; una manera de canalizar adhesiones; una manera de constituir identidades y por tanto diferencias. En definitiva se niegan las opiniones y el debate en torno a cómo se comprende e interpreta la realidad política, social y el poder; niega la expresión pública del conflicto social imponiendo una verdad, la oficial.

Sin embargo el desaparecimiento del espacio público no ha impedido la recreación de otras representaciones diferentes a las dominantes, en tanto la dominación nunca es total y los actores constituidos o en constitución siguen orientando sus prácticas a través de sentidos diversos.

Queremos destacar, también, que la explicitación del conflicto social y político que ha venido caracterizando una nueva situación a partir de las protestas sociales de 1983, significando la emergencia de un debate público y los inicios de diferentes procesos hacia la cristalización de nuevas representaciones políticas. Es decir, la legitimidad del poder está en la discusión y se buscan nuevos sentidos que ordenen la sociedad en un proceso de lucha por ganar la legitimidad de los mismos.

Es en este contexto que nos preguntamos por la importancia de ideas, valores, imágenes, lenguajes, representaciones que han estado presentes en historias recientes.

II. *Los derechos humanos, la solidaridad: discurso ético-religioso y una representación simbólica*

Partimos afirmando que los derechos humanos, la solidaridad, han constituido en estos años en Chile una «forma simbólica» de representación social. Entendemos por esto, más que un conjunto de conceptos, una realidad concreta de experiencias humanas. Es decir, situaciones diversas y heterogéneas (defensa de perseguidos, subsistencia material, recreación de participación, reagrupación de debates...) se han articulado, han cobrado sentido a través de las imágenes de los derechos humanos y de la solidaridad. La fuerza símbolo de ellos no está en provocar una adhesión a un cuerpo de ideas, sino en la evocación, a nivel de la imaginación, de situaciones, privaciones, aspiraciones... etc., que éstos provocan. Los derechos humanos, como práctica humana, revelan algo que en la sociedad ha sido privado: la imposibilidad de ejercer derechos sobre libertades conquistadas o por conquistarse. Los derechos humanos evocan en las mentes, experiencias, ideas, aspiraciones, las cuales, bajo la experiencia autoritaria han sido profundamente trastocadas. Dicho de otra manera, intereses diversos y situaciones específicas en nuestra sociedad, determinadas por las condiciones impuestas por el autoritarismo, encuentran en los derechos humanos y la solidaridad una vía por medio de la cual se constituyen procesos de identidad social y reconocimiento de prácticas sociales heterogéneas.

La práctica y experiencia en los derechos humanos (su defensa y promoción) cobran una significación relevante y simbólica, de fuerte contenido ético, precisamente cuando una sociedad como la chilena ha perdido sus mecanismos y maneras de reconocerse a sí misma a través de un funcionamiento instituido y legitimado que regulaba una manera de relacionarse con la sociedad y una manera de confrontarse con sus actores. La sociedad se ve enfrentada a la negación de su propia identidad por medio de un ataque directo al individuo al que se le reprime para anularle o conseguir su sumisión.

Sin duda y aunque lo destaquemos en un tono general, hace falta una investigación más profunda. Las prácticas de los derechos humanos y un cierto lenguaje contenido en éstas, evocan aspectos de un pasado que se anclan en un presente buscando una re-proyección en el tiempo: la «denuncia», la demanda de «justicia», «el cambio», la «participación», los cuales creemos están presentes en la representación de los derechos humanos, han evocado aspiraciones históricas de sectores sociales específicos como los sectores populares pero, también evoca a una sociedad que en su conjunto hoy se ve privada de libertad. Por otro lado, la defensa y denuncia de los derechos violados, a nivel individual y social, creemos que han permitido una mirada evaluativa de las libertades existentes con anterioridad al autoritarismo a la vez que han permitido reconocer el sentido político del nuevo poder constituido. La liberación (fuertemente presente en el discurso religioso) entrega una perspectiva a la acción que se emprende en el presente con un fuerte sentido redentor... En definitiva, los derechos humanos, en tanto símbolos, no designan algo estricto, contienen lo indecible, trabajan el inconsciente y los afectos; pero no por esto queda imposibilitado un abordamiento más científico de la constitución de esta forma simbólica, trabajo que nos planteamos para una investigación posterior.

Nos parece ahora importante poder distinguir entre un discurso propiamente sobre los derechos humanos como el de la Iglesia Católica y aquellas prácticas de constitución de experiencias diversas en torno a los derechos humanos.

a) *La acción y palabra de la Iglesia Católica*

La Iglesia Católica es la única institución de la sociedad que frente a la experiencia autoritaria conservará su libertad de movimiento y palabra. Sin ánimo de entrar en una explicación detallada, se puede traer a cuenta en un tono general explicativo por un lado, el hecho de su peso cultural histórico como aparato legitimador y por otro su propia posición de consentimiento al Golpe de Estado. Dicho en palabras cortas: el autoritarismo esperó una legitimación de su accionar de parte de la Iglesia.

Al arribo del autoritarismo, la Iglesia chilena se encuentra al igual que el resto de las otras en América Latina en un proceso de redefinición de su misión evangelizadora iluminada por las conclusiones conciliares y los acuerdos del clero latinoamericano en Medellín. En líneas generales se asume que el evangelio se vive y se anuncia en un medio que está marcado por profundas desarticulaciones sociales y en el cual la miseria, exclusión y persecución

define la situación de las grandes mayorías del continente. Es una Iglesia que ha pasado por la experiencia desarrollista sin poder obtener los resultados de un cambio significativo; es una Iglesia que vivió el período de la Unidad Popular con un rol mediador frente a la polarización y de clara definición en contra de una evolución popular dictatorial, reconociendo los avances en materias de conquistas sociales de los trabajadores. Es una Iglesia que apoyando el pronunciamiento militar rápidamente choca con algunas de sus tendencias profundas: la violación de los derechos humanos y la pérdida y degradación de las conquistas sociales de las grandes mayorías. Puebla (segundo encuentro episcopal I. americano) definirá una posición explícita contra los modelos de Seguridad Nacional.

La función de la Iglesia en estas circunstancias será la de un poder mediador a partir de un reconocimiento por parte del régimen de una legitimidad para actuar. Su mediación se sitúa en una relación crítica con lo nuevo que se quiere instituir a nivel político. Al objetivo de anulación y sumisión de los individuos que contrarían a lo estatuido, la Iglesia levanta la defensa de los perseguidos e instaura un «alero» de actividades nuevas surgidas con el autoritarismo. La Iglesia se define como «voz de los que no tienen voz»⁹ frente a quienes han quedado privados de la palabra. De esta manera se desarrolla un espacio de sentidos e iniciativas que se ha dado en llamar «espacio solidario».

Espacios solidarios, otros espacios, su relación con un discurso

Tal vez a la Vicaría de la Solidaridad, a nivel institucional, la podamos tomar como un buen indicador de lo que ha sido el desarrollo y realidad de este «espacio solidario». Por él podemos entender la constitución de todas aquellas iniciativas en la «defensa de la vida», con su correlato de constitución de asociaciones de familiares de los afectados por la persecución del régimen y las defensas jurídicas de las mismas. También comprende la «subsistencia» que en formas diversas y áreas como el trabajo (en busca de un sustento mínimo), alimentación, salud, etc., se fueron dando los propios actores (en este caso populares), profundamente afectados por las nuevas situaciones políticas de persecución y económicas de subsistencia, siendo todas ellas respaldadas en sus iniciativas por la Iglesia a través del desarrollo de una Pastoral de Solidaridad. También comprende iniciativas de «reorganización participativa» en lo propiamente sindical (a través de la Pastoral Obrera), como también en lo poblacional de sectores pobres urbanos centrados en iniciativas de recreación, de organización juvenil, de grupos de mujeres, los cuales se levantaron como referentes colectivos para responder a necesidades y aspiraciones de esos mismos sectores. Finalmente podemos destacar la «reagrupación de un debate e investigación» fuera de la Universidad bajo el auspicio de la Academia de Humanismo Cristiano, la cual creó círculos de reflexión en diversas disciplinas científicas.

9. Comblin, J. «La Nueva Práctica de la Iglesia en el Sistema de Seguridad Nacional»; Liberación y Cautiverio; México, 1975.

Es importante destacar el carácter ético-religioso del lenguaje de los derechos humanos por parte de la Iglesia para comprender dónde están concentradas las fuerzas inspirativas de esta lectura de la realidad y centrar los límites en relación a la realidad que se analiza. En nuestro caso, pensamos que los derechos humanos y la solidaridad son una lectura de la realidad de inspiración ético-religiosa-profética. Es decir, hay una prescripción de la conducta y la moral inspirada en la relación hombre-sociedad-Dios que se interroga por el sentido de la vida (profético) y en el cual el interés religioso adquiere un carácter de interés por el sentido del mundo. Este interés de sentido puede tener una dirección de justificación religiosa de lo existente o de rebeldía para no seguir viviendo como se vive.¹⁰ Los derechos humanos han prescrito, en este caso —condenando— la conducta de los gobernantes y el poder constituido en tanto éstos impiden el derecho de toda persona de ser tal.

El carácter profético que comporta este discurso significa plantearse una posición sistemática capaz de dar un sentido a la vida, capaz de proponer una visión de mundo y los medios para integrar esa visión a su vida cotidiana.¹¹

Desde este punto de vista es posible entender un cierto reemplazo del lenguaje político por el lenguaje religioso, aspecto éste que no está exento de problemas a escudriñar como por ejemplo una cierta sospecha, fuertemente expresada en los sectores eclesiales de base, en relación a la política y sus expresiones partidarias e intelectuales.

Por otro lado, en los medios propiamente cristianos, este mensaje se integra a una forma de vivenciar la fe, sobre todo en los medios populares¹² redundando en un reforzamiento de expresiones no disociadas entre la práctica de la fe y la práctica político-social. De esta manera es concebible encontrar durante todo este tiempo una asociación entre prácticas organizativas de subsistencia y participación, por ejemplo, y prácticas religiosas.

La relación entre estas experiencias y el discurso de los derechos humanos por parte de la Iglesia¹³ lo entendemos como de una representación propiamente social. Se produce no cuando la Iglesia se define «voz» frente a una situación de privación de ellas, sino en la relación —institucional y simbólica— entre quienes han perdido el derecho a la palabra y la Iglesia por medio de un conjunto de ideas, imágenes y acciones que permiten reconocer, en una práctica social, ejercida mutuamente, sentidos diversos que evocan el discurso de los derechos humanos. La representación social se produce en una lectura de la realidad a través de la cual, quienes experimentan esa realidad de una determinada manera, se apropian de esas apreciaciones de

10. López, F. «Evangelizar la Cultura. Las Formas Concretas de representación de la realidad de grupos cristianos del sector urbano marginal»; Serie de Estudios Socio-Culturales; Documento núm. 3; Vicaría de la Pastoral Obrera.

11. Ibid.

12. Parker, C. «Creencias Religiosas y Cultura Popular Urbana»; revista Mensaje, número 312, sept., 1982, Santiago, Chile.

13. Queremos destacar aquí que los énfasis del lenguaje y discurso de los derechos humanos y la solidaridad corresponden a diferentes énfasis coexistentes en un debate al interior de la Iglesia Católica en lo que Muñoz Rolando, llama, tipológicamente, los modelos de Iglesia: La Iglesia Gran Institución y la Iglesia Red de Comunidades. Muñoz R. «Dianóstico Teológico Pastoral»; mimeo; Vicaría de la Solidaridad; abril, 1976.

la realidad recreándolas en las propias orientaciones que identifican sus acciones por ellos emprendidas.

Sin embargo no sólo se desarrollaron iniciativas en los llamados espacios solidarios ligados a la Iglesia, también encontramos fuera de Ella importantes experiencias como la Comisión Chilena de Derechos Humanos, Comisión de Defensa de los Derechos del Pueblo (Codepu), Comisión Chilena de Defensa de los Derechos Juveniles (Codeju), de Defensa de los Derechos de la Mujer, etc. Realidades y prácticas que se constituyeron en espacios de sociabilidad, lugares de encuentro, de intercambio y de acción en torno a cada una de estas necesidades y cuyas acciones se orientaron por los sentidos y significados de los derechos humanos. Estos permitieron como conjunto de valores y sentimientos dinámicos reconocer estas prácticas y sus actores en un contexto social mayor definido por la negación de derechos.

Tema de una investigación será dar cuenta de la trama de códigos que han estructurado esta representación, para de allí interrogarse sobre sus consecuencias en las orientaciones del comportamiento hacia algunas instituciones, ya sean de carácter político u otro; las actitudes políticas; la existencia o no de reformulaciones Estado-Sociedad, gobernantes-gobernados, etc.

Finalmente, diremos que se nos aparece como significativo, al interrogarnos sobre los espacios civiles desarrollados frente a una situación autoritaria de clausura del espacio público, la presencia de los derechos humanos como práctica simbólica de representación. Pero ésta no puede ligarse mecánicamente a un discurso, como emanación de éste, reduciéndolo a una relación causa-efecto.

Pensamos que cualquier construcción política de expresión futura tendrá que dar cuenta de este fenómeno por lo menos en lo que ha significado su fuerza simbólica en las orientaciones de conductas y comportamientos colectivos que marcaron el accionar frente a la realidad autoritaria.

III. Las consecuencias de la representación de los derechos humanos en relación al régimen autoritario

El hecho de que la Iglesia Católica pudiera HABLAR con un discurso universal a la par del discurso oficial y que éste se centrara en sus líneas principales en la denuncia y promoción de los derechos humanos, devino en una *ruptura cognitiva* con el autoritarismo. Esto quiere decir: que se establece otra lectura sobre la realidad, diferente a la oficial; otra forma de mirar y pensar la realidad que denuncia la adhesión al orden establecido rompiendo las concordancias inmediatas y colocando en suspenso la adhesión primera.

La *ruptura* se sitúa en el nivel de la devaluación del carácter del nuevo poder político en cuanto a que la violación de los derechos humanos no es la denuncia de un exceso o de un error, ni tampoco del manejo defectuoso del poder. Implica, más bien, develar la manera como se constituyó la sociedad chilena luego de 1973, lo específico de su sistema político: autoritario, excluyente y represivo. La crítica por parte de la Iglesia a los modelos de Seguridad Nacional cobran su validez en cuanto se sitúan en relación con el carácter político del nuevo orden. Desde este punto son discutibles las ob-

jeciones¹⁴ que se plantean —en relación a estos análisis de Seguridad Nacional— en cuanto a que ellos adolecen de la consideración de aquellos aspectos «macrosociales» (léase, lógica del capitalismo internacionalizado) para entender su instauración en América Latina. Más bien creemos que hace falta valorar que lo político actúa en la sociedad con una autonomía que exige explicar lo político por lo político y no con interdependencias lineales.¹⁵

Por otro lado, la ruptura cognitiva, significa también el encuentro entre un discurso crítico a lo establecido, por medio de las denuncias de violaciones individuales y sociales y la imposibilidad por parte del orden de responder a éstas. Pero la no respuesta implica no sólo la exclusión de algunos sino de una sociedad entera que se ve privada de los medios para expresarse. La crisis se plantea a partir de la incompatibilidad entre derechos ejercidos y autoritarismo. Es esta situación la que rompe al adhesión primera y, lo que la sociedad en un momento pudo pensar como excepcional en sanciones aplicadas a algunos y de transitoriedad de clausura del espacio público, se transformó en permanente y aplicable a todo aquel que quisiera ejercer sus derechos.¹⁶ La ruptura cognitiva implica una base de deslegitimación del poder al develar que los derechos humanos no son un problema individual, sino que atañe al conjunto de la sociedad en tanto ésta se ha pensado negadora de derechos.

Finalmente, la ruptura cognitiva con el régimen, ha implicado la *constitución de un espacio político*, base también de deslegitimación del régimen. Cuando decimos espacio político estamos entendiendo la creación de un *espacio de expresión plural y el desarrollo de prácticas sociales* en la promoción de derechos (salud, trabajo, etc.). El espacio político es un espacio físico, lo que todos llamamos en algún momento el «alero», implica circulación, movimiento pero, por sobre todo *es un espacio de sentidos*. Es decir de ideas, de imágenes que han determinado vías por donde transitan y transitaron la dinámica de intereses que han impulsado la acción.

Este espacio de expresión de prácticas sociales heterogéneas, de circulación de ideas, de debate, desde el momento de su desarrollo e instauración, apunta hacia una transformación del orden en tanto su permanencia está siempre amenazada.

Entonces, frente al autoritarismo, los derechos humanos y la solidaridad han significado bases de deslegitimación del poder. Significó también, la concreción de un espacio plural, de un espacio político de recreación de espacios civiles. Autorismo y derechos aparecen como incompatibles.

14. Ver un interesante debate en relación a Comblin sobre este punto en: «La Relación Iglesia-Derechos Humanos en la Sociedad Chilena»; Servicio de Documentación Fe y Solidaridad; serie Análisis socio-teológicos; documento núm. 1; mimeo obtenido en la Vicaría de Solidaridad.

15. No negamos la influencia de lo económico en tanto una visión de la sociedad como espacio multidimensional, la posición del campo económico tiende a imponer su estructura a otros campos. Pero a modo de ejemplo, la internacionalización del capital no ha llevado linealmente a que se instalen modelos de Seguridad Nacional en Ecuador, Colombia y Venezuela.

16. Destacamos en relación a esto que la crisis económica del régimen termina de develar que cuando amplios sectores de la sociedad quieren expresarse críticamente frente al régimen, éste ejerce sanciones generales propias de su carácter autoritario, sobre el conjunto de la sociedad.

IV. Consecuencias de este hecho en los sectores populares

A nivel popular la fuerza del discurso de los derechos humanos y la solidaridad está anclada en dos niveles: uno que habla de la relación de éste con las prácticas de organización de la subsistencia y de participación, las cuales han significado un ejercicio de la conciencia de derechos, negados centralmente por el autoritarismo. A otro nivel es el reforzamiento de esta conciencia de derechos a través de una práctica religiosa de la fe la cual ha orientado la conducta colectiva de estos sectores.

Pero tal vez lo más interesante, como resultado, es que el discurso de los derechos humanos y la solidaridad, orientado hacia toda la sociedad daba cuenta de la defensa de ellos a partir de las prácticas y realidades ejercidas y vividas por los sectores populares, quienes a su vez inventaron, imaginaron y constituyeron prácticas concretas de defensa de los mismos. De esta manera creemos ver, a través de los derechos humanos, una continuidad en la explicitación, hacia el resto de la sociedad, de las demandas de estos sectores por acceder a una participación política de la cual históricamente han estado marginados. Es decir en el momento de mayor exclusión política, por parte de toda la sociedad, y de más graves consecuencias para los sectores más oprimidos, éstos quedan en el centro del único discurso que atraviesa toda la sociedad paralelo al régimen, tendiéndose un puente de continuidad en el peso que estos mismos sectores habían comenzado a hacer sentir desde los años 60.

Desde estas consideraciones, estos sectores han fortalecido sus expectativas de participación al haber ejercido iniciativas propias para enfrentar sus situaciones límites. Sin duda esta realidad plantea un desafío a cualquier búsqueda de consenso en tanto éste no puede desconocer ni la capacidad propia de palabra de estos sectores, ni los contenidos de sus demandas en el ejercicio de derechos.

V. Algunas conclusiones en la perspectiva de re-pensar lo democrático

Lo primero que nos resalta a modo de conclusiones es que los derechos humanos y la solidaridad no pueden pensarse en una órbita individual, sino que se requiere un esfuerzo de situarlos en su ligazón estrecha con lo político. Esto porque su promoción o negación de ellos se ha develado estrechamente ligado con la propia estructuración política que la sociedad se da a sí misma.

La lucha por la democracia es una lucha por DERECHOS. La ilegitimidad del orden establecido está en su imposibilidad de dar cuenta sobre éstos. La mantención del poder y el orden actual se da por medio de la violación permanente de estos derechos. Este problema no es uno más de los que presenta el régimen, sino que define la esencia de su sistema político.

¿Hay una relación entonces entre la aspiración de democracia ahora, como alternativa al orden establecido, y el ejercicio de estos derechos? Pensamos que la democracia tiene para nosotros una connotación de reconquista de libertades perdidas y negadas pero también, y fuertemente, tiene el sentido de *ampliación* de estas mismas en tanto ellas están en las conciencias y

prácticas de los sectores históricamente más excluidos. De esta manera alcanzamos a observar que el discurso de los derechos humanos y la solidaridad apunta hacia la situación de una sociedad en su conjunto privada de su libertad y que como tal se repiensa y una de cuyas concreciones, a través de la «solidaridad» y la «liberación», se enraízan fuertemente con las esperanzas de los sectores más desposeídos.

Cualquier consenso social deberá fundar su viabilidad considerando los énfasis que han predominado en las representaciones inmediatamente anterior a la cristalización de nuevas representaciones políticas.¹⁷

17. Otros documentos que hemos utilizado: Razeto, L. «Las Organizaciones Económicas Populares: una estrategia frente a la crisis»; PET, Academia de Humanismo Cristiano; abril, 1983. Stgo.-Chile. Benavides, L. y Sánchez, D. «Instituciones y Acción poblacional, 1973-1981»; Flaco, núm. 57; nov., 1982, Stgo.-Chile.

CRISTIANISMO Y POLITICA POPULAR
PROBLEMATICA Y DESAFIOS

PABLO SALVAT B.*

Introducción

El cristianismo, como religión mayoritaria en las sociedades latinoamericanas ha sido en su historia un elemento principalmente conservador o reformista en la cuestión social y política. La incorporación de cristianos a las luchas populares y revolucionarias a partir de la década del 60, representa un fenómeno nuevo que desafía a una redefinición de la relación entre cristianismo y acción política. Luego de la significación estratégica que ha demostrado el cristianismo en la lucha política en Centroamérica, los cristianos y particularmente los católicos, y también las corrientes políticas tradicionalmente laicas o no creyentes —y otrora anticlericales, como la socialdemocracia y el marxismo— comienzan a replantearse el problema.

El cristianismo, su praxis renovada y su pensamiento liberador, constituyen pues, un factor de preocupación de todas las fuerzas políticas progresistas que buscan los cambios sociales en Chile y en el continente. Esta vertiente liberadora del cristianismo desafía las interpretaciones tradicionales de ciertas corrientes ideológicas (vgr. marxismo-leninismo) que simplemente condenaban lo religioso como algo «arcaico», instrumento de dominación ideológica, opio del pueblo. En efecto, la función de la religión en América Latina es hoy polivalente y requiere superar estrechos y dogmáticos marcos de interpretación. Este fue, en síntesis, el corazón del problema debatido en el Encuentro de Freudenberg.

Lo que presentamos a continuación pretende ser el inicio de una sistematización de las principales áreas problemáticas destacadas en la reflexión del Encuentro. No es, pues, estrictamente hablando, un acta del mismo. En este sentido, es necesario aclarar que dado el carácter abierto y dialogal de la reflexión, sólo se pretendió, como paso previo a una profundización futura, realizar una primera aproximación intentando relevar los temas más impor-

* Filósofo.

tantes que quedan como preguntas abiertas para el futuro. Esto explica, en gran parte, el carácter esquemático de este informe que está, además, marcado por el énfasis temático dado en el propio Encuentro. Este comenzó por una discusión filosófico-teológica y al final se revisaron las cuestiones relativas a la praxis en la relación cristianismo y política. Pero ello no significa, de acuerdo al sentido global del Encuentro, que se haya dado o se dé más prioridad a la teoría que a la práctica o viceversa.

I. LA RELACION CRISTIANO-MARXISTA: PROBLEMATICA TEORICA

El tema de la colaboración, diálogo, y/o alianza entre cristianos y marxistas es recurrente. En América Central está a la orden del día. En Chile recobra vigencia.

1.1. Muy a menudo se habla en el continente de que lo importante en la lucha por la justicia, la paz y los cambios sociales, es la *alianza estratégica y/o táctica* entre cristianos y marxistas. En dicha alianza la prioridad fundamental es la colaboración en tareas comunes con el fin de alcanzar objetivos comunes. El énfasis está puesto en las tareas, en la praxis política transformadora. Así, se relega a un segundo plano, o se postergan para más adelante los problemas teóricos o doctrinales de fondo, que aparecen o pueden aparecer, entre esas corrientes de pensamiento y acción.

La discusión en el Encuentro demostró que, si bien los problemas teórico-doctrinales suelen ser poco relevantes en el corto plazo, sí son importantes en términos estratégicos. El *diálogo cristiano-marxista*, etapa aparentemente superada en la izquierda europea o centroamericana, sigue, sin embargo, teniendo vigencia e importancia. En efecto, las concepciones filosóficas o teológicas de carácter teórico, no son sólo «cuestiones de intelectuales» dado que tienen influencias prácticas muy concretas en la política y en los modelos de sociedad que se pretenden construir. Por ello, en cualquier análisis de la relación cristianismo-marxismo hay que saber distinguir claramente los planos y niveles en que situamos esa relación.

1.2. Algunas de las preguntas que tienen que ver directamente con los *postulados esenciales* de ambas corrientes parecen no tener una respuesta clara:

—¿Hay verdaderamente una *teoría* marxista de la religión, o, como se expresó en el Encuentro, lo que se conoce como tal es sólo una particular codificación estalinista del problema?

—¿Es acaso el marxismo una visión de mundo global que comporta substancialmente el ateísmo? ¿O es posible distinguir claramente el materialismo dialéctico como filosofía atea del materialismo histórico, como herramienta científica de interpretación de la realidad? ¿Son mutuamente indispensables el uno al otro? ¿Es legítimo y factible establecer una división tajante entre ellos? Estas preguntas llevan, a su vez, a cuestionar el estatuto teórico del marxismo: ¿es ciencia, praxis o filosofía?

—La fe y su objetivación en una religión histórica, ¿son necesariamente sacralización de la dominación social y alienación del hombre *per se*?

—¿Está la fe libre de toda contaminación ideológica? ¿Puede ella ser

patrón puro y trascendente de cualquier práctica política o está siempre históricamente condicionada y por ello encarnada en ideologías? ¿Qué grado de autonomía crítica posee la fe en relación a los conflictos sociopolíticos que atraviesan la sociedad y al propio campo religioso?

1.3. Respecto a la vocación universal de ambas corrientes de pensamiento y acción se comprobó en la discusión del Encuentro una sorprendente analogía de problemática: *la tensión entre la universalidad y la particularidad*.

—En relación a la fe cristiana se hacía notar la complejidad dialéctica que puede darse en la relación entre una religión de carácter universal y con vocación de validez universal y la necesidad histórica de adaptación a cada particularidad sociohistórica y cultural, en este caso, América Latina. ¿Cómo se realiza ese proceso de inculturación de la fe sin que ello signifique abdicar de ciertos valores universales y sin que dichos valores universales se conviertan en instrumentos de alienación o de dominación ideológico-cultural? ¿Cómo conjugar los intereses y demandas religiosas y culturales específicos e históricos de nuestros pueblos que son creyentes y viven en el subdesarrollo y la injusticia capitalista, con una tradición y ortodoxia católica cuyos intereses y demandas a veces están en aparente contradicción con las experiencias de las Iglesias latinoamericanas?

—En el caso de la ideología marxista, y sobre todo en su versión marxista-leninista, se constata que está sometida a una dinámica según la cual tiende a presentarse como la única manera «científica» (por ende verdadera y universal) de interpretar y transformar el mundo. Se presenta aquí la tensión entre la codificación de un marxismo instituido y de origen europeo y la complejidad de la realidad latinoamericana.

El desafío parece radicar en la aplicación de un marxismo no dogmático en función de conocer mejor las propias particularidades de nuestras realidades chilena y latinoamericana, sin pretender ajustar esa realidad a un código preestablecido como verdad incuestionable y definitiva.

1.4. Por último, en la relación entre cristianismo y marxismo, es indudable que sigue vigente la pregunta por *la articulación entre la fe y la ideología política* que, en el caso que tocamos aquí, se plantea más problemática en torno a la especificidad del aporte cristiano a la praxis transformadora. A veces se argumenta que el cristianismo siendo sólo una fe y no una teoría política ofrece únicamente la motivación inicial, en cambio, lo que provee el marxismo es una teoría y una metodología eficaz para la lucha política. Por ello el cristianismo que opta por una opción popular debiera necesariamente terminar aceptando al marxismo como herramienta e ideología política. Lo dicho no parece acertado, tanto porque las premisas son relativas, como porque la conclusión no es necesaria.

Parece evidente que para el cristiano, su fe constituye efectivamente un aporte específico a la lucha política, un «algo más» propio e intransferible en la lucha por arribar a una sociedad más justa. El problema consiste en definir teórica y prácticamente en qué consiste ese «algo más» y cómo se relaciona con la ideología política específica y partidaria por la que ha optado el creyente.

II. LA RELACION CRISTIANISMO-POLITICA. PROBLEMATICA TEORICO/PRACTICA

Al abordar un tema tan vasto y complejo como la relación del cristianismo y la política parece necesario realizar una distinción analítica que especifique problemáticas teóricas y prácticas. En el Encuentro la discusión distinguió a lo menos cuatro grandes aspectos, todos ellos interrelacionados entre sí, pero analíticamente distinguibles: lo cristiano en general, lo eclesial, lo político y lo marxista. Para cada uno de esos aspectos es posible distinguir diversos subtemas y niveles de problemas. La discusión tuvo su origen principalmente de una consideración sociohistórica de esas diferentes realidades y no tanto de una consideración estrictamente teórica (teológico-filosófica) o exclusivamente práctico-política.

2.1. Lo cristiano

En relación al cristianismo tres aspectos llamaron la atención y suscitaban la discusión de los participantes: su consideración como fenómeno sociocultural, su aporte ético indiscutible y su institucionalización en un aparato eclesial. Veremos ahora los dos primeros aspectos, el tercero será tratado en el punto siguiente.

2.1.1. La complejidad del fenómeno y su consideración cultural

En relación al análisis social del cristianismo se enfatizó la necesidad de evitar todo esquema simplista y reductivo que, lejos de posibilitar aprehenderlo adecuadamente más bien lo oculta y puede conducir a una práctica errónea hacia él. Siendo el cristianismo un hecho social múltiple, diverso y complejo, es necesario distinguir en él ciertas dinámicas internas y niveles de manifestación en la sociedad.

1. Complejidad del fenómeno

a) La necesidad de evitar un enfoque socio-analítico *reduccionista* implica, por una parte, abandonar todo intento de explicación monocausal (materialista o idealista); y, por otra parte, distinguir las diversas esferas de su manifestación: lo sociológico, lo simbólico-ritual, lo antropológico, lo político, lo creyente (la fe), lo ético, etc.

b) Al tomar en cuenta la complejidad del fenómeno cristiano, se habrá también de considerar que éste, en su dinámica histórica, está también atravesado por una serie de *contradicciones internas*: el cristianismo no es una realidad homogénea que obedezca a una «esencia» unitaria, obvia y fácilmente captable. Desde el punto de vista de las tendencias teológico-pastorales o ideológico-políticas, que coexisten en el cristianismo, es importante destacar la inoperancia de un análisis simplista y esquemático que reduce las contradicciones internas a la simple contradicción entre «conservadores» y «progresistas». Si bien atravesado por los conflictos propios de la sociedad, el campo cristiano se estructura en torno a ciertas dinámicas específicas que le dan

autonomía relativa respecto de los procesos estrictamente sociopolíticos o socioeconómicos. De aquí también la ambigüedad que muchas veces manifiesta. Esto permite comprender mejor ciertas actitudes dobles, como, por ejemplo, las de una jerarquía que, puede ser doctrinalmente conservadora, pero que, al mismo tiempo, defiende los derechos humanos frente a un régimen autoritario y opresivo.

c) Lo anterior está también ligado a la *dimensión dinámica* propia del cristianismo en tanto que fenómeno histórico. Este, como toda dinámica social en la cual ciertos actores colectivos actúan en la escena histórica y en sus estructuras, cambia, evoluciona e interactúa con las diversas épocas. El cristianismo del siglo II no es lo mismo que el del siglo XIII y éste tampoco es idéntico al del siglo XX. Influenciado por los acontecimientos de la historia, en tanto que agente de esa misma historia, el cristianismo también ejerce su influencia sobre ella. Nada más a-histórico (y metafísico) que aquellas interpretaciones que creen haber alcanzado la «esencia» inmutable y eterna del cristianismo, en tanto que religión histórica.

2. Consideración sociocultural del cristianismo en América Latina

El cristianismo en América Latina en su manifestación actual queda incomprendido si sólo se identifica con la Iglesia (o las Iglesias. Cfr. punto siguiente). Este es también una realidad sociocultural ampliamente vigente en las grandes mayorías populares del continente.

a) La existencia de un *pueblo cristiano*. Se constataba que en nuestros países las mayorías populares (proletariado, subproletariado, campesinado), son creyentes. Exceptuados ciertos grupos restringidos de no-creyentes en el proletariado, para la gran mayoría del pueblo su fe y sus diversas manifestaciones son constituyentes de su propia identidad cultural. Se dice que en América Latina el pueblo es «explotado y creyente» (Gutiérrez). Se subrayaba también la heterogeneidad de la expresión creyente de ese pueblo. Es decir, las formas de expresión religiosa varían según cumplen distintas funciones en las culturas y subculturas en las cuales se desarrollan.

b) La *religión popular* es otro tema que se incorpora al debate. El rescate de la religiosidad del pueblo fue un aspecto puesto de relieve. Ello hace referencia a la interpretación actual que *últimamente* viene haciéndose sobre el fenómeno religioso, el cual ya no se ve como expresión de un núcleo esencialmente alienante y arcaico, sino como un fenómeno que contiene también en su interior una potencialidad de protesta y contestación —explícita o implícita— frente a la injusticia.

La religión puede jugar —y de hecho muchas veces juega— como factor de protección simbólica frente a la realidad adversa, al mismo tiempo que ofrece también cierta identidad en la cual el pueblo se reconoce. De ese modo, evita la penetración cultural directa de la cultura dominante al reinterpretarla según los códigos propios, productos de la experiencia y tradición popular.

c) Las *comunidades eclesiales de base* (CEB) son una nueva forma de manifestar y vivir la fe que se ha dado el pueblo cristiano en Latinoamérica. Uno de sus rasgos más novedosos es que combina y articula una práctica y

conciencia creyente, de fe, con una conciencia de clase, sin verlas como contradictorias.

Si bien las CEB son la expresión más expandida y significativa de una Iglesia que nace del pueblo, ésta no se reduce exclusivamente a ellas y aquéllas no son homogéneas, como tampoco siempre corresponden a una forma del cristianismo liberador. Tampoco hay que sobredimensionar su presencia cuantitativa en el seno de las clases populares.

2.1.2. *Ética, utopía y acción política*

Uno de los principales aportes del cristianismo a la acción política proviene de la ética que conlleva y del dinamismo utópico-profético que le es consustancial.

1. *La ética y la praxis política*

a) El cristianismo y su contenido ético es ciertamente un *punto de arranque*, motor inicial que impulsa al compromiso político al cristiano. La permanencia de ese impulso a lo largo de toda la trayectoria del compromiso asumido no parece algo evidente. En muchos casos el impulso inicial queda solamente en eso. ¿Por qué se abandona posteriormente esa inspiración de fe? ¿La función de la fe estaría realizada al intervenir como motivación individual al compromiso?

b) El cristianismo, sin embargo, en muchos casos no es sólo motivación inicial, es también *inspiración permanente* del compromiso y la praxis política. El problema que a veces se suscita aquí es que, como bien se sabe, en el terreno de la práctica no siempre hay coincidencia entre la ética asumida y la política desarrollada. Por el contrario, muchas veces se da una contradicción entre ambas, como por ejemplo, aquella que surge entre ciertos principios y valores y la necesidad pragmática e instrumental que comporta toda política.

c) En estrecha ligazón a lo anterior en cuanto a la valoración ética del compromiso político, se plantea desde el cristianismo, el problema del respeto a la autonomía de lo político. Si parece claro que la religión no debe sacralizar a la política, no es tan claro cómo se da el *cuestionamiento ético-religioso* a esa acción política.

¿Deben los cristianos incorporarse anónimamente a la praxis política, sin declarar o hacer profesión de fe, y, por ello, sin cuestionarla éticamente? ¿O más bien, deben buscar mantener y cultivar la identidad cristiana y su aporte ético en medio del compromiso? ¿Cómo realizar esto último sin desvirtuar la autonomía relativa del campo político?

d) Por último, en relación a la ética que incorpora el cristianismo a la praxis política, surge el problema de la discusión del *uso de la violencia* en las diversas tácticas y/o estrategias. Ciertos sectores enfatizan —desde una óptica cristiana— la necesidad del uso de medios no-violentos en la lucha contra la injusticia. Otros sectores justifican la rebelión violenta en caso de tiranía evidente y prolongada (como por lo demás lo ha afirmado la doctrina católica oficial). El problema subsiste: ¿cómo evaluar cuándo se dan las condiciones sociales de una reacción violenta —eventualmente armada— de las mayorías

oprimidas frente a un régimen tiránico? ¿Qué criterio axiológico utilizar, y quién, cómo y cuándo evaluó esas condiciones?

La doctrina cristiana y católica justifica, en principio, el derecho a la rebelión y a la violencia y se ha opuesto estas últimas décadas a la «violencia institucionalizada» (Medellín) de los regímenes opresivos. La cuestión es delicada cuando se trata de evaluar la oportunidad de las diversas formas de lucha y resistencia de los pueblos frente a los regímenes opresivos.

2. *El aporte utópico y profético del cristianismo*

Uno de los aportes específicos de la religión cristiana al pensamiento y a la praxis política es el de su carga *utópico-profética*. Se hace mención en este punto al hecho de que siendo el Reino de Dios una categoría esencial en la comprensión del término de la historia, ello ofrece una utopía con evidentes connotaciones sociales, a la vez que un punto de referencia para el juicio crítico-profético del presente en función de ese futuro adviniente. Para los cristianos, esta dimensión utópico-profética juega un rol primordial en tanto posibilita la crítica permanente de cualquier realización histórico-social, siempre parcial. Ello relativiza y desacraliza cualquier proyecto político que se pretenda finalizado y completo en la historia. Al mismo tiempo invita a todo proyecto político a abrirse constantemente al futuro, a las novedades, a los nuevos problemas, desafíos y conflictos que inevitablemente surgirán mañana. Esta carga del cristianismo, siendo fuente de dinamismo histórico, es también eventual fuente de futuros conflictos con regímenes que se pretenden monolíticamente ya acabados.

2.2. *La Iglesia*

Una de las características del cristianismo es el hecho de su institucionalización en una organización eclesial. En la relación cristianismo-política esto no se puede pasar por alto, dado que la Iglesia (o las Iglesias, Católica y evangélicas) es una organización de la sociedad civil que juega un rol importante en el campo político y su actitud hacia las nuevas expresiones liberadoras del fenómeno cristiano es decisiva.

2.2.1. En relación a las tendencias que prevalecen hoy día en los niveles más altos de la *Jerarquía Católica* parece haber consenso en la preocupación que concitan. La tendencia neoconservadora de parte de ciertas autoridades eclesiales, especialmente las que se manifiestan en la Curia Romana (Vaticano), es motivo de preocupación dado que tienden a renovar prácticas autoritarias y verticalistas en la disciplina y la doctrina interna de la Iglesia, lo que, además de presentar un problema interno para la misma Iglesia, obstaculiza ciertamente las posibilidades de entendimiento fructífero entre los cristianos y los sectores progresistas y socialistas en el continente. (Así, por ejemplo, se observa este último tiempo una ofensiva en contra de la Teología de la Liberación y un intento de control de las comunidades de base y de la Iglesia de los pobres.)

2.2.2. Por otra parte, se constata que en la medida en que se incrementa el compromiso y la opción por los pobres de parte de vastos contingentes de

cristianos se incrementa la dialéctica *base-institución* entre los cristianos de base y la Jerarquía. La relación que parece generalizarse en muchos casos es contradictoria: al mismo tiempo de tensión y de cooperación. En efecto, los intereses de la base no siempre coinciden con los de la Iglesia-institución y, aunque comparten ciertos valores, no siempre los intereses y motivaciones son los mismos. Se observaba que la relación Iglesia jerárquica-base puede considerarse en forma análoga (guardando las distancias) a aquella que se da entre las vanguardias políticas y las masas.

2.2.3. Con respecto a la relación de la corriente liberadora con la Iglesia jerárquica surge el problema de la *Iglesia paralela y/o el magisterio paralelo*. En el Encuentro se mencionaba el hecho de que en estos últimos años la tendencia se da más bien a que los cristianos progresistas reconozcan a la Iglesia jerárquica e intenten desarrollar su acción pastoral y política sin salirse de los marcos de la Iglesia oficial. En el caso chileno, si en algún momento (Cristianos por el Socialismo) se dio efectivamente la tendencia a un paralelismo, facilitado, por lo demás, por la condena de los Obispos; actualmente, se da una tolerancia mutua y la legitimidad obtenida (aunque no definitiva) se traduce en una acción y discurso propio, desechando la idea de constituir Iglesia paralela, lo que conduciría a un grave cisma y al surgimiento de nuevas sectas.

2.2.4. Es importante destacar la *función de la Iglesia en la generación de nuevas prácticas religiosas y valores populares*. Las Iglesias (en especial, la Católica) en Chile y en varios otros países del continente se han caracterizado en esta última década, por su acción en la defensa de los derechos humanos y su pastoral de la solidaridad. Ello ha gestado nuevas formas de relación con el mundo popular. La implementación de una *Pastoral de Solidaridad* (denuncia de la injusticia, solidaridad con los perseguidos y necesitados, evangelización de los pobres, etc.) y la defensa de los *derechos humanos* en un contexto opresivo en el cual se violan sistemáticamente esos derechos, genera nuevas prácticas y nuevos valores tanto en las bases como en la propia Iglesia jerárquica. La propia Iglesia se constituye, además, en un espacio privilegiado de la sociedad civil en torno al cual se rearticula el mundo popular. La mediación del discurso y de la práctica solidaria junto a la toma de conciencia de los derechos humanos, políticos y sociales, por parte del pueblo, han generado una fisonomía diferente en el propio movimiento popular actual.

2.3. El marxismo

Respecto al marxismo, se torna necesario distinguirlo en tanto *cuerpo teórico-doctrinal* de su expresión como *movimiento histórico*. En relación al marxismo como teoría de la sociedad se ponía en cuestión la necesidad esencial del ateísmo al interior de su universo conceptual. Como ya se planteó más arriba, hay diversas posiciones al respecto. La no existencia en el corpus teórico marxista de un enfoque sistemático sobre la religión, acabado y terminado, fue un punto en el cual se dio cierto consenso.

La reflexión sobre la doctrina teórica del marxismo llevó, también, a cuestionar la existencia de un cuerpo doctrinal único y definitivo. Esto remite, a su vez, a consideraciones de tipo sociohistórico según las cuales hay diver-

sos marxismos, de acuerdo a los diversos movimientos históricos que han surgido en las diversas coyunturas y situaciones de las clases dominadas desde mediados del siglo pasado.

2.3.1. En efecto, se observa que existen *diversas corrientes marxistas* originadas en *distintas lecturas* de los clásicos. Dichas lecturas obedecen a los condicionamientos sociales de los movimientos que se reclaman del marxismo. El «desde dónde» se lee a Marx es muy importante. Por eso mismo en el Encuentro se hacía hincapié en tomar en cuenta la dialéctica realidad-teoría en cualquier definición teórica o doctrinal por parte de un partido político. El ideal sería leer conscientemente situados: leer al marxismo desde la realidad latinoamericana, y, al mismo tiempo, leer esta realidad con ojos marxistas: única manera de producir una fecundación recíproca entre la teoría y la realidad.

2.3.2. Se ligaba a lo anterior la necesidad de revisar la *explicación marxista de la religión*: ella está históricamente situada. En la tradición leninista —originada en la experiencia bolchevique— se ha visto lo religioso como un fenómeno que, siendo ilusorio y al cual hay que combatir ideológicamente, debe, sin embargo, desde el Estado, considerarse un asunto privado. Con ello, la aplicación de una determinada línea política al campo religioso queda elevada al rango de teoría oficial.

El desafío actual parece radicar en el desarrollo de una teoría marxista adecuada a las nuevas manifestaciones de la realidad religiosa en América Latina. Uno de los problemas pendientes es la clarificación de la política de un Estado socialista hacia la religión, dado que el esquema liberal (religión = asunto privado) ha sido superado por su manifestación colectiva en el campo político, no sólo en América Latina, sino incluso en los propios países socialistas (el caso polaco).

2.3.3. La *institucionalización del marxismo-leninismo* tal como predomina en el movimiento comunista internacional parece ser un obstáculo serio para la mejor comprensión y entendimiento de y con la religión. El M-L codificado como verdad inapelable desde un determinado centro ideológico-político (a partir del estalinismo) limita su propio desarrollo y renovación interna y, por su carácter escolástico, le impide una comprensión adecuada del fenómeno religioso y una interacción fecunda con el cristianismo.

2.4. Lo político

En la discusión sobre cristianismo y marxismo el aspecto político partidario no estuvo ausente. A partir de la experiencia chilena, fundamentalmente, se observa una tendencia a la búsqueda de prácticas y proyectos políticos renovados de parte de importantes fuerzas progresistas. Esta fue la óptica dentro de la cual se trató el tema.

2.4.1. En la relación general entre cristianismo y política se constata la necesidad de establecer una *autonomía de lo político en relación a la religión*. De aquí el imperativo de secularizar el quehacer político y de respetar los respectivos y específicos campos de acción.

Por una parte, lo político no puede resolver o absorber lo religioso, como, por otra, lo religioso no debe aspirar al monopolio de interpretación de lo

político. Se criticó la tentación del «constantinismo» de parte de los cristianos, así como la tentación de «sacralización» de los proyectos y partidos, de parte de los políticos. Así también, se advierte el peligro de que ciertas formas y modos de hacer política se transformen en «sucedáneos» de religión.

2.4.2. Al discutir sobre el cristianismo como factor cultural presente en las masas populares y la falta de consideración de parte de los partidos políticos hacia ese aspecto de la cultura popular, surgió el tema de fondo de la relación *vanguardia-masa* y el de la capacidad de llevar adelante una política generadora de *hegemonía*.

En este punto se enfatizó la necesidad de proseguir y profundizar el camino hacia un nuevo tipo de relación entre los partidos políticos y las organizaciones sociales populares, cuestión que de alguna u otra manera está presente como preocupación en cierto contingente socialista chileno. Este nuevo tipo de relación debiera, por el lado negativo, impedir la *instrumentalización* que normalmente han efectuado los partidos de esas organizaciones de masas al verlas sólo como «correas de transmisión» de la línea política del partido y al negarles su propia autonomía y capacidad de desarrollo. Debiera también intentar resolver la distancia que media entre las élites dirigentes e ilustradas de los partidos y la cultura popular de sus militantes y representados. Por el lado positivo, los partidos debieran forjar sus políticas *a partir de las necesidades de las masas y de la realidad específica del país* y no sólo acordes a un modelo ideológico preestablecido. Debieran tomar en cuenta el carácter *dialéctico*, de mutua fecundación y aprendizaje entre las organizaciones sociales y los partidos. Dialéctica que apuntara hacia una política de hegemonía política, cultural y moral de las mayorías nacionales, más que a desgastarse exclusivamente en el juego de las alianzas.

2.4.3. A fin de alcanzar lo anteriormente dicho se habló también de la necesidad de forjar un *bloque histórico* popular y nacional, que fuese capaz de potenciar y aunar lo mejor del socialismo histórico chileno con las nuevas expresiones socialistas. Ese bloque histórico debiera ser capaz de plantear y proyectar un proyecto de Nueva Sociedad para Chile. Proyecto que debiera sintetizar dos objetivos a lo menos: uno, ser nacido del pueblo mismo, y dos, posibilitar y hacer germinar en él la convergencia entre cristianos y marxistas de una manera distinta. Quedó abierta, en relación a este punto, la pregunta sobre el tipo de relación entre cristianos y marxistas. ¿Basta hablar de una alianza estratégica, o más bien se debería hablar de una *nueva síntesis* que el pueblo realiza en su praxis cotidiana y que espera ser teóricamente esclarecida?

LAS NUEVAS BASES DEL DIALOGO CRISTIANO-MARXISTA EN AMERICA LATINA

Sergio VUSKOVIC ROJO *

Explicación metodológica: En el análisis de otras concepciones político-filosóficas y de otras instituciones algunos marxistas se deslizaron, por un tiempo, en actitudes meramente negativas, de rechazo sin más, de cualificar apresuradamente, desterrando al olvido aquello que prontamente se había rechazado.

Hoy en día se abre paso con fuerza un nuevo espíritu crítico, basado en la concepción de la herencia cultural y que tiende a coger a las otras doctrinas e instituciones con todo el rigor metodológico que demanda su problemática y la delimitación y el ámbito de su quehacer histórico-social. Esto hace que esté en vías de superación el hecho señalado por François Houtart, en aguda observación: «Llama la atención costatar la escasa atención dada al elemento religioso por la mayor parte de los estudiosos contemporáneos de los problemas latinoamericanos. Esto se verifica particularmente en los análisis marxistas».¹

Claro está que surge el peligro a concesiones, también fáciles o entusiasmas, hacia aquello anteriormente rechazado en bloque, ora exagerando las modificaciones ocasionales, ora elevándolas a una condición de principio que no les corresponde.

Ambas dificultades se presentan en todo trabajo crítico, ya que solamente desde el seno de un sistema se puede descubrir el significado que una determinada realidad asume en ese sistema. Mas siempre permanece la tarea de entrar con rigor en la otra ideología. Llegar a tomar incluso verdades parciales —aunque dimanen de pensamientos encontrados— y que pueden, como momentos subordinados, enriquecer a nuestra propia construcción teórica y práctica.

Estas dificultades crecen al estudiar la influencia de la Iglesia y de la religión católica en América Latina hoy día, ya que aparte de ser productos

* Filósofo.

1. François Houtart: en *Iglesias y Revolución en América Latina*, Newton Compton, Roma, 1980, 6. 61.

de una evolución teórica e histórica propias, reflejan de algún modo las influencias de otras formas de pensar (aún del marxismo) y, más todavía, si consideramos que ahora siguen evolucionando, transformándose. Por este motivo muestran gran ambigüedad en sus diferentes formulaciones, que, en muchos casos, se repelen dicotómicamente. De este hecho tiene plena conciencia el representante de la «teología del pueblo» de Argentina, Lucio Gera: «la Iglesia presenta, en su curso histórico en América, objetivas ambigüedades».² Hay en ellas coincidencias y disonancias abundantes que, a pesar de estar originadas desde una misma dirección, le dan a la acción histórica de la Iglesia, un fuerte tono abigarrado. Tal polivalencia, además de mostrar la raíz multclasista de los movimientos cristianos, les posibilita una casuística efectiva, una gran movilidad y una cierta aptitud para presentir los cambios que se producen en la psicología profunda del pueblo.

Este análisis nos impone dos condiciones previas: ni mantener hacia ellas una posición dogmática, invariable e inmutable, ni otra acomodaticia, hacia cada uno de sus vuelcos y variantes; sino, por el contrario, tratar de comprender cada una de sus nuevas formas, para así descubrir su coherencia interna.

La búsqueda del leit motiv del ritmo del pensar católico en desarrollo nos hizo ver la necesidad de ubicarlo dentro de un determinado marco escénico, que no es otro que la problemática del vivir latinoamericano, de las distintas alternativas que surgen como manifestación del destino, manifiesto u oculto, de la Patria Grande. Destino que lleva implícito la concepción del prever científico como acción práctica de las masas que, organizadas, pueden llegar a determinar su propio porvenir. Es con el fin de facilitar su acción que se ha emprendido este trabajo y a pesar de su sello de síntesis parcial o provisional, quiere contribuir a establecer una relación de amistad con fuerzas sociales objetivamente portadoras de instancias progresistas e influidas por concepciones católicas.

Las tres variantes orgánicas

En cuanto a teoría y práctica concreta se nota en el pensar cristiano un deslinde político ideológico que tiende a cristalizarse en tres variantes orgánicas: una renovadora, otra retardataria y una tercera de centro-derecha; la primera corresponde a aquella que se compromete con su pueblo; la segunda, a las posiciones estabilistas e inmovilistas tradicionales y la tercera, a un modernismo o reformismo que, en América Latina, se traduce como neocapitalismo. Una apreciación parecida da el escritor del nordeste del Brasil y miembro del Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra, el educador Paulo Freire: «En América Latina, hablando en general, encontramos tres tipos de Iglesia: la Iglesia tradicional, la Iglesia modernizante, la Iglesia profética»,³ que en la disposición espacial de su enumeración nos quiere significar el proceso de maduración política de los cristianos de Latinoamérica.

Creemos que este proceso también lo podemos encontrar en la constata-

2. Lucio Gera: *Religiosidad popular, dependencia, liberación*, Centro Editorial Dehoniano, Bolonia, 1978, p. 62.

ción que hace el obispo Jorge Hourton, Vicario General y obispo auxiliar de Santiago de Chile: «Por parte del catolicismo, las posiciones son mucho más variadas: hay quienes adoptaron una nueva "teoría de la liberación" sui generis y sientan un nuevo "locus theologicus" en el pretendido hecho que "las FFAA. nos liberaron del marxismo" y, por tanto, todo buen católico debe gratitud y adhesión al Régimen establecido; (*posición conservadora*). Otros se esmeran sobre todo en la virtud del equilibrio y caminan en la cuerda tiesa sabiendo que hay problemas pero más bien huyendo de ellos; (*posición de indiferencia*). Otros van más a fondo, y por mucho que quisieran construir la paz y ser mansos de corazón, no pueden evitar que los problemas lleguen a ellos, les golpeen continuamente la conciencia cristiana y lleguen a *posiciones más críticas o disidentes*».⁴

A pesar de ser orgánicas estas tres variantes, el deslinde se produce hoy día por el hecho que el Régimen ha elevado la represión a método exclusivo de gobierno. He aquí el punto de no retorno en las relaciones entre la Iglesia como institución y el Régimen establecido el 11-IX-1973. El obispo Hourton lo afirma explícitamente: «La efectiva temperatura de las relaciones Iglesia-Régimen Militar hay que ir a tomarla en los sótanos de la CNI., donde los interrogatorios muestran la verdadera cara del Régimen respecto a la Iglesia».⁵

La influencia de la Iglesia en nuestras tierras es muy grande: es una influencia económica, política, ideológica y religiosa; y de ahí que, aunque señalaremos ejemplos concretos de cada una de estas posiciones, insistiremos en el surgimiento de un pensar progresista que anima amplios sectores de la Iglesia y de las masas que se reconocen en ella.

Como representante de las posiciones estabilistas queremos señalar, aquí, lo escrito por Carlos Oviedo Cavada, obispo auxiliar de Concepción, con fecha 25-XII-1973: «Para la mayoría, el 11 de septiembre ha sido una verdadera liberación»⁶ y pienso que un ejemplo clásico de las posiciones de centro haya sido el apoyo, casi oficial, que la Iglesia Chilena dio a la «Revolución en Libertad» de Eduardo Frei.

El Gran Cambio

Cuando André Siegfried, a inicios de la década del 30, redescubrió América Latina para los europeos cultos, dejó señalada la caracterización de la religión que encontró; la describió como «rito externo»⁷ que se daba en una atmósfera ceremoniosa, y, si pudiera ir hoy, se encontraría que desde las jerarquías a simples sacerdotes y monjas por millares entienden hoy día la religión como compromiso con el mundo, con el hombre de hoy, con la revolución.

3. Paulo Freire: en *La Iglesia en América Latina. ¿Complicidad o Resistencia?*, Cittadella edit., Assisi, 1976, p. 124.

4. Jorge Hourton: *Las «opciones políticas» del catolicismo*, en Revista Chile América, núms. 80-81, Roma, VII-VIII-IX-1982, p. 37.

5. Jorge Hourton: *Id.*, p. 40.

6. Carlos Oviedo Cavada, en *La Iglesia en América Latina. ¿Complicidad o Resistencia?*, *id.*, p. 11.

7. André Siegfried: *América Latina*, Edit. Ercilla, Santiago de Chile, 1935, p. 3.

Este cambio inmenso es fruto de la toma de conciencia de la Iglesia sobre lo injusto de la situación en que se vive; del desarrollo que ella misma ha hecho de las instancias progresistas que están ínsitas en su propia doctrina; de la influencia que recibe del expandirse de las ideas marxistas, especialmente después de la victoria de la Revolución Cubana y de los frutos sembrados por el Concilio Vaticano II, que en América Latina se han concretado en tres conferencias episcopales de CELAM (Conferencia Episcopal de América Latina), la de Medellín en 1968, la de Sucre en 1972 y la de Puebla en 1979.

En 1968, monseñor E. Pironio, siendo secretario del CELAM, al presentar el documento de Medellín, dijo: «ser fieles a Medellín quiere decir confrontarse con lo cotidianamente nuevo de la historia»⁸ y un año después, Dom Helder Camara, obispo de Olinda y Recife, haciendo un profundo análisis de conciencia histórica, agrega: «La Iglesia, que por mucho tiempo ha sido freno, quiere hoy servir de acelerador»⁹ y se transforma en un cultor de la no violencia, entendida como presión moral libertadora que requiere de una siempre mayor presencia de las masas para lograr una opción real por cambios reales. Tarea que también está presente en otras palabras de Lucio Gera: «ser cristianos hoy día en América Latina consiste en vivir en una óptica de fe el proceso que va de la dependencia a la liberación de nuestros pueblos».¹⁰

Esta es la ruta por donde transitan en la vida hombres como Manuel Larrain, obispo de Talca, Chile, que a inicios de la década del 60 entregó las tierras de su diócesis a los campesinos que la trabajaban; del obispo Fernando Ariztia, defensor de los torturados por la DINA, la policía política de Pinochet; de Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, asesinado por las escuadras de la muerte de la derecha salvadoreña; de Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca; de Antonio Batista Bragoso, obispo de Crateus, Brasil, y es también la ruta de los obispos Almeida, Talamás, Samuel Ruiz...

Sin embargo, la situación concreta de Latinoamérica de hoy es de aquellas «que claman al cielo» y muchos hombres de la Iglesia han comprendido también que las clases dominantes no podrán ser convencidas sólo con palabras de la necesidad y de la justicia de que en nuestros países haya cambios revolucionarios en sus respectivas estructuras económicas, políticas y culturales. Muchos de los cristianos progresistas han llegado a la misma conclusión que el obispo de Santo André, cerca de San Paulo, Jorge Marcos de Oliveira: «Sería favorable a una revolución armada del pueblo. El mismo Papa la aceptaría tranquilamente porque existe la opresión. Y los salarios no consiguen otra cosa que el hambre».¹¹ Y agrega el sacerdote brasileño Francisco Lage Pessoa: «Es la violencia institucionalizada, llamada por algunos obispos del Tercer Mundo, la "subversión del dinero". Contra esta situación de violencia son necesarias concretas acciones violentas para salvar la humanidad de la esclavitud».¹²

8. E. Pironio: en *Cuadernos ASAL*, núms. 11-12, Roma, 1974, p. 18.

9. Helder Camara: en *Iglesia, Subdesarrollo y Revolución en América Latina*, Laterza, Bari, 1969, p. 187.

10. Lucio Gera: *Id.*, p. 64.

11. Jorge Marcos de Oliveira: en *Iglesia, Subdesarrollo y Revolución en América Latina*, 277.

12. Francisco Lage Pessoa: *Id.*, p. 174.

Esta toma de posición, este compromiso tan claro con la suerte de su pueblo, ha encontrado una respuesta represiva, cuidadosamente elaborada, en sus aspectos ideológicos y prácticos. A fines de la década de los 60 se hizo claro que la represión contra el movimiento cristiano progresista obedecía a una estrategia de liquidación, que empezó con el Informe Rockefeller de 1969; siguió el mismo año con el estudio de la Rand Corporation sobre la Iglesia Católica, solicitado por el Departamento de Estado; continuó con el Informe de la Jefatura 2 —Inteligencia— del Estado Mayor de las FFAA. argentinas, titulado: «El Tercer Mundo y la Iglesia Católica», en 1971; el plan de Banzer de 1975 contra el movimiento cristiano progresista y muchos otros... Todos estos planes se fueron concretando en forma siniestra: en 1970 pereció en un misterioso accidente automovilístico el seminarista argentino Juan García Elorrio; en un igual accidente pereció el obispo Enrique Angelelli en 1975, también en Argentina; al salir de su iglesia balean al sacerdote Carlos Mujica; el pastor protestante y ex rector de la Universidad de San Luis, Mauricio López es secuestrado en Mendoza el 1-I-1977, y nunca más se supo de él; en Bolivia el jesuita Luis Espinal es baleado el 22-III-1980; en El Salvador, inicia la lista de los mártires el jesuita Rutilio Grande, organizador de sindicatos campesinos, el día 22-III-1977; en el Chile de Pinochet se asesina a los sacerdotes Juan Alsina y Gerardo Poblete; en Brasil, en 1966 es asesinado el sacerdote Enrique Pereyra, secretario del obispo Helder Camara y 8 de sus colaboradores fueron secuestrados y torturados; en Guatemala, sólo en 1980 fueron masacrados los sacerdotes Conrado de la Cruz, José María Gran, Walter Voordeckers y Faustino Villanueva... Una lista parcial se puede ver en *Panorama del martirio latinoamericano* (Ciudad de México, SEP, N. 10, 23-X-1978).

Sin embargo, el número de los sacerdotes y monjas comprometidos con su pueblo no disminuye, a pesar de la represión. Y Dom Helder Camara los interpreta con estas palabras: «Doy las gracias a Dios porque hoy, cuando los cristianos van en prisión, muchas veces se encuentran con los hermanos marxistas: sé que para mucha gente es escándalo decir hermanos marxistas; pero, terminemos con el miedo».¹³ Y centenares de miles de cristianos de nuestro continente han terminado con el miedo y están en una marcha común con los marxistas, o en el poder, como ocurre con los tres sacerdotes que son ministros del gobierno popular de Nicaragua.

Y cuando señalamos este hecho, estamos, precisamente, indicando un hecho, no una generalización irreflexiva, sino que lo anotamos por el valor que tiene como tendencia posible.

Posible tendencia que se manifiesta como desarrollo de la conciencia cristiana frente a los problemas reales que presenta, en muchos países, la situación latinoamericana de hoy y que se puede exteriorizar, aún institucionalmente, como Iglesia, en tanto *resistencia a la opresión*: «Pero el factor que más bloquea a la conciencia católica en un intransigente "Non possumus" (no podemos aceptar) es, sin duda alguna, el ejercicio persistente de la represión».¹⁴

13. Helder Camara: en *La Iglesia en América Latina...*, p. 20.

14. Jorge Hourton: *Id.*, p. 40.

La primera reacción de la sociedad a la represión desatada es la defensa de los derechos humanos. También absorbiendo esta misión encontramos un agente privilegiado, la Iglesia Católica, que codifica la experiencia sufrida, la interpreta como avasallamiento de derechos inalienables, inherentes a la persona humana, anteriores a las potestades del Estado, de acuerdo con su concepción giusnaturalista tradicional y se transforma en voz de los que no tienen voz a través de organizaciones de solidaridad que persisten hasta hoy en su denuncia de la represión y en la exigencia del retorno a un régimen democrático, fundado en el concepto de Estado de Derecho.

La reivindicación de los derechos humanos hecha por la Iglesia produce cambios notables en el discurso políticos latinoamericano: 1. Pone necesariamente a la Iglesia también en el plano político; 2. La necesidad de este paso deriva precisamente del «Non possumus» (no podemos aceptar) frente al ejercicio persistente de la represión y a la arbitrariedad elevada a método de gobierno; 3. De este modo introduce en la política una noción nueva, como fuente de legitimidad, es *el concepto de la eticidad*, vale decir, que en el problema de los fundamentos de la convivencia social y política hay un elemento ético a respetar por parte de cualquier Estado, precisamente el respeto de los derechos inherentes a la persona humana. Esta formulación axiológica que hace la Iglesia en América Latina representa una gran novedad jurídica-constitucional, de valor histórico, en un continente acostumbrado —por la persistencia de las raigambres del derecho romano, napoleónico y español— a plantear el problema de la legitimidad sólo en términos de juridicidad formal; 4. El necesario respeto, en la práctica social, de los derechos humanos se da en un régimen democrático; 5. Esta visión axiológica ha logrado una difusión masiva y pasa a integrar uno de los contenidos de la opinión pública en cada uno de nuestros países; 6. Hecho que se ve reforzado por la nueva evaluación en acto del pasado democrático, donde las garantías individuales se han tenido casi consuetudinariamente: «Son derechos incorporados a una tradición nacional. Es un desarrollo ideológico que tiene vigencia hoy: la reivindicación democrática de los partidos chilenos de centro, del partido comunista chileno y de los diversos grupos socialistas tiene este carácter»,¹⁵ como constata Angel Flisfisch, profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Programa Santiago de Chile.

Es decir, que la reivindicación democrática expresa la opinión de la inmensa mayoría ciudadana en nuestras naciones. De este modo la reivindicación democrática hecha por la Iglesia viene a confluir con la tensión histórica del proletariado continental por la democracia política y económica. Tensión permanente y consecuente que ha caracterizado a la clase obrera latinoamericana desde su formación como clase social y a los partidos políticos que la representan. Son sus fundamentos teóricos y su vida social práctica los que han puesto al proletariado continental como un campeón de la democracia

15. Angel Flisfisch: «Una nueva ideología democrática en el Sur de América Latina», página 15. Ponencia presentada al Seminario sobre «Orden Internacional, Política, Sociedad Civil y Cultura en América Latina, Bolonia, 24-XII-1982.

real. Democracia no entendida como mera defensa del «status quo», sino como un proceso social capaz de ir superando sus insuficiencias. Esta potencialidad de esperanza, esta concepción dinámica del devenir social creemos encontrarla en la declaración de los obispos de Nicaragua, hecha después del 19-VII-1979: «Nos parece justo un proyecto social que garantice la destinación común de los bienes y de las riquezas del país y permita que, en base a la satisfacción de las necesidades fundamentales de todos, progrese la cualidad humana de la vida. Si el socialismo implica una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre la ciudad y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y del manual; si significa participación del trabajador a los productos de su trabajo, superando la alienación económica, nada hay en el cristianismo que implique contradicción con este proceso».¹⁶ 7. La posición asumida por la Iglesia, de acuerdo con su propia tradición histórica-filosófica, en relación a la defensa de los derechos humanos y del régimen democrático de gobierno, hace de ella un actor necesario de cualquier evolución política futura.

Esta tensión constante entre eticidad y política es la que pone sobre bases nuevas el diálogo cristiano-marxista en la América Latina de la década de los 80 y que puede concretarse como marcha común en un proceso de cambio social sin fin, donde el marxismo, en tanto diálogo consigo mismo y con el mundo, encuentra y encontrará al cristianismo como su interlocutor filosófico privilegiado.

16. Obispos de Nicaragua: *Iglesias y Revolución en América Latina*, id., p. 17.

ENCUENTRO DEL EXILIO CON LOS OBISPOS DE CHILE

Roma 2-3 noviembre de 1984

Los visitaré y cumpliré
mi promesa de hacerlos
volver a su país (Jer. 29-10).

J. SOTO - G. MIRANDA - L. BADILLA - J. REVELO

I. EL ENCUENTRO

Los días 2 y 3 de noviembre de 1984, exiliados chilenos venidos de Inglaterra, Suecia, Dinamarca, Holanda, Alemania, Bélgica, Francia, Austria, RDA, Bulgaria, Italia y otros países europeos se reunieron con varios de los obispos que se encontraban en Roma con ocasión de la visita Ad Limina.

Este Encuentro forma parte de las actividades de la Pastoral del Exilio creada por el Episcopado chileno y cuya responsabilidad fue encomendada a Mons. Vial. Tal como lo señaló en el Acto Inaugural el padre Caro encargado de la Pastoral del Exilio en Bélgica: «este Encuentro constituye un deber pastoral para quienes han recibido el divino mandato de apacentar el rebaño a veces disperso en tierras lejanas. Este es un desafío, no sólo para ellos, sino también para la Iglesia toda. En efecto, la obra de los Pastores no tendría una verdadera significación si ella no estuviera respaldada por el compromiso en favor de los derechos humanos que compete a cada uno de los seguidores del Señor. Este compromiso de fe en el Señor de la Vida no siempre es bien entendido por los creyentes y en ocasiones se presta para malas interpretaciones y aun para manejos mezquinos de algunos sectores».

Los casi 200 exiliados y los obispos se reunieron en las afueras de Roma en la Casa Generalicia Salesiana para DEFENDER EL DERECHO DE TODO SER HUMANO A VIVIR EN LA PROPIA PATRIA de acuerdo al título de la convocatoria. Allí fueron acogidos por el M. R. P. Vigano, Superior de los Salesianos, por Monseñor Pietro Carlato en representación del Cardenal Vicario de Roma Monseñor Hugo Poletti y por Mons. Francisco Cox.

Tal como se señaló en el Acto Inaugural el tema del exilio no es ajeno a la preocupación de la Iglesia. Es así como el actual Pontífice en su alocución en Filipinas recordó que el propio Jesús «fue en su niñez un refugiado, for-

zado a huir del odio que había desatado la represión, debiendo abandonar su propio país y vivir exiliado en tierra extranjera». Esta preocupación fue reiterada posteriormente ante el Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede al afirmar: «El exilio es una grave violación de la vida en sociedad, en oposición flagrante con la Declaración Universal de los derechos humanos y con el Derecho Internacional mismo. El hombre no debe ser privado del Derecho Fundamental de vivir y de respirar en la patria que lo vio nacer».

El Encuentro tuvo un carácter exclusivamente informativo y en él los exiliados y los obispos tuvieron la ocasión de reflexionar y dialogar sobre los principales problemas del exilio y los anhelos de aquellos que desean regresar a la Patria. Para facilitar el diálogo se formaron cinco comisiones que analizaron y discutieron sobre los tres temas que constituían el objeto del Encuentro.

El primer tema «Exilio y Derechos Humanos», comprendía un diagnóstico de la situación general del exilio y un análisis de éste a la luz de los valores cristianos. El segundo tema «Por el Derecho de vivir en la Patria», insistía sobre el fundamento natural de cada persona para vivir en la Patria, sobre la validez de su lucha para hacer respetar ese derecho y reflexionaba sobre los problemas que involucra la reinserción en la sociedad chilena. Finalmente el tercer tema «Comunidad Eclesial: Exilio y Retorno», comprendía una reflexión respecto al rol de la Iglesia frente a la comunidad de exiliados y la base doctrinal que debía orientar la Pastoral del Exilio.

El segundo día se analizaron en sesiones plenarias los informes de las comisiones los cuales constituyeron la base de las Conclusiones del Encuentro. Fue significativo el grado de participación de los asistentes los cuales en todo momento actuaron a título estrictamente personal de acuerdo a las bases de la convocatoria. Por ello la presencia de algunos dirigentes políticos de todos los partidos políticos de oposición, no impidió que la dinámica y responsabilidad del Encuentro fuera llevada por exiliados anónimos venidos con el único fin de expresar sus problemas, experiencias y anhelos a los numerosos obispos que los acompañaban.

Todos los asistentes coincidieron en valorar el rol de la Iglesia en la defensa de los derechos humanos, al igual que la labor de la Vicaría de la Solidaridad y la importancia que reviste la creación de la Pastoral del Exilio. Tal como lo señaló uno de los informes, «la Iglesia ha sido la voz de los que no tenían voz». Por ello las conclusiones, junto con destacar que la responsabilidad de obtener el término del exilio incumbe a los exiliados, solicitan de los obispos su apoyo moral para el logro de esa tarea.

El informe sobre el «Exilio y los derechos humanos» se inicia definiendo el exilio como una forma de represión propia de los regímenes dictatoriales, tal como el existente hoy en Chile, a través de la cual se tiende a desintegrar a la persona humana y a la familia desterrándolas de su lugar de origen histórico y de la comunidad humana a la cual pertenecen. Esta forma de represión afecta igualmente a los hijos de los exiliados y afectará incluso a generaciones futuras bajo la forma de ambigüedad cultural, lo que marcará profundamente su personalidad y el desarrollo de su identidad. El informe destaca igualmente el grave problema de la situación de APATRIDA que afecta a numerosos hijos de exiliados nacidos en el extranjero, al igual que la

situación absurda de muchos exiliados a quienes se les aplicó el art. 504 y que al término del cumplimiento de su condena se les ha negado el derecho de regresar al país. Finalmente el informe insiste en el respeto y la comprensión que debe existir frente a aquellos exiliados que por razones diversas no pueden o no desean ejercer el derecho de vivir en la Patria. Los participantes mapuches hicieron hincapié en la situación del pueblo araucano que desde hace siglos ha estado sometido a un exilio permanente incluso en su propia tierra.

El informe del segundo tema «El derecho de vivir en la Patria», señala que esta temática debe inscribirse dentro de la lucha por el retorno a la democracia, a la libertad y a la justicia. En igual forma el derecho de vivir en la Patria, por el hecho de ser un derecho inherente a toda persona, no puede ser sometido ni a limitaciones ni a excepciones. De allí que no pueda aceptarse el fundamento de las listas que prohíben que algunos chilenos regresen al país. Este mismo derecho legitima a todos aquellos que, estándoles prohibido, han ingresado al país, al igual que a aquellos que actualmente hacen esfuerzos porque se les reconozca el derecho de vivir en la Patria.

Finalmente el informe del tercer tema «Comunidad Eclesial», insiste en la vivencia práctica de la fe y como ésta debe traducirse en un compromiso de vida. Este compromiso se ve dificultado en el exilio por un contexto histórico, social y cultural que limita la inserción e identificación con la vida religiosa de los países de acogida. De allí la necesidad de crear, primero, comunidades cristianas entre los exiliados y luego la Pastoral del Exilio.

Antes de la lectura de las conclusiones se escuchó el testimonio de Jaime Gazmuri, quien junto a otros dirigentes del Bloque Socialista (Jorge Arrate, Edgardo Condesa, Eduardo Rojas y José Vargas) y del MDP (Luis Gustavino), desarrollan una activa lucha no violenta por el derecho a vivir en la Patria.

Las conclusiones se refieren principalmente a las siguientes medidas:

- la necesidad de dar un carácter permanente a la Pastoral del Exilio, de asegurar un diálogo estable entre exiliados y obispos y de propiciar un Encuentro de los obispos con los exiliados residentes en América Latina;
- propiciar una mayor sensibilización de los obispos de los países de acogida respecto a los problemas de integración de los exiliados y sus intenciones de retorno;
- apoyar el retorno urgente de aquellas personas tales como madres que se encuentran solas con sus hijos, personas de edad y enfermos que desean terminar sus días en Chile;
- crear al interior de Chile una conciencia de los problemas del exilio y sensibilizar a la opinión pública para facilitar la reinserción social de los exiliados que regresan;
- implementar los mecanismos necesarios para superar las dificultades de orden práctico que dificultarán el retorno de los exiliados tales como los problemas de nacionalidad para los hijos, de estudios, de reconocimiento de títulos, de previsión, etc.;
- recopilar las experiencias existentes en diferentes países tendientes a facilitar el retorno de los exiliados;

- apoyar a los exiliados que se encuentren en una situación de marginalidad social o de aislamiento personal;
- prolongar los trabajos de este Encuentro a través de una acción que permita poner término al problema del exilio;
- solicitar a los obispos el estudio de cada uno de los puntos constitutivos del Encuentro para enriquecerlos y contribuir a recuperar la dignidad de nuestra Patria;
- señalar ante una eventual visita pontificia que, dadas las actuales condiciones imperantes en el país, dicha visita podría ser presentada como un apoyo al régimen militar, por lo cual se desearía recibir al Sumo Pontífice cuando la democracia impere nuevamente en Chile.

Una vez concluida la lectura de las conclusiones en presencia de los obispos, éstos señalaron su opinión personal sobre la impresión que les había causado el Encuentro. Todos fueron unánimes en realzar la seriedad del trabajo y el ambiente de cordialidad y mutuo respeto existente, y en señalar su preocupación y solidaridad frente a los problemas del exilio. Con palabras diferentes todos compartieron los sufrimientos del exilio, destacando el valor y el espíritu creativo con que éste ha sido enfrentado lo que ha permitido superar tantas dificultades y dignificar al ser humano. Este sentimiento se vio claramente reflejado en la Misa de clausura que ofició el Cardenal Silva Henríquez conjuntamente con los obispos y sacerdotes presentes.

II. LOS MENSAJES DE LOS OBISPOS

Monseñor Jorge HOURTON

Creo que han bastado estos dos días para rehacer en poco tiempo lo que varios años se han empeñado en deshacer y por lo visto, no lo han logrado: mantener y desarrollar la confianza, la fe, la certeza de saber que no se está solo, olvidado, ni abandonado y que más allá de las experiencias negativas, de las exclusiones, de los abatimientos y los sufrimientos, hay también simultáneamente, muchas veces en las mismas personas, una llama que se mantiene, que revive y que es más fuerte que todas las fuerzas negativas que se han empeñado en destruirla.

A pesar de muchas apariencias que a veces no lo confirman, lo que anima este movimiento del Episcopado Chileno y de su Iglesia a ocuparse de este tema, del problema, de esta realidad, diría más, del drama del exilio, es preocuparse de los hermanos, de buscar el modo de servirlos.

Ustedes son además, esas víctimas aventadas por esta ola tan negativa que han sido estos últimos diez años en la historia de Chile y por eso nos ha movido este gran respeto que corresponde al más elemental sentimiento cristiano de inclinarse frente al que sufre y de compartir, en lo posible, su sufrimiento. Ustedes actualmente faltan a la totalidad del cuerpo y del alma chilena y por eso es que en una de las Cartas de Navidad se decía, se escribía, que los esperamos y que vamos a hacer todo lo posible de cumplir

las condiciones, arbitrar los medios para que pueda efectuarse este retorno y para que puedan encontrar, reencontrar el lugar del cual han sido injustamente arrancados en su propia Patria.

Integramos el problema de ustedes en el problema global de Chile, con razón ustedes han dicho que el exilio tiene un aspecto moral y también un aspecto político, estos dos aspectos no son excluyentes, de tal manera que el moral llega hasta cierto límite más allá del cual comienza el político, se recubren, se condicionan, se incorporan unos a otros, creo que ciertamente, la experiencia de todos nosotros nos muestra que el moral es más amplio, es más completo, es más condicionante y es el más fuerte, porque a veces, lo político cambia más, es transitorio, tiene altas y bajas y justamente por ser la ciencia y el arte de lo posible, sufre los vaivenes de las posibilidades. Lo moral en cambio es el campo de lo absoluto, de aquello en lo cual percibimos de que hay un imperativo, hay un absoluto intransable, por más que sea vejado y violado después se venga, se cobra, hay un orden inminente de justicia, de verdad, que tarde o temprano sale a la luz, lo que se ha dicho en secreto después sale públicamente. Lo moral es esta realidad más profunda del ser humano en el cual hemos querido, ya que ustedes han procedido en situar y en definir, iluminar la realidad del problema del exilio.

El problema del exilio lo hemos encontrado también en estas descripciones que se han hecho, en estas intervenciones con una apreciable unanimidad coherente, correspondiente con el problema del orden social, es decir, el exilio es un defecto de un desorden social y lo que está pendiente, lo que urge como un imperativo moral, es la recuperación de los ídolos que se han instalado, de las mentiras sobre las cuales se han erigido nuevas medidas, nuevas leyes, nuevas autoridades, y del saneamiento, que yo llamo en síntesis: la recuperación de la democracia.

Ustedes han bien percibido que el problema del exilio es dependiente o es el mismo que el de la recuperación de la democracia y está la recuperación necesaria de un nuevo consenso colectivo que reconcilie a todos los chilenos en el sentido estricto, no en el sentido superficial y fácil del cual se dice de dos niños que han estado peleando, que después de agarrarse de las mechas y darse de chopazos...: reconcíliense y dense la mano. No, sino volver a conciliar, a poner juntos, a marchar juntos, a vivir, a trabajar, a encontrarse juntos a todos los ciudadanos de una misma Patria, de una misma nación. La conciliación es renovadora. La reconciliación ciertamente que no va a suprimir las diferencias ni aplastar las oposiciones, incluso que va a considerar los diferentes intereses, las diferentes mentalidades e ideologías y que va a ser lo suficientemente necesaria para que volvamos a recuperar lo que fue el bien de Chile y el orgullo de más de 150 años de vida democrática, y que no es una utopía ni es una cosa imposible, ni es un caos si cambia este desorden actual.

La preocupación por el exilio es por eso también política, en el sentido amplio en que político es moral y en que político es el ordenamiento de la comunidad y es también a este exilio político, que en este sentido hemos querido y queremos contribuir.

Para caminar hacia allá, los obispos chilenos especialmente en este año y guiados por la experiencia interna, hemos reflexionado y elaborado un do-

cumento especialmente preocupado y sugerente, exhortante a reflexionar sobre las condiciones éticas de la convivencia social y de la política: «Evangelio, ética y política», que ojalá hayan conocido y que por lo menos, muestra de qué manera el aporte de la Iglesia quiere ser refundando los grandes principios.

La democracia la vemos en torno a la dignidad de la persona humana, en torno al respeto de los derechos y también en torno a la urgencia en recuperar lo que durante estos diez años se ha eclipsado: la preocupación por los pobres, una política conducente a hacer posible una justicia social, término casi olvidado en Chile, pero no porque se haya interrumpido, hemos olvidado toda esa elaboración que la Iglesia chilena estaba buscando en el conjunto del pueblo, desde antes de la década del 70. Efectivamente, hay una continuidad que encontrar, que reestablecer.

Queremos hacer historia enganchando, allí donde se detuvo esta marcha del progreso del pueblo de Chile y relegar a las páginas de los archivos históricos o de lo que sea verdaderamente del pasado, pasar esta vergüenza que estamos viviendo y aceptar asumir el compromiso de rehacer las condiciones morales de la democracia, fundada justamente en lo contrario de lo que se nos predica insistentemente hoy día; en la legitimidad de la política y de la acción política. Pero eso no lo es todo, antes está el hombre y el humanismo, si algo hemos aprendido en esta tragedia, si algo han experimentado ustedes también, es que el hombre está antes. El hombre está como más profundamente que el militante o el servidor de una causa política o de una ideología y la Iglesia y los cristianos no aspiramos más que agradecer conscientemente la lección de este tiempo. En la tragedia vivida nos hemos como despojado de muchos accidentes, de muchas vestimentas. Muchos en el dolor se han encontrado solos frente a sí mismos y ahí en el dolor más profundo se han revigorizado, ha aparecido de nuevo la fe. La fe secular del que, en la derrota ha seguido luchando, porque cree en lo invisible, cree en que más allá del fracaso hay un destino, hay un tiempo, hay un progreso que esperar, que preparar. Y esta fe secular creo que no está tan lejos de la fe cristiana.

Cuando alguien se dice no creyente me cuesta muchas veces aceptarlo de partida, porque cuando lo veo preocupado del absoluto, de la justicia, del bien, de la verdad, digo: este hombre aunque se diga no creyente tiene una fe, tiene una fe en algo que no es transitorio, secundario o accidental, sino en algo que le exige incluso el sufrimiento. Tal vez no sabrá darle el nombre que nosotros le damos a Dios, a Cristo, pero es como si lo conociera con otro nombre. Es la conducta y las acciones del hombre las que definen y no las palabras que dice.

Por eso tiene mucha relación, y los cristianos en Chile lo han siempre reflexionado más y más profundamente, la fe y la tarea política de hoy. Ya no estamos en tiempos tranquilos en que con indiferencia se podía decir cualquiera acción u opción es lícita, sino que estamos en una tarea que nos urge, una labor de reconciliación, de recuperación de valores morales elementales que nos han sido suprimidos y por eso la fe tiene una urgencia de una vida que viva no solamente en los creyentes cristianos sino también en los cre-

yentes que no reconocen o no se nombran como tales pero que también están llamados a ejercer la fe en un valor absoluto.

La fe no es poca cosa, es lo que ha mantenido a través de mil sufrimientos, mil angustias y mil frustraciones la esperanza, la fuerza y el calor de un amor al semejante. La fe es la que sigue exigiendo la formulación de un proyecto social justo, que sea viable y que pueda interpretar a la mayoría de los chilenos para vivir en paz y progreso.

Quiero agregar a este propósito dos consideraciones personales y ciertamente no representativas de todo el pensamiento del Episcopado chileno, pero que son reflexiones de alguien que desde dentro de Chile se las comunica a ustedes. Me parece que la vieja división de la familia chilena subsiste intacta diez años después de este accidente. La dictadura ha sido absolutamente ineficaz para modificar las definiciones ideológicas de la familia chilena, tal vez una modalidad iniciada antes, pero acentuada ahora con la dictadura, es de la legitimidad, que va desde los creyentes por hacer su opción social y política libremente, sin la cortapisa de carácter religioso en la definición política. Quiero decir de que hoy se siente en Chile, que es tan legítimo ser cristiano de izquierda, cristiano de centro, como cristiano de derecha, y me parece que los obispos de Chile están más unánimes y claros en reconocerlo.

Una segunda cosa, también reflexión personal, es a propósito de lo que ha estado de moda, se ha hablado acerca de la liberación, se ha obtenido una instrucción de la Santa Sede sobre la Teología de la Liberación, al menos hay en ésta un reconocimiento, dentro de muchas otras críticas y es que la liberación es una aspiración legítima enclavada en el fondo de los pueblos y que es merecedora de respeto. Y esta idea también tiene una raigambre cristiana en la historia bíblica digna de estudio, de respeto y de consideración. Yo creo que podemos aplicarlo y que los cristianos, legítimamente podemos trabajar, desear, pensar, orar por la liberación de Chile. Porque es un cúmulo de valores morales los que debemos recuperar y un cúmulo de caos social, de opresión, de vicios los que hemos padecido estos años. Y esta reflexión es para que dignifiquemos el trabajo social, urjamos el extraordinario valor de la reconciliación, es decir, esta capacidad de tolerarse, de respetarse y jugar limpio en el juego político y preparar así para los años venideros un verdadero nuevo Chile.

Monseñor Sergio CONTRERAS

En primer lugar quisiera felicitarlos de corazón por este esfuerzo extraordinario que han hecho ustedes para este Encuentro, me consta que con mucho sacrificio.

Agradecerles profundamente el trabajo que se han tomado para entregarnos su informe lo más exacto posible de la situación que les toca vivir, de las aspiraciones que tienen y también en alguna forma, de los compromisos que ustedes mismos han asumido con respecto a la tarea que todos tenemos frente al exilio.

De modo muy especial, me parece muy significativo el profundo respeto que se ha tenido a la naturaleza de este diálogo, de este Encuentro. Cada uno de los que estamos aquí tenemos alguna ideología, algún modo de pensar y

me ha llamado profundamente la atención este inmenso respeto en el diálogo, en la participación de las ideas y como digo, también en la naturaleza del Encuentro en el que no se pretendía sacar conclusiones, que no pretendía ser un Encuentro como una tribuna para el mundo, sino que un diálogo importante de conocimiento mutuo y para que los obispos tuviéramos una mayor consciencia, una mayor claridad del problema del exilio y de la tarea que nos corresponde.

Nos queda muy clara esta distinción que han hecho ustedes con tanta precisión de lo que es el derecho a vivir en la Patria y el fenómeno mismo de movilización en torno al Retorno. Ciertamente, no pretendo comprometer a la Conferencia Episcopal pero no me queda dudas que los obispos en Chile seguiremos defendiendo fuertemente este derecho al Retorno y no es mucha la gracia que tenemos en esto porque el propio Santo Padre habló con tanta claridad, con tanta precisión acerca de este derecho, que lo que nosotros hacemos, no es más que casi repetir esas enseñanzas suyas, que son tan actuales y tan importantes no sólo para los chilenos sino que para tantos otros países que sufren situaciones semejantes.

El derecho a vivir en la Patria nace de la condición misma del ser, de la persona humana y es parte integrante de los derechos que nacen de la dignidad de la persona. Los hombres no somos ángeles, vale decir, tenemos un lugar. Dice la Biblia que procedemos del polvo de la tierra y en ese sentido los hermanos mapuches que lo sienten muy fuerte no son los únicos que son hombres de la tierra. Creo que todos somos de alguna manera hombres de la tierra y no de cualquier tierra sino que de esa tierra que nos liga al nacimiento, esa tierra de la que fueron hechos nuestros padres, de la que nos rodea con nuestros amigos y vecinos, de esa tierra concretísima de la cual está hecho nuestro cuerpo.

Es parte integrante de la condición humana el estar ligado a un espacio determinado de la tierra que uno la siente con mayor razón y fuerza como propia. Entonces, este derecho, que es fundamental, el vivir en su propia patria, ciertamente que los obispos lo sentimos con toda la fuerza que significa y estaremos siempre diciéndoles que esa es una verdad y que no hay derecho para que, sin razones, alguien declare en alguna forma de justicia que alguien haya perdido ese derecho. Por lo tanto, ciertamente, que nosotros estaremos defendiendo el legítimo derecho que los exiliados tienen de volver a su patria cuantas veces lo decidan.

Nos damos cuenta que el problema del retorno es complejo y algo de esos problemas los hemos percibido, tanto en algunos de los encuentros que hemos tenido con algunos de ustedes al pasar por Europa, como así, en esta reunión. Tengan la certeza que los organismos, que de alguna manera dependen de la Iglesia como Vicaría de la Solidaridad, Cáritas, el Departamento de Acción Social, que funcionan en Chile, harán todo lo posible para crear esta corriente de opinión en Chile y también de disponer los medios necesarios para que se pueda asegurar un retorno no sólo feliz y pasajero sino que realmente eficaz y permanente.

Se han preguntado muchas veces si las condiciones en que ustedes van a retornar no sean de alguna manera injustas con las relaciones que les toca vivir a muchos de los chilenos hoy en Chile, yo me atrevo a decir, que la

conciencia nacional es creciente por el derecho que les asiste de poder retornar en condiciones que les permitan de verdad encontrar ese abrazo con la patria de manera feliz y no creo que hayan egoísmos en Chile que puedan hacer sentir de que si ustedes, por ejemplo, retornan con trabajo vaya a ser un sentimiento de frustración por parte de otros, sino que todos van a comprender que el esfuerzo que hagamos para que así sea corresponda verdaderamente a lo más puro, lo más noble de el ser chileno.

Hemos sentido también, en este pasar por Europa, que hay posibilidades mayores de las que antes pensábamos, de poder hacer un tejido importante para que esas condiciones de retorno sean lo mejor posibles, nos alegramos muchísimo de que ustedes mismos estén trabajando conscientemente y preocupándose para que no sólo se forme una consciencia por el derecho a vivir en la Patria, sino que también se trabaje con eficacia para favorecer de la mejor forma este retorno.

Un elemento que para nosotros ha sido muy importante y nos alegramos de que haya comenzado con pasos tan hermosos y tan seguros, todo lo referente a la Pastoral del Exilio. No porque esté aquí, creo que cumplo con un deber de justicia en felicitar al Padre Luis Caro por su excelente trabajo.

Pastoral no sólo significa Sacramentos, es importante la línea sacramental por supuesto, pero Pastoral significa labor de un Pastor, es decir, alguien quien como Jesucristo se empeña por conocer a las personas, antes que todo amarlas, servirles, que se empeña porque estas personas que son conocidas logren también un conocimiento profundo de Cristo y que no sólo sea una Pastoral que se queda en el orden de las relaciones interpersonales, sino que como toda Pastoral sea realmente de comunicación, de comunión, de creación de vínculos fraternales. La Pastoral que tiene en cuenta los otros elementos que hemos mencionado, será la Pastoral del Exilio. La Pastoral, que precisamente, porque nace del corazón de Cristo se esmera porque los derechos de los hombres se vean servidos y para que también facilite al máximo las posibilidades para esta relación de asistencia.

Yo estoy muy seguro que los obispos en Chile vamos a estudiar todos los documentos que nos han presentado. Han estado aquí presentes casi todos los obispos de la Comisión Pastoral, que es la que propiamente se ocupa, en forma directa, de todo lo referente a la Pastoral del Exilio. Yo estoy muy cierto, que con bastante detención, vamos a examinar todas esas propuestas y vamos a ver hasta dónde es posible cumplirla como ustedes, con tanta transparencia, con tanta sinceridad, nos han entregado.

Obispo de Ancud

Yo quiero comunicarles mi impresión en el sentido de considerar que estamos como muy en los comienzos. Las preguntas, los planteamientos que todos nos hacemos, aparecen todavía sin respuesta. No es fácil decir quien lo resuelve; son ustedes que están aquí, somos nosotros que estamos allá, son los lugares de acogida. Es tan complejo que exige muchas reflexiones. Por eso digo que encuentro que estamos muy en los comienzos y considero que encuentros como estos pueden ser muy útiles para ir avanzando, es un camino largo.

Ahora bien, yo discrepo de algunas apreciaciones que se han dicho en algunos momentos y que darían la impresión de que los exiliados son así como una fuerza muerta. En cambio han habido otros momentos en que se han expresado como exilio activo. Yo considero que ningún hombre puede considerarse como bulto, todos tienen algo que hacer, estén donde estén. ¿Qué es lo que tiene que hacer un hombre que se ve forzado a estar fuera de su Patria? Creo que ahí hay algo que tiene que hacer reflexionar muy en lo profundo. No puede quedarse pasivo, tiene algo que hacer. Ahora, en este que-hacer, hay que mirar también a los que quedan atrás, me explico, algo también se ha dicho esta mañana con relación a algunos que quedan exiliados dentro del mismo exilio. Ya el exilio aparece como una marginación. ¿Pero qué pasa con los que a lo mejor no saben leer ni escribir, los analfabetos? ¿Qué pasa con los que están alcoholizados? Qué pasa, en fin, con los que no pueden hablar por imposibilidades a veces psíquicas, o cuantas otras cosas. También están en el exilio, también están sufriendo, son víctimas de esta situación muy injusta. Creo que también hay que tenerlos muy presentes y ustedes los conocen, ustedes comparten los lugares donde ellos están. ¿Quién tiene cuidado de ellos? Creo que es necesario que todos busquemos en conjunto, no se trata que el Episcopado tenga que hacer un llamado y después dar una respuesta. Tenemos que estar continuamente interactuando. Es necesario hacer un camino común.

Frente a este camino, me atrevería a hacer una sugerencia para cada uno de ustedes, en la medida que sea posible, puedan escribir su propia biografía, un cuaderno; entre ustedes indudablemente habrá antropólogos, psicólogos, sociólogos, abogados, como para ir entresacando los problemas jurídicos sociales, psicológicos; hay tanto que mirar.

No sólo miremos el problema pensando que tenemos que regresar. Chile no es el único lugar ni el único punto donde se plantea el problema del exilio. Cuidemos de ver qué se puede aportar, dentro de esta realidad, para que ojalá, en toda la humanidad sea eliminado. Ustedes pueden dar un testimonio muy bonito, muy grande, en la eliminación del exilio.

Obispo de Osorno

Lo que yo he visto ha sido un diálogo en sinceridad, con mutuo respeto a las distintas opiniones. Esto lo veía ayer en las tres horas y tanto en que estuvimos en los trabajos de Comisión. He visto también en todos una gran esperanza, una esperanza que no se pierde y me recordaba a Abraham, cuando la Sagrada Biblia dice, «esperó contra toda la esperanza», y porque esperó contra toda esperanza logró su anhelo, que fue ser padre de un gran pueblo.

Yo creo que en ustedes he visto esta esperanza, naturalmente mi deseo es que logren la realización de esta esperanza más pronto que tarde. Y la esperanza es: el retorno a la Patria. El retorno para estar junto a aquéllos con los cuales ustedes han vivido, junto a ese paisaje, junto a ese río que serpentea, junto a esa cordillera, junto a ese valle, junto a ese mar, el estar en Chile.

En estos días ustedes han demostrado una gran confianza en la Iglesia y lo han dicho en forma muy clara en lo que a la Iglesia le corresponde como

misión: el apoyo moral de la Iglesia, con todo lo implicante que esto de moral significa, como lo explico tan bien hace pocos momentos Monseñor Hourton.

Les aseguro que la Iglesia hará todo lo que está de su parte para ayudarlos a que realmente sea realidad que este exilio se termine. Ha habido aquí muchas peticiones a la Iglesia, esperamos que muchas de ellas las pueda satisfacer y darles una respuesta positiva.

Yo les expresaría a ustedes nuestra gratitud por lo que en estos días nos han dado a nosotros los obispos, gratitud por el calor, por la esperanza, por esa... diría, energía que demuestran para lograr sus propósitos.

Termino estas palabras felicitando a todos, felicitando a los organizadores, a esta Pastoral del Exilio que, si bien está empezando, ya muestra en forma tan hermosa sus frutos. Me recuerdo en estos momentos, esos hermosos versos de fray Luis de León «Del monte en la alameda, por mi mano plantado tengo un huerto, que con la primavera de verde flor cubierto, ya muestra en esperanza el fruto cierto».

Creo que estos versos tan hermosos de fray Luis de León se están aplicando muy bien a esta Pastoral del Exilio, que es tan difícil de realizar pero que se está demostrando que es tan posible.

Felicitaciones a todos ustedes, a todos los participantes, que de lugares tan distantes y tan distintos, han venido hasta este lugar y muchos quizá, con grandes dificultades, como el caso, tan hermoso, de la señora que ha venido en camión desde la Bretagne.

Obispo de Chillan

Muy pocas palabras ya que llegué tan a última hora, hoy día llegué de Alemania, inmediatamente dejé mis cosas y partí para estar estos momentos con ustedes. He lamentado mucho no haberles acompañado durante todo este Encuentro. Ese informe del que se habla, ojalá pueda llegar pronto a mis manos para saber exactamente qué ha estado pasando.

Lo que sí puedo decir es como me ha impactado este esfuerzo este ánimo de mucha gente que se ve en ustedes, para ir relegando el exilio como posibilidad y poder encontrarse pronto con la tierra madre. Para mí, fue muy impactante el viaje de llegada a Europa, porque fue el mismo avión en que venían los seis exiliados que querían entrar a Chile, que también fue un testimonio de lucha, de esfuerzo por querer entrar al país. Justamente, me tocó esperar en Pudahuel, unas cuantas horas para poder acceder al avión donde estaban acorralados, impedidos de poder salir, y solamente quisiera mejor repetir la frase que don Jorge Hourton dijo ese día cuando entramos al avión, sin importarle nada los veintisiete, que estaban ahí cuidando a los seis, les gritó: «¡ánimo, ya volverán!». Creo que eso es lo que todos queremos decirles en esta tarde, «¡ánimo, ya volverán, Chile los espera!», y como decían algunos hermanos obispos, ciertamente que Chile no es completo cuando falta una parte de sus hijos y cuando falta, también un pensamiento, una presencia.

Disculpas por no haber podido estar durante todo el Encuentro con ustedes, pero doy gracias por el testimonio y el esfuerzo. Les digo, ¡ánimo!, ya

llegarán y juntos los obispos nos comprometemos a seguir esforzándonos para que este exilio desaparezca de nuestra patria y ojalá pronto.

Mons. Alejandro Jiménez, obispo de Valdivia

No voy a repetir lo que Jorge Hourton dijo, comparto enteramente lo que piensa.

Cuando los escuchaba hoy día pensaba, como las fronteras de los hombres no son las mismas de Dios, las aduanas de los hombres no son las mismas de Dios, las listas que los hombres fabrican no son las mismas de Dios. Pensaba, como ustedes se han encontrado saliendo de su Patria en forma obligada, han encontrado otra Patria en la Iglesia. Estoy seguro que en cualquier parte del mundo ha habido un momento en que a alguien de la Iglesia lo han sentido como hermano y que en el fondo ustedes pueden sentirse en su propia Patria aun no estando en un rincón de Chile.

Pienso que la condición del exilio es una oportunidad de crecer en humanidad, en apertura, en servicio, en madurez. La experiencia del exilio no puede ser una piedra que aplasta, tiene que ser como una puerta que se abre y una experiencia de crecimiento en mayor dignidad y en nobleza. La experiencia del exilio los hará diferentes y al volver a Chile nada será igual, porque cada uno tendrá su riqueza que ofrecer. Ustedes faltan a Chile, Chile sin ustedes es incompleto y Chile espera lo mejor que ustedes puedan ofrecerles, aun cuando lo hayan adquirido en el sufrimiento, en el abatimiento, en la soledad, o en lo que nosotros los cristianos llamamos, en la cruz. Lo conseguido en el dolor no es inútil. Y así la patria se hará mejor, es lo que esperándoles allá y comprometiéndome, sinceramente, que en lo que pueda hacer como obispo lo haré, para que en definitiva, esta situación que el Papa ha llamado de «anormal y repugnante», definitivamente termine.

Vicario Ignacio Gutiérrez

Pienso que este encuentro con ustedes, en que la mayoría pertenecen a pensamientos de izquierda, nos es a la Iglesia muy importante, muy vital. Y siento como un deber y un deber sumamente teológico, el pensar que a través de ustedes Dios nos habla y nos obliga a salir, muchas veces, de cercos más estrechos y de voces más frecuentemente escuchadas. Creo que nos hace ser una Iglesia mucho más libre, más abierta, más resonante de las voces de un pueblo que clama. Como hablábamos con Alejandro, obispo de Valdivia, creo que a este cuerpo que es Chile y que es también la Iglesia, le es necesario, le es imprescindible el ojo derecho, pero también el izquierdo.

III. ENTREVISTAS DE «PLURAL» A: MONSEÑOR HOURTON, MONSEÑOR VIAL Y AL VICARIO DE LA SOLIDARIDAD I. GUTIÉRREZ

En el marco del Encuentro, Plural entrevistó al obispo Jorge Hourton, Vicario de Santiago Centro, a Camilo Vial obispo de San Felipe y responsable de la Pastoral del Exilio por la Conferencia Episcopal Chilena y al entonces Vicario de la Solidaridad Ignacio Gutiérrez. Monseñor Camilo Vial envió desde

Chile su respuesta y ello permitió tener su evaluación de este encuentro luego de las medidas que el gobierno chileno había tomado acusando a los obispos de reunirse con el comunismo internacional e impidiendo el ingreso al país del Vicario de la Solidaridad.

Obispo Jorge Hourton

Pregunta: La misión específica de la Iglesia es la evangelización, sin embargo, siendo experta en humanidad, dicha misión incluye un rol ético religioso y cultural que trasciende la mera tarea evangelizadora. ¿Cómo se imagina usted a la Iglesia Chilena en un proceso de reconstrucción nacional?

Respuesta: Yo diría que «el rol ético, religioso y cultural» es consecuencia de su misión evangelizadora. Si Cristo ha sido autenticado por Dios, el anuncio del Evangelio no es una opción religiosa plausible entre otras, sino el camino de Liberación ética y cultural, para los pueblos y sus conflictos coyunturales.

Sensible a las aspiraciones y angustias «gozos y esperanzas» de los pueblos, para los cuales nunca es extranjera, la Iglesia puede recordar valores éticos claves que deben inspirar actitudes y tareas políticas. Por ejemplo: la ética de los medios (el fin no justifica los medios), respeto de los derechos humanos, sociales y civiles, la opción preferencial por los pobres, la economía al servicio de las prioridades humanas, de la participación justa, y la liberación de toda explotación y opresión de los débiles.

P.: Y frente al tema «comunismo» que en Chile tiene existencia y que constituye una realidad hoy y mañana, ¿cuál es su opinión y la de la Iglesia frente al «problema comunista»?

R.: El pensamiento marxista, como toda otra ideología histórica y cambiante (en este caso decimonónica) debe revisarse a sí misma frente a los desafíos que plantea la tecnología desatada en la aurora del tercer milenio.

Debe evaluar sus logros relativos, la decadencia de su influencia, su incapacidad para concretarse en otra forma que en dictaduras inhumanas y opresivas, como para asegurar un desarrollo y crecimiento económico efectivamente alternativo al del capitalismo internacional.

Creo posible y útil el diálogo cristiano-marxista si versa sobre los obstáculos, prejuicios y lucha anti-religiosa que los partidos comunistas desencadenan cada vez que la estrategia oportunista no hace adoptar otra actitud.

La ola conservadora que parece actuante y satisfactoria (¿ilusión?) para un crecido número de personas en Europa y en USA, parece manifestarse también en la jerarquía comunista soviética, más anciana y rutinaria que joven y renovada. El mismo eurocomunismo ha dejado de ser una esperanza de un socialismo democrático.

Vicario Ignacio Gutiérrez

Pregunta: La acción de la Vicaría de la Solidaridad ha revelado en estos años un rostro particular de la Iglesia: el del servicio a numerosas necesidades del pueblo. Después de esta experiencia, ¿cuál será a su juicio las repercusiones más importantes en las relaciones Iglesia-Movimiento Popular?

Respuesta: Pienso que la opción preferencial por los pobres, que se va haciendo paulatinamente, crea un mundo de relaciones. Cada día la Iglesia es más popular, cada día hay mayor coherencia entre la fe y la vida del pueblo. Crece la conciencia de liberación integral que nace de la fe y de la angustia de un pueblo oprimido y creyente.

La Iglesia cada vez más aspirará a ser la comunidad de los pobres y que respetando sus proyectos, animará a este pueblo en su búsqueda y realizaciones de justicia.

Durante estos años, la Iglesia Jerárquica se ha convertido en «voz de los sin voz» al recuperar la voz el pueblo, la Iglesia será voz de apoyo, de discernimiento, y buscará que pesen las voces de los más postergados y de los derechos humanos en esa marcha del Movimiento Popular.

Obispo Camilo Vial

Pregunta: ¿Cuál es su evaluación de este Encuentro del Exilio con los obispos de Chile?

Respuesta: El encuentro de Roma desencadenó una serie de problemas que eran previsibles porque se trata de una pastoral de fronteras en la Iglesia. El exilio es un problema humano y como tal es desafío para la acción de la Iglesia. La Iglesia aborda este problema sin mirar los colores políticos, sin mirar las ideologías. Ve al exiliado y a su familia.

En el encuentro de Roma nos ha demostrado con mayor dureza y dramatismo el problema de tantos hermanos que viven esta «verdadera muerte» como la llama Juan Pablo II. El principal desafío es dar a conocer objetivamente el problema. De ahí se deduce la necesidad de un plan coordinado de todos los esfuerzos por solucionar los problemas que hemos detectado, tanto al interior de la Iglesia como fuera de ella; tanto en nuestro país como en los lugares del exilio.

El Encuentro de Roma fue un gran paso para que todos en conjunto tomemos conciencia de la gran tarea que tenemos por delante.

ENTREVISTA A FRANÇOIS HOUTART *

Pregunta: Generalmente cuando se habla de cristianismo y política en América Latina se tiende a pensar en la Teología de la Liberación. Nosotros quisiéramos preguntarle:

¿Qué es lo que piensa de la Teología de la Liberación? ¿Es un fenómeno propiamente latinoamericano? ¿En qué residiría la especificidad de esta Teología en relación a otras Teologías elaboradas en Europa y otras partes del Tercer Mundo?

Respuesta: Podemos decir que la Teología de la Liberación ha nacido en América Latina, me parece seguro. Sin embargo no es un fenómeno únicamente latinoamericano hoy, ya que existen en esta línea ensayos y trabajos en lugares como la India, las Filipinas, África del Sur, y podemos decir que la «Black Theologie» de los Estados Unidos va un poco en la misma dirección. La especificidad de la Teología de la Liberación frente a la teología europea (hay varias teologías europeas) es su posición contra las ideologías de tipo histórico. Esta es una teología que parte de la historia, y en este sentido considera al hombre como actor también en el campo religioso. También hay teologías europeas de orientación kantiana, por ejemplo, aquí en Lovaina aún antes del Concilio había un teólogo, Gustav Thills, que había escrito un libro sobre la teología de las realidades temporales. En Alemania la Teología Política de Meez, etc. En este sentido la Teología de la Liberación no es totalmente original, y se inscribe en la corriente general de este tipo de teología que ha hecho una gran ruptura con un pensamiento puramente ontológico. La originalidad fundamental, es que es una teología salida de la realidad histórica, leída a través de los ojos de los pobres, lo que me parece una perspectiva muy evangélica. En este sentido es que la Teología de la Liberación, nacida y desarrollada en América Latina, ha sido también seguida y producida en otros lugares con diferentes perspectivas. Por ejemplo, en África del Sur es seguro que es una teología más ligada y desarrollada en el campo de las Iglesias protestantes que dentro del catolicismo, y es una teología muy ligada al problema de la opresión racial. Sin embargo una parte, la más avanzada de esta teología sudafricana, considera el aspecto racial como un hecho que no se puede explicar sin hacer el análisis de clase y también de la opresión de tipo capitalista.

* Profesor de Sociología de la Religión en la Universidad Católica de Lovaina. Esta entrevista fue realizada en diciembre de 1984.

P.: Siguiendo con el tema de la Teología de la Liberación, ¿cómo ve usted el futuro desarrollo de la Teología de la Liberación en América Latina y en general en el mundo.

R.: Pienso que teóricamente la Teología de la Liberación tiene todavía bastante futuro. En este sentido se quiere una teología fundamental y no solamente una doctrina social, que está abordando todos los campos del pensamiento teológico. Así vemos, por ejemplo, que Leonardo Boff ha tocado más un campo eclesiológico, y que John Sobrino está más en el campo de la cristología, etc. Pienso que todavía hay muchos campos. Por otra parte si la Teología de la Liberación quiere ser fiel a su aprehensión original, tendría que mejorar el análisis de las sociedades concretas, ya que la aprehensión que ha hecho la Teología de la Liberación en este sentido ha sido en sus inicios más intuitiva que sistemática. Por otra parte el aporte de la Sociología, de la Sociología de la Religión, en particular, de el análisis político, etc., pueden ser todavía más profundizados en conexión con este tipo de pensamiento.

P.: Mirando hacia el futuro, ¿cómo ve usted las relaciones entre el Vaticano y la Teología de la Liberación?; y, en especial, después de la polémica suscitada por el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en relación a la producción teológica de G. Gutiérrez y L. Boff. ¿Esto es para usted una muestra de un incidente aislado, coyuntural, o cree que aquí hay un camino de confrontación de otro tipo?

R.: Es muy claro que estamos en una lógica de confrontación y que hay una toma de posición de la Santa Sede, en particular en la Congregación de la Doctrina de la Fe, que es totalmente opuesta. No solamente a algunas conclusiones de la Teología de la Liberación, sino al enfoque fundamental de ésta, y la única forma de resolver el problema, si es que se puede resolver, sería un equilibrio de fuerzas dentro de la institución. Pero desde un punto de vista lógico, pienso que vamos a una confrontación larga, dura, y donde la institución va a utilizar todos los medios institucionales para terminar con este tipo de producción religiosa. Cuando hablo de métodos institucionales no sólo se trata de juicios, condenaciones —que generalmente se tratan de evitar—, pero de nombramientos de profesores de Facultades de Teología, también de obispos, etc., etc. Hay mil maneras de enfrentar este problema sin provocar necesariamente un conflicto abierto, pero con el fin de marginalizar y deslegitimar este tipo de producción teológica. Y finalmente cerrar todos los canales institucionales de producción teológica y de difusión de este pensamiento dentro de la institución.

Pienso que los hechos frente a Boff, Gutiérrez, etc., no son aislados, entran en una lógica fundamental que tampoco se puede juzgar de manera aislada de otras prácticas de la institución eclesial. Como por ejemplo un tipo de orientaciones en el plano de la doctrina social, del sacerdocio, del Opus Dei, etc., etc. Es un conjunto de indicadores que muestran muy claramente una orientación fundamental, donde no veo un lugar para la Teología de la Liberación, sino como un hecho tan importante que no se puede acabar con él tan fácilmente, y de ahí un cierto apoyo, una cierta base pastoral, un apoyo más general, también dentro de los cuadros eclesialísticos. Pero, por otra parte, hay en la base un pensamiento general que hace temer un ataque demasiado frontal a la Teología de la Liberación, ya que podría costar

mucho a la institución. Desgraciadamente es en estos términos que debemos plantear el problema, porque cuando vemos las objeciones hechas, hay muy poco recurso al Evangelio. Son objeciones de tipo filosófico, y que finalmente parecen tener sus raíces más fundamentales; por una parte en cierta concepción de la autoridad de la Iglesia, de la manera de organizar la Iglesia, y por otra parte en la posición social que uno asume. De manera consciente o inconsciente, pero que asume de manera muy clara en el conflicto social.

P.: Lo que usted afirma significaría entonces decir que la Teología de la Liberación cuenta con un apoyo bastante importante a nivel de las masas cristianas, ¿cómo ve usted este apoyo, y en este sentido cómo ve el desarrollo de esta Iglesia de los pobres de que se habla?

R.: Hay una conexión muy fuerte entre los dos. Sin embargo, esta conexión no es siempre consciente en los cristianos de la base, digamos de comunidades de base, etc. Esta conciencia puede nacer en el conflicto, por ejemplo el caso de Boff, yo sé que las comunidades de base habían decidido escribir a la Santa Sede y esperaban millares y millares de cartas, que tal vez no vienen de manera puramente espontánea por falta de conocimiento o de conciencia. Pero es justamente en el conflicto que puede ayudar a desarrollar una cierta conciencia de la importancia de este pensamiento para la sobrevivencia de las comunidades de base y de esta orientación de la Iglesia. Así lo que pienso, por ejemplo en América Central, hay poca conciencia en las bases de lo que puede significar la Teología de la Liberación para ellos, digamos de manera explícita. Es más una reflexión intelectual que puede mostrar la importancia de la dialéctica entre el movimiento de base y la reflexión más sistemática, desde el punto de vista religioso y teológico.

Es necesario crear la conciencia y por consiguiente ayudar a entender o convertir la dialéctica entre la base y la producción teológica, más consciente, y así hacer del conflicto actual, no solamente un conflicto de clérigos o de intelectuales dentro de una institución, sino un conflicto que es mucho más amplio y más fundamental. ¿Cuál puede ser el impacto en las decisiones institucionales? Eso es muy difícil decirlo, ya que los opositores a la Teología de la Liberación también se oponen a una cierta concepción de las comunidades de base, y están trabajando con medios institucionales para recuperar o hacer cambiar las orientaciones de éstas. Pienso que es un plan a largo plazo o a mediano por lo menos, es decir tratando de no entrar en un conflicto inmediato, pero tratando de formar los nuevos sacerdotes y agentes de pastoral.

En otro sentido orientar poco a poco todo este dinamismo que ha existido en otra línea. Tal vez es verdad que si se encuentra una base más popular y más real a la Teología de la Liberación, pueda ayudar a que le sea dado un espacio mayor. Pienso que por el momento lo que tenemos que hacer es tratar de ganar espacio, ya que es una corriente que va a imponerse como una importante en la historia de la Iglesia. No es una corriente que se vaya a extinguir, el problema que se plantea es saber si va a ser marginal o va a poder coexistir con otras corrientes a más largo plazo.

P.: Saliendo un poco del ámbito puramente eclesial, en América Latina se vive una crisis, que es parte de la crisis del capitalismo y de la sociedad mundial, se vive una situación de miseria, de subdesarrollo y de dependencia. El dilema parece ser cómo construir alternativas favoreciendo a las mayorías

populares. Dentro de este dilema, y tomando en cuenta que en América Latina la mayoría es cristiana, ¿cuál cree usted que es el papel y el aporte de los cristianos a la elaboración de ese proyecto alternativo?

R.: Este papel es muy importante, no podemos evidentemente caer en el peligro de un nuevo triunfalismo, dando la impresión de que en la Teología de la Liberación está el origen de los movimientos revolucionarios en América Latina o que son los cristianos los que han empezado la corriente de transformación social más radical. No, debemos ser bastante humildes en este sentido, pero por otra parte el aporte cristiano es más que una acumulación de fuerza para los movimientos populares, los movimientos sociales. Es un aporte que tiene su valor en el fondo del problema y este fondo es justamente el sentido fundamental de la vida humana, personal y colectiva. Y de la referencia fundamental que los cristianos tienen a un más allá, pero un más allá definido como presente con toda esta significación fundamental que permite al hombre salir de sí mismo. De tener un proyecto que es a un mismo tiempo real y temporal, pero que también tiene otra perspectiva. Así esta forma de vivir una transformación social a una transformación revolucionaria es una contribución al proceso mismo y también para el futuro de la revolución en América Latina. Esto me parece fundamental ya que vemos las grandes dificultades de muchas revoluciones después de un tiempo, no quiero decir que el cristianismo es la única ideología revolucionaria que tiene futuro —sería ridículo pensar eso—. Pienso que la perspectiva cristiana, la referencia evangélica que vale también después de la revolución, no solamente en el proceso revolucionario, en el proceso de transformación de la sociedad, sino también en la construcción nueva, puede ser un aporte real y que puede ayudar a tener un cierto pluralismo —no en el sentido burgués— de perspectiva, de posibilidad de diálogo, etc. Una cosa dinámica es una construcción social nueva y es ahí que veo la importancia del aporte, en este sentido veo la necesidad para la Teología de la Liberación de continuar transformándose. Ya que una vez el primer paso del proceso revolucionario o de liberación está dado, ¿qué hay después? En países como Cuba o Nicaragua ya se siente la necesidad de dar pasos nuevos en ese sentido.

P.: ¿Cómo ve usted ese mismo proceso en aquellos países en los cuales la perspectiva de una revolución es muy lejana, pienso en los países del cono sur, por ejemplo, la situación que vive Chile y los países que vienen saliendo de regímenes autoritarios, dictatoriales?

R.: Se puede hacer la misma pregunta para las sociedades europeas, pero continuando la referencia latinoamericana, fundamentalmente eso no cambia mucho a la Teología de la Liberación. Formalmente la Teología de la Liberación parte de una experiencia concreta vivida por las masas populares, en un proceso dinámico, que se elabora en referencia a una visión macro estructural de las realidades nuevas, lo que hace su originalidad. No es sólo un amor individual al pobre, ni un amor un poco sentimental a los pobres; pero es un amor a los pobres en función de una visión macro estructural, y esta visión de las sociedades actuales no puede ser tan distinta en un caso que en otro. En este sentido la Teología de la Liberación tiene su dimensión similar en otras sociedades que en las que ya conocen un movimiento revolucionario casi inmediato.

En cuanto al trabajo, es de tipo pastoral, de tipo político, de cómo concretizar, cómo vivir en lo concreto de la lucha social sin caer en utopías totalmente contraproducentes que no llevan a un proceso de liberación real. Es un problema difícil, ¿cómo aplicarlo? ¿Cómo vivirlo con las masas que existen? o ¿cómo vivirlo en medios urbanos del cono sur, qué significa? Pero para el pensamiento teológico pienso que tal vez en algunas referencias concretas puede ser diferente, por ejemplo, la realidad industrial o la realidad de grandes ciudades bastante estructuradas, que hacen que existan otros tipos de problemas similares a los de sociedades desarrolladas. Que pueden tener su importancia como referencias concretas, pero desde el punto de vista fundamental estamos en las mismas macro estructuras y la referencia fundamental al pensamiento teológico me parece la misma. La dificultad, como ya lo he dicho, me parece más de tipo pastoral y político. ¿Cuál tipo de movimiento político? ¿Cuál tipo de pastoral? que puedan desembocar en una conciencia que sea eficaz.

P.: Respecto al debate sobre la Teología de la Liberación y el compromiso político de los cristianos hoy día en América Latina, siempre se cuestiona la relación, el diálogo con el marxismo. Una de las críticas principales que se hace a una Iglesia que opta por el pueblo, es su encuentro con el marxismo, ¿cómo ve usted la relación cristiano-marxista y qué perspectiva le ve?

R.: Este es un tema que tiene muchos aspectos. Comienzo por el más fácil que es la utilización del análisis marxista como base analítica del pensamiento, aún teológico. Esto es también negado por los que se oponen a la Teología de la Liberación, y pretenden que aún la utilización del primer paso del análisis lleva al ateísmo. Toda la Teología de la Liberación está para demostrar lo contrario. Creo que no hay tantas dificultades en la utilización del análisis marxista para entrar a la comprensión de la realidad histórica sobre la cual se ha construido, edificado, y se edifica un pensamiento teológico. La Teología de la Liberación puede dar todavía pasos positivos llevando este análisis a otros dominios, donde aún no se ha desarrollado mucho, por ejemplo en el aspecto cultural de la Religión, donde se pueden dar pasos nuevos con esta preocupación.

El segundo aspecto es un poco más difícil, es en el aspecto filosófico. Unos piensan que la filosofía marxista es una filosofía atea por esencia y por lo tanto no hay remedio. Sin ser filósofo pienso que en este sentido la utilización de las categorías marxistas puede ser muy útil. Podemos comparar el proceso a la utilización hecha por Tomás de Aquino de la filosofía de Aristóteles. No olvidando que toda teología es un pensamiento sistemático sobre la fe y utiliza de manera explícita o implícita un marco filosófico. ¿Por qué el marco de la filosofía marxista?, por lo menos en todo lo que puede ser un vehículo de precisión de algunos conceptos, de una metodología, de un cierto pensamiento donde no veo una contradicción ni tampoco la necesidad ontológica de llegar al ateísmo. Sin embargo, es una operación difícil, delicada, que ya algunos pensadores han tratado de pesar.

La parte más difícil va a ser en la confrontación política, pero eso no es típico del cristiano, ya que la confrontación política va a ser típicamente política. Aun dentro de las corrientes marxistas hay varias orientaciones, por ejemplo el problema en América Central cuando comienzan una lucha popu-

lar armada, algunos están por una estrategia de tipo insurreccional, otros por una guerra popular prolongada, etc., etc. Esto no tiene nada que ver con la pertenencia cristiana. Algunos pueden tener una sensibilidad más grande desde el punto de vista ético a la utilización de uno u otro método de acción, eso es posible y a veces puede llevar a contradicciones. Pero no me parece ése el problema en la realidad concreta de los movimientos sociales, el problema es más una pertenencia de clase que el hecho de ser o no cristianos y hay muchas tendencias divergentes en este sentido. Sin embargo, la tendencia es de pensar que los cristianos van todos a decir lo mismo cuando se trata de llegar a concepciones políticas de izquierda o marxistas. Vamos a encontrar en los cristianos también diferencias, como las encontramos en los marxistas.

Finalmente, el ejercicio del poder puede traer problemas, lo hemos visto en casi todas las sociedades socialistas, para ser más concreto, hubo grandes problemas en algunas revoluciones de eliminación de los elementos cristianos, porque éstos formados en una cierta perspectiva de doctrina social no estaban preparados para hacer el camino de un modo de producción socialista. Lo hemos vivido de manera muy concreta en Cuba con los cristianos progresistas de este tiempo que han participado en la revolución, pero una vez que la revolución se definía como socialista, marxista y eventualmente leninista se crea un obstáculo fundamental de tipo psicológico, filosófico. Por otra parte con los esquemas antiguos de los marxistas era imposible la idea de que un creyente pudiera ser revolucionario hasta el final, y que se puede colaborar un tiempo y luego eliminarlos políticamente. Esos son problemas muy concretos que no debemos negar, pero que en la práctica concreta pueden ser superados. En este sentido la experiencia de Nicaragua es muy importante, donde hay convivencia en un proyecto común de marxistas, de cristianos, de cristianos marxistas y marxistas cristianos, pero también de marxistas no cristianos y a veces anti cristianos y también de cristianos poco marxistas, y esto puede ser la ambigüedad de la situación de Nicaragua. Pero al menos marca un paso adelante que espero continúe en un marco bastante progresista.

P.: Respecto a esta última dificultad, ¿usted cree que hay desde el punto de vista de la teoría marxista o de ciertas doctrinas marxistas un paso que dar también, en el sentido que muchas veces una ortodoxia marxista leninista ha impedido también la incorporación de gente creyente a una lucha?

R.: Sí, evidentemente, y pienso que eso está pasando con la dialéctica actual y es que la actitud de los cristianos, la Teología de la Liberación y la praxis de los cristianos, está cambiando, precisamente, toda una actitud concreta y práctica entre los marxistas. Son preguntas nuevas las que veo, por ejemplo entre los marxistas ortodoxos no sólo en las sociedades latinoamericanas o del Tercer Mundo, sino también en otras sociedades. Se plantea un problema nuevo y concreto, que puede justamente hacer cambiar una actitud dogmática e intransigente y que ha hecho que también en los medios religiosos exista el temor a una sociedad dirigida por marxistas, ya que significa una confrontación muy dura con todo tipo de Religión, sin hacer diferencias entre una Religión que es el opio del pueblo en el sentido clásico de la palabra y una Religión que tiene otro tipo de inserción social y que se desarrolla en función del compromiso social.

CONTRIBUCIÓN DE UN LECTOR

Un lector de «PLURAL» publicó en el *Boletín Exterior*, núm 69, enero-febrero de 1985, del Partido Comunista de Chile, sus reflexiones sobre los trabajos presentados en el núm. 3 de nuestra revista.

A continuación reproducimos íntegramente el artículo por considerar que es útil para identificar las diferencias entre el pluralismo y el autoritarismo como actitudes. Este último se sostiene generalmente sobre dogmas, el primero propone ideas sobre las cuales construir razonamientos que se someten a discusión. El autoritarismo se caracteriza por la agresión de que hace víctima al que disiente. El pluralismo no renuncia a sostener las ideas con convicción pero siempre con respeto por las diferentes o contrarias. Los debates marcados por una actitud autoritaria tienden a ser irracionales y permeados por el sectarismo. Un debate con sentido pluralista se caracteriza por el esfuerzo que hacen los participantes por convencer al contradictor utilizando razones.

Autoritarismo y pluralismo son dos formas de enfrentar las diferencias de opinión y, en definitiva, de práctica política. Una práctica plural propugna transformaciones con el impulso de fuerzas diversas. Una práctica autoritaria se basa en el predominio indiscutido e indiscutible de una sola fuerza.

La revista PLURAL aspira a expresar una actitud pluralista. Juzgue el lector la perspectiva del ensayo que reproducimos.

UN ANTIMARXISMO «PLURAL»

por Orlando Millas

El Instituto para el Nuevo Chile, de Rotterdam, edita la revista «Plural». Su última edición, la núm. 3, está dedicada al tema «Sobre Marx y el marxismo». Hubiera sido de interés que el sector de la Izquierda chilena representado por ese Instituto hubiese expuesto en términos pluralistas, correspondientes a los diversos matices de pensamiento que va esbozando ideas sobre la

obra de Marx. Lamentablemente, se prefirió el camino más manido de reunir preferentemente diatribas antimarxistas.

Induce a error el anuncio, destacado en la portada, de una enrevista a Eric J. Hobsbawm. Es sabido que desde comienzos de este siglo y, particularmente, sobre todo desde la revolución soviética de 1917, proliferan en el mundo académico burgués los denominados marxólogos, muchos de los cuales son específicamente soviétólogos. Los hay de todas las especies, desde agentes confesos o al menos identificables de la CIA y de otros servicios de espionaje, escritores reaccionarios de diversos pelajes y, también, algunos investigadores propiamente tales, entre ellos académicos serios dedicados al estudio de tales o cuales análisis, teorías y criterios de un pensamiento tan dinámico como el marxista. Eric J. Hobsbawm es un universitario inglés cuyas opiniones, siempre de relieve polémico, son fuente de debates muchas veces interesantes.

Hobsbawm discute al marxismo conociéndolo. De allí que sea valioso tomarlo en cuenta y demostrar sus errores. Es un autor que piensa y hace pensar.

Su entrevistador es Carmelo Furci. Aunque Furci sea italiano, su permanencia en Chile y su dedicación a temas chilenos pareciera mostrar entre Hobsbawm y él cierta contraposición entre dos tipos de marxólogos. Los europeos buscan revertirse de cierto aire de respetabilidad, efectivamente investigan y se hacen acreedores a les respuestas adecuadas. Dan margen para un debate ideológico. Ahora llega la marxología a nuestro país, aunque en un nivel mucho más subdesarrollado. Predomina acá un antimarxismo ciego, que difícilmente podría convencer a alguien. Furci habla con desenfado del «fracaso del modelo soviético» y se pregunta si «sólo un «quiebre revolucionario» dentro de las llamadas sociedades socialistas pueda revitalizar el proceso que comenzó con la Revolución de Octubre». Y, desde tales puntos de partida, busca arrastrar a su entrevistado a un anticomunismo más primitivo.

La mayor parte de la edición está formada por artículos de Eduardo Carrasco, Alejandro Dorna, Alex Fernández, Osvaldo Fernández, Horacio Hormazábal, Máximo Lira y Carlos Ominami.

Hay muchas cosas sorprendentes en esa colección de artículos. Por ejemplo, no parece razonable referirse a Marx y evitar cuidadosamente emplear la palabra «comunismo», erigiéndola en una nueva palabra maldita, como en su tiempo fue para muchos la palabra paz, según denunciara certeramente Gabriela Mistral. Y es asombroso tratar el tema de Marx al margen de la vida, de nuestra época, de la revolución soviética, de la lucha antifascista, de la guerra antihitleriana, del derrumbe de los imperios coloniales, de la existencia del socialismo real, del combate universal por la paz.

Los artículos son diversos. Se observa entre ellos matices, estando sin embargo muy lejos de ser plurales.

Cabe diferenciar el de Osvaldo Fernández Díaz. En él hay una lúcida respuesta a la teoría burguesa del supuesto desencuentro entre el marxismo y América Latina. Pero, sin explicar lo que denomina en los términos más amplios posibles «la intelectualidad latinoamericana», afirma textualmente: «Si hace un tiempo atrás, para la opinión corriente de la intelectualidad latinoamericana, pensar fuera del horizonte marxista era sinónimo de no pensar, pareciera que hoy nos encontramos ante la posición exactamente inversa, según

la cual pensar en América Latina como marxista equivaldría a no pensar». Fernández se pronuncia, de su parte, contra la producción de «teorías», condenando «la búsqueda de una «Teoría general de las o la Ideología», o la «Teoría de los modos de producción», etc.». Prefiere las intervenciones teóricas en los marcos de cada coyuntura histórica. Hay en ello un alejamiento del trabajo científico. En el tema específico que aborda, su opinión es que «hay momentos de «desencuentro» y momentos de «encuentro» entre Marx y América Latina y que estos últimos, o sea los encuentros, serían «evidentemente los menos». A la «tentación científicista» contraponen «un discurso de emancipación humana que funciona como la utopía necesaria». Utopía es algo que no ha existido y que no existirá jamás, por la sencilla razón de ser irrealizable. Retroceder del socialismo científico al socialismo utópico no es poca cosa. En fin, habría muchísimo más que discutir sobre sus interesantes observaciones; pero, por el momento nos limitamos a tratar de entender por qué es uno de los autores de la edición que comentamos.

Los otros no son de su nivel. Embisten contra Marx y el marxismo con brulotes cargados muy a la diablo. Alex Fernández está convencido y lo cree hasta el punto de no mostrar rubor al reducir al marxismo a «paradigmas» a diestra y siniestra. Y tiene sus ideas sobre la permanencia de Pinochet en el poder. La culpa, como de todo lo malo, la encuentra en el marxismo. Una de las horribles culpas de que acusa a los marxistas es la de haber considerado inviable la política económica de Pinochet y de no haberse dado cuenta del desarrollo económico que implicaría. Su definición del pinochetismo es el de un proceso global «de transformaciones estructurales que abren espacio al establecimiento de una revolución capitalista tardía ejecutada desde el Estado». Los marxistas somos tan malvados que todavía no lo queremos entender.

Para Máximo Lira, el marxismo latinoamericano sería algo así como un subproducto del desarrollismo de Prebisch y de la CEPAL. Así le es más fácil hablar como «investigador», endosando contra los marxistas las críticas que desde hace tiempo numerosos autores han formulado respecto de la escuela de la CEPAL.

Carlos Ominami vincula «los progresos» de su reflexión teórica a una doble ruptura: «Con el marxismo-leninismo por un lado, con el modelo socialismo real por el otro». Pero, no le parece suficiente y dice que hay que ir a una ruptura «con los conceptos centrales». Ve «la gran limitación de dar por supuestos los contenidos y quizá también las formas del socialismo».

Alejandro Dorna y Horacio Homazábal piensan que Marx se equivocó «en la forma y en el mecanismo de explicación de la injusticia social».

Pero, estas andanadas contra Marx y el marxismo son únicamente especies de preparación para la diatriba de fondo, escrita con exasperación, en que tampoco cupieron razones porque ocupan demasiado espacio los dictérios. Se hizo cargo de ella Eduardo Carrasco. Titula su lamentable catilinaria «Acerca del stalinismo» y explica que con el término «stalinismo» no se refiere en particular a Stalin mismo o un determinado período de la historia soviética, sino al «núcleo ideológico» al que quiere combatir. Dejemos que lo explique él mismo: «Por lo tanto, el stalinismo es la raíz ideológica del período llamado staliniano pero podría ser también el fundamento todavía actuante del actual

momento histórico de la revolución soviética y no sólo de aquélla sino de casi todas las revoluciones hasta ahora triunfantes realizadas en nombre de lo que se ha llamado "marxismo-leninismo". En definitiva, entonces, lo utiliza como una vía para atacar al conjunto del movimiento comunista. Naturalmente, sería demasiado ingenuo suponer que Eduardo Carrasco asume esta nueva posición sólo porque en su trabajo se arma un guirigay respecto de las ideologías. No es la primera persona que habla sobre lo que no entiende; pero, no es común que la ignorancia, aunque sea un demonio peligroso, deba obligatoriamente conducir a un reaccionarismo en toda la línea. Carrasco invoca para su anticomunismo una filosofía que le parece novísima: la de Nietzsche. Tiene el pudor de asegurar saber lo que Nietzsche quiso decir, sin que explique como lo averiguó y así deja de lado lo que Nietzsche dijo muy clara y concretamente y que mereció ser tan exaltado por Hitler. El esquema de «amo y esclavo» lo explica Carrasco alambicadamente. Pero, el resultado es que las acusaciones de Carrasco contra el comunismo de ser una «ideología del resentimiento», una forma de acomodarse a la esclavitud, una anticultura, repiten al pie de la letra lo ya dicho por Hitler. Carrasco y antes Hitler se inspiraron en Nietzsche y formulan algunas acusaciones a los comunistas que no se diferencian entre sí. Carrasco no tiene empacho en plagiar a los nazis en párrafos tan característicos como, por ejemplo, el siguiente: «El stalinismo es la ideología de los "esclavos" que viven su situación positivamente, es decir, corresponde a la situación de la esclavitud pero pensada ésta metafísicamente. Los débiles, los oprimidos, los explotados, los "pobres" no pueden dejar de oponer su vida real a su aspiración, su estado actual a lo que ellos piensan de sí mismos, lo que "son" por decirlo así, y lo que querrían ser. Esto los hace especialmente proclives a la tentación de la huida, cuya forma más sibilina es el resentimiento. De ellos puede provenir la ideología de los descontentos, de los heridos, de los humillados, de los aplastados, caracterizándose ésta por su facilidad en generar utopías que permitan enjuiciar al mundo y culpabilizar a otros de la propia situación». Hablando claro, los obreros cesantes tienen la culpa de su hambre y Eduardo Carrasco los acusa de «resentidos» por «culpabilizar a otros de su propia situación», por ejemplo al régimen fascista.

La conclusión de Carrasco es su profesión de fe: «El stalinismo —sostiene— queda definido, por lo tanto, como la ideología del resentimiento operando en el campo de la revolución, movimiento que corresponde a la fuerza histórica denunciada por Nietzsche como Nihilismo y que como siempre en la larga historia de su desarrollo aparece como una potencia hostil a toda cultura humanista».

Así vienen sosteniendo los propagandistas de las clases dominantes hace muchos siglos y se consuelan llegando a creerlo. Pero el sistema de ideas que constituyen las concepciones de la clase más avanzada de nuestra época, la clase obrera, surge precisamente como teoría científica.

Carrasco, igual que los demás autores de la edición comentada, no tienen nada que decir en ella contra el imperialismo. Su enemigo es otro.

Pasará el tiempo y no creemos que se recuerde porque haya llegado a inspirarse en Nietzsche buscando argumentos contra Marx. Ya es un hecho histórico, que no logrará borrar, que incluso alguien del tipo de él desempeñó antes un papel positivo muy valioso, cuando la fuerza del movimiento obrero

y popular chileno promovió acontecimientos culturales como fueron los que tuvieron una figura tan destacada en Víctor Jara y entre los cuales nosotros valorizamos altamente el aporte que brindó el Quilapayún. Que ahora grite «contra el stalinismo» puede tener eco en sectores reaccionarios que no se preocupan mucho de Nietzsche pero que odian en Stalin a una figura histórica que derrotó a Hitler. Esa gente pasará, así como el propio Eduardo Carrasco; pero, los mil días de 1970 a 1973 y todo lo que en ellos se hizo, perderán en Chile.

El nombre que hubiera sido más fiel al contenido de la edición núm. 3 de «Plural» pudo ser: «Contra Marx y el marxismo».

NOTAS

NOTAS

Cuarta Escuela Internacional
de Verano

ESIN-4

Mendoza, Argentina, 7-13 de enero de 1985

San Felipe, 4 de enero de 1985

Señor Director
Escuela Internacional de verano
Esin IV
Mendoza

Estimado hermano:

Por la presente luego de saludarlo, quiero manifestarle mi pesar de no poder participar con Uds. en la ESIN IV que se realizará en Mendoza. Compromisos contraídos con anterioridad me impiden hacerlo.

Deseo, por su intermedio, enviar un cariñoso saludo a todos los que participarán en este evento, especialmente a los numerosos jóvenes, que tienen tanta significación para el presente y futuro de Chile. Tengo muy presentes las palabras del Papa Juan Pablo II, que en el día de las jornadas para la paz, el día 1 de enero recién pasado, les recordaba a las autoridades, instituciones y a todos los hombres de buena voluntad, que: «LA PAZ Y LOS JOVENES CAMINAN JUNTOS». Le deseo a todos los jóvenes de edad y de espíritu, que se preparen para asumir su rol en nuestra sociedad, que no tengan miedo para asumir su rol. Dice el Papa: «¡No tengáis miedo! No tengáis miedo de vuestra propia juventud, y de los profundos deseos de felicidad, de verdad, de belleza y de amor eterno que abrigáis en vosotros mismos... No temáis... Cuando os miro, jóvenes, siento un gran agradecimiento y una gran esperanza. El futuro del próximo siglo está en vuestras manos. El futuro de la paz está en vuestros corazones. Para construir la historia, como vosotros podéis y debéis, tenéis que liberarla de los falsos senderos que sigue. Para hacer esto, debéis ser gente con una profunda confianza en el hombre y una profunda confianza en la grandeza de la vocación humana, una vocación a realizar con respecto de la verdad, de la dignidad y de los derechos inviolables de la persona humana.»

Queridos amigos, que estos sean los valores que asuman para la liberación integral de la patria y de los hombres de nuestra tierra. Que fundamentados en la verdad, en la justicia, en la libertad y en la plena participación, seamos los forjadores del hombre nuevo y la sociedad nueva.

Les saluda y bendice vuestro hermano en el Señor que se suma a este gran desafío de nuestro tiempo en los albores del tercer milenio.

† P. Manuel Camilo Vial R.
Obispo de San Felipe

*DISCURSO DE SASKIA J. STUIVELING EN EL ACTO DE APERTURA
DE LA CUARTA ESCUELA INTERNACIONAL DE VERANO,
EL 7 DE ENERO DE 1985*

Estimados damas y caballeros:

Es para mí un gran honor el poder darles la bienvenida en nombre del Consejo Ejecutivo del Instituto para el Nuevo Chile, en esta ceremonia de apertura de la Cuarta Escuela Internacional de Verano.

Quisiera darle la bienvenida a cada uno de los aquí presentes, cuya presencia valoramos altamente, en especial a los participantes procedentes de Chile.

Asisten a ESIN-4 participantes de: Chile, Argentina, Holanda, Suecia, Polonia, Francia, Canadá, República Federal Alemana, Colombia, España, Uruguay, Méjico y Estados Unidos.

Estimados todos, en nuestra tarjeta invitación informábamos que este discurso de apertura estaría a cargo del Presidente de nuestro Instituto, Profesor Willem Verkruijsen. Sin embargo, por motivos de salud, siendo esto muy lamentado tanto por él mismo como por todos nosotros, él no podrá estar presente en este evento.

Damas y caballeros, participantes:

Hace aproximadamente cuarenta años Pablo Neruda —uno de los poetas más célebres del mundo— cruzaba los Andes para poder así expresarse libremente. Pareciera que todo ha cambiado muy poco desde entonces.

A pesar de esto, vuestra distinguida presencia aquí es para mí una fuente muy valiosa de esperanzas, lo cual se refleja de dos maneras:

Durante las tres Escuelas de Verano que se realizaron en la ciudad de Rotterdam, lamentablemente no pudimos estar físicamente cerca de ustedes. Ahora en enero del ochenta y cinco, gracias al apoyo del pueblo argentino, podemos estar aquí junto a ustedes.

El segundo elemento esperanzador es la presencia, en especial, de los jóvenes. Estos años de formación han sido años muy difíciles en vuestras vidas. La discusión pública y libre sobre el futuro del país y sobre los problemas que aquejan a la sociedad —lo cual afortunadamente es garantizado en forma efectiva en muchos países— les ha sido vedada.

El hecho de que a pesar de esto, ustedes hayan decidido asistir a esta Escuela de Verano, es una muestra de vuestra capacidad de querer y poder pensar libremente.

Nuestro Instituto es una organización pluralista, no siendo de propiedad exclusiva de ninguna dirección de pensamiento; a los chilenos que trabajan en él los une la esperanza de un futuro mejor para ustedes; a los holandeses que colaboramos en el Instituto nos une el deseo de dar nuestro modesto aporte en la noble tarea de hacer realidad este deseo.

El Instituto como tal, no hubiese podido haber organizado esta Escuela de Verano, sin la ayuda financiera y moral de:

- El Ministerio Holandés de Cooperación al Desarrollo;
- De las dos organizaciones particulares de ayuda al desarrollo, Hivos y Novib;
- Oficina Diaconal General de la Iglesia Gerefomada de Holanda;
- Friedrich Ebert Stiftung de Alemania;
- Fundación Euménica de Cuyo;
- Coordinadora de derechos humanos;
- Amnistía Internacional;
- C.G.T. y su Secretario General Sr. Zafora;
- Juventudes de los Partidos Intransigente, Peronista y Radical;
- Vice Gobernador de Mendoza, Dr. José Genoud.

A todos ellos nuestro mayor agradecimiento.

Al comienzo de mi intervención hice una breve referencia al poeta Pablo Neruda. Terminaré refiriéndome a otro poeta, el argentino Juan Gelman, quien subrayó la importancia de la poesía de sus exponentes y, en fin, de la importancia de la voz humana, en su poema «Sobre la poesía».

Habría un par de cosas que decir /
que nadie la lee mucho /
que esos nadie son pocos /
que todo el mundo está con el asunto de la crisis mundial / y

con el asunto de comer cada día / se trata
de un asunto importante / recuerdo
cuando murió de hambre el tío Juan /
decía que ni se acordaba de comer y que no había problema /

pero el problema fue después /
no había plata para el cajón /
y cuando finalmente pasó el camión municipal a llevarse lo
el tío Juan parecía un pajarito /

los de la municipalidad lo miraron con desprecio o desdén /
murmuraban
que siempre los están molestando /
que ellos eran hombres y enterraban hombres / y no
pajaritos como el tío Juan / especialmente

porque el tío estuvo cantando pío-pío todo el viaje hasta el
crematorio municipal /

y a ellos les pareció un irrespeto y estaban muy ofendidos /
y cuando le daban un palmetazo para que se callara la boca /
el pío-pío volaba por la cabina del camión y ellos sentían
que les hacía pío-pío en la cabeza / el

tío Juan era así / le gustaba cantar /
y no veía por qué la muerte era motivo para no cantar /
entró al horno cantando pío-pío / salieron sus cenizas y piaron
un rato /
y los compañeros municipales se miraron los zapatos grises
de vergüenza / pero

volviendo a la poesía /
los poetas ahora la pasan bastante mal /
nadie los lee mucho / esos nadie son pocos /
el oficio perdió prestigio / para un poeta es cada día más
difícil

conseguir el amor de una muchacha /
ser candidato a presidente / que algún almacenero le fie /
que un guerrero haga hazañas para que él las cante /
que un rey le pague cada verso con tres monedas de oro /

y nadie sabe si eso ocurre porque se terminaron las
muchachas / los almaceneros / los guerreros / los reyes /
o simplemente los poetas /
o pasaron las dos cosas y es inútil
romperse la cabeza pensando en la cuestión /

lo lindo es saber que uno puede cantar pío-pío
en las más raras circunstancias /
tío Juan después de muerto / yo ahora
para que me quieras /

Les deseo a todos ustedes una vida en la cual, incluso en las más raras
circunstancias, aun deseen cantar Pío-Pío.

Con estas palabras, declaro abierta la Cuarta Escuela Internacional de
Verano en Mendoza.

Muchas Gracias.

LA UNIVERSIDAD EN LA DEMOCRACIA

Clase Inaugural de ESIN-4

Lic. Luis Triviño

Profesor Titular de Antropología Social y Cultural en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

Compatriotas argentinos,
Compatriotas chilenos exilados y residentes en Chile,
Compatriotas de los otros países del mundo que nos acompañan:

Constituye un enorme e inmerecido honor para mí inaugurar esta Escuela de Verano. Lo es en primer lugar por la jerarquía del Instituto que la organiza, por el carácter del auditorio que concurre y por el nivel de los profesores que expondrán. Y lo es también, porque, de una forma por cierto muy modesta, me da oportunidad de colaborar con ese Nuevo Chile, con ese Chile al que todos los latinoamericanos fraternalmente aspiramos para un futuro lo más cercano posible.

Prestar esta colaboración no sólo me significa un deber cívico como latinoamericano, sino que en lo más íntimo responde a cálidos vínculos que me unen a Chile. Desde mi primera juventud, en la década del 50, gozábamos en la múltiple y variada poesía de Gabriela Mistral, Neruda y Huidobro; en Subercaseaux encontrábamos las razones de «una loca geografía»; en Magnet leíamos con fruición su enfoque de los «vecinos justicialistas» (que después del 55 se convirtieron en los «vecinos argentinos»);... en fin, la lista se haría demasiado larga, pues raro era el tema que no fuera enriquecido con algún aporte chileno.

Veamos en Chile —con una mezcla de admiración y «santa envidia»— un modelo constitucional digno para toda América. Como contraposición a nuestros reiterados y traumáticos golpes de Estado, leíamos con extrañeza ese singular espectáculo de un presidente derrocado —Alessandri Parma—, que a los pocos meses volvía al país aclamado por su pueblo, para retomar su alta investidura y reanudar el orden constitucional apenas afectado. ¿Cómo no íbamos a admirar la estabilidad de la democracia chilena?

Desordenadamente me vienen recuerdos del último año de estudiante universitario, cuando hicimos en Mendoza un encuentro que, con más entusiasmo

y exageración que realismo, denominamos Reunión Americana de Estudiantes de Ciencias Políticas. En realidad nucleó sólo a chilenos y argentinos; no recuerdo con precisión qué temas debatimos ni a qué conclusiones llegamos; pero quedará para siempre en mi memoria y en mi corazón la vívida imagen de la feliz confraternidad juvenil argentino-chilena que alegremente reinó durante esos días.

También será imborrable el recuerdo de la presencia en Mendoza de dos grandes presidentes, que dieron ejemplo de cómo gobiernos civiles pueden superar, con rapidez y eficacia, diferencias limítrofes. Me refiero a las conversaciones mantenidas en esta ciudad por nuestro Presidente Frei y nuestro Presidente Illia.

De más está decir cómo vivimos aquí la dramática ruptura del orden constitucional chileno en 1973. No sólo caía derrocado un gobierno popular y era asesinado un ilustre e inolvidable Presidente, Salvador Allende, sino que se nos desmoronaba —como trágica lección del peso que tienen los condicionamientos históricos frente a los ideales y las aspiraciones de los pueblos—, aquel admirado modelo de estabilidad democrática al que hice referencia.

Más cercano están los recuerdos del Seminario que organizó aquí la cátedra libre fray Francisco de Vittoria, nueva oportunidad de encuentro con amigos chilenos, y del manifiesto por la paz argentino-chilena que, adhiriendo a la iniciativa de Ernesto Sabato en Buenos Aires, promovimos en Mendoza hacia fines de 1980.

En fin, compatriotas, no puedo dejar de recordar mis viajes por Santiago, Los Angeles y alrededores, Concepción, Talcahuano, Freyre y otros lugares de nuestro país, donde invariablemente fui recibido con calidez, afecto y amistad. Sobre todo debo mencionar a Kauñikú, donde durante una semana pude apreciar intensamente el modo de vida mapuche, con su generosa e ilimitada hospitalidad.

Por todo ello, desde la primera visita que me hicieron los dirigentes del Instituto para el Nuevo Chile, me dispuse a brindar todo el apoyo posible a esta Cuarta Escuela Internacional de Verano, aunque por cierto, sin sospechar siquiera que me iba a tocar el honor de inaugurarla. Y ya que así fue, hubiese querido hacerlo en forma oficial, en el edificio de la Facultad y en mi condición de Decano. Circunstancias que no es el caso exponer ahora, no lo han permitido. Por eso lo hago en mi condición de ciudadano argentino que cree en la democracia y en mi condición de universitario que trabaja para una Universidad al servicio de la democracia —condiciones a las que bajo ningún concepto estoy dispuesto a declinar.

1. LA UNIVERSIDAD

Si queremos hablar de la Universidad en la Democracia (y trataré de hacerlo a título de reflexiones y de sugerencias, no de recetas ni de «verdades imperativas») debemos clarificar primero qué entendemos por Universidad y qué entendemos por Democracia.

Cuando queremos identificar descriptivamente a la Universidad de nuestra época, podemos decir que se trata de una institución educacional del nivel

terciario (con derivaciones hacia el cuaternario), dedicada a la docencia y a la investigación para la formación de profesionales, docentes e investigadores científicos. Por docencia entendemos el proceso de transmisión intergeneracional de los conocimientos ya logrados, y por investigación entendemos el proceso de generación y descubrimiento de conocimientos nuevos. No se conciben la una sin la otra; no sólo van juntas, sino que están imbricadas: se enseña conocimientos y se enseña a investigar, y esa doble enseñanza se hace investigando.

Dado que el avance de la ciencia como bien social, no se agota con la docencia y la investigación, a estas funciones se suma la extensión universitaria. Por ella la Universidad hace llegar los resultados de sus trabajos, reelaborados con miras a su mejor comprensión, a las instituciones interesadas en ellas, a los otros niveles de enseñanza y al público en general. De esta manera, la Universidad agrega a su accionar un mecanismo de transferencia directa de su quehacer intelectual.

A través del tiempo y del espacio, lo que conocemos en Occidente desde la Edad Media con el nombre de Universidad o equivalente, se ha mostrado cambiante. Se manifiesta con formas diferentes según sea el estado general del proceso de desarrollo, la etapa en que se encuentra el respectivo rumbo de elaboración científica y, en fin, el régimen político, el sistema social y el panorama ideológico concreto. Hay una relación dialéctica entre la Universidad y su respectivo medio sociocultural: aquélla se amolda en cierta forma a éste, pero a su vez influye sobre él. No es la Universidad una suerte de panacea para el mejoramiento social (como no lo son otros niveles de la educación formal, ni el sistema educativo en su totalidad); pero tampoco es un mero epifenómeno pasivo de la realidad donde está inserta. Es uno de los tantos elementos dinámicos integrados en una «gestalt», parcialmente determinada por ésta, pero cuyo accionar influye en el moldeamiento de esa configuración social global. (Como una apreciación muy general, podemos conjeturar que su influencia se ejerce más a mediano y largo plazo que en lo inmediato.)

Dada esa impronta historicista, cambiante, resulta legítimo buscar alguna manera de identificar a la Universidad no ya descriptivamente, en sus formas sujetas a los condicionamientos históricos, sino en lo que tiene de constante o «esencial» (no uso este adjetivo en sentido metafísico, sino transhistórico), de manera tal que podamos usar la misma palabra —Universidad—, para designar instituciones que no se presentan exactamente iguales entre sí.

Es frecuente oír —como definición que quiere ser de vanguardia— que la Universidad es una «comunidad de docentes y alumnos dedicada a los estudios superiores», o cosa parecida. Creo que, poniendo entre paréntesis las dificultades para precisar el concepto de «comunidad», se trata efectivamente de una definición progresista y hasta vanguardista. Sólo que muchas veces, paradójicamente, lo avanzado puede tener profundas raíces en insospechados y remotos pasados. Si es así, podemos conjeturar que hemos dado con el elemento permanente que buscábamos. Leamos a Alfonso el Sabio en el Título XXXI, Ley I, de las Siete Partidas:

«Estudio es ayuntamiento de maestros y escolares que es hecho en algún lugar con voluntad y entendimiento de aprender los saberes.»

Luego el rey-legislador distingue el «estudio general», que abarca diversas

ramas del saber a cargo de sus respectivos maestros y se ubica en el nivel superior, del «estado particular», donde un solo maestro enseña todo a unos pocos alumnos. Comparemos pues: «comunidad de docentes y alumnos dedicada a los estudios superiores» nos dice el pensamiento actual de avanzada; «ayuntamiento de maestros y de escolares... con voluntad y entendimiento de aprender los saberes» nos dice el rey Alfonso desde el fondo de la historia.

A mi criterio es importante encontrar ese rasgo «esencial», porque nos permite evitar algunas confusiones en que puede incurrirse cuando se habla de la Universidad al servicio de la democracia, del pueblo o de la Nación. Al servicio de esas nobles causas, sí, pero como Universidad, no como comité partidario, oficina ministerial, partido político, iglesia, sindicato o parlamento —instituciones todas más que nobles y necesarias para la organización social—, pero que tienen fines, funciones y procedimientos distintos a los de la Universidad.

En síntesis, proclamamos la Universidad al servicio del pueblo, pero prestando los servicios que están a cargo de un «ayuntamiento de maestros y de escolares» dedicados a la docencia, la investigación y la extensión, para impulsar el avance de la ciencia y para formar profesionales, docentes e investigadores científicos.

2. LA DEMOCRACIA

Decíamos que corresponde preguntarnos ahora qué es la Democracia. Si recurrimos al método clásico de interrogar a la etimología, obtendremos la también clásica respuesta: «gobierno del pueblo». Seguirá en pie la incógnita sobre qué entendemos por pueblo, sin que pueda haber una respuesta que supere la polivalencia del término: en última instancia la definición que se adopte tendrá su base en alguna convención semántica, en una creencia aceptada o en un sistema conceptual elaborado. «Pueblo» puede designar a toda una población, sin diferencias de sectores, estamentos o clases; como puede usarse para designar al sector o sectores mayoritarios y/o menos favorecidos de la población total, en oposición a otros sectores o estamentos: los pobres vs. los ricos («el pueblo contra la oligarquía»), los gobernados y los gobernantes («pueblo y gobierno»), los menos letrados frente a los letrados («los intelectuales que no comprenden al pueblo»), etc. Como caso singular, recordemos la casi identificación del «folklore» —«canto del pueblo»— con las tradiciones de los campesinos o aldeanos, como si sólo éstos constituyeran el pueblo.

Al margen de preferencias ideológicas o de uso conceptuales específicos, en las democracias modernas «pueblo» tiende a identificarse con la totalidad de la población sin diferencia de sectores o clases, aunque sí con parámetros que fijan algunas condiciones para fines específicos. Por ejemplo, si bien a los efectos de la protección jurídica el estado de derecho no hace diferencia alguna y protege a todos por igual, a los efectos electorales, sí establece condiciones específicas: tener mayoría de edad, poseer ciudadanía natural o adquirida, gozar de salud mental y otros posibles.

Pero junto con el tema de la protección jurídica y de la titularidad del poder electoral, el concepto de democracia presenta una rica variedad de im-

plicaciones que han ido plasmándose a través de la historia. Es así que no basta con que el pueblo gobierne o elija a los gobernantes. Sin libertad, tal gobierno sería una dictadura popular, no una democracia (no importa ahora su eventual justificación histórica ni su grado de aceptabilidad como situación de hecho). Y libertad, implica reconocimiento y garantía de derechos individuales, adopción de las decisiones por mayoría pero con respeto a las minorías en un clima de pluralismo, libre participación de los partidos políticos en los mecanismos de representación popular (visualizo la democracia representativa, no la directa, como la única viable en las sociedades modernas), libertad de conciencia y de cultos, libertad de expresión, en fin, vigencia real de un estado de derecho que implique acatamiento a la ley y no a la voluntad circunstancial del gobernante.

También se consideran inherentes a la democracia los postulados del sistema republicano: periodicidad de los mandatos, independencia de los poderes públicos, publicidad de los actos de gobierno, responsabilidad de los gobernantes por su desempeño y su comportamiento, etc. Y si las monarquías constitucionales modernas pueden ser democráticas, es porque en su ordenamiento constitucional han incorporado la mayoría de los principios republicanos.

Por otra parte, más allá de esas y otras connotaciones jurídicas, civiles y políticas, se hace cada vez más propia de la concepción moderna de democracia, la exigencia de una creciente justicia social. Es como si la democracia —gobierno de toda la población— se autorreconociera incompleta o imperfecta en la medida que algún sector de esa población viva en un estado de desigualdad injusta frente a otros sectores. Se trata de una concepción dinámica, procesual, que requiere un continuo perfeccionamiento de la democracia no ya sólo como forma de gobierno, sino sobre todo, como forma de convivencia social: búsqueda de la justicia distributiva, anulación de la explotación del hombre por el hombre, logro de una solidaridad orgánica efectiva, vigencia real de la fraternidad y de la igualdad de oportunidades, etc.

Sabemos también por las lecciones de la historia que el desarrollo económico, si bien no determina en detalle las modalidades políticas con carácter monocausal, sí las condiciona fuertemente. Como expresión de ese condicionamiento, se nos aparece el desarrollo económico como factor favorable a la vigencia real de la democracia. Si como decíamos antes, la justicia social es cada vez más una exigencia de la democracia, y si a su vez las posibilidades de una justicia social se amplían con un mayor desarrollo, éste constituye un factor a tener en cuenta para la consolidación de la democracia real.

En fin, no hay democracia segura —ni como forma de gobierno ni como estilo de convivencia—, si la Nación no tiene capacidad de decisión propia, esto es, soberanía exterior. Las estructuras de dependencia que caracterizan las relaciones internacionales hacen con frecuencia ilusorias las perspectivas democráticas. No intentaré dilucidar ahora si es necesario primero luchar contra la dependencia para hacer posible la democracia, o si es necesario consolidar ésta para poder luchar eficazmente entre aquélla. Se trata de un dilema casuístico, puntual, cuya resolución depende de las circunstancias concretas de cada pueblo que enfrenta el problema. En lo más íntimo me inclino por la segunda alternativa; de todas formas lo que interesa destacar, a los

finés de nuestro tema, es que se trata de dos problemas unidos, fusionados, en la problemática política moderna. Con un enfoque o con el otro, en la construcción de la democracia es inevitable abordar el problema de las relaciones de dependencia.

3. UNIVERSIDAD Y DEMOCRACIA

Si lo expuesto al principio puede aceptarse como un perfil de la Universidad, y si las reflexiones precedentes resultan aceptables —aunque incompletas— como perfil de la democracia moderna, podemos ahora intentar ver la inserción de la Universidad en la Democracia.

3.1. *Reforma del 18*

Quienes conozcan los principios y la historia del proceso estudiantil argentino conocido como «Reforma Universitaria de 1918», encontrarán en las siguientes reflexiones muchos ecos y resonancias de aquel proceso. No encontrará su transcripción literal, ni siquiera preocupación por su ortodoxia, pues no pertenezco a quienes proclaman la Reforma del 18 como un enunciado de dogmas inamovibles. Distingo en los enunciados de aquel movimiento dos niveles conceptuales: el de los principios orientadores generales y el de los requerimientos programáticos inmediatos. Para quienes creemos en una universidad moderna, aquellos principios tienen validez permanente y exigen por ello permanente actualización. Pero los requerimientos programáticos resultan tan cambiantes como cambiante es la realidad política en general y la realidad universitaria en particular. De allí, reitero, que mis reflexiones están ligadas a la Reforma del 18, pero concibo una Reforma Universitaria para el presente y para el futuro, no para el pasado.

3.2. *Base Financiera*

Reiteremos brevemente los fines y funciones de la Universidad: formación de profesionales, docentes y científicos, a través de la docencia, la investigación y la extensión universitaria. Cabe ahora preguntarnos cómo se inserta la Universidad, para cumplir sus fines y funciones, en el esfuerzo productivo nacional. Es frecuente eludir u olvidar este enfoque, como si la Universidad fuese una suerte de ente espiritual, etéreo, ajeno a las realidades materiales concretas. (Dejo de lado las Universidades privadas, que son sostenidas por sus alumnos, fundaciones o iglesias. Me refiero ahora a la Universidad estatal o pública, que por lo demás es la predominante en nuestra época.) Y la comprobación es sencilla, casi obvia: el pueblo, al pagar sus impuestos al Estado, está pagando la Universidad. Esta sola comprobación pone de manifiesto la responsabilidad republicana de la Universidad, sus directivos, sus profesores y sus alumnos: están manejando y se están beneficiando con bienes del pueblo. En otras palabras, el pueblo se ve privado de una porción de riqueza que

podría usar en lo inmediato, para transferirla a la Universidad. De esa forma, para decirlo con una cierta dosis de denuncia o de protesta, el profesional logra un buen nivel de enriquecimiento personal porque pudo estudiar gratis en la Universidad —gratuidad que por cierto sólo lo es para él, no para el pueblo que paga.

3.3. *La Autonomía y sus límites*

Este hecho, insisto, frecuentemente olvidado, pone en el platillo de la balanza un nuevo elemento de juicio sobre uno de los aspectos más importantes de la inserción de la Universidad en la realidad social global: el de su autonomía y su autarquía. El concepto es antiguo. Nuevamente podemos traer el recuerdo de Alfonso el Sabio quien asigna a cada «ayuntamiento» la capacidad de «...establecer por sí mismo un mayoral sobre todos, al que llaman en latín "rector", que quiere decir como regidor del estudio...». Cada vez que hoy una universidad moderna, avanzada, progresista, elige sus autoridades por el voto de sus claustros, expresa así su vínculo con la antigua tradición universitaria codificada por el rey Alfonso.

Pero esa apreciada autonomía universitaria debe ser encuadrada en el contexto que, al mismo tiempo que la hace posible, le fija sus límites, sus alcances y sus responsabilidades. Desde el punto de vista del ordenamiento jurídico democrático, el encuadre general de la Universidad debe estar dado obviamente por una ley universitaria emanada del Parlamento Nacional, expresión de la voluntad popular. Esa ley debe fijar sus objetivos y sus funciones, los procedimientos para su creación, su forma de gobierno, la participación de los claustros, el reconocimiento de su autonomía, los mecanismos para el control del cumplimiento de sus fines y, en fin, los lineamientos básicos del ordenamiento académico tales como la libertad de cátedra, el acceso a ésta por concurso, etc.

También el Estado deberá fijar el apoyo financiero que le otorga. Y si bien la distribución presupuestaria de detalle es resorte interno de la autonomía de la Universidad, resulta imprescindible que el Estado señale prioridades en materia de áreas temáticas que serán objeto de docencia y de investigación, y establezca pautas de coordinación regional interuniversitaria. Esto debe ser así porque, una vez más conviene recordarlo, el dinero con que se financia esa docencia y esa investigación es dinero del pueblo. Y si bien es razonable confiar que la Universidad, reconocida la seriedad científica de sus integrantes, sabrá opinar y decidir sobre esas áreas temáticas, los representantes del pueblo —en tanto que administradores primarios de los aportes que éste hace— no pueden declinar su responsabilidad en la fijación de prioridades. Aclaro una vez más que no pretendo dar recetas; en este caso ni siquiera pautas generales. Sólo quiero destacar el delicado y difícil equilibrio entre los conceptos de «Universidad autónoma» y de «Universidad al servicio del pueblo». Si se acentúa demasiado el primero, se corre el peligro de olvidar que el pueblo, a través de sus representantes, tiene todo el derecho de orientar y controlar la vida universitaria, para evitar que ésta se convierta en una «torre de marfil» no sólo cara sino también ajena a sus sostenedores.

Si se acentúa demasiado el segundo, se olvidan las condiciones esenciales para que una Universidad lo sea auténticamente y pueda cumplir sus fines y funciones, pues sin autonomía la Universidad se desnaturaliza. En la búsqueda de ese equilibrio debe tenerse en cuenta que estos dos conceptos, aparentemente antitéticos, en realidad se condicionan mutuamente: la Universidad estará al servicio del pueblo sólo si es autónoma.

3.4. *Autogobierno*

Muchas son las implicaciones de la autonomía universitaria. Solamente voy a referirme a dos —el régimen de autogobierno y la libertad académica— porque son las más directamente vinculadas con la concepción democrática, con la coherencia entre la Universidad y la Democracia. No es concebible una Universidad al servicio de la democracia si en la propia Universidad no se practica la democracia.

El autogobierno universitario significa que sus autoridades deben ser elegidas de y por los claustros, y que la Universidad debe darse su propio Estatuto. Nada más coherente con la concepción democrática: el «demos» universitario tiene gobierno propio y se da normas propias. Los debates comienzan con la búsqueda de fórmulas concretas. Primero, quiénes intervienen en el gobierno: sólo los docentes y los estudiantes (gobierno bipartito), ambos más los egresados (gobierno tripartito), los tres más el personal no-docente (gobierno cuatripartito), u otras combinaciones posibles. Segundo, en qué proporción interviene cada parte: co-gobierno paritario (igual cantidad de representantes de cada claustro) o predominio del personal docente. Las fórmulas posibles son varias y en principio aceptables, si se las maneja con sentido universitario y responsabilidad republicana. Personalmente prefiero recordar que toda relación de aprendizaje, aun la de nivel universitario, es de naturaleza asimétrica: el que sabe enseña al que no sabe. Esta asimetría, por cierto, no justifica actitudes autoritarias en el orden administrativo ni el orden académico. Pero tenerla en cuenta permite valorar la dudosa eficacia de ciertas fórmulas igualitarias, que no sólo afectan a la buena marcha de la institución sino que terminan perjudicando a quienes se pretende beneficiar.

3.5. *Libertad Académica*

Cuando veíamos el concepto de democracia, decíamos que ésta no se agota en la idea de «gobierno del pueblo», sino que implica otras condiciones para juzgarla auténtica: una de ellas es la vigencia de la libertad. Lo mismo ocurre con la Universidad: no sería cabalmente democrática si con el régimen de autogobierno no se da una vigencia real de la libertad académica. Esta tiene dos vertientes como mínimo: la libertad de cátedra y la pedagogía participativa. Por la primera se asegura al docente total libertad de opinión dentro y fuera de la cátedra y en sus tareas de investigación. Por la segunda se busca generar en el alumno actitudes activas ante el estudio que le permitan, dentro del marco relacional asimétrico ya señalado, ir realizando su pro-

pia indagación intelectual. De esta forma, la relación asimétrica queda ajena a cualquier intento autoritario, pues el rol del docente no será imponer sus convicciones al alumno por saber más que éste, sino guiarlo en su propia búsqueda de la verdad científica.

Y este último aspecto tiene otra derivación más profunda aún que vincula el quehacer universitario con la democracia. La formación auténticamente científica implica una serie de postulados, que resultan ser condiciones altamente favorables para la convivencia democrática y pluralista: rechazo metodológico de cualquier amago de «verdad definitiva» imponible a los demás; actitud inquisitiva frente a hipótesis, conjeturas y demostraciones; búsqueda de comprobaciones y negativa a aceptar afirmaciones apriorísticas; espíritu de duda; capacidad de aceptar la coexistencia entre hipótesis distintas y hasta opuestas, etc., en otras palabras, lo que habitualmente se identifica como «pensamiento crítico». Cuando la ciencia es auténtica —ésto es, cuando su desarrollo se basa en la investigación libre y permanente— es por esencia antidogmática; no coincide con la imposición de ideas ni con métodos de represión del pensamiento.

Si lo dicho es válido para la ciencia en general y para sus diferentes ramas especializadas, mucho más lo es para el área de las ciencias sociales. Desnudar la realidad social, detectar problemas, ponderar situaciones conflictivas, juzgar injusticias, desmitificar ideologías, denunciar intereses perjudiciales, analizar estructuras opresivas, en fin, buscar soluciones con miras al desarrollo, a la justicia social, a la solidaridad comunitaria y al bienestar del pueblo, sólo es posible en un clima de libre elaboración científica.

3.6. *Expectativas*

Como culminación de estos planteos quedaría por ver, como dicen en México con sutil ironía «lo mero principal»: qué espera la Democracia de la Universidad. Pues sencillamente el máximo rendimiento en la formación de los alumnos, el mayor nivel de producción intelectual tanto teórica como práctica, todo aporte posible para el desarrollo integral del país —especialmente con miras al futuro.

El directivo universitario de hoy se mueve en dos tiempos y en dos espacios decisionales: el tiempo presente, exigido por la problemática cotidiana e inmediata, y el tiempo futuro, exigido por el proceso de avance científico; el ámbito interno de las actividades universitarias y el ámbito externo a donde la Universidad debe llegar con sus servicios específicos. Ambos tiempos y ambos espacios están íntimamente ligados entre sí. Toda decisión que se toma hoy para el funcionamiento de la Universidad debe tener en cuenta el profesional que egresará dentro de algunos años y las expectativas que la sociedad tiene respecto de la Universidad, en un contexto de continua acumulación de conocimientos nuevos, de innovaciones tecnológicas permanentes, y de enorme velocidad en la renovación de hipótesis, teorías y métodos de investigación.

En síntesis, la Universidad estará al servicio del pueblo y de la democracia si cumple con sus funciones específicas y si tiene en cuenta, para el

cumplimiento de esas funciones, la realidad dinámica total donde está inserta y el futuro para el que debe estar preparada. Parece una verdad demasiado simple y obvia; pero su frecuente olvido —en aras de postulados utópicos o de ciertas doctrinas sobre el «compromiso universitario»— obliga a destacarla como si se tratara de un planteo novedoso.

4. TRANSICIÓN HACIA LA DEMOCRACIA UNIVERSITARIA

Me he extendido en plantear algunas facetas de la inserción de la Universidad en la Democracia. Quiero finalizar con unas muy breves reflexiones sobre el tránsito de una Universidad heredada de la dictadura militar, a la Universidad plenamente democrática. Serán muy breves y muy incompletas, apenas esbozos. Es que, como ustedes saben, me toca estar viviendo esa experiencia de tránsito, y no quisiera ser infidente como funcionario de mi país, ni extrapolar a Chile la problemática argentina.

En primer lugar hay que tomar clara conciencia de que el gobierno democrático que se instala tras una dictadura militar, encuentra una Universidad desquiciada, desnaturalizada, orientada en sus estructuras y contenidos a los intereses de la dictadura; directivos nombrados por el régimen militar; un cuerpo docente heterogéneo en el que están mezclados los valerosos resistentes a la dictadura, los adaptados con diversos grados de prudencia y los abiertos colaboracionistas del régimen militar; un alumnado en parte domesticado, en parte escéptico y en parte rebelde, etc. No puede, pues, aplicar de inmediato los mecanismos democráticos de autogobierno universitario —aunque sí puede y debe asegurar de inmediato la libertad académica—; de esta forma asoma el peligro de instaurar, ¡en nombre de la democracia! alguna nueva forma de arbitrariedad en el manejo del poder universitario. Nuevamente debo renunciar a cualquier intento de proponer recetas; no las hay. Sólo la prudencia política, la cabal comprensión de la problemática universitaria y una auténtica vocación democrática, permitirán superar este peligro y conducir la Universidad hacia la Democracia.

En segundo y último lugar (último en mi exposición; en la realidad hay muchos más) la Universidad se encontrará con el problema del personal docente. Ya señalé que como herencia de la dictadura hay resistentes, adaptados y colaboracionistas. Resueltas las decisiones frente a éstos últimos sectores (una vez más, no hay recetas previas), es obvio que los resistentes tienen que asumir de lleno su rol protagónico en la recuperación universitaria. Pero al mismo tiempo comienzan a surgir de su injusta marginación los expulsados y los exiliados, con toda su carga emotiva, su justo reclamo de reivindicación y su generoso deseo de volver a la Universidad para contribuir a su transformación. Y aunque identificados todos por igual en un indiscutible patriotismo y en una sólida vocación democrática, trae cada uno su propio criterio condicionado por la respectiva experiencia vivida. De esta forma, se presentan como mínimo tres enfoques diferentes, en especial para la valoración del pasado inmediato: la de quienes se quedaron en la Universidad, la de quienes se quedaron en Chile pero fuera de la Universidad y la de quienes vivieron en el exilio.

Por cierto que la valoración del pasado hay que hacerla, pues es necesario dilucidar los condicionamientos históricos que lo hicieron posible, y es necesario aplicar un castigo ejemplar a los responsables de los crímenes y las injusticias cometidas. Pero no resulta útil, ni eficaz ni conveniente estancarse en debates sobre el pasado. Este vale como lección, y como tal hay que abordarlo. Pero la preocupación hay que centrarla en la búsqueda del futuro, y en la Universidad futura que el Nuevo Chile necesita.

Es verdad que en esa búsqueda hacia adelante inciden también diferentes perspectivas, pues en el marco pluralista de la democracia conviven ideologías e intereses diferentes. Pero no es sano recargar esas naturales discrepancias con discusiones sobre el pasado del que, reitero, podemos extraer enseñanzas, pero al que no podemos cambiar. Por el contrario, el futuro, dentro de los márgenes que tenemos los hombres para tomar decisiones, está en nuestras manos.

El Instituto para el Nuevo Chile ha elegido certeramente ese camino. No sólo conviven en su seno partidos políticos con diferentes ideologías, sino que lo integran chilenos radicados en el país y chilenos exiliados. A esta Escuela de Verano han venido expositores y alumnos de Chile, y expositores y alumnos del exilio. Los invito a seguir por ese camino de integración y de unidad, con la mirada puesta en el Nuevo Chile al que todos aspiramos.

DISCURSO DE JORGE ARRATE EN EL ACTO DE CLAUSURA DE LA CUARTA ESCUELA INTERNACIONAL DE VERANO (ESIN-4)

Mendoza, Argentina, 13 de enero de 1985

Amigas y amigos:

Se han acallado los foros y las intervenciones apasionadas o sutiles, los transnochadores se aprestan a recuperar en los días próximos el sueño atrasado; dormitorios, muebles, patios y murallas empiezan ya, poco a poco, a olvidar nuestros acentos chilenos y también nuestras angustias y esperanzas que conocieron, como discretos testigos, en estos días de ESIN.

Los amigos argentinos, con su gesto emocionante, acaban de comprometer nuestra gratitud ya no sólo por su hospitalidad, sino, además, por su espíritu latinoamericanista que hace honor a la tradición de su país y, especialmente, de esta belleza reposada y suave que es Mendoza.

Termina otra ESIN que ha sido esta vez posible aquí, tan cerca de Chile, gracias a esos rubios en bicicleta, buenos para la nieve, que son los holandeses y que tienen muchas vacas, grandes puertos y millones de tulipanes, pero por sobre todo, un espíritu solidario amplio y generoso que es ejemplo universal.

Y porque termina ESIN, yo reclamo, yo protesto, yo denuncio: que nos dividan, que nos separen, que nos tienen a unos allí y a otros acá, que no nos dejan estar juntos para reír, para bailar, para discutir, para concordar, para sufrir, para gozar. Y sin embargo, aunque tratan, no pueden del todo.

Hay dos cosas de ESIN-4 que me dejan un sabor profundamente alegre: la primera es ver tanto joven digno y luchador que viene de Chile. Recuerdo una frase de un pintor chileno, que vive en el país, cuyo nombre no retuve y que leí hace muy poco: «imagino el país como una jaula llena de pájaros, en la que, a pesar de todo, algunos han aprendido a cantar nada de mal». Y yo quiero corregirlo: los que he oído en estos días son los que cantan mejor desde que yo recuerdo oír cantar.

La segunda es comprobar que ESIN-4 la siento tan mía como las tres anteriores, realizadas en los veranos europeos del 81, el 82 y el 83 allá en Rotterdam, que fueron básicamente Escuelas del exilio. Y por eso digo que aunque tratan no pueden: cada vez que nos juntamos el «Chile desterrado» y el «Chile de Chile» somos una y misma cosa. En fin, eso ha sido después de todo la experiencia de las Escuelas de Verano: una experiencia de unidad como re-

chazo de la división obligada, una experiencia de búsqueda frente a todo lo que parece consagrado.

La Escuela Internacional de Verano nació en 1981 y si tuviera que recordar que fue lo que más impactó ese año, diría que fue el tema de la mujer y sus derechos. El machismo quedó malherido después de la batalla, aunque no muerto, naturalmente...

La segunda ESIN fue expresión de la llamada «renovación», de la idea que había que dar una mirada distinta al socialismo, al marxismo, al Estado, a los partidos, a los movimientos sociales, al cristianismo. Lo notable es que vinieron diez docentes de Chile y se pusieron a la cabeza. Fue casi un perdón para los exiliados: supimos que esta nueva mirada no era un fenómeno europeo o canadiense, exclusivo de exiliados sino que también ocurría en Chile. Preciso es reconocer que en ESIN-2 la renovación tuvo un rival terrible: los poetas que —debo decirlo honestamente— he echado de menos en ESIN-4. Los poetas agredieron intelectualmente todo y desafiaron todo. Dejaron la sensación que la poesía chilena, respondiendo a su tradición, tiene un gran futuro. Ojalá sea cierto. Y llegó ESIN-3 en 1983. ESIN-3 fue el movimiento por la paz, el video y la «lista». El video era la revolución en las comunidades que se difundió en cursos, seminarios y talleres. Y se hizo un video de ESIN-3. Y la «lista» fue obra del dictador que comenzó, justo en los días de ESIN-3, la publicación de esas largas listas sobre el exilio que era «autorizado». Las colgamos en una puerta del local de ESIN-3 y se apilaron los participantes a buscar su nombre. Así, el exilio fue un gran tema en ESIN-3.

Ha pasado un año y cuatro meses y los exiliados nos sentimos más cerca de Chile. Quizá sí porque hemos luchado en 1984 por volver a Chile como nunca antes. Hay un círculo vicioso que genera el luchar: mientras más se lucha más cerca se siente uno de la meta. Y mientras más cerca de la meta se siente, mayor es el impulso para luchar.

Un año y medio después de ESIN-3 siento que estamos mucho más cerca de la meta.

Y por eso que, aunque esta es una despedida, no deberá ser tan dolorosa como las miles de despedidas que hemos debido sufrir en los últimos once años.

La mayoría de ustedes regresa a Chile y entre ustedes mis buenos amigos y colegas de trabajo del Instituto para el Nuevo Chile, ahora existente en Santiago y cuyo tesón y fe hicieron posible esta Escuela. Me quiero despedir con las mismas palabras con que abrimos ESIN-3 y que yo sé que interpretaban a los muchos exiliados que no pudieron llegar hasta acá:

«...la Escuela de Verano, más allá de su significado cultural, ha sido un hecho humano. Durante tres años consecutivos nos hemos dado cita en Rotterdam desterrados sudamericanos residentes en más de veinte países distintos. Y en un espacio muy breve de tiempo —nueve o diez días— hemos retornado a nuestra propia lengua desde muchas lenguas, en parte ya nuestras pero nunca nuestras por completo. Hemos regresado desde los acordes de músicas variadas y hermosas, pero ajenas, a nuestra propia música, y hemos reconstruido en los cortos días de nuestra convivencia los signos de la relación humana que fueron nuestros y, después de un decenio, siguen siendo nuestros. Hay en las Escuelas de Verano —han pensado seguramente algu-

nos— algo artificial, porque recreamos un mundo efímero, atiborrado y breve como un sueño. Pero, ¿qué es lo real y qué es lo artificial? ¿No es acaso todo el exilio un artificio para desgarrar a una nación o a un continente una de sus partes? ¿Y no es acaso un sueño por que, siendo real, quienes lo viven sueñan más de lo que nunca soñaron? Soñar es, después de todo, un derecho humano que no nos ha podido ser arrebatado. Es una garantía para la sobrevivencia de nuestras más caras utopías sin las cuales difícilmente podríamos internarnos con éxito en un futuro común que concebimos como radicalmente distinto del presente.

Manuel Lacunza, sacerdote expulsado de Chile por el Rey de España junto a todos los miembros de la Compañía de Jesús en 1767, soñó con el Santiago al que no alcanzó a regresar, hace ya dos siglos. En una de sus cartas de desterrado, lleno de humor, pena y fantasía, imaginaba:

«Actualmente me siento tan robusto que me hallo capaz de hacer un viaje a Chile por el Cabo de Hornos. Y, pues nadie me lo impide ni me cuesta nada, quiero hacerlo con toda mi comodidad. En cinco meses de un viaje felicísimo llego a Valparaíso, y habiéndome hartado de pejerreyes y jaivas, de erizos y de locos, doy un galope a Santiago: hallo viva a mi venerable abuela, le beso la mano, la abrazo, lloro con ella, abrazo a todos los míos...

...me vuelvo a la cuadra, que hallo llena de gente, procuro divertirme y alegrarme con todos; les cuento mil cosas de por acá, téngolos embobados con mis cuentos; cuando no hallo más que contar, miento a mi gusto; entre tanto, les como sus pollos, su charquicán y sus cajitas de dulces, y también los bizcochos y ollitas de Clara y Rosita. Y habiéndome llenado bien la barriga para otros veinte años, me vuelvo a mi destierro por el mismo camino y con la misma facilidad.»

Si ESIN ha contribuido a sostener nuestros sueños individuales y colectivos, y a proyectarlos para los años venideros hacia nuestra tierra, habríamos alcanzando un logro significativo. Mas, soñar tan sólo puede no ser suficiente para que el exilio, disimulado tormento, brumoso y contradictorio, no transforme las esperanzas en angustia y la angustia en desesperanza. Neruda lo definió, quizá por eso, como

«...redondo: un círculo, un anillo;
le dan vuelta tus pies, cruzas la tierra,
no es tu tierra,
te despierta la luz, y no es tu luz,
la noche llega: faltan tus estrellas,
hallas hermanos: pero no es tu sangre.
Eres como un fantasma avergonzado
de no amar más a los que tanto te aman,
y aún no es extraño que te falten
las hostiles espinas de tu patria,
el ronco desamparo de tu pueblo,
los asuntos amargos que te esperan
y que te ladrarán desde la puerta.»

Si ESIN ha aportado a que no nos arredremos frente a las espinas hostiles, a que siga viva nuestra rebeldía frente al desamparo ronco del pueblo y que no vacilemos ante los ladridos que hoy aún se escuchan en puestos fronterizos, puertos y aeropuertos, sería un logro valioso.

Sostener sueños y afirmar rebeldías no es, sin embargo, todo. Vicente Huidobro propuso en versos magistrales el problema del retorno:

«Oh mis amigos aquí estoy
Vosotros sabéis acaso lo que yo era
Pero nadie sabe lo que soy
El viento me hizo viento
La sombra me hizo sombra
El horizonte me hizo horizonte preparado a todo
La tarde me hizo tarde
Y el alba me hizo alba para cantar de nuevo.»

Amigas y amigos:

Nos daríamos por plenamente satisfechos si la Escuela Internacional de Verano hubiera incentivado nuestros sueños vitales, alimentado nuestra justa rebeldía y, también, contribuido a que sepan y sepamos mejor lo que somos.

Porque, entonces, como somos «horizonte preparado a todo», podremos, cuando el alba llegue y nos haga falta, «cantar de nuevo».

Gracias.

DISCURSO DE DESPEDIDA

OTTO BOYE

Ha llegado la hora y tenemos que despedirnos. En nombre del grupo del INC que trabaja en Chile debo expresarles nuestro dolor y nuestra alegría.

Dolor, porque nos separamos de muchos amigos a los que queremos cada día más y con los que tenemos cada vez más cosas en común. Yo también protesto porque nos separan de Jorge, de Waldo, de Máximo, de Daniel y de tantos otros, contra nuestra voluntad, sufriendo toda violencia por ello.

Pero, también sentimos alegría, porque venciendo miles de obstáculos, hicimos esta Escuela. En las condiciones que vive Chile, siento que con sólo haberla realizado, hemos expresado nuestra voluntad de no dejarnos vencer, de no aceptar que tenemos que comportarnos como quiere la dictadura; hemos expresado en suma, nuestra rebeldía, nuestra decisión de seguir luchando hasta la completa liberación de nuestro pueblo.

Pero, queridos amigos, no alimentemos ilusiones falsas, no caigamos en el camino fácil, pero inútil del voluntarismo, que cree que todo resulta bien con sólo quererlo así. Tenemos un largo y difícil camino por recorrer, que no se resuelve con fuegos artificiales; con slogans, que en vez de educar, simplifican y masifican; con acciones mal pensadas y peor realizadas. Debemos enfrentar resueltamente los problemas como ellos son, ver la realidad tal cual es, sin distorsionar las cosas para ajustarlas a nuestros gustos, a nuestros esquemas mentales.

Esta Escuela de Verano, como las anteriores, se han inspirado en este espíritu. Hoy más que nunca, después de la negra experiencia que seguimos sufriendo, creemos en el poder vivificador de la libertad, en la fuerza creadora del diálogo abierto y permanente. **TODOS TENEMOS QUE APRENDER DE TODOS Y LO NECESITAMOS.** Por eso hemos invitado a todos los que humana y materialmente nos ha sido posible a participar aquí. Por eso hemos tenido debates de los más variados temas y con las más diferentes visiones.

Cada uno tiene el juicio que quiere sobre esta iniciativa que aquí estamos clausurando. Nuestra esperanza es que a todos los haya enriquecido algo, que todos hayan aprendido de los otros, con humildad, algo nuevo.

No puedo dejar de agradecer a muchos por el esfuerzo que han hecho para que ESIN-4 tuviese éxito.

En primer lugar, quiero darles las gracias a los que vinieron a la Escuela.

Cada uno debió vencer dificultades. Unos, los más admirables, reunieron como pudieron el dinero que no tenían de la matrícula. Otros en realidad no menos admirables, viajaron desde los dos extremos de Chile para llegar a tomar el bus que los trajo desde Santiago. Otros más, o también los mismos anteriores, controlaron temores naturales respecto al riesgo de venir y vinieron. Todos, con estos gestos, conquistaron un grano más de libertad y le negaron, a los que la suprimen, su capacidad de hacerlo absolutamente.

En segundo lugar quiero agradecerles a los muchos argentinos que nos apoyaron y estimularon a seguir adelante. Personifico a este grupo en la persona del Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Licenciado Luis Triviño quien, aparte de acompañarnos durante ESIN-4, ha sido portador de este regalo tan significativo que guardaremos cuidadosamente hasta cumplir con el mandato que contiene, decididos a retribuirselo cuando podamos traerle, o entregarle personalmente en nuestra tierra, la bandera chilena que izaremos, esa bandera y la nuestra se convertirán para siempre en banderas de Paz, Justicia y Libertad.

En tercer lugar, quiero darle las gracias más sinceras a quienes tuvieron la pesada tarea de la organización material de la Escuela. Para los que ven de fuera esta iniciativa les es difícil imaginarse el esfuerzo y la complejidad de su organización. Personalizo aquí a Heber Valenzuela, que ya ha organizado cuatro Escuelas de Verano, y en el equipo humano que los acompañó, esta vez situado en Rotterdam, Santiago y Mendoza.

No puedo nombrarlos a todos, pero, no debo terminar de darles las gracias de todos nosotros al pueblo holandés, que con su solidaridad hace posible en una medida decisiva que podamos encontrarnos y avanzar. Saskia, lleva este mensaje a tu pueblo que amamos y cuya actitud generosa en estas horas difíciles nunca olvidaremos.

Termino. No digo adiós, sino hasta pronto.

Finalizo este acto de clausura, cantemos juntos, tomados de la mano, la Canción Nacional y el Himno a la Alegría.

Mendoza, Argentina, enero 13 de 1985.

TALLERES, LISTA DE CURSOS, CONFERENCIAS, MESAS REDONDAS Y DOCENTES DE ESIN-4

A continuación la lista de todos los cursos, conferencias, talleres y mesas redondas realizadas durante ESIN-4, desde el 7 al 13 de enero de 1985. Se indica además el nombre de los docentes que tuvieron la responsabilidad de los mismos.

Clase Inaugural: «La Universidad en la Democracia», por el Licenciado Luis Triviño, Profesor Titular de Antropología Social y Cultural en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo.

- Universitarios y pobladores: dos experiencias de disciplina y libertad, Irene Agurto y Manuel Canales.
- Mujer y literatura en América Latina, Marjorie Agosín.
- Conducta patriarcal y liderazgo político, Judith Astelarra.
- La evolución reciente de la economía chilena, Armando Arancibia.
- La recreación como instrumento político de la dictadura, Gilberto Armijo.
- El socialismo chileno y Salvador Allende, Jorge Arrate.
- Utopía y pragmatismo, Juan Bustos y Judith Astelarra.
- Descentralización del Estado y Democracia (conferencia), Ignacio Balbontín.
- Línea de proyecto económico alternativo: viabilidades (conferencia), Víctor Barrueto.
- La no-violencia activa: ¿camino agotado en sus primeras etapas? (taller) Otto Boye.
- Psicología crítica alternativa (taller), Juan Carlos Carrasco, Ildis Santini.
- Cristianismo y política (taller), Roberto Celedón y Guillermo Miranda.
- Situación laboral y la reconstrucción económica para la democracia, René Cortázar.
- Historia política de Chile en el siglo XX, Sofía Correa.
- La derecha chilena actual y sus proyecciones (conferencia), Sofía Correa.
- Chile: industrialización y desarrollo, Enrique Errázuriz.
- Protección internacional de los derechos humanos, Waldo Fortín.
- Dictadura, democratización y actores sociales, Manuel Antonio Garratón.

- La protección jurisdiccional de los derechos humanos en Chile (conferencia), Roberto Garretón.
- Formas de lucha: los problemas de la unidad en la diversidad (conferencia), Luis Guastavino.
- La mujer, la familia, la justicia: instrumentos de poder, Alicia Herrera.
- Función de la religión durante el régimen de Pinochet, Humberto Lagos.
- Política y derechos humanos, Carlos López.
- Crisis del capitalismo periférico y sus consecuencias, Máximo Lira.
- El Estado de Derecho y su evolución histórica, Zarko Luksic.
- Prusianismo en las FF. AA. chilenas (conferencia), Carlos Maldonado.
- Propuesta para la desmilitarización de las conciencias y el desarme de los Estados en América Latina; una utopía posible, Daniel Moore.
- Mujer, política y desarrollo (taller), Adriana Muñoz, Blanca Velasco y Rosita Aguirre.
- Violencia: concepto y propuesta en la perspectiva de la democratización, Iván Nazif.
- Los valores de la educación desde la perspectiva del humanismo cristiano, Iván Navarro.
- Pedro Aguirre Cerda y el gobierno del Frente Popular, Ricardo Navarrete.
- Lenguaje y dictadura, Carlos Ossa.
- Institucionalidad económica del modelo neo-liberal y sus instrumentos jurídicos, Augusto Parra.
- Bases para una prensa democrática, Felipe Pozo.
- Energía nuclear y política internacional, Mario Martín Pouget.
- La movilización social: teoría y práctica, Juan Claudio Reyes.
- El proyecto alternativo de la Democracia Cristiana, Edgardo Riveros.
- Sobre las alternativas, Alejandro Rojas.
- Relación de hechos y proyecciones del asesinato del dirigente sindical Tucapel Giménez (conferencia), Aldo Signorelli.
- La cultura urbana de la sobrevivencia, Sergio Spöerer.
- El español de Chile: nuevos trabajos lexicográficos, Leopoldo Saez.
- Modernidad, socialismo y democracia, Jorge Tapia.
- Organizaciones campesinas: situación actual y perspectivas, Oscar Torres.
- Antropología de las zonas áridas (conferencia), Luis Triviño.
- El defensor del pueblo (ombudsman): la alternativa para los derechos humanos, Guillermo Yunge.

Mesas redondas:

- «Chile: coyuntura y perspectivas», Renán Fuentealba, Edgardo Condeza, Luis Guastavino, Oscar Garretón, Jaime Gazmuri, Jorge Tapia y Otto Boye.
- «El socialismo chileno», Armando Arancibia, Manuel Canales, Iván Nazif, Manuel Antonio Garretón, Bernardo Vargas, Marcelo Contreras y Jaime Gazmuri.

Actividades culturales y sociales

La Cuarta Escuela Internacional de Verano, ESIN-4, se inició con el Acto Oficial de Inauguración el 7 de enero de 1985 a las 21 horas en el Hotel Aconcagua de la ciudad de Mendoza.

Declaró inaugurada ESIN-4 la señora Saskia Stuiveling a nombre del Consejo del Instituto para el Nuevo Chile. La Clase Inaugural sobre la «Universidad en la Democracia» estuvo a cargo del Licenciado Luis Triviño, profesor de la Universidad Nacional de Cuyo.

El programa docente se realizó en el Hotel Aconcagua y en la sede de la Confederación General del Trabajo, CGT.

El día 11 de enero el actor Tenison Ferrada, de Santiago de Chile, presentó la obra «Macías».

El Acto de Clausura tuvo lugar el 13 de enero donde despidieron a los participantes, Jorge Arrate y Otto Boye, co-Directores del Instituto para el Nuevo Chile.

En ese mismo Acto, el Licenciado Luis Triviño hizo entrega de una bandera argentina al INC para que fuera izada en Chile el día que se concrete el retorno a la democracia.

A diferencia de las Escuelas de Verano anteriores, en las que las actividades sociales se concentraron en un local determinado, fue en las Plazas de Mendoza donde se bailó y confraternizó y donde se realizó la fiesta final del 13 de enero.

Algunas estadísticas

Aproximadamente 350 personas participaron como estudiantes o docentes en ESIN-4. Esta cifra corresponde al total de inscriptos como alumnos, al total de docentes y conferencistas y a una estimación sobre una pequeña participación no formalizada.

Los participantes eran provenientes de 13 países de residencia: Chile (77 %), Argentina (13 %), Holanda (4 %), Suecia, Polonia, Francia, Canadá, República Federal Alemana, Colombia, España, Uruguay, Méjico, Estados Unidos (1 % o menos). Los porcentajes que aquí se entregan constituyen aproximaciones.

La nacionalidad de los participantes se distribuyó de la siguiente manera: chilenos (88 %), argentinos (7 %), holandeses (2 %), suecos, canadienses, españoles, uruguayos, estadounidenses, venezolanos, daneses (1 % o menos). En total hubo 10 nacionalidades representadas.

La participación estaba compuesta por un 66 % hombres y un 34 % mujeres. Un 35 % de los mismos tenían menos de 25 años de edad, 38 % entre 25 y 35 años y 19 % eran mayores de 35 años. El 38 % eran estudiantes, 52 % desarrollan una actividad remunerada y un 10 % se encuentran cesantes.

NOTAS