

Hace un poco más de cincuenta años —en 1941— el P. Alberto Hurtado publicaba un libro con un título entre signos de interrogación: *¿Es Chile un país católico?* La respuesta que daba el libro era una severa (auto)-crítica a la manera como un catolicismo complaciente y falto de vigor estaba encubriendo la creciente pérdida de presencia y vigencia de la Iglesia en la sociedad chilena. Es probable que si el P. Hurtado volviese a abordar esta pregunta hoy, después de cincuenta años, su respuesta volvería a ser un "país católico". Pero, desde otro punto de vista y aun cuando uno se distancie de esa imagen de "país católico", sea como ideal o sea como diagnóstico, no se puede desconocer que difícilmente se puede entender lo que ocurre en Chile, tanto en la política como en la sociedad y en la cultura, si no se toma en cuenta el papel que juega la Iglesia Católica en esos ámbitos.

Por eso mismo, en el breve espacio de esta ponencia no es posible abordar en profundidad el complejo tema del papel de la Iglesia en los procesos políticos del último medio siglo. Me limitaré a señalar algunos puntos que me parecen especialmente relevantes en la relación Iglesia y política en los últimos veinte años.

¿COMO HABLAR DE "LA IGLESIA" (Una breve nota metodológica)

En el lenguaje cotidiano, "la Iglesia" se identifica con personajes que públicamente la representan o que interpretan algún punto de su doctrina, pretendiendo autoridad para ello. Se trata, por lo general, de los obispos o del Papa, pero también a veces de algunos sacerdotes. Este lenguaje, que no pocas veces emerge también en los análisis de la relación Iglesia y política, se ha hecho cada vez más insuficiente y equívoco. En efecto, en las últimas décadas —a partir de distintos procesos internos— se ha producido en la Iglesia una verdadera explosión de interpretaciones, opciones y orientaciones fuertemente divergentes en la Iglesia latinoamericana, especialmente (aunque no es el único ámbito) respecto a la relación entre Iglesia, sociedad y política. No se trata solamente de la tradicional tensión entre tendencias (lo que siempre ha existido en la Iglesia), sino de posiciones que llegan a estar en contradicción entre sí.

De este modo, ya no se puede considerar a la Iglesia (en su relación con la política) como una magnitud unívoca y, menos aún, monolítica. En

Chile hemos sido testigos de cómo —mientras había sacerdotes que fueron detenidos, expulsados del país o incluso asesinados debido a su pública crítica al gobierno militar— había otros que, también públicamente, desde el Canal de T.V. de la U. Católica, no sólo defendían al gobierno, sino que justificaban la moralidad de los aparatos de seguridad. Hemos visto cómo hubo obispos que fueron objeto de agresiones por agentes de seguridad, por sus denuncias de los atropellos a los derechos humanos, mientras hubo otros que no se cansaban de subrayar la tarea patriótica y cristiana desempeñada por las FF.AA. Incluso hace un par de meses, el obispo castrense salió a la calle en "uniforme de combate" junto a sus camaradas generales. Los ejemplos podrían multiplicarse. Pero, por otra parte, a pesar de estas profundas diferencias, la Iglesia no se fragmenta en una multiplicidad de pequeñas Iglesias, sino que sigue manteniendo un cierto nivel de cohesión o de unidad.

Las diferencias se suman y dan una resultante. Esa resultante es normalmente lo que llamamos "la Iglesia" (en relación con la política). Es una resultante que no anula ni absorbe las diferencias.

Me parece así que debemos hablar de la Iglesia tomando en cuenta estas diferenciaciones y complejidades. Tentativamente, pienso que se podría hablar de la Iglesia en tres niveles:

(1) Como un "marco institucional" que establezca una base mínima (más o menos flexible) de símbolos, doctrinas, tradiciones y normas. En gran medida es este marco institucional lo que representa a la Iglesia "hacia afuera" (frente a la sociedad o al Estado).

(2) Pero ese marco cobija corrientes que están en tensión o conflicto entre sí. Los análisis de la Iglesia latinoamericana distinguen normalmente tres o cuatro corrientes (algunas hablan de "modelos") de Iglesia.

(3) En un "corte vertical", se puede distinguir distintos "actores", es decir, una Iglesia jerárquica (obispos y también sacerdotes) y un laicado activo y organizado en comunidades o movimientos. (Hay también un gran "actor pasivo", que es la masa católica).

La pregunta central de este seminario es acerca de la "modernidad". A veces, en la actualidad, se tiene la impresión de que se habla de modernidad o modernización, equiparándola simplemente con el predominio irrestriicto de la lógica economicista mercantil, con la innovación tecnológica y, en la política, con el triunfo de criterios pragmáticos. Sin la pretensión de ofrecer un concepto acabado de modernidad, quisiera recordar, sin embargo, que en el terreno político ella dice relación —entre otras cosas— con "democracia" y con "derechos humanos". Respecto a ambos puntos, la Iglesia Católica en Chile ha jugado un papel de cierta relevancia.

En un período que se caracterizó por aspiraciones democráticas muy profundas y masivas que buscaban realizar cambios profundos en el país, la Iglesia asumió una postura que contribuyó a fortalecer esas búsquedas de cambios sociales.

Durante décadas, las ideas social-cristianas, cuyo origen estaba en la Doctrina Social de la Iglesia, se habían ido acumulando y decantando en crecientes sectores de la Iglesia y habían erosionado la adhesión de la Iglesia a las posturas políticas conservadoras. Se configuró así un sector fuerte y mayoritario entre sacerdotes y obispos, de carácter progresista y que no ocultaba sus simpatías por los cambios que significarían mayor justicia, participación y democracia. Esto hizo pensar a algunos que se abría una nueva etapa en la historia de la Iglesia chilena que iba a estar marcada por su alianza con el partido Demócrata Cristiano, así como antaño lo había estado con el Partido Conservador. En los hechos, tal alianza resultó bastante más compleja e inestable que la vieja alianza con los conservadores. Ello, en primer lugar, porque se construía sobre bases teóricas o doctrinales que por principio no admitían que un partido representara únicamente a los católicos, ni menos a la Iglesia. Pero, sobre todo, porque se estaban activando procesos en la Iglesia que muy pronto llevaron a algunos sectores de ella a sobrepasar lo que aparecía como concreciones del social cristianismo en el gobierno demócratacristiano.

Sobre ese trasfondo de ideas se abrió paso una nueva postura o actitud frente a la sociedad, que va a recibir un poderoso impulso del Concilio Vaticano II. El Concilio –sin decirlo expresamente– hizo una autocrítica de lo que había sido la postura de la Iglesia frente al mundo moderno: un encerramiento en un ghetto eclesial, centrado en sí mismo y con posturas defencistas frente a las crecientes aspiraciones de los hombres a la libertad. El Vaticano II propuso una nueva relación entre iglesia y "mundo" (moderno), en la que se reconoce lo positivo de la cultura moderna, se afirma que la Iglesia debe aprender de ella y debe situarse en una postura de "servicio" al mundo. Esto significó en América Latina un impulso para que sectores de Iglesia se abrieran a un diálogo más amplio y una búsqueda que iba más allá de la Doctrina Social, y entraron en una relación positiva con el socialismo latinoamericano. Por otra parte, también esta nueva actitud ante "el mundo" llevaba crecientemente en la Iglesia a entender que el mundo específicamente latinoamericano estaba marcado por la pobreza, la opresión y la discriminación de grandes mayorías.

Por supuesto que estos procesos significaron un aumento de los conflictos al interior de la Iglesia. Ya al final del gobierno de la Unidad Popular, hay tres corrientes bien marcadas en sus opciones políticas y eclesiales: los conservadores, el progresismo social-cristiano y los socialistas. A pesar de los conflictos internos en la Iglesia y de la desconfianza de los obispos católicos –incluidos, por cierto, los progresistas– frente a la "vía chilena al socialismo", las corrientes progresistas y socialistas convergían en afirmar la necesidad de los cambios sociales. Puede decirse así que la relación entre Iglesia y política en ese periodo estuvo caracterizada por el aval religioso y ético que la Iglesia muy mayoritariamente dio a los procesos de cambio social (así, por ejemplo, a la Reforma Agraria y la reforma de las universidades).

Por su parte, esa relación con la política expresaba y a la vez impulsaba procesos de cambio en la propia Iglesia. El de mayor significación consistía en un "cambio de lugar" social de la Iglesia desde un viejo y sólido anclaje en el mundo social y cultural de los grupos de poder económico y políti-

co, hacia una nueva y riesgosa cercanía respecto de sectores y clases populares, especialmente campesinos y pobladores. Este cambio de lugar social tendría no sólo repercusiones políticas, sino también repercusiones en las prácticas pastorales y en los planteamientos teológicos. Es lo que llegó a expresarse, más tarde, como "opción por los pobres".

IGLESIA, DICTADURA Y DERECHOS HUMANOS

Como se sabe, han sido los derechos humanos el punto en el que la Iglesia Católica de Chile ha jugado un rol más relevante respecto a la política en los últimos años. El tema dominó las conflictivas relaciones entre Iglesia y dictadura militar, así como también las prácticas de la Iglesia durante cerca de quince años.

El golpe militar de 1973 creó una situación inédita para el país y también para la Iglesia. Ella fue prácticamente la única institución u organización con peso social y político a nivel nacional que no fue "intervenida" por los militares. Ello colocaba una de las condiciones para que la Iglesia se transformara en un actor protagónico en los años que siguieron. Llegó a ser no sólo "la voz de los sin voz" por su debilidad social o política, sino en importantes periodos fue la única voz de los muchos que habían sido enmudecidos por los militares. Pero también fue una situación inédita en la medida en que el conflicto sobre los derechos humanos abrió una brecha profunda en la relación de la Iglesia con el Estado.

El conflicto tuvo dos vertientes: el problema de la violación de los derechos humanos por tortura, desaparecimientos, secuestros, exilio, etc., es decir, por la política represiva del régimen militar; y la violación de los derechos humanos, sociales o colectivos, por la aplicación de políticas económicas.

La primera de estas vertientes en el conflicto sobre los derechos humanos tenía su origen en la ideología de la seguridad nacional que inspiraba las prácticas represivas de la dictadura. Como se sabe –y es la postura que sostienen los militares

hasta hoy-, esta ideología parte definiendo la situación del país como "estado de guerra". La guerra es total porque el enemigo (el comunismo) amenaza desde dentro a la nación y no reconoce límites en sus formas de lucha. Por eso, esta ideología justifica una guerra de exterminio al enemigo interno. En ella todos los medios son lícitos. Esta ideología justificaba así completamente a los aparatos de seguridad y sus prácticas permanentes y masivas de violación de los derechos humanos. No se trata de "excesos" o "desviaciones" de los aparatos de seguridad, como ingenuamente lo creyó la Iglesia al principio y como indulgentemente se ha tratado de mostrar posteriormente, sino de prácticas perfectamente coherentes con los fines que se perseguían.

En esta ideología se esperaba que la Iglesia avalara o legitimara religiosamente esta "guerra", en la medida en que ella combatía al comunismo y buscaba defender "valores cristianos". Se esperaba así que la Iglesia iba a tener una postura que —al menos a través de símbolos patrios-religiosos— sancionara la identificación entre "nación" y "FF.AA." Esto explica la indignación y agresividad de la dictadura frente a una Iglesia que reaccionó de manera distinta y partió de otras premisas sobre el cristianismo y sus valores. La defensa de los derechos humanos aparecía así como una "traición" a la patria y como signo de que la misma Iglesia estaba infiltrada.

Sin embargo, el camino que recurrió la Iglesia para asumir con firmeza la defensa de los derechos humanos no fue del todo rectilíneo. En un comienzo, la jerarquía tendió a ver el golpe como un desenlace inevitable de la crisis política que vivía el país, y durante los primeros meses predominó la visión de que los atropellos a los derechos humanos eran "excesos", frente a los que había que actuar humanitariamente defendiendo los "casos" individuales. Pronto, sin embargo, la Iglesia (en este caso: los obispos) se dieron cuenta de que las violaciones a los derechos humanos constituían prácticas propias del sistema que se estaba implantando, a las que la dictadura no iba a renunciar. Al mismo tiempo, se fue haciendo claro que la dictadura no tenía un carácter "transitorio", sino que quería implantar un nuevo tipo de Estado. La

crítica a la dictadura se hizo más clara y la defensa de los derechos humanos se comenzó a realizar a través de prácticas organizadas e institucionalizadas (especialmente la "Vicaría de la Solidaridad"). Resulta interesante subrayar, sin embargo, que esta acción de defensa de los derechos humanos no se limitó solamente a la jerarquía, sino que involucró a múltiples actores cristianos: sacerdotes y religiosas, comunidades cristianas, un laicado "profesional" que comprometió sus capacidades jurídicas, médicas o pedagógicas en esta acción.

A través de la defensa de los derechos humanos, la Iglesia fue configurando una nueva relación con el Estado autoritario. Una relación que ante todo era de crítica y que buscaba poner límites a la desmedida pretensión de poder de este Estado. Pero también, una relación en la que no faltaban los puntos de contacto y los esfuerzos por tender puentes. La relación con el Estado era así extremadamente tensionada. Aun en los momentos más difíciles (por ejemplo, el asesinato del Padre A. Jarlan) y en circunstancias en que importantes sectores de Iglesia pedían un claro gesto de ruptura, se mantuvieron las relaciones con el Estado. No era fácil abandonar un esquema "ideal" de cooperación de Iglesia y Estado.

DERECHOS HUMANOS Y SOLIDARIDAD

Así como la represión violaba brutalmente los derechos humanos de las personas, las políticas económicas de la dictadura violaban masivamente los derechos humanos de grandes sectores sociales, especialmente de los sectores populares. Las políticas de "shock", los "ajustes estructurales", las "modernizaciones" y otras políticas orientadas a "sanear" la economía, a lo que se sumó la crisis de la deuda, produjeron un profundo y rápido empobrecimiento de importantes sectores populares. Se habló en esos años del "costo social" de este saneamiento de la economía. Este "costo" no era otra cosa que la violación de derechos humanos básicos de carácter social y económico. El primero y más fundamental de estos derechos es el derecho al trabajo. No hay que olvidar que, en ciertos momentos, la tasa de cesantía oficialmente reconocida por el gobierno superaba al 30 por

ciento y que eso se concentraba más aún en los sectores populares. Pero también estaban siendo atropellados los derechos a la salud, la educación, la vivienda y a organizarse.

En este terreno, el concepto que se acuñó desde las prácticas de la Iglesia fue el de "solidaridad". Nuevamente se trata de un terreno en el que no sólo hay declaraciones de los obispos, sino prácticas organizadas de solidaridad, en las que intervinieron diversos actores.

Para un actor importante de la Iglesia, las comunidades de base populares, el compromiso con las prácticas de solidaridad tuvo profundas consecuencias. Las comunidades de transformaron en un actor popular poblacional (y no sólo "eclesial") y en un espacio en el que se reconstruían prácticas y organizaciones populares, que sin ese espacio habrían sido imposibles. Decíamos que la acción de la Iglesia en su confrontación crítica con la violación de derechos humanos tuvo una indudable "dimensión política", en el sentido de re-animar a un pueblo que estaba siendo violentado. Y en la combinación de ambos niveles, vale decir, en el distanciamiento crítico frente al Estado y en la animación de prácticas y organizaciones populares, se estaban poniendo las bases para un nuevo papel de la Iglesia en la política o, si se quiere, para una nueva "teología política". Se delineaba no como un "poder" que ofrece legitimaciones religiosas a otro poder, a un poder de determinadas estructuras políticas, sino como impulso a las prácticas libertarias y solidarias. Al mismo tiempo, se establecía criterios éticos fundamentales del quehacer político que señalan que en la política no sólo están en juego intereses, estrategias, conflictos o consensos, sino también algo más profundo que dice relación con la afirmación de la vida, especialmente allí donde ella está amenazada o disminuida por la violencia y las exclusiones; y con la afirmación de la dignidad de cada persona humana.

INVOLUCION CONSERVADORA DE LA IGLESIA

140

Como se sabe, todo ello ha quedado como un desarrollo embrionario y promisorio que se fue

enredando y ahogando a medida que se producían cambios profundos en la correlación de fuerzas al interior de la Iglesia y que, por otra parte, cambiaban también vertiginosamente los escenarios políticos del país.

Antes de referirme muy brevemente a las relaciones entre Iglesia y política que se configuran a partir de estos cambios, quisiera hacer alusión a un aspecto que me parece relevante respecto a la situación actual del país. No cabe duda de que el país ha experimentado un proceso de modernización bastante profundo. No sólo la economía, sino también el Estado, la política y la cultura se han modernizado de alguna manera. Pero, al mismo tiempo, es claro que el sentido de estas modernizaciones es estrecho, reducido casi exclusivamente a la eficiencia económica del mercado, a la eficiencia de nuevas tecnologías y a la diferenciación creciente de esferas de acción. Queda en las sombras, en cambio, el hecho de que la modernización en buena medida ha sido posible sobre la base de las violaciones a los derechos humanos que hizo el gobierno militar. Eso es claro respecto a la economía, cuya modernización se realizó sobre la base de políticas con un alto "costo social" y de una represión implacable a las organizaciones de trabajadores y pobladores. Pero también se puede sospechar que la forma "moderna" que asume la política en Chile está muy relacionada a una institucionalidad o a un "orden" que emergió de la violación de los derechos humanos. Así como se pueden analizar las fragilidades económicas del modelo chileno o las fragilidades políticas de su democracia, se podría pensar que ésta es su fragilidad ética. ¿No tiene que ver esto con la apatía y el desencanto actual que hoy se observa en muchos sectores populares?

Frente a esto, la Iglesia muestra una creciente despreocupación. Es cierto que ha seguido proponiendo una "reconciliación" que debe hacerse sobre la base de la verdad y la justicia. Pero su voz se ha hecho notablemente menos energética y han desaparecido casi por completo las perspectivas concretas y críticas. Y, por otra parte, lo que preocupa más a los sectores conservadores de la Iglesia—que han incrementado enormemente su peso—es que la modernización de la cultura pueda desbordarse

en secularismo, excesos de libertad y permisividad.

Esta nueva situación es el resultado de cambios bastantes dramáticos en la Iglesia. En ese sentido, no es la misma Iglesia la que hace diez años luchaba por los derechos humanos y hoy lucha contra las campañas de prevención del SIDA. Con el nombramiento de Monseñor Fresno como Arzobispo de Santiago se iniciaron hace diez años en Chile los cambios que se estaban implementando para toda la Iglesia Católica desde Roma a partir de la elección del Papa Juan Pablo II. Analizar la envergadura, el sentido y las formas de esos cambios rebasaría completamente los límites de esta ponencia. Sólo quisiera señalar algunos aspectos.

Esos cambios han sido producidos fundamentalmente desde Roma, es decir, desde fuera de América Latina, y se han apoyado en sectores conservadores de las Iglesias latinoamericanas, en las vacilaciones e inseguridades de algunos sectores progresistas y en el reforzamiento de las estructuras de autoridad en la Iglesia. Los cambios se han orientado en América Latina (pues en Europa, África o EE.UU. los acentos han sido diferentes) a dismantelar (comunidades) y el compromiso con los derechos humanos. Otros actores y temas emergen como prioridad.

La dimensión política en esta nueva situación aún no está clara. Por una parte, sectores de la jerarquía intentan reestablecer relaciones con un Estado en el cual tanto en el gobierno como en el Parlamento hay connotados católicos progresistas. Hay muchos elementos que permiten pensar en una vuelta a las relaciones de mutua independencia y cooperación entre Iglesia y Estado que hubo antes de la dictadura militar.

Por otra parte, así como bajó radicalmente el perfil de la defensa de los derechos humanos (has-

ta terminar rápidamente con la Vicaría de la Solidaridad), así también se produce una notoria retirada de la Iglesia del campo social popular. Las comunidades son tensionadas fuertemente en el sentido de hacerse grupos exclusivamente religiosos y subordinarse a las líneas de pastoral sacramental o misionera de las parroquias. Esto ha producido un clima de fuerte desorientación tanto en las comunidades como en otras organizaciones que tenían contacto con la Iglesia.

Por último, aparecen señales que estarían apuntando a que no se trata simplemente de una "vuelta atrás" en la relación Iglesia y política, sino de una postura mucho más agresiva de los sectores conservadores que buscarían afianzar el carácter "católico" del país y un rol de tutelaje de la Iglesia sobre su cultura.

¿Es Chile un país católico? Si retomamos esta pregunta respecto a la política, la respuesta se fragmenta en imágenes divergentes de los últimos diez años:

El 4 de septiembre de 1984 una multitud fundamentalmente de pobladores pobres acompaña el féretro del padre André Jarlan que ha sido asesinado durante una protesta, desde la población La Victoria hasta la Catedral de Santiago.

En abril de 1987 multitudes salen a la calle a aclamar al Papa que visita Chile y esa muchedumbre aprovecha los espacios públicos que abre la Iglesia para gritar: ¡"Libertad"!

El 21 de marzo de 1993 Teresita de los Andes es canonizada en Roma. A la ceremonia asistió una "delegación oficial" en la que están el presidente del Senado, el presidente de la Cámara de Diputados y varios ministros de Estado. Unos días después, el Presidente de la República hablará al país sobre el significado de este hecho.

