

Título del trabajo

Religión y política.
Transformaciones del campo religioso en Chile
1965-2005

La relación política y religión a través de la Iglesia Católica

Autor

Reinaldo Ramón Tan Becerra

Profesor Director

Javier Ernesto Romero Ocampo

Fecha

9 de marzo 2012.

Nombre magíster

Magíster en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos

Título del trabajo

Religión y política.
Transformaciones del campo religioso en Chile
1965-2005

La relación política y religión a través de la Iglesia Católica

Autor

Reinaldo Ramón Tan Becerra

Profesor Director

Javier Ernesto Romero Ocampo

Fecha

9 de marzo 2012.

Nombre magíster

Magíster en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos

Gracias... Infinitas gracias

A todos quienes me han apoyado hasta el final en esta apuesta

que cambió mi vida,

me abrió nuevos horizontes,

y con ello nuevos sueños que alcanzar... y compartir.

Gracias a Dios, Isa, Carmen, Javier, Daniel, Isabel, Isaac, Nelson,

a mi querida familia (Mami y Yoyi) y en especial a ti Papi

muy especialmente a ti!

ÍNDICE

Introducción	1
Religión y política	
Religión	7
Bourdieu. Campo y habitus religioso	9
Bourdieu. Campo y habitus político	20
Objetivo	22
Hipótesis	22
Religión y política, 1965-2005. La Iglesia Católica y la Política en Chile, transformaciones del campo religioso	23
Revoluciones: Frei, Allende y Pinochet	
Frei	24
Allende	31
Pinochet	36
Retorno a la democracia	43
Mercado y pluralismo religioso	45
El desafío democrático para la Iglesia	48
Conclusiones. Transformaciones del campo religiosos,	
Transformaciones del campo político	54
Referencias	62

Resumen

La relación entre religión y política en Chile es de larga data, como así también en el resto de América Latina. De ello da cuenta el estrecho vínculo entre corona española e Iglesia Católica Romana, en América durante la conquista y la colonia; y después la relación, nuevamente, de la Iglesia Católica pero ahora con las nacientes repúblicas latinoamericanas. Lo cual tiene su correlato en el siglo XIX y parte del XX con la instalación del sistema de partidos políticos, como forma de conducción del poder de los nuevos Estados, y su división entre conservadores y liberales; siendo los primeros quienes harán suya la representación de los intereses políticos de la Iglesia en el campo político. Es indudable que la configuración del campo político y religioso latinoamericano, desde la llegada de los españoles, ha sido fuertemente influenciada por Europa, y posteriormente Estados Unidos, quienes han jugado un rol orientador fundamental en los agentes latinoamericanos que han conducido los cambios o ajustes en los respectivos campos. De ello dan cuenta en el último medio siglo la Guerra Fría y el Concilio Vaticano II. En los orígenes de los Estados latinoamericanos, sus referentes franceses y estadounidenses.

La constitución del campo político y religioso supone la presencia de agentes que cumplen, en ambos, roles de mediación y representación. El primero toma el cuerpo de la mediación política desarrollada por la institucionalidad de los partidos políticos, quienes buscan representar los intereses de los agentes que los han elegido, pugnando por hacer realidad sus demandas. En el segundo toma la forma de grupos sacerdotales, quienes canalizan las demandas de los laicos hacia Dios, y que también pugnan con otros mediadores por captar la fidelidad de los laicos. En ambos hay monopolio, en uno del acceso al poder, y en el otro del uso de los bienes sagrados que posibilitan el acceso a Dios. Situación legítima mientras haya cambio en la realidad que favorezca a adherentes políticos como a fieles laicos. La total autonomización de los agentes que representan en política y religión va a llevar a su total pérdida de legitimidad y por tanto remplazo por otros que respondan a las demandas políticas y religiosas.

La vinculación entre los campos mencionados es estrecha. La tesis que sustenta el presente estudio es que la cosmovisión que instala el campo religioso implica demandas políticas y sociales que afectan el funcionamiento del campo político, colaborando en la legitimidad o no de los agentes políticos y en la emergencia de nuevos agentes al interior de éste; y por otra parte las decisiones que tome el campo político determinan el funcionamiento del campo religioso, posibilitando transformaciones en él. Lo cual tiene implicancias para toda la sociedad de la que son parte. Condición central para el desarrollo de esta tesis es el involucramiento en materia social del campo religioso. Si este hecho no se da los agentes la interacción definida en la tesis no acaece.

El período de tiempo considerado por el estudio va de 1965 a 2005, por ser gran parte de este testigo de una serie de transformaciones en el campo religioso que van en conjunto con cambios de importancia para la sociedad chilena en el campo político.

Se abre el período 1965, con la realización de un proyecto político con fuerte sustento de la Iglesia Católica, el ascenso al poder del gobierno de Chile por parte de la Democracia Cristiana (DC), encabezada por el Presidente Eduardo Frei Montalva, “revolución en libertad”. Es la apuesta por realizar la Doctrina Social de la Iglesia en el espacio político y social. Tiempo acompañado por el Concilio Vaticano II y la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). La jerarquía de la Iglesia Católica chilena la lleva hacia un involucramiento con lo social y con el cambio de la estructura de la sociedad chilena. Terminado el período de Frei (1964-1970) asume el poder presidencial Salvador Allende Gossens, y con él de la alianza de partidos que conforman la Unidad Popular. A la alianza de gobierno adhieren grupos cristianos derivados de la DC: MAPU e IC. El Episcopado chileno no apoya al nuevo gobierno, por su postura filo marxista pero tampoco lo castiga, reflejo de lo que ya estaba ocurriendo al interior de la Iglesia: diferenciación entre sectores progresistas (adhesión a socialismos de carácter marxista), de centro¹ y conservadores (vinculados a la

¹ Que para efectos del presente estudio llamaremos socialcristianos.

derecha y a un eclesiología que ubica el rol de la Iglesia dentro de su quehacer ritual tradicional y no social).

La pérdida de toda capacidad de diálogo de la diferencia, acompañado de la radicalidad de todos los agentes de la sociedad lleva a una situación de quiebre de la institucionalidad política, la cual es acompañada por la instalación de un nuevo gobierno a través del golpe cívico-militar de 1973, el cual pone fin a la vía chilena al socialismo y a la institucionalidad política que operaba hasta el momento. Era el ascenso al poder de los militares con el apoyo de grupos de derecha y eclesialmente conservadores.

Durante gran parte del período de la dictadura cívico-militar (1973-1990), el único contrapeso que ella tuvo en el campo político en Chile fue la Iglesia Católica. Ella toma posición directa en el campo político frente al operar sin control de la dictadura, frente la vieja institucionalidad política chilena que había sido suprimida, a través de su persecución, tortura, muerte o exilio. No había nadie más, la Iglesia se autodefine como “la voz de los sin voz”.

El retorno a la democracia, 1990, va acompañado de un repliegue del espacio público de la Iglesia Católica, tomando una línea retirada de la discusión social, acompañada de la secularización de su accionar social. Deja de ser un agente en el campo político, o mejor dicho reposiciona su rol, retomando su posición en el campo religioso.

En este nuevo tiempo político son de importancia las orientaciones entregadas por la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo en 1992, que perfilan el quehacer de la Iglesia, clero y laicos, hacia adentro. La Nueva Evangelización busca recuperar los valores tradicionales, en cuanto la moral privada y práctica ritual centrada principalmente en los sacramentos. Es la privatización de la fe acompañada del retiro del campo político público.

El retiro del espacio público social de la Iglesia abre la posibilidad de la secularización de éste, y con ello de aumento del poder laico, proceso iniciado por la dictadura, y posteriormente consolidado por la nueva democracia. Lo cual abre espacio para el despliegue de nuevas tradiciones y formas de religiosidad que entran en pugna por el campo religioso chileno.

Introducción

La religión y la política han dependido e influenciado una de la otra desde los orígenes de lo que nosotros conocemos como América Latina. Sus relaciones son mutuas y multifacéticas; involucrándose ambas por años, tomando material y apoyo simbólico una de la otra [...] Colaborando la política y la religión en dar legitimidad y autoridad moral tanto a una como a la otra (Levine, 1979, pág.5), además de legitimar “las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social” (Bourdieu en Suárez 2006, pág.21). En Chile históricamente, y hasta nuestros días, quien ha tenido un peso indiscutido en esta relación ha sido la Iglesia Católica, tanto simbólica como materialmente.

La Iglesia, a juicio de Bourdieu (2006), ha contribuido al mantenimiento del “orden político, i.e. al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden, en y por el cumplimiento de su función propia, que es la de contribuir al mantenimiento del orden simbólico, i.e. (I) imponiendo e inculcando esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordes con las estructuras políticas y adecuadas por ello para dar a esas estructuras la legitimación suprema que es la “naturalización”, instaurando y restaurando el acuerdo sobre el ordenamiento del mundo a través de la imposición y la inculcación de esquemas de pensamiento comunes y de la afirmación o la reafirmación solemne de este acuerdo en la fiesta o la ceremonia religiosa, acción simbólica de segundo orden, que utiliza la eficacia simbólica de los símbolos religiosos para reforzar su eficacia simbólica reforzando la creencia colectiva en su eficacia; (II) comprometiendo la autoridad propiamente religiosa de la que dispone para combatir sobre el terreno propiamente simbólico las tentativas proféticas o heréticas de subversión del orden simbólico”.(pág.75)

En este sentido, la tesis que planteamos es que los cambios que ocurren en el campo religioso chileno, transformaciones a nivel institucional, no sólo son activados por los propios agentes que la componen, sacerdotes y laicos; también son posibilitados por el campo político. Las nuevas

ideas religiosas conllevan nuevos problemas y dilemas para la política; mientras que los cambios políticos conllevan el desarrollo de nuevos problemas y dilemas para la religión (Levine, 1979, pág.4).

En este marco es de nuestro interés indagar en la interacción entre el campo religioso y político en Chile, y en particular en cuanto al rol de la Iglesia Católica chilena en el período 1965 a 2005. Tiempo caracterizado por relevantes cambios en los campos religioso y político, que aportan evidencia a la presente tesis, configurando lo que dichos campos son actualmente.

Desde los sesenta del siglo XX hasta la primera década del siglo XXI los chilenos han vivido un período caracterizado por profundos cambios en su sociedad. Época de “la efervescencia social, la transgresión a las costumbres, el desenfreno eufórico por el cambio y un fuerte optimismo y confianza en el futuro, fueron los signos que marcaron la pauta... la década se convirtió en una verdadera bisagra histórica”. Durante ella se realiza el Concilio Vaticano II, giro de la Iglesia Católica Romana hacia una apertura al mundo, todo un proceso de renovación que tuvo su canal a nivel latinoamericano a través de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968). Tiempo de la “Revolución en libertad”, 1964-1970, gobierno del demócrata cristiano Presidente Eduardo Frei Montalva. Apuesta de gobierno socialdemócrata que tiene por uno de sus pilares fundamentales a la Doctrina Social de la Iglesia. Pasando a la “vía chilena al socialismo”, la apuesta a transitar a sistema socialista en el marco de una democracia (Pinedo, 2000, pág.134), encabezada por el Presidente Salvador Allende Gossens. Hasta llegar al quiebre de la institucionalidad política democrática chilena, con el golpe del 11 de septiembre de 1973, “...terremoto que azotó vidas, concepciones de comunidad y conciencias” (Correa, S. y otros., 2001, pág.226), acompañado del proyecto refundacional de país de la dictadura cívico-militar de Pinochet de “restaurar la chilenidad, la justicia y la institucionalidad quebradas” (pág.283), a través de un cambio en la conciencia colectiva del país “a partir del ejercicio de la fuerza y de los hechos... (Con una fuerte) impronta economicista con que se revestiría su misión de reconstrucción nacional” (pág.284). De lo que prevalece hasta el presente el predominio de una economía del tipo neoliberal. La cual abrió el camino al cambio de conciencia y refundación de Chile buscado

por la dictadura cívico-militar, estructurado en el marco de una democracia tutelada, heterónoma, y una economía crecientemente autónoma, cuya libertad tiene por eje el mercado.

Este es un tiempo, 1964-1990, donde la Iglesia Católica participa en el desarrollo de proyectos político-sociales de alcance nacional, promoviendo la participación de los laicos en política y en el cambio social en Chile; cambiando de orientación con la dictadura cívico – militar, asumiendo ella un rol político directo frente a la supresión de la institucionalidad política, en materia de defensa de los derechos humanos y apoyo a significativos grupos de la población afectados por las crisis económicas que acompañaron el desarrollo del modelo neoliberal. Contribuyendo con aportes monetarios y materiales, estableciendo redes de asistencia en apoyo a las personas afectadas.

En este período Chile vive tres revoluciones, cada una de las cuales busca establecer formas de desarrollo de la sociedad que busquen su bienestar. Una socialdemócrata, Frei Montalva, otra socialista, Allende, y otra neoliberal, Pinochet. De estas la última termina revolucionando silenciosamente a la sociedad chilena (Correa, S. y otros., 2001, pág.294), configurando un imaginario de sociedad que rompe con toda una línea que marcó gran parte del siglo XX, siendo caracterizada por no requerir a la política, en el sentido de participación, y/o mecanismos de representación, y sólo sustentarse en el desarrollo de la dimensión económica a nivel individual; donde el Estado es un ente no central en el desarrollo de la sociedad. Todo esto llevando finalmente al desarrollo de una cosmovisión altamente individualista, que lo que requiere es el desarrollo de la potencialidad de los individuos, sin mayor regulación del Estado.

El retorno del sistema democrático, 1990, abre el horizonte de libertades civiles que se encontraba vedado en la dictadura de Pinochet, inaugurando un período de recuperación de viejas y nuevas libertades políticas, acompañado por las ya desarrolladas libertades económicas abiertas en la dictadura. Proceso que llega hasta nuestros días, manifestado en la emergencia de nuevos movimientos sociales en la primera década del siglo XXI que buscan solución a viejas y nuevas demandas que afectan a la sociedad chilena.

El período en estudio, puede ser caracterizado, como antes se ha mencionado, por el cambio, un cambio que busca desde distintos caminos hacer realidad la promesa de la modernidad, de autonomía y de progreso de la humanidad. En un contexto de subdesarrollo caracterizado por altos niveles de pobreza y una serie de derechos insatisfechos; donde se realizaron grandes ensayos político – sociales que buscaban, como cada uno de sus representantes declaró y buscó, la realización de la promesa de bienestar de la modernidad.

La tradicional sociedad chilena, caracterizada por una fuerte presión social que anulaba todo comportamiento disonante con aquellos legitimados por la cultura predominante, ha dejado de existir (Poblete, 1967). Escenario en los sesenta que abre la posibilidad para el despliegue de nuevas posibilidades de autonomía de los sujetos, lo que requiere de condiciones materiales que posibiliten su realización, en un contexto de altos niveles de subdesarrollo. El medio de realización de este proyecto moderno a escala de nación, a escala de las grandes mayorías, en el marco de un modelo de desarrollo centrado en el Estado, es el Estado mismo. Sea para el desarrollo del capitalismo o para la instalación del socialismo.

Los líderes políticos, religiosos y sociales de los sesenta y los setenta, y los grupos que los sustentaban, creyeron que era posible para la sociedad chilena realizar estos ensayos, al menos por la vía democrática. La demanda por autonomía y bienestar en la sociedad chilena quedó instalada. Triunfó finalmente, hasta hoy, la respuesta entregada por la dictadura de Pinochet, el neoliberalismo, acompañado eso si, desde los noventa, por un creciente aumento de demandas democráticas.

Durante todo este período de cambios políticos, salvo a partir de los noventa, el campo religioso participó estrechamente en el ámbito social. Para la Iglesia Católica, ya desde fines del siglo XIX con la Encíclica Rerum Novarum, los problemas sociales eran un lugar teológico y por tanto lugar de salvación, lo cual exige la participación e involucramiento de la Iglesia en ellos. En Chile esto se expresó a través del cristianismo social desde la segunda mitad del siglo XX, y con la separación de la juventud conservadora criticando la posición del

Partido Conservador frente a no seguir las orientaciones sociales de la Iglesia, en la primera mitad del siglo XX. La novedad de la Iglesia a partir de los sesenta, es que a diferencia de otros momentos, a su juicio no sólo bastaba la asistencia caritativa frente a los problemas sociales, se requiere el desarrollo de un cambio estructural. Situación que cambia en los noventa al volver a la asistencia caritativa, y dejar de lado la crítica a la estructuración de la sociedad en un marco neoliberal y su producción de inequidad e injusticia.

- ¿Qué rol tuvo la Iglesia Católica en cada uno de los proyectos políticos de los sesenta, setenta, ochenta y vuelta a la democracia en los noventa?
- ¿Afectó o no el devenir de los gobiernos en el período de estudio al campo religioso? ¿Cómo afectó al funcionamiento del campo religioso, en particular de la Iglesia católica, cada uno de los gobiernos durante el período?

La comprensión de este período, desde la clave de relación política y religión aporta a un enriquecimiento de la comprensión de procesos sociales e históricos que han configurado lo que es nuestra sociedad hoy, poniendo en evidencia agentes y campos, en particular el religioso, en cuanto a su relevancia en el funcionamiento de la política y de la sociedad chilena.

Esperamos que el desarrollo del presente estudio, en el marco de esta tesis, sea un aporte al campo de investigación en materia de política y religión, el cual dispone de una serie de estudios relacionado con Chile y América Latina en la materia durante los sesenta, los setenta y los ochenta, de los cuales destacamos los siguientes, varios de ellos desarrollados bajo el apoyo o colaboración del CISOC-Bellarmino, dentro de los cuales destacan los trabajos de Brian H. Smith² y Daniel H. Levine³ en los setenta y ochenta, de Patricio Dooner⁴, María

² - *Religion and Social Change: Classical Theories and New Formulations in the Context of Recent Developments in Latin America*. Latin American Research Review. Vol. 10, No. 2 (Summer, 1975), pp. 3-34

- *The Chilean Catholic Church during the Allende and Pinochet regimes*. Editor American Universities Field Staff, inc. (1976) . University of Texas. (trabajo conjunto con Thomas Griffin Sanders).

- *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism* (1982).

Antonieta Huerta y Luis Pacheco Pastene⁵ en los ochenta, y Humberto Lagos⁶ y William M. Lies⁷ en la primera década del siglo XXI. Pero ninguno, a la fecha, que establezca el puente en el período que estudio que tomamos asumiendo el desafío de la relación religión y política, y en particular religión católica y política chilena.

³ - Religion and Politics, Politics and Religion: An Introduction. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 21(1).

- Religion and politics in Latin America (1981). Princeton University Press.

⁴ - Iglesia, Reconciliación Y Democracia (1989).

- La Iglesia Católica y el futuro político de Chile (1988). Cisoc-Bellarmino. Santiago de Chile.

⁵ - *La Iglesia chilena y los cambios sociopolítico* (1988). Santiago, Cisoc-Bellarmino.

⁶ - *El general Pinochet y el mesianismo político* (2001). LOM Ediciones. Santiago de Chile.

⁷ - The Chilean Church: Declining Hegemony? in Paul Christopher Manuel, Clyde Wilcox, and Lawrence C. Reardon, eds. *The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives* (2006);

- A Clash of Values: Church-State Relations in Democratic Chile, in Silvia Borzutzky and Lois Hecht Oppenheim, eds., *After Pinochet: The Chilean Road to Democracy and the Market* (2006).

Religión y política

Religión

La religiosidad de los chilenos ya no es mediada, exclusivamente, "ni por una esfera especializada de instituciones religiosas ni por otras instituciones públicas primarias. Este acceso directo al espacio sagrado - más exactamente a una variedad de temas religiosos- es el que hace que la religión sea un fenómeno de la "esfera privada" (Luckmann, 1973, pág.114). Estamos hoy frente a formas de religión que difieren "de un modo significativo de las formas anteriores y más antiguas de religión que se caracterizaban o bien por la difusión del cosmos sagrado a través de la estructura institucional de la sociedad o a través de la especialización institucional de la religión" (pág.114). Desde los individuos, desde sus espacios privados, se redefinen los vínculos que tienen con la religión y su experiencia religiosa.

En este período se han abierto las puertas para el pluralismo en su versión religiosa, y sus implicancias tanto a nivel de la institucionalidad religiosa como en las conciencias subjetivas de los individuos. En términos institucionales, supone el establecimiento de un "mercado religioso", en el sentido de que "las instituciones religiosas deben competir por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa" (Berger, 2005), marco jurídico imperante hoy en Chile⁸.

A nivel individual Peter Berger (2007) sintetiza el impacto en una frase: "la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia". Es decir, la religión era parte esencial de lo que se daba por sentado en una sociedad, hoy el pluralismo debilita esta homogeneidad, el individuo ahora debe "reflexionar acerca de los supuestos cognitivos y normativos de su tradición, y en consecuencia tiene que escoger". Es una religión que pierde su carácter prescrito, determinado para el individuo, pasando a adquirir un claro

⁸ Ley 19.638, que establece las normas sobre la constitución jurídica de Iglesias y Organizaciones Religiosas.

componente voluntario. Un católico moderno "puede profesar las mismas doctrinas y entregarse a las mismas prácticas que sus antepasados de una aldea católica tradicional. Pero él ha decidido —y debe continuar decidiendo— creer y conducirse así. Ello transforma su religión en algo más personal y más vulnerable. Dicho de otro modo, la religión se subjetiviza y la certeza religiosa resulta más difícil de alcanzar" (pág.10). Pero esto no conlleva una pérdida en la creencia en la existencia de Dios pero sí un replanteamiento al como es la conexión con Dios.

¿Qué cambios han ocurrido en el campo religioso? ¿Qué ha ocurrido con el habitus religioso de los chilenos? ¿Qué actores se han incorporado en la pugna por el campo religioso?

Clave aquí son los conceptos de campo y de habitus de la teoría social de Bourdieu. Campo, es “un campo de fuerzas que asegura la reproducción del poder, como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan para conservar o transformar la estructura. El campo es tanto reproducción como cambio.” (De la Torre, 2002). Por otro lado, “el habitus es el cuerpo y la mente humana socializada. Las estructuras objetivas no existen fuera de la conciencia y la voluntad de los agentes, y orientan sus prácticas y sus representaciones de acuerdo con las reglas del juego. El habitus funciona también subjetivizando, es decir, interiorizando la sociedad, según la posición particular del sujeto y su trayectoria autobiográfica.” (De la Torre, 2002).

Estos nos permiten adentrarnos en el significado de los campos religiosos, y dentro de ellos el sentido de sus agentes, institucionales y no institucionales religiosas chilenas.

Bourdieu.

Campo y habitus religioso

Los campos son descritos por Bourdieu como “microcosmos relativamente autónomos” (Meichsner, 2007, pág. 193) que emergen con la diversificación creciente de la sociedad. “Ellos son marcados por los enjeux (“lo que está en juego”)[...] específicos que consisten en todo lo que ayuda al poder simbólico a ser reconocido” (pág. 202). Entre los campos hay límites, pero estos se pueden entretelar. En cada uno de ellos hay actores para los cuales vale la pena pelear por “lo que está en juego” en su propio campo. “Objeto de estas luchas en el mantenimiento o el cambio de las relaciones de poder dentro del campo, es decir llegar a la posición más ventajosa. Los que disponen de una gran cantidad del capital simbólico tratan de aflojar o evitar las reglas del campo” (pp. 202-211). Dentro de las disputas que ocurren al interior de ellos se incorporan las pugnas por quién decide cuáles son los medios y las apuestas adecuadas. Como también la posición en la jerarquía social, y en búsqueda de la adquisición de mayor poder simbólico.

Para comprender el campo religioso es fundamental la distinción que hace Bourdieu dentro del campo religioso, al identificar que este se encuentra conformado por dos agentes: “un cuerpo de especialistas religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos..., la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que laicos (o profanos en el doble sentido del término) desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de la desconocen como tal.” (Bourdieu, 2006, pp. 42 y 43).

En su desarrollo teórico del campo religioso, Bourdieu va entrelazando este campo con el campo político, aportando significativamente a la generación de hipótesis para levantar

puentes entre la religión y la política. Su análisis del campo religioso parte de una discusión con tres clásicos de la sociología: Weber, Durkheim y Marx. A quienes pone en diálogo, y desde sus claves aporta innovación en la comprensión del fenómeno religioso. En palabras de él, para el desarrollo del aporte teórico es “necesario situarse en el lugar geométrico de las perspectivas, es decir, en el punto donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista.” (Bourdieu, 2006, pág.30).

En este marco Bourdieu comprende la religión como un sistema simbólico, estructurado y estructurante, los cuales “obtienen su estructura, como se ve con evidencia en el caso de la religión, de la aplicación sistemática de un mismo y único principio de división, y porque no pueden organizar el mundo natural y social sino recortando allí clases antagónicas [...] predispuesta a funciones de inclusión y de exclusión, de asociación y de disociación, de integración y de distinción: estas “funciones sociales” [...] tienden siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida que la función lógica de ordenamiento del mundo [...] se subordina a las funciones socialmente diferenciadas, es decir, a medida que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas” (pág.33).

Tanto para Marx como para Weber “la religión cumple una función de orden social, contribuyendo [...] a la “legitimación” del poder de los “dominantes” y a la “domesticación de los dominados””. Lo cual nos lleva a la importancia del trabajo religioso realizado por los “productores y portavoces especializados, investidos del poder, institucional o no, de responder, a través de un tipo determinado de práctica o de discurso, a una categoría particular de las necesidades propias de ciertos grupos sociales, encuentra en la génesis histórica de un cuerpo de agentes especializados el fundamento de la autonomía relativa que la tradición marxista otorga” (pág.35). Ellos son un cuerpo de especialistas en lo religioso, que se vincula a las necesidades de cada grupo o clase social, donde empieza a operar “la *alquimia ideológica* por la cual se opera la transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, por lo tanto inscritas en la naturaleza de las cosas, y por ello, justificadas” (pág.36). Función ideológica de la religión, comprendida por Bourdieu para cada grupo, lo cual lo lleva

finalmente a concluir que “existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propiamente hablando, las estructuras del poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por la intermediación de la estructura de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc.” (pág.36). Colaborando la religión a la “imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social”; imponiendo “un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos” (Bourdieu, 2006, pág.37).

La función ideológica, “función práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función lógica y gnoseológica y que consiste en reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizadada por un grupo o una clase, legitimando todo lo que define socialmente ese grupo o clase” (pág.50). Naturalizando “las relaciones de orden” (pág.77), tendiendo a perpetuar las relaciones fundamentales del orden social. Es “transmutar la transgresión de las barreras sociales en sacrilegio que encierra su propia sanción, cuando no es hacer impensable la idea misma de la transgresión de fronteras tan perfectamente “naturalizadas” [...] que no pueden ser abolidas sino al precio de una revolución simbólica [...] correlativa de una profunda transformación política.” (pág.77).

El cuerpo sacerdotal es central en esta operación de naturalización del orden y en la mantención de éste, para el grupo social hegemónico que sea. Pero para que ello sea posible es fundamental el despliegue de un proceso de desposesión del capital religioso por parte de grupos de la sociedad, y su captura y reproducción por un grupo que se va a ir constituyendo en un cuerpo de especialistas en mediación de lo sagrado. Atesorando y administrando estos especialistas de la religión los medios que posibilitan el acceso a lo sagrado. Ahora bien esto es posible, a juicio de Bourdieu, gracias a la “disociación del trabajo material y del trabajo simbólico” (pág.43), acompañado de los progresos de la división del trabajo religioso. La división del trabajo pero en particular de este tipo es decisiva en la concreción del campo, ya que ella lleva a la pérdida del capital religioso por los sujetos va acompañada de la emergencia

de los cuerpos de especialistas religiosos, quienes hacen suya esta pérdida, monopolizando la relación con lo sagrado, instalándose como mediadores para que “todo vaya bien para ti” (pág.35). Ocurre una pérdida simbólica por parte de grupos mayoritarios, la cual es una merma en su valor sagrado y una valorización de la mediación, y por tanto de la sacralización de los cuerpos sacerdotales. Haciendo una relectura desde Bourdieu de Marx en cuanto a la citada frase “la religión es el opio del pueblo”, esto no sería posible si no hubiera un pueblo dispuesto al opio y un cuerpo sacerdotal dispuesto a ofrecerlo, sobretodo lo primero. Era una clase social que requería una forma de mediación que la religión ofertó. Eso sí sin dejarla hegemonía de la clase social burguesa a través de la instalación de un mediador religioso, grupo sacerdotal, que le sea acorde a sus intereses, y a la vez sistemático, estable y legitimador en cuanto la transmisión de su cosmovisión, de su manera de ver e interpretar el mundo. Lo cual posibilitó, en un momento histórico, una oferta religiosa que fuera capaz de responder a la demanda burguesa por una parte y simultáneamente a la del pueblo; un arte de la política y la religión.

En lo propiamente religioso, el monopolio de lo sagrado debe enfrentar una demanda ontológica de los seres humanos, hombres y mujeres, “la expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de una existencia humana, y dándole los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, así pues, capaz de proporcionarles justificaciones de existir como existen: es decir, en una posición social determinada” (Bourdieu, 1971; citado por Suárez, 2006). Un ejemplo de ello ha sido el Hinduismo, legitimación una estructura social de castas hasta el presente; como también lo ha sido la Iglesia Católica, la cual ha tenido la capacidad de responder simultáneamente, con relativo éxito, a distintos grupos o clases sociales en cuanto sentido. En ambas religiones ha habido en los campos religiosos donde operan, como agentes hegemónicos, un alto costo simbólico para diversos grupos sociales, “pauperización”, donde la gestión de la mediación a lo sagrado es monopolizada por una elite, depositaria de un alto capital simbólico.

En este éxito el cuerpo sacerdotal es central, este nos lleva – como en cierto modo ya se venía explicitando – a la racionalización de la religión: “encuentra su principio de legitimidad en una teoría erigida en dogma que garantiza, en retorno, su validez y su perpetuación. El trabajo de exégesis⁹ que le es impuesto por la confrontación o el enfrentamiento de tradiciones mítico-rituales diferentes, desde entonces yuxtapuestas en el mismo espacio urbano, o por la necesidad de conferir a ritos o a mitos devenidos oscuros un sentido más acorde a las normas éticas y a la visión del mundo de los destinatarios de su prédica y también a sus valores y a sus intereses propios del grupo letrado, tiende a sustituir la *sistematicidad objetiva* de las mitologías por la *coherencia intencional* de las teologías, incluso de las filosofías, que preparan, a través de ello, la transformación de la analogía sincrética que está en el fundamento del pensamiento mágico-mítico en analogía racional y consciente de sus principios o incluso, en silogismo. La autonomía del campo religioso se afirma en la tendencia de los especialistas a encerrarse en la referencia autárquica del saber religioso ya acumulado y en el esoterismo de una producción cuasi acumulativa, en primer lugar destinada a los productores” (Bourdieu, 2006). Lo anterior posibilita, en el marco de un cuadro burocrático fuerte, el desarrollo de una religión que hace posible su universalización, gracias a la posibilidad de transferibilidad derivada del texto, y el desarrollo de un creciente conocimiento acumulado a través de su racionalización, lo que se traduce en una teología coherente con el todo religioso que justifica: es razonable adherir o no a esta religión. Un ejemplo de esto es el fuerte control que ejerce la Iglesia Católica en la formación sacerdotal y el control sobre el desarrollo teológico, a escala global, posibilitado por las burocracias sacerdotales que la componen.

Es aquí donde se produce una potencial paradoja moderna muy interesante para el cuerpo sacerdotal. La autonomización que pueden adquirir sus especialistas, ubicados en los cuadros burocráticos teológicos, los ubica al borde de la navaja; ya que ello que posibilitó su desarrollo y fortaleza, está acompañado del riesgo siempre latente de una pérdida, o desanclaje, de la relación con aquellos a quienes se debe, los laicos. Abriendo la posibilidad cierta de transformarse en un agente del campo intelectual, dejando su papel en el campo religioso. Lo

⁹ En el sentido de interpretación.

que lo lleva a dejar de cumplir su función de “aedo” (Bourdieu, 2006), de traductor, ya que los hombres disponen del manejo de la lengua sagrada para traducir. El desarrollo teológico responde al desarrollo intelectual, pero no responde al desarrollo religioso, que es de mediación entre lo sagrado y los hombres. Pero a su vez, el desarrollo teológico, sin abandonar el campo religioso, abre la posibilidad para los cuerpos sacerdotales de reorientar su servicio de mediación sagrada, su capital religioso a otros grupos sociales, a los cuales su desarrollo teológico los orienta. Lo cual conlleva distintos niveles de costos o beneficios dependiendo de los grupos sociales a quienes se busque, conforme la posición que ellos tengan en la estructura social.

Se abre la posibilidad muy interesante, teórica desde Bourdieu, con el desarrollo teológico acumulado al interior de los mediadores de lo sagrado de desanclaje de los laicos, y con ello de movilidad del capital religioso a través de los agentes sacerdotales, traspasando su capital simbólico a nuevos grupos sociales carentes de este, lo cual posibilitaría por la revalorización de estos grupos que recibieron la transferencia de capital simbólico, un cambio en el campo político. Se redefine la “función ideológica” pre existente antes del cambio, y con ello la legitimidad/deslegitimidad de los grupos dentro del campo político y de la estructura social.

La objetividad, con el cambio recién mencionado, se ve afectada. “La religión cumple una función ideológica, práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario” (pág. 50), lo cual constituye una base de objetividad que invisibiliza los límites de las relaciones sociales y económicas que articulan las relaciones y posiciones de todos los grupos que componen la sociedad, colaborando en naturalizar este orden. Por su efecto de consagración, los límites se ocultan y las estructuras se naturalizan.

Todo esto es de suma importancia para el campo político, en cuanto el rol que juegan los agentes en el en cuanto a la pugna por la hegemonía del poder, y por tanto el control que ellos tienen sobre este en la sociedad.

La función ideológica, a nuestro parecer, siempre está presente. Ella es requerida para prestar servicios de legitimación y naturalización a los diversos órdenes que quieren instalar los distintos grupos o clases sociales. En este sentido los regímenes democráticos tradicionales son representados y legitimados por grupos sociales que canalizan la demanda de la mayoría. En el marco del desarrollo democrático en una modernidad tardía la función ideológica no busca naturalizar el valor de las mayorías sino el de respeto y coexistencia de la diversidad, expresada en el valor de la interculturalidad, y la instalación de ella como el valor hegemónico dentro de la sociedad

La novedad democrática es que posibilita el camino a la hegemonía de una cosmovisión de las mayorías, y sus grupos. En una expresión moderna tardía, o de segunda modernidad, la democracia permitiría el tránsito de diversas cosmovisiones, en un marco de una institucionalidad intercultural. Es el valor de lo diferente por sobre las mayorías, la hegemonía de lo intercultural, y no de lo mono cultural. En este marco social los campos político y religioso operan bajo a un agente hegemónico, que es la interculturalidad.

Al ser desideologizados, esto conllevará en algunos grupos la desnaturalización de las formas de vida de estos, y con ello el despliegue del potencial reflexivo, y por tanto de auto-observación de grupos o clases sociales en cuanto a su posición en la estructura social, y por tanto al papel que ellos cumplen en la sociedad; implicando la emergencia de nuevas posibilidades de comprensión y de acción en la sociedad para ellos. Emergiendo, literalmente, nuevas posibilidades de comprensión y construcción de mundos para aquellos que no ejercían la hegemonía dentro del campo religioso.

La religión hegemónica en el campo, contribuye a la mantención del orden social, pero a su vez está en permanente competencia con otras religiones y profetas, quienes pugnan por ganar el control por la mediación en el campo. En este sentido las otras religiones que no están en la hegemonía del campo son vistas y comprendidas como religiones inferiores. Una religión puede ser reducida a la religión inferior, a través del juego ideológico de identificar a la “vieja” religión como profanadora de lo sagrado, pasando a ser sus dioses demonios para la

religión hegemónica. Situación en la cual también se puede encontrar una nueva religión que se incorpora al campo, desacreditando con ello su rol mediador sagrado. Pero también se puede dar una situación de subordinación e incorporación de la “vieja” religión; ejemplo de lo anterior son las tradiciones religiosas populares, las cuales han sido muchas veces demonizadas por la religión hegemónica – en nuestro caso la Iglesia Católica –, pero también ocurre el caso del reconocimiento por parte de la hegemonía de componentes sagrados comunes a ella, lo cual abre su incorporación y subordinación, incorporando la mediación a lo sagrado tanto a través de sus ritos como de sus agentes, sacerdotes, a sus formas rituales sagradas.

Las religiones inferiores hacen uso de su oferta de bienes sagrados para entrar a competir con la oferta de bienes ya existente, pero a su vez juegan con su capacidad de profanación del agente religioso hegemónico, lo cual abre la capacidad reflexiva sobre el vínculo que sostienen los laicos de la religión hegemónica, problematizando su relación y abriendo la posibilidad de elección, con lo cual la pertenencia religiosa deja de ser natural y pasa a ser problemática. El despliegue de esta función profanadora – racionalizadora posibilita la constitución de un sujeto que se autonomiza frente a las religiones, haciendo de ellas un objeto de elección para el laico.

Otro competidor del campo religioso es el profeta, empresario independiente de salvación, compite también por la captación de fieles con los agentes. Su aparición responde a situaciones de crisis, sean estas religiosas y/o políticas (pág.79), ofreciendo su oferta de salvación y con ella nuevos caminos para cosmovisiones y nuevas oportunidades de construcción de realidad. El profeta depende de “la aptitud de su discurso y de su práctica para movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de grupos o clases determinadas de laicos, gracias al efecto de consagración que ejerce el solo hecho de la simbolización y de la explicitación” (pág. 65).

Un ejemplo clásico del operar profético en competencia con los otros agentes mediadores y relacionado con el devenir político, es la experiencia fundante del Cristianismo: Jesús, depositario de una tradición religiosa que él reflexiviza en diversos campos de la sociedad

Judía de su época, abriendo la posibilidad que aquellos que eran excluidos por la religión hegemónica fueran incorporados por ella en una nueva comprensión de esta, la cual termina diferenciándose dentro del judaísmo como una “religión inferior”, pero sin dejar de ser parte del judaísmo. En esta línea se comprende la respuesta que la tradición cristiana registra en relación a Jesús: al ser un crítico del agente hegemónico religioso, con posibilidad cierta de afectar la posición de este y de reemplazarlo en el campo religioso. Afectando al funcionamiento de la estructura social de su época. Es la mediación sagrada y la legitimidad política las que están en juego. Las bases objetivas del orden de la sociedad de esa época están en juego. Ante este escenario finalmente Jesús es asesinado.

Otros agentes que compiten en el campo, buscando la profanación de lo sagrado de la religión hegemónica son la magia y la brujería. Las cuales son una contestación al monopolio de la gestión de lo sagrado (pág.47), y disfrutan la profanación de esta, ya que significa su disolución, aunque sea parcial.

Una consideración importante en cuanto la existencia del campo religioso. Bourdieu identifica que para que este se constituya y exista, como hemos presente debe haber un grupo que monopolice los medios de relación con lo sagrado, monopolio de los medios de salvación. Cuando estos medios y saberes pasan a ser disponibles a todos los agentes del campo, deviene una devaluación del rol sacerdotal, y de los cuerpos de especialistas religiosos, llevando a una pérdida del monopolio sacerdotal. Lo que implica sino la desaparición del campo religioso, al menos una eclipse parcial de este, hasta que reaparezca una oferta de especialistas que recapture a los sujetos que dejaron de ser laicos, de pertenecer al campo.

Un último elemento a considerar en la teoría de la religión de Pierre Bourdieu es un concepto de gran importancia para el desarrollo de su trabajo teórico, el cual es el de *habitus*.

Podemos entender por *habitus* a aquellos modelos de percepción, de pensamiento y de reacción que son adquiridos e interiorizados por los individuos, a través de actividades cotidianas, principalmente durante la socialización familiar (Meichsner, 2007, pág.154). El

habitus funciona “como mediador entre la historia (individual y colectiva) y la inclusión a la sociedad de un individuo.” (pág.154). Es un sistema de “disposiciones del comportamiento, relativamente estables de un actor a lo largo del tiempo, que funciona con la seguridad automática del instinto, es decir sin reflejarse explícitamente.” (pág.165). Este es el mismo para todos los individuos de un grupo o clase, representando “una pieza de sociedad interiorizada e historia acumulada [que contribuye...] a estabilizar y reproducir las estructuras sociales existentes, porque los actores perciben e interpretan las cosas, actúan y construyen la realidad gracias a él siempre de la misma manera. Pero el habitus se manifiesta solamente en relación a ciertos alrededores sociales y puede ser muy diferente, según sus características específicas, porque dentro de sus límites el habitus es ingenioso y sus reacciones no son siempre previsibles” (pág. 185).

La relación entre habitus y campo es estrecha. El habitus es formado en un campo y opera en ellos. “Las actitudes son entonces siempre el resultado de un encuentro entre las disposiciones específicas a cada clase dentro del Habitus y las dinámicas y estructuras de los distintos campos. Las distintas formas de práctica resultan de la interacción del Habitus de un actor, de las condiciones específicas del campo en lo que la acción tiene lugar y de la provisión de los actores concernidos con el capital.” (Meichsner, 2007, pág. 193).

Es el habitus religioso y político un punto de encuentro entre los campos político y religioso.

El capital religioso presente, siempre en enjeux por los agentes mediadores del campo puede cambiar el habitus religioso de los agentes, implicando modificaciones en las percepciones, pensamientos y reacciones interiorizados por los individuos. Lo cual conllevaría cambios en las cosmovisiones del “mundo natural y sobrenatural, o sea, objetivamente ajustados a los principios de una visión política del mundo social.” (Bourdieu, 2006, pág. 62).

Ahora bien en la construcción del campo, el Estado juega un rol en “lo que está en juego” en el capital religioso, afectando tanto la demanda como la oferta religiosa (Bourdieu, 2006, pág. 62), en cuanto a su rol fundamental de posibilitador de funciones ideológicas que colaboren en

la naturalización del orden social, canalizando aquellas demandas por mediación de parte de los sujetos, siempre que estas no alteren el orden que posibilita y reproduce el Estado. Un claro ejemplo de esto es la autorización por parte del Estado del ingreso al campo religioso chileno de una oferta religiosa que vulnere los derechos humanos, esta religión se vería, al menos teóricamente hablando, de operar con su capital religioso, y sus bienes asociados, por estar vulnerando un componente que configura el marco de derecho del Estado chileno. En este sentido el texto del artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (2012), al cual el Estado de Chile adhiere, indica: Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Bourdieu.

Campo y habitus político

Para finalizar este capítulo consideramos detenernos un momento en el campo político, el cual ha sido mencionado y desarrollado pero en función del campo religioso, pero no propiamente tal. Para él las características generales son las que ya fueron presentadas, donde el enjeux vuelve a entrar en juego, en la competencia por el poder entre los distintos actores que conforman el campo. Las particularidades del campo político es que organiza “alrededor de dos polos, opuestos, por ejemplo “derecha” e “izquierda” o “liberal” y “conservador”” (Meichsner, 2007, pág. 193), o “gobierno” y “oposición”. El campo político es un espacio de lucha y poder, que tienen por fin cambiar las relaciones de fuerza dentro de éste. Lo que está en juego es el derecho del político de representar a los ciudadanos, a grupos, clases sociales o a toda la población. Lo cual legitima o no el acceso del político al uso de los bienes políticos: fondos públicos, fuerzas armadas, policías, entre otros; y la facultad de definir qué hacer con ellos (pág. 234). Es en el volumen de representados y el acceso a los bienes político y uso de estos donde se juega el capital político. Al igual que el campo religioso opera en mediación, pero en este el agente político en el campo es más frágil que los agentes sacerdotales, ya que su operar está sujeto a la fragilidad de la confianza que tengan los ciudadanos, y en particular los votantes en él. Puede disponer del apoyo de los cuadros burocráticos de los partidos pero su capital simbólico tiene un fuerte anclaje en la confianza. El valor del sujeto representante, agente político, tiene un fuerte anclaje en la persona que lo encarna, no siendo burocratizable al nivel que alcanza en los cuadros sacerdotales en el campo religioso, donde el capital religioso está “asegurado” por la especialización de los agentes pertenecientes al cuerpo sacerdotal. El político, es en cierto sentido más cercano a la imagen del profeta, pero con la gran diferencia que la mayoría de las veces el primero tiene un partido que representa una cosmovisión que el político encarna, no alcanzando los niveles de autonomía que tiene el profeta. Y si es que el político llegará a seguir los caminos del profeta, en su versión

“empresario independiente del poder” va a tener que pagar los costos, o ganancias, en los cuadros burocráticos que lo respaldan y en los votantes.

Esta potente perspectiva que hemos desarrollado también tiene sus límites y críticas dentro de la comprensión de los fenómenos religiosos. Suárez (2006) nos indica que en Latinoamérica “las formas de administración de los bienes de salvación han estado marcadas por figuras para eclesiales que – de manera abierta o disimulada, con tensiones o acuerdos –, han cuestionado la legitimidad de los agentes burocráticamente designados para tal función al interior del catolicismo. Por ejemplo las mayordomías en México o los “prestes” en Bolivia dibujan un campo religioso compuesto no sólo por sacerdotes, profetas, magos y laicos sino, además preponderantemente, por agentes intermedios de manipulación de lo sagrado, con amplios grados de autonomía y legitimidad tanto frente a los consumidores como frente a las autoridades burocráticas. Por otro lado, el modelo teórico de Bourdieu puede encontrar dificultades para explicar formas religiosas cuya principal característica no es la pertenencia a un determinado campo sino que más bien se concentran en experiencias esporádicas y transitorias, sin exigencia de continuidad regular ni adscripción militante, con pocos grados de vinculación institucional.” (pág.23). Lo cual concuerda, en cierto grado con nuestra consideración a la posibilidad de no pertenencia al campo religioso por parte de los sujetos, aportando Suárez la posibilidad de mediaciones más dinámicas y esporádicas fuera de la institución.

El interés de la comprensión del fenómeno de transformación del campo religioso chileno, y en particular en cuanto el agente hegemónico Iglesia Católica en relación al campo político, sitúa nuestra investigación en el funcionamiento de un agente religioso institucional, en interacciones interinstitucionales de otro campo, para lo cual el desarrollo presentado ya presentado es adecuado por sus fortalezas en cuanto análisis de instituciones religiosas.

Objetivo

Identificar la relación entre religión y política a partir de la perspectiva teórica de Bourdieu, para el periodo 1965-2005 en Chile, con un claro énfasis en la Iglesia Católica como agente del campo religioso.

Hipótesis

1. El devenir del campo religioso afecta la configuración del campo político, involucrando a los agentes que lo componen, y su legitimidad en el uso del poder.
2. Los cambios en el campo político afectan al campo religioso tanto en la constitución de sus agentes como en el habitus que reproducen.

Religión y política, 1965-2005

La Iglesia Católica y la Política en Chile, transformaciones del campo religioso.

La relación entre religión y política en América Latina es de larga data, donde el actor fundamental en el campo religioso hasta nuestros días en gran parte de la región, y en Chile, ha sido, y sigue siendo, la Iglesia Católica.

El período abarcado en la relación entre el campo religioso y el campo político va desde 1965 al 2005, período marcado en el ámbito político por el tránsito de un sistema democrático (1965-1973), a una dictadura militar (1973-1990), al retorno a la democracia (1990-2005). En el campo religioso, en particular en la Iglesia Católica se transita de un período de catolicismo social, fuerte énfasis en la moral pública, caracterizado por su compromiso en el cambio de la estructura de la sociedad para posibilitar el mejoramiento de las condiciones de vida de la población (1965-1973), a una Iglesia fuertemente comprometida con los derechos humanos frente a las situaciones de violaciones de éstos y de extrema vulnerabilidad de la población chilena, y la reconciliación (1973-1990). Para pasar a un fuerte giro hacia la moral privada, en el contexto del retorno a la democracia, donde la moral sexual y familiar toma el lugar de las principales temáticas de trabajo de la Iglesia.

Es a partir de este período y de los hechos que son parte de él, tanto en el campo político como religioso, que se buscará sustentar la tesis, desde la perspectiva teórica de Bourdieu, de cambio y transformación del campo político por el campo religioso, y a su vez del campo religioso por el campo político.

Revoluciones: Frei, Allende y Pinochet

Frei

En los primeros diez años (1965-1975) la sociedad chilena transita por tres revoluciones. Tres proyectos políticos que buscan, desde distintas perspectivas ideológicas y cosmovisionales, el desarrollo y mejoramiento de las condiciones de vida de chilenos y chilenas.

Los sesenta son una época de “la efervescencia social, la transgresión a las costumbres, el desenfreno eufórico por el cambio y un fuerte optimismo y confianza en el futuro, fueron los signos que marcaron la pauta... la década se convirtió en una verdadera bisagra histórica.” (Correa, Figueroa, Rolle, Vicuña, & Jocelyn-Holt, 2001, pág. 226). La tradicional sociedad chilena, caracterizada por una fuerte presión social que anulaba todo comportamiento disonante con aquellos legitimados por la cultura predominante, ha dejado de existir (Poblete, 1967, pág. 529).

En 1964 se da inicio a la “revolución en libertad” (Faúndez, 2011, pág. 177) encabezada por el Partido Demócrata Cristiano (PDC); “una vía pacífica al socialismo” (Faúndez, 2011, pág. 203) a inicios de los setenta, encabezada por los partidos que conformaban la Unidad Popular (UP); para pasar a su caída con la instalación de una dictadura militar, que cubre gran parte de los setenta y los ochenta, que deja una estela de muerte y tortura acompañado de profundos cambios en la estructura política y económica de la sociedad, caracterizada esta última por el libre mercado. Período de intensa participación de la Iglesia en los problemas sociales y políticos que afectaron a la sociedad, participando directamente.

Para poder comprender la relación del campo religioso católico en el campo político, que caracterizamos como los proyectos revolucionarios de los sesenta y de los setenta, debemos poner la mirada en el campo religioso católico desde fines del siglo XIX. El Papa León XIII,

presenta en 1891 la Encíclica *Rerum Novarum*, sobre la situación de los obreros. Esto marca desde la Iglesia el abrirse a la “cuestión social”, a los problemas sociales. Así “la Iglesia retomará la relación perdida, pero indisociable, entre fe cristiana y ordenamiento social justo para todos.” (Bentué, 2000, pág. 423). Esta encíclica tuvo impacto en la juventud Conservadora de fines del siglo XIX, la que consideraba que su partido no había llegado a adelante en toda su profundidad la *Rerum Novarum* frente a los problemas sociales que vivía Chile a inicios del siglo XX. Esto a pesar de ser el Partido Conservador pionero dentro del establishment parlamentario en cuanto legislación social (Fermendois, 2004, pág.144). Las nuevas generaciones jóvenes conservadoras seguirán una línea de cambio social, tomando distancia del Partido Conservador, fundando primero la Falange y después el Partido Demócrata Cristiano, caracterizándose por no ser una vía de desarrollo que no seguía una línea “liberal-capitalista” ni “materialista marxista” (pág.145), sino una vía intermedia, nueva.

Es el campo religioso católico que cambia al abrirse al identificar como lugar teológico los problemas sociales, abriendo una nueva posibilidad de relación con lo sagrado a través de la superación de los problemas sociales, lo cual abre la necesidad de un involucramiento de los laicos en el campo político, a través de su participación política partidaria al punto de llegar a un Partido de base confesional como es el Partido Demócrata Cristiano.

Los laicos avanzan más rápidamente en cuanto la valoración de los problemas sociales como lugar teológico, o espacio de salvación, donde Dios se manifiesta, que los agentes sacerdotales. Antecedente importante en cuanto a mediadores de lo sagrado, en relación al involucramiento en problemas sociales, es la labor desarrollada por el sacerdote Alberto Hurtado Cruchaga s.j., quien adopta el apostolado social (Calvez, 1997, pág.36). Su rol es clave en cuanto a la formación de nuevos agentes sacerdotales y la validación de lo social en cuanto el ejercicio sacerdotal y laical. Su formación orienta a un nuevo habitus: “amar, servir, transformar, transfigurar” (Castellón, 1999, pág.106). En palabras de Hurtado: “«Nuestra sincera ambición debe ser constituir una gran familia; que la tierra y los bienes sirvan eficazmente a las necesidades de la colectividad, al bien común de los hermanos hijos del mismo Padre Dios, y de una misma madre la Iglesia». El creyente debe estar en primera fila

en la construcción de este nuevo orden social. «El católico porque es católico debe ser social»” (pág.108). Hurtado llama a “transformar esta sociedad capitalista en la que vivimos, porque «el enfoque liberal de la economía ha resultado desastroso a la vida real. Consistió en subordinar el hombre a la riqueza y el consumo a la producción.” (pág.109) pero para ello tampoco, a su juicio, sirve el comunismo, “porque «su ideal mismo es bello, pero el camino tremendo, sembrado de cadáveres».” (pág.109). Claramente hay una función no legitimadora del orden social, llevando a un cambio en el campo político. El desarrollo de un nuevo proyecto político, de una tercera vía y la instalación de nuevos agentes en la política requería de apoyo. Clave en esto fue, durante los cincuenta y los sesenta, el respaldo que el clero entregaría, invirtiendo fuertemente en un nuevo habitus. Mención especial en este período la tienen la red de institutos o centros de apostolado social que el Padre General eral Jean-Baptiste Janssens s.j., buscó instalar en cada una de las provincias o regiones jesuitas en América Latina. En Chile este instituto se llamó Centro Bellarmino, constituyéndose en un think tank sobre la realidad chilena y regional, de base sacerdotal con formación académico de post grado. Este espacio rico en capital intelectual, simbólico y religioso fue el nido que posibilitó la incubación del proyecto de gobierno demócratacristiano, basado en la doctrina social de la Iglesia. El campo religioso desarrolló un nuevo agente político que pudiera dar respuesta a la demanda religiosa de un orden social justo. Hay nuevos bienes sagrados, y estos dicen relación directa con el bienestar social y el cambio estructural de la sociedad chilena para que esto fuera posible.

Al alero del Centro Bellarmino se formó una serie de líderes políticos que jugaron diversos roles en el campo político de los sesenta y los sesenta.

De gran importancia, desde las cabezas de la Iglesia chilena durante este período, y en relación a transformar en sagrado la realización de un orden justo, el Documento de Conferencia Episcopal Chilena “El deber social y político en la hora presente”. Pastoral Colectiva del Episcopado de Chile. Santiago, 1962. En ella se indica «La paz no tiene nada en común con aferrarse dura y obstinadamente, con tenaz e infantil cabezonería, a todo lo que ya no existe... Para un cristiano consiente de su responsabilidad incluso hacia el más pequeño de sus hermanos, no existe ni la tranquilidad indolente ni la fuga, sino la lucha, el trabajo contra toda

inactividad y deserción, en la gran contienda espiritual en que se juega la construcción, o mejor dicho, la propia alma, de la sociedad futura» (Conferencia Episcopal Chilena en Fiorenzo, 2008). Esta carta marcaría rumbos importantes en la orientación social de la Iglesia no sólo chilena.

En el despliegue de cada uno de estos proyectos políticos de gobierno el campo religioso proveyó legitimidad a través de sus agentes para algunos, como también deslegitimidad para otros, no quedando esto exento de conflictos al interior del campo religioso al interior de los agentes, tanto laicos como representantes de las distintas tradiciones religiosas. En este marco es significativo el rol que jugaron agentes hegemónicos del campo, la religión católica y sus adherentes. Los obispos católicos chilenos para la elección presidencial de 1964, dieron un apoyo significativo a Frei Montalva, cumpliendo una función ideologizadora del orden social, orientada al cambio de éste a través de un nuevo agente y partido. Tomando una postura claramente anti marxista (Guzmán, 1972, pág.265).

El Partido Demócrata Cristiano (PDC), a través de su gobierno (1964-1970) lleva adelante su propuesta de “revolución en libertad”, encarnando un alto involucramiento de la religión católica en cuanto su corazón político filosófico, anclado en la Doctrina Social de la Iglesia, en el marco del Concilio Vaticano II, en coherencia con el cristianismo social que se desplegó en Chile desde fines de los 50, donde uno de los referentes es el sacerdote jesuita Alberto Hurtado mencionar a Manuel Larraín y otros, donde para responder a las problemas sociales no basta la caridad asistencialista sino que es necesario hacer cambios estructurales. En este sentido el proyecto del PDC se presenta como una oportunidad de inclusión de diversos actores sociales, poniendo el énfasis en la distribución del ingreso y el desarrollo social, especialmente en las áreas de vivienda, salud y educación. “Este componente del programa era esencial, pues según la Democracia Cristiana, el subdesarrollo no podía enfrentarse solamente a través de la implementación de reformas económicas. Un enfoque verdaderamente revolucionario requería una reestructuración radical del sistema político. Tal reestructuración era necesaria porque el sistema político no representaba adecuadamente las demandas y aspiraciones de la mayoría. La verdadera democracia, según el presidente Eduardo Frei

Montalva, existe solamente cuando la gente efectivamente tiene el acceso al poder y lo puede ejercer.” (Faúndez, 2011, pág. 180).

El PDC encarnó una apuesta de cambio radical, enmarcada en el espacio constitucional existente, a nivel político y social, capturando el centro político de la sociedad, conquistando una mayoritaria base electoral que el dio el triunfo para ser gobierno sin el pacto o el acuerdo con otros partidos de la época, ni de derecha ni de izquierda. Es un período donde el principal agente del campo religioso, la religión católica, presta su legitimidad para el despliegue del proyecto político demócrata cristiano de hacer posible la justicia social sin revolución armada. Explicar cómo la Iglesia se viene alejando del conservadurismo político y se abre al PDC

Un respaldo relevante en este período de penetración de los agentes religiosos en el campo político fue el Concilio Vaticano II. Dio el respaldo teológico necesario para seguir con adelante con los problemas sociales como forma de salvación, camino que ya llevaba trayectoria en la Iglesia Católica chilena. Lo cual fue ratificado por la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), que tuvo por objetivo principal la aplicación latinoamericana del Concilio Vaticano II. En este marco la importancia de los laicos y el compromiso con los más pobres se constituyen en los ejes de mayor importancia.

Pero este desarrollo de un evangelio social no fue indiferente al interior de los laicos. Se venía registrando desde fines del siglo XIX un proceso de diferenciación al interior del mundo laical, existiendo en la década de los sesenta tres grupos: progresistas, vinculados o cercanos a la izquierda, comprometidos con el cambio estructural de la sociedad chilena. Conservadores, vinculados a la derecha, no conciben una iglesia orientada a lo social, salvo en su tradicional quehacer asistencial; para ellos su labor se centra en sus funciones de mediación con lo sagrado, de carácter ritual tradicional. Y finalmente un grupo de centro, que cree en el cambio pero no justifica además también un grupo de centro, el cual las cuales se terminaron concretando en una tercera vía.

El potencial desplegado dentro del campo religioso al situar los problemas sociales como lugar teológico, despliega nuevas formas de ritualidad y la emergencia de nuevos bienes sagrados, ya que dentro de lo sagrado también está el mundo, y en particular aquellos que han quedado fuera o han sido excluidos de los procesos de desarrollo modernos. Pero esto a su vez genera nuevas tensiones al interior de la Iglesia, en un escenario donde los obispos lucharon por mantener su autonomía de la política y mantener la cada vez más difícil unidad de la Iglesia (Levine, 1979, pág. 22).

El proceso de diferenciación que ya vivía la Iglesia y que se profundizó a partir de los sesenta, tiene la particularidad de poner de manifiesto cosmovisiones diferentes frente a problemas comunes, articulándose en las posiciones más extremas, como grupos que no se reconocen a partir de bases comunes sino en competencia por la realización de un nuevo orden, o la mantención del existente. En lucha por la realización, entendidos como distintos, de estos mundos.

A modo de hipótesis, el involucramiento de la Iglesia, sea a través de sus agentes sacerdotales y/o laicos, en los tres proyectos revolucionarios conllevó al interior de ella la incapacidad de poder constituirse en un espacio de encuentro y diálogo, además de dificultar infinitamente su capacidad de articulación de sus propias diferencias internas. Fueron choques de cosmovisiones, y con ellas de mundos no dispuestos a compatibilizar su coexistencia.

Un actor de relevancia en el campo religioso hasta inicios de los ochenta es el Arzobispo de Santiago, el sacerdote Raúl Silva Henríquez¹⁰, quien tuvo en sus manos la responsabilidad de posibilitar la unidad en esta cada vez más difícil coexistencia de diversidad.

Los proyectos sociales que hacían posible la concreción de las cosmovisiones de los tres grupos eclesiales eran encarnados en formas políticas partidarias, que tenían por fin viabilizar el acceso al poder político para la construcción de una sociedad justa. Los grupos

¹⁰ Arzobispo de Santiago desde 1961 a 1983, perteneciente a la Congregación Salesiana. Nace el 27 de septiembre de 1907 y fallece el 9 de abril de 1999. Su lema como Arzobispo era “Caritas Christi urget nos”, la caridad de Cristo nos urge.

conservadores se vinculan principalmente al Partido Nacional, fruto de la fusión de los partidos liberal y conservador, derecha política, portadores de la ideología capitalista como modelo de desarrollo para Chile. Por otra parte los grupos progresistas están vinculados al lado de izquierda del espectro político, adoptando el socialismo de carácter marxista en la realización del proyecto de sociedad; y finalmente el grupo de centro, quien tiene su base en la crítica a los dos anteriores y en una oferta ideológica que tiene por base la Doctrina Social de la Iglesia. La identificación partidaria de este último es el Partido Demócrata Cristiano.

La Iglesia aporte capital simbólico a las tres líneas que estaban en su interior, posibilitando con ello la radicalización de cada una de estas posturas, ya que son cosmovisiones, habitus que implicaban formas de sociedad diferentes nos dispuestas a transar una con la otra. Los Obispos adoptaron la posición de centro pero esto no fue suficiente para poder posibilitar el diálogo entre progresistas y conservadores, ya que desde cada uno de ellos habían críticas y sospechas a esta posición por considerarla más cercana a su oponente: desde los progresistas, falta de radicalidad y de compromiso con el cambio que social que demanda el evangelio; desde los conservadores, olvido de las tareas rituales que constituyen el ejercicio sacerdotal involucrándose en la contingencia política.

Allende

A finalizar la década de los sesenta se asienta la posibilidad real de la llegada del socialismo al gobierno de Chile, y con ello la radicalización de los cambios iniciados por el gobierno del PDC. Para algunos sectores de la sociedad chilena, incluida gran parte de los adherentes a la religión católica, y en particular sus representantes, esto es preocupante en vistas del escenario de cambios en la región latinoamericana y los conflictos armados internos que se dan en ella. Pero a su vez la Iglesia tiene a su brazo progresista, del cual participan laicos y sacerdotes. Nuevamente existe la tensión dentro del campo religioso católico de mantener la unidad entre las distintas cosmovisiones que están en juego en su seno.

Un indicador relevante de lo anterior es la el no pronunciamiento ni a favor ni en contra del Episcopado chileno frente a la inminencia de la llegada de un gobierno socialista de carácter marxista. Cosa que si hicieron los Obispos a mediados de los sesenta, aportando una posición de rechazo a cualquier posición política pro marxista, y con ello colaborando simbólicamente en el triunfo del PDC. La Iglesia no es capaz de manifestarse ni a favor ni en contra porque si lo hace se critica a ella y excluye a grupos significativos de su interior. Pero esto tiene un costo no menor, Jaime Guzmán (1972) pone en evidencia en a través de su texto "La Iglesia chilena y el debate político", donde entre otros puntos, critica la ausencia de posición de la Iglesia en relación a la Unidad Popular, posibilitando con ello el triunfo de este bloque de izquierda. En esta misma línea Joaquín Fernandois (2004) concuerda con Guzmán, con el agravante del desastre institucional político social que vive con el golpe militar de 1973. Guzmán (1972) indica, en relación a la relación Iglesia – política:

“Consecuencialmente, la Iglesia ha derivado siempre su competencia para pronunciarse con fuerza magisterial en cuestiones político-sociales, y de ahí ha nacido la doctrina pontificia tanto política como social. Pero ha cuidado invariablemente de establecer simultáneamente que sólo entra en tales materias en cuanto ellas afectan claramente a

la moral, careciendo en cambio de atribuciones para juzgar oficialmente las diversas opciones técnicas o prudenciales que al hombre se le presentan en la acción contingente.” (pág. 269).

Salvador Allende Gossens, socialista, asume la presidencia del gobierno en 1970, con el apoyo de la Unidad Popular (UP), conjunto de partidos de centro izquierda. Su triunfo representa para los sectores progresistas de la Iglesia una oportunidad real de profundización de los cambios iniciados por el Presidente Frei Montalva, posibilitando los cambios estructurales que, al juicio de ellos, requiere Chile. Es durante este periodo que la Iglesia vive con mayor intensidad las tensiones que se abrieron en años anteriores entre los diversos proyectos de catolicismo y su vinculación ideológica.

El Presidente Salvador Allende Gossens presenta el proyecto de su gobierno como “la vía chilena al socialismo” (MINCI, 2009, pág.7), la cual tiene la particularidad de haber llegado al poder del Estado por la vía democrática. Su apuesta es transitar del capitalismo al socialismo como modelo de desarrollo y funcionamiento de la sociedad chilena.

Para grupos significativos de laicos y sacerdotes la UP era la posibilidad de hacer realidad el evangelio ante la insatisfacción de la Doctrina Social de la Iglesia de no disponer de un proyecto político propio que la desplegara en la sociedad. En este sentido la aparición del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) y la Izquierda Cristiana (IC) son expresión de la demanda de grupos de base cristiana que requieren la participación en política contingente. Ambos derivados del PDC.

Tanto los proyectos sociales revolucionarios de cambio de la estructura de la sociedad chilena de los Presidentes Frei Montalva y Allende Gossens compartieron la hipótesis de la fortaleza democrática de la institucionalidad política chilena, la cual claramente no fue ratificada con la violencia del golpe cívico-militar de 1973.

La sacralización de los proyectos políticos que implicaron objetivos de un nuevo Chile conllevó una pérdida del diálogo de las distintas posiciones políticas y religiosas al interior de la Iglesia. Se estaba frente a una fundamentalización de las posiciones, y con ello de sus proyectos de sociedad.

A lo largo del gobierno de la Unidad Popular, las diversas posiciones políticas se ven incapaces de generar acuerdos que permitan resolver las tensiones que vive la “vía pacífica al socialismo”, a tal punto que se teme un quiebre institucional de gran magnitud si estas tensiones no se resuelven. La religión católica es llamada a mediar en el proceso de inminente quiebre del sistema político chileno, y con ello de la sociedad. Frente a esto el Comité Permanente del Episcopado de Chile, declara lo siguiente (extracto):

“Hablamos en una hora dramática para Chile. Lo hacemos por ser fieles a Cristo y a nuestra patria. Hablamos en nuestra condición de Obispos de la Iglesia Católica, porque creemos tener una obligación especial de hacer un llamado extremo para evitar una lucha armada entre chilenos. No representamos ninguna posición política, ningún interés de grupo, sólo nos mueve el bienestar de Chile y tratar de impedir que se pisotee la sangre de Cristo en una guerra fratricida.” (Cavada, 1974, pág. 171)

En este marco es decidora la carta que envía Radomiro Tomic al Cardenal Silva Henríquez:

“Todo tiende a comprobar que la nación se acerca vertiginosamente a la peor prueba de su historia en el curso de este siglo. El odio y la sangre amenazan mutilar el destino de Chile por generaciones. Desgraciadamente, la “destrucción del adversario” se ha transformado más y más en la meta dominante de quienes tienen las principales responsabilidades en el gobierno y en la oposición. ¡Como si se pudiera “destruir al adversario” sin destruirse a sí mismo cuando se pertenece a un solo pueblo! [...] ¡Hay que continuar presionando por la tregua que permita explorar una eventual solución! ¡Y usted es el único que puede hacerlo!” (Correa, Figueroa, Rolle, Vicuña, & Jocelyn-Holt, 2001, pág. 360).

La capacidad negociadora de la Iglesia católica se ve superada ante las diferencias irreconciliables dentro de los proyectos de sociedad que estaban en pugna entre el gobierno de la Unidad Popular y gran parte de la centro-derecha, cristalizando en el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973.

Es significativo indicar que se evidencia un proceso de secularización de la religiosidad, en el sentido del valor del sujeto en la construcción de su propio proyecto religioso, constituyéndose una pluralización al interior de la religión católica que no se traduce en el sentido clásico de la secularización, como un repliegue del espacio público de la religión, sino en su reintroducción a través de la nueva pluralidad en el escenario político, aportando legitimidad, y siendo expresión de sus intereses a través de distintos proyectos modernizadores, y con ello de desarrollo, de la sociedad chilena. Esto sustentado, desde la perspectiva de la religión católica – Concilio Vaticano II y Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968) – gracias al valor que adquirió lo social, y en particular la justicia social, como espacio de salvación (lugar teológico).

Lo anterior se tradujo en la valorización, durante los sesenta y lo setenta, a través del capital simbólico dispuesto por la Iglesia a los sectores populares, de lo popular, de lo no de elite. Abriendo espacio para la emergencia de otras religiosidades y religiones que no estaban reconocidas por las elites políticas, sociales y religiosas. De ello da cuenta el primer Te Deum Ecuménico a inicios de los setenta. Es el Presidente Salvador Allende quien solicita al Arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez, la realización de un Te Deum ecuménico, el cual apoya la realización de éste. El Te Deum es una celebración religiosa católica, realizada desde 1811 en Chile, a través de la cual se da gracias a Dios por la Independencia de Chile (Condell, 2009, pág. 1). Es de suma relevancia política religiosa ya que encarna esta doble función de la religión para Bourdieu, ser de mediadora de lo sagrado y (des)legitimadora del orden político. Simbólicamente se legitima desde el Estado, con la colaboración de la Iglesia, el proceso de pluralización religiosa, en particular del reconocimiento de las religiones evangélico-protestantes, ya presentes en grupos significativos de la población, pero no

reconocidas en su importancia, al hacerlas partes del Te Deum, y por lo tanto mediadoras legítimas ante lo sagrado por Chile, signo de unidad en la diversidad, eso sí bajo el alero de la Iglesia Católica.

Pinochet

El golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, fue “... [un] terremoto que azotó vidas, concepciones de comunidad y conciencias” (Correa, Figueroa, Rolle, Vicuña, & Jocelyn-Holt, 2001, pág. 283), y con él la instalación de la dictadura de Pinochet

La instalación de la dictadura abre las puertas a una nueva apuesta de modernización que no va a cuestionar y perjudicar los intereses de la derecha, como se hizo con las utopías igualizantes, en sus versiones comunitaria y socialista, durante los gobiernos de los Presidentes Frei y Allende (Gazmuri, 2001, pág. 2).

Se abre la oportunidad de llevar adelante el proyecto histórico de una nueva derecha, fundada en la combinación de autoritarismo político, economía liberal, sociedad jerarquizada y una cultura conservadora (pág.66); encarnada en el Gremialismo¹¹. Una de las características centrales de este grupo es su vinculación, al menos a nivel cupular, de su conservadurismo católico con la Iglesia. Se da el encuentro perfecto entre los representantes de una ideología que requiere del poder para establecer su modelo y un poder, la Junta de Gobierno, que requiere equipos humanos que viabilicen su proyecto. Quienes defenderán las bases de lo que base a ser la dictadura. Las orientaciones entregadas por este grupo de alta influencia en la Junta definirán el rumbo del sistema político chileno por más de dos décadas, y serán clave en el proceso político de la Dictadura y de retorno a la democracia en la segunda mitad de los ochenta. Un componente importante de ellos es la necesidad del desarrollo de una “democracia protegida”, no liberal. Lo cual va a quedar plasmado en la Constitución de 1980.

Uno de los civiles de mayor influencia en la dictadura, y colaborador fundamental en las bases del modelo de sociedad que instauraron, fue Jaime Guzmán. En 1972 su texto "La Iglesia chilena y el debate político" entrega claves de las bases de una sociedad neoliberal, como la

¹¹ Grupo de jóvenes de derecha formados en la Universidad Católica de Chile, encabezados por Jaime Guzmán, un católico conservador devoto y crítico de la democracia liberal (Gazmuri, 2001, pág. L48)

posibilidad que a su juicio posibilitaría el desarrollo de Chile y con ello el mejoramiento de las condiciones de vida. Advirtiendo, eso si, de los riesgos en cuanto desarrollo del individualismo que conlleva esta opción de desarrollo.

Se abre el camino a una nueva forma de modernización, anclada al despliegue del mercado como mecanismo de resolución de los problemas sociales de la sociedad chilena. Proyecto refundacional del país que busca “restaurar la chilenidad, la justicia y la institucionalidad quebradas” (Gazmuri, 2001, pág.1), a través de un cambio en la conciencia colectiva del país “a partir del ejercicio de la fuerza y de los hechos... (Con una fuerte) impronta economicista con que se revestiría su misión de reconstrucción nacional” (Correa y otros, 2001, pág.287). La nueva forma de modernización que instala la dictadura se basa en el principio de que el libre mercado, a través de la oferta y la demanda autorregulada, es capaz de satisfacer las diversas demandas de la sociedad, para lo cual se requiere la reestructuración del Estado y con ello la entrega de una serie de servicios que antes el prestaba. Lo cual se traduce en la venta de empresas públicas, licitación de servicios y apoyo al desarrollo a la empresa privada.

De las tres revoluciones: la socialdemócrata, de centro; la socialista, de izquierda; y la capitalista en su forma neoliberal, de derecha, será esta última la que prevalecerá y configura lo que es la sociedad chilena hasta el presente.

Este proceso de liberalización del mercado y del funcionamiento del Estado va ir acompañado de una feroz represión de los opositores al régimen, la suspensión de una serie de derechos políticos y la disolución de las formas de representación partidaria, esto acompañado de la suspensión del Congreso Nacional transfiriendo el poder legislativo a la Junta Nacional de Gobierno, integrada por los comandantes en jefe de las fuerzas armadas y carabineros.

En Chile, como en otros países de América Latina, los obispos trabajaron por preservar a unidad y la autonomía de la Iglesia católica mientras contribuían creativamente al bienestar de las comunidades a través de la acción social y pastoral (Levine, 1979, pág. 23). Mientras duró la dictadura la Iglesia administró, organizó y financió a instituciones orientadas al auxilio de

los oprimidos por el régimen. En muchos casos las organizaciones de Iglesia, a nivel local, tuvieron el efecto de posibilitar la participación social y política que no se permitía en la sociedad (pág.23).

El rol que jugó la Iglesia católica en Chile, sirviendo de barrera al proteger a quienes participaban en actividades prohibidas por la dictadura, hizo que la jerarquía de la Iglesia profundizara su compromiso por preservar la unidad de la Iglesia (Levine, 1979, pág. 24). Situación que era dispar al inicio de la dictadura de Pinochet, dando legitimidad al nuevo régimen.

Es significativo que después del Golpe Militar de 1973 el fundador del Opus Dei, el sacerdote Josemaría Escribá de Balaguer, haya visitado a los integrantes de su movimiento, todos integrantes de la derecha política, colaboradora de la naciente dictadura de Pinochet, para apoyarlos en este nuevo desafío que deben enfrentar (Mönckeberg, 2004).

La Iglesia católica se sitúa en el campo político, aunque no lo desee, como el opositor político que tiene la dictadura frente a las violaciones de derechos humanos y principal crítica frente a las situaciones de pobreza y exclusión derivadas del modelo de modernización de mercado que se instala. A pesar de lograr mantener la unidad de los obispos frente a las tensiones internas que tiene la Iglesia, hay sectores de laicos que se oponen al desempeño pastoral y social que esta desarrolla, sectores de nivel socioeconómico alto pro régimen de Pinochet, deslegitimando el rol de la Iglesia. Un estudio del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) (Galilea, 1981), pone en evidencia esta situación de difícil operación para los obispos. Desde nuestra perspectiva el espíritu de mantención de la unidad de la Iglesia, colaboró en ofrecer a estos segmentos disidentes ofertas religiosas en el marco católico que dieran respuestas a sus demandas religiosas. Lo cual se concretó en el trabajo pastoral ya realizado por el Opus Dei, y los Legionarios de Cristo a través de su movimiento laical Regnum Christi. Este último incorporado con el apoyo del Cardenal Raúl Silva Henríquez a comienzos de los ochenta. Dos hipótesis que pueden explicar la opción de abrir las puertas a un grupo reconocido por su conservadurismo son su capacidad de captación de vocaciones

sacerdotales por un lado, y por otro como forma de dar respuesta dentro de la Iglesia a los grupos de laicos y sacerdotes que no se veían representados en el quehacer social y de derechos humanos que la Iglesia a través de sus Obispos venía desarrollando; y con ello no perder a segmento de laicos con alto capital simbólico en la sociedad que no estaban de acuerdo con el proceder de la Iglesia en los tiempos de dictadura.

Tanto los Legionarios como el Opus son de corte conservador en materias de prácticas religiosas y morales, y no condenadores de la riqueza, respondiendo claramente al nuevo habitus que la dictadura instalará en la sociedad chilena.

Ante la ausencia de legitimidad religiosa que vivió la dictadura desde la Iglesia católica, este recibió el respaldo de iglesias evangélicas en cuanto a su accionar. Fue una oportunidad política religiosa para parte de estas iglesias y para la dictadura, lo cual se cristalizó en la celebración del primer Te Deum Evangélico.

En un escenario en el cual la Iglesia católica no legitimó el accionar de la dictadura¹², siendo este prácticamente el único agente opositor en el espacio público que existió durante la dictadura, esta no podía acceder al mecanismo de legitimación política que puede ofrecer la religión, la función ideológica, y con ello naturalizar la forma de ejercicio dictatorial que estaba operando para la mayoría de la población. Pero si dispuso del poder ideologizante del mercado, el cual se fue desplegando con crecientes libertades económicas, retirando del campo político la mediación de los viejos agentes partidarios, centrales en un modelo de desarrollo centrado en el Estado pero no en el mercado, privatizando el acceso al poder para resolver las problemáticas tanto sociales como fundamentalmente individuales y familiares. En este marco la posición de la Iglesia como agente político se ubica principalmente con los sectores más golpeados por los ajustes de cambio de modelo económico, marginales al mercado, y por los

¹² La respuesta de la Iglesia fue pronta en cuanto al proceder en materia de violaciones de derechos humanos por parte de la dictadura. Clave es el Arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez. Gracias a sus gestiones, en el marco de su espíritu ecuménico, dieron inicio con otras Iglesias al Comité Pro Paz, organismo que buscaba proteger a las víctimas de las represión de Pinochet. La dictadura cerró el Comité en 1975. La respuesta de Silva Henríquez fue abrir la Vicaría de la Solidaridad, emblema de la Iglesia en la relación con la dictadura en cuanto violaciones de derechos humanos y problemas sociales.

perseguidos por la dictadura. ¿Cómo acceder a estas mayorías? Una oportunidad la ofreció el campo religioso a través del creciente mundo evangélico y pentecostal. Ahí la dictadura encontró una oportunidad político-religiosa de acceso a legitimación vía función ideológica de la religión. El símbolo fue la realización del primer Te Deum evangélico en 1975 por iniciativa de Augusto Pinochet. Con ello se marcó una diferencia en el campo religioso al relevar a un agente religioso al mismo nivel simbólico del agente hegemónico católico, contribuyendo, por razones políticas, al refuerzo de la pluralización del campo religioso chileno. Los dos Te Deum, el católico y el evangélico, perduran hasta nuestros días.

La posición de la Iglesia en relación a la dictadura cívico-militar se mantiene, frente a su accionar de persecución y tortura a sus opositores.

Los ochenta serán un período de inflexión para la dictadura de Pinochet, las manifestaciones masivas en contra de la dictadura, a escala nacional, a comienzos de la década frente a la alta vulnerabilidad económica y social de la población derivada de la crisis financiera que vivió el país en 1982, abren la posibilidad de una recuperación del diálogo con la diversidad política antiguamente representada por los partidos, proscritos por la dictadura. Es el Arzobispo de Santiago, Juan Francisco Fresno quien siguiendo el trabajo desarrollado por su predecesor Raúl Silva Henríquez, tomará la iniciativa de iniciar un diálogo en 1985 entre todos los actores políticos¹³, buscando el llamado acuerdo nacional. Este diálogo prosperó, pero no fue recibido por los sectores de derecha más cercanos a la dictadura. Por otra parte esta iniciativa colaboraría significativamente en la conformación de la coalición de partidos, Concertación, quienes gobernarán a partir del retorno de la democracia. A continuación presentamos una parte de la carta enviada por el Arzobispo de Santiago Juan Francisco Fresno a Pinochet el 31 de agosto de 1985, presentando el acuerdo nacional:

“Unas de mis grandes preocupaciones, desde que S.S. Juan Pablo II me nombró Arzobispo de Santiago, ha sido trabajar por la reconciliación y la paz de toda la familia chilena. El contacto con personas y el conocimiento de situaciones inherentes a mi

13

labor pastoral, me ha llevado a temer que si en nuestra Patria no se produce un diálogo nacional que facilite la evolución pacífica a la plena democracia, más tarde o más temprano, desembocaremos previsiblemente en una lamentable radicalización de posiciones. Es mi deber de Pastor contribuir a evitar este peligro aunque lleguen a malinterpretarse las acciones que emprenda para lograrlo.

Movido por este espíritu, tuve la oportunidad de plantear estas mismas preocupaciones a personas de distintas tendencias políticas y me sorprendió positivamente verificar en ellas puntos de coincidencia mayores de lo que podía esperar. Esto me estimuló a reunirlos y pedirles, conjuntamente, hacer el intento de una concertación básica. La respuesta a mi solicitud fue el documento “Acuerdo Nacional para la transición a la plena Democracia”. (La Segunda en Iglesia.cl, 2011)

En este marco se encuadra el eje de la visita a Chile del Papa Juan Pablo II en 1987, de extrema importancia para los agentes de los campos religioso y político, era el máximo representante de la Iglesia católica a escala global, personaje de interés mundial, quien visita Chile ad portas del plebiscito de 1988 que decidirá la continuidad de Pinochet o no en el poder, ofrece un refuerzo a la unidad de la Iglesia católica chilena. El Papa permanece seis días en Chile visitando distintas ciudades, reuniéndose con diversos representantes de la sociedad chilena: “campesinos, pobladores, trabajadores, hombres de la cultura, y con los queridos hermanos y hermanas mapuches; las reuniones con los jóvenes, las familias y los enfermos” (Juan Pablo II, 1987). A los cuales se incluye extra oficialmente encuentros con empresarios, políticos y perseguidos por la dictadura. En su mensaje de despedida del pueblo chileno, en Antofagasta, destacamos el siguiente párrafo:

“El Papa espera mucho de los chilenos para bien de la Iglesia en vuestro país y en el mundo entero. Quisiera que vuestro recuerdo de mi peregrinación apostólica, sea un llamado a la esperanza, una invitación a mirar hacia lo alto, un estímulo para la paz y la convivencia fraterna.” (1987).

Uno de los desafíos que identifica el Papa para la sociedad chilena, ad portas del posible cambio político, es la reconciliación, “la paz y la convivencia fraterna” entre chilenos divididos por el golpe de 1973.

La Iglesia consiente de la huella de división interna iniciada en los sesenta y finalmente sellada con el golpe del 73, hace uso de su condición de sistema simbólico de generar un espacio de inclusión para todos (incluido el dictador) a través de su máximo mediador a lo sagrado, el Papa. Se apela a todo el potencial simbólico para poder reintegrar, o a lo menos apoyar o iniciar los diálogos entre las partes para viabilizar un Chile post dictadura. La metáfora de la familia reunida con un padre bueno que encuentro a los hijos y los reconcilia opera plenamente en esta visita religiosa-política de Juan Pablo II.

El quehacer político-social llevado adelante por la Iglesia católica en el período de la dictadura de Pinochet la confirmó en su línea de justicia social, de moral social por sobre la personal. Retirándola parcialmente del espacio tradicionalmente religioso, en el cual los grupos conservadores se mantuvieron. En todo este proceso los laicos adquirieron un rol central en las diversas organizaciones de Iglesia y a nivel de templos. Desde nuestro parecer se terminó de cristalizar un catolicismo social. El proceso de modernización llevado adelante por la dictadura, tanto desde el Estado como del desarrollo capitalista de mercado colaboró en la despolitización del campo religioso, reduciendo su injerencia en el campo político, situándolo en un quehacer de carácter social. El campo político de la dictadura no posibilitó el involucramiento y la discusión de los católicos, y sus distintas posiciones, en los períodos de Frei y Allende. Podemos decir que se acentuó la diferenciación entre campos político y religioso. En este nuevo contexto, donde el individuo va adquiriendo mayor importancia, las opciones religiosas deben responder a este nuevo escenario despolitizado y con creciente valor del individuo, donde lo político queda fuera de la religión, no así lo social.

Retorno a la democracia

La vuelta a la democracia, 11 de marzo de 1990, marca un retorno al régimen político democrático y la mantención del modelo de libre mercado, con énfasis en lo social, como forma de modernización. Se retoma el camino de las elecciones para presidente, el restablecimiento del Congreso, y su sistema bicameral de senadores y diputados, y la elección de representantes locales a través de las votaciones municipales; y la participación de los partidos en el sistema político. Quien encabezará todo este período, que va desde 1990 al 2005, es un bloque de partidos de centro izquierda, llamado Concertación de Partidos por la Democracia.

La Iglesia católica frente al nuevo escenario redefine su relación con este campo. Da un giro en lo que es su quehacer pastoral a partir de los 90, priorizando la moral personal por sobre la moral social, desde su perspectiva ya no es necesario ser “la voz de los sin voz”, el nuevo escenario democrático posibilita la manifestación plural de todas las voces.

Chile en este nuevo período va a ser testigo de un cambio en la Iglesia católica tiempo de dictadura de Pinochet a la Post dictadura.

En el período dictatorial la Iglesia, en palabras de Dooner (1989), se caracteriza por una “acción orientada a convencer a todos los chilenos que en Chile caben todos los chilenos. Creó un espacio para los postergados de siempre y, justamente por ser postergados, los resarcíó dándoles un lugar privilegiado en sus prioridades al pronunciarse por una “opción preferencial por los pobres”. A los perseguidos y a los agraviados les dio una luz de esperanza al transformarse en paladín de los derechos humanos.” (pág.9). Teniendo un claro énfasis social, en la justicia social, constituyéndose la Iglesia Católica en una reserva moral para Chile

(pág.113). Los Obispos chilenos se habían instalado como mediadores, representantes de los “sin voz” de la sociedad chilena, en un escenario no democrático.¹⁴

En el período Post – dictadura, con el retorno del predominio del régimen democrático, la prioridad de la Iglesia Católica cambia. La evidencia obtenida por Lies (2006), en relación al quehacer de la jerarquía católica en el espacio público de las últimas dos décadas, nos da cuenta de una agenda de los Obispos chilenos, en el período post-Pinochet, que ha tenido por prioridad la moral personal y los valores familiares (pág.80), despriorizando la justicia social. Dentro de los temas que Lies identifica que son centrales para la Iglesia se encuentran el divorcio, la contracepción, el aborto y educación sexual.

La Iglesia es consciente que fue un espacio político y social de relevancia en un momento de la sociedad chilena donde no había otro en la dictadura, y buscó ser protagonista en este período frente a la ausencia de protección de la vida frente a una dictadura y el despliegue de su modelo de desarrollo, con el impacto negativo que tuvo para la sociedad, pero esto nunca significó dejar de lado temas de moral personal.

¹⁴ Este párrafo y el siguiente nacen producto de la discusión con una amiga y colega, Carmen Silva Dreyer, el cual fue un aporte para el presente trabajo y se perfiló en una propuesta de estudio sobre Iglesia Católica y Espacio Público.

Mercado y pluralismo religioso

El proceso de modernización anclado en el libre mercado, iniciado por la dictadura de Pinochet, es profundizado a través de la creciente integración global de Chile, tanto política, económica, social y cultural. En este proceso el desarrollo de la infraestructura y redes de transporte y telecomunicaciones son y han sido un posibilitador fundamental de esta integración. Mención especial al desarrollo y acceso de medios electrónicos como televisión por cable, telefonía móvil y acceso a internet.

Se va generando un contexto que posibilita la emergencia del pluralismo y con él de nuevos y diversos sistemas de valores y cosmovisiones (Berger & Luckman, 1996, pág. 19), los cuales entran en un diálogo crítico con las tradiciones. Nos encontramos con una sociedad chilena donde predomina la autonomía personal por sobre la comunidad, pérdida de autoridad de las tradiciones y el aumento de alternativas en los modos de vida, conllevando un proceso de individuación en la forma de construcción del proyecto personal de vida: uno define por sí mismo las elecciones, valores y relaciones que van armando su proyecto de vida (PNUD, 2002, pág. 189).

En este despliegue de individuación, el derecho a la libertad religiosa es su correlato en el campo religioso, en un espacio plural donde el individuo tiene la facultad de decidir su pertenencia religiosa. A fines de los 90 se dicta la ley 19.638, “Ley de Culto”, la cual iguala a todas las religiones en cuanto sus derechos, y a la autonomía de los sujetos para decidir su pertenencia, permanencia o retiro de una entidad religiosa.

La Ley de Culto resulta ser un ícono en materia religiosa de este período. La dictadura desarrollo en profundidad las bases para la libertad económica pero no política, democrática. Demanda que posibilita también la caída del dictador por la vía electoral. En el marco de los gobiernos concertacionistas emerge un nuevo campo religioso, posibilitado por la nueva

democracia. Es un campo religioso donde existe una igualdad de derecho a todas las creencias, que posibilita que los ciudadanos hagan ejercicio de su derecho humano a la libertad de pensamiento, conciencia y religión... “este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.” (United Nations, 2009) El desafío es para las viejas y nuevas religiones de cómo captar y mantener adherentes.

Es el campo político, en un marco democrático de derechos humanos quien va a afectar significativamente la organización del campo religioso. La ventaja formal que tuvo la Iglesia frente a otros mediadores de lo sagrado es equiparada por la ley. Esto acompañado de un creciente número de la población que opera con una lógica de mercado al interior campo religioso, entrando en algunos casos a diseccionar partes de las diversas religiones para poder constituir sus propios modelos de mediación sin contar con los mediadores institucionales, o contar parcialmente con ellos para sus necesidades religiosas.

A pesar de lo anterior la Iglesia sigue siendo el agente religioso hegemónico del campo, teniendo el mayor capital simbólico de los agentes, lo cual es constatado por su posición e influencia en distintos campos y posiciones de la estructura social chilena, de los que destaca la educación. En materia social la Iglesia Católica todavía tiene un rol de ser “la voz de los sin voz”, cuando es convocada como mediadora en conflictos de diverso tipo. El cual se expresa en legado de confianza heredado de su compromiso social de las décadas pasadas, teniendo todavía un valor su rol público e injerencia en el campo político.

Pero ella, la Iglesia todavía no encuentra un rol claro dentro de la nueva democracia, después de haber sido uno de los actores más relevantes en el campo político y social, y en algunos momentos el más relevante, desde los sesenta hasta fines de los ochenta.

Quiéralo o no, en Chile, la Iglesia no sólo tiene el rol religioso que le es propio sino también un rol relevante en la política nacional.

Esto tiene su expresión contemporánea en las palabras del Papa Juan Pablo II: “aun siendo (la Iglesia) de carácter religioso y no social o político, no puede menos que considerar al hombre en la integridad de su ser” (Oviedo, 1990, pág. 16). Lo que conlleva para la Iglesia Católica asumir un rol político, el cual ella autorregula conforme su misión religiosa. En palabras de Monseñor Carlos Oviedo, sobre la realidad chilena, “a la Iglesia jerárquica (le) incumbe lo político en su núcleo moral, y no... lo político partidista en cuanto opinable o, como suele decirse, “contingente”, que es tarea de los laicos como ciudadanos por derecho propio.” (Oviedo, 1990, pág. 16).

Con esto se establece – o mejor dicho se recuerda – desde la Iglesia jerárquica, una división de aguas en el quehacer de la Iglesia Católica en el ámbito político entre la jerarquía eclesial (el Papa, los obispos y sacerdotes) y los laicos. Abriendo, y legitimando desde la institucionalidad religiosa católica, un amplio espacio de ejercicio del pluralismo para los laicos, ejercicio de “libertad y responsabilidad personales, lo lógico y natural será que tengan opciones distintas y militen bajo banderas diversas. Este sano pluralismo político de los católicos es legítimo y conveniente.” (Oviedo, 1990, pág. 19). Esto con ciertos límites, que la Iglesia jerárquica establece como necesarios para el actuar político de los católicos: la legítima libertad de los ciudadanos católicos se encuentra en el elegir entre aquellas opiniones políticas que son compatibles con la fe y la ley moral natural, respondiendo de mejor forma al bien común (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003, n.3).

El desafío democrático para la Iglesia¹⁵

La nueva democracia y la propia Iglesia redefinen sus nuevos desafíos en el campo religioso, la legitimidad de los otros agentes religiosos y el operar con sujetos crecientemente empoderados y en una sociedad que demanda más democracia.

El nuevo escenario democrático creciente que vive Chile a partir de los noventa complica la existencia al agente Iglesia católica, ella se encuentra en una doble tensión: la necesaria inclusión de los laicos en la política, con toda la potencialidad de un entorno democrático en aumento, va acompañada de una inevitable reintroducción al interior de la Iglesia de nuevos espacios de participación. Portadores estos de una redefinición de la jerarquía y de los laicos, particularmente en materia de toma de decisiones, y una pérdida de influencia de la jerarquía en la orientación política de los laicos. En el marco del pluralismo, la opinión de la jerarquía eclesial es una más dentro de otras que compiten por el bien común.

La democracia está tensionando el quehacer eclesial interno: reintroducción de la democracia al interior de la estructura eclesial, y cuestionamiento a las orientaciones políticas de la jerarquía a los laicos.

La jerarquía de la Iglesia Católica tiene tres funciones fundamentales, definidas por la propia Iglesia: ser profeta, facultad para hablar en nombre de Dios; sacerdote, función ministerial, sacramental; y rey, gobierno de la Iglesia (Dooner, 1988, pág.48). Al tener la facultad de hablar en nombre de Dios “se convierte automáticamente en un actor legitimador de valores” (pág.48). Al ser sacerdote, “aparece como administrador de recompensas y manipulador de símbolos” (pág.48); y como rey, refiere a la autoridad, poder, que ejerce al interior de la Iglesia. Esto confiere, y refuerza, el poder que tiene el clero al interior de la Iglesia. Es de gran importancia indicar que la jerarquía no se ocupa de los asuntos temporales de los hombres.

¹⁵ La presente sección corresponde a un artículo escrito por Reinaldo Tan Becerra, autor de la presente tesis: Católicos en democracia: desafíos para la Iglesia católica chilena. Revista Encrucijada Americana. Año 2. Nº 1 Otoño-Invierno 2008, p. 27- 36

Por otro lado, los laicos son "... todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia... El carácter secular es propio y peculiar de los laicos... A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y a cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretrejida." (Pablo VI, 1964, n. 31). Es importante indicar que los laicos, al igual que la jerarquía, son partícipes del "oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo" (Juan Pablo II, 1988, n. 14) pero en menor grado que los presbíteros, quedando los laicos subordinados a éstos. "Los obispos gobiernan como vicarios y herederos de Cristo las Iglesias particulares que les han encargado... Este poder, que personalmente poseen en el nombre de Cristo, es propio, ordinario e inmediato, aunque su ejercicio final debería estar regulado por la autoridad suprema, y... de acuerdo a la utilidad que tenga para la Iglesia y para los fieles, puede ser circunscrito a ciertos límites" (Sanders en Dooner, p.49, 1988).

Estas dos definiciones colaboran en la comprensión del funcionamiento de la Iglesia Católica en su interior como con el resto de las sociedades donde ella se encuentra. Los asuntos temporales, "vivir en el siglo", son propios de los laicos, ese es su terreno. Los temas trascendentales, son propios de los presbíteros: el Papa, los Obispos y los sacerdotes. Ejemplo de lo recién expuesto, en materia política, es la siguiente cita: "los Pastores tienen el derecho y el deber de proponer los principios morales también en el orden social; "sin embargo, la participación activa en los partidos políticos está reservada a los laicos" (Juan Pablo II en Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003, n.1).

Pero esta estructura de funcionamiento de la institución eclesial supone subordinación de parte de los laicos a una superioridad sacerdotal, quienes definen las bases que enmarcan el espacio del accionar político de los laicos. Los cambios vividos por la sociedad chilena en los últimos 40 años ponen en entredicho este supuesto, redefiniendo los laicos su relación con la jerarquía y con la Iglesia.

Esta potencia de autonomía, radicada en el pluralismo y la individualidad, posibilitadas por el despliegue del mercado y de la democracia, abre las puertas a diversas formas de ver e interpretar el mundo, las cuales concuerdan en menor o mayor grado con las formas institucionalizadas de cosmovisión preexistentes en la sociedad chilena. En particular con aquellas ancladas en la religión, a las cuales se les atribuye mayor estabilidad y permanencia dentro de la sociedad.

Para la jerarquía católica chilena el hecho social del pluralismo es acogido como una oportunidad, pero no exenta de tensiones para ella. Esto lo podemos constatar en una de las declaraciones públicas del Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile, CECH (2005), principal organismo del obispado católico chileno:

La democracia ofrece un marco más propicio a la aspiración de ver verificada en la convivencia social el pluralismo, el respeto y la amistad cívica. Con todo, tal aspiración no puede significar el desconocimiento de los principios morales que descansan en la naturaleza y dignidad de la persona humana y que son reflejo, así lo creemos, de la sabiduría de Dios. La Iglesia Católica siempre proclamará esta verdad, a la cual sus miembros no quieren ni pueden renunciar.

El escenario social presentado lleva a los laicos a una redefinición de sus capacidades sacerdotales, proféticas y de reinado, otorgadas por Dios a través de la Iglesia en el sacramento del Bautismo. Lo cual lleva a una revaloración de los laicos en cuanto sus capacidades de ser voceros de Dios, administradores de su propia salvación, y co-gobernantes de la Iglesia junto a los presbíteros. Esto redefine la estructura eclesial, desde los laicos, redefiniendo la relación con la jerarquía.

Este proceso no deviene, para los laicos, en una pérdida de la creencia en Dios sino en un acercamiento a él, posibilitado por el desarrollo de una religiosidad más íntima y personal, no

centrada en mediadores institucionales. Lo cual manifiesta una devaluación de la jerarquía en cuanto sus funciones.

La autonomía de los laicos, en materia política, es profundizada a nivel de definiciones fundamentales privativas de la jerarquía eclesial. Esto abre un cuestionamiento al “rayado de cancha” establecido desde la moral natural por la jerarquía, la naturaleza de ésta, y su validez para sí y para el resto de la sociedad, desde la contingencia haciendo sujeto de discusión aquello que, para la jerarquía, es indiscutible. La jerarquía requiere “bajar” de su tiempo trascendente a la contingencia propia de los laicos, ya que estos han entrado a definir lo que era inalterable en cuanto la ley natural.

Desde el punto de vista de la jerarquía, esta nueva actitud de los laicos ha colocado asuntos inicialmente “indiscutibles” y monopolizados por la jerarquía en un espacio público donde predomina –eso se dice– el arbitrio democrático y subjetivo. En otras palabras, ha dado paso a un creciente proceso de politización. La respuesta de los presbíteros ha sido dura “... la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con su voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral.” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003, n. 3).

Puntos críticos de ser tratados en el ámbito político, para la Iglesia Católica son el derecho al aborto, a la eutanasia, al divorcio, al matrimonio homosexual, entre otros (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003, n. 4). Y por otro lado, salvaguardar el derecho a la libertad religiosa, a una economía al servicio de las personas y del bien común, justicia social, entre otros (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2003, n. 4). Este es espacio de desencuentro, en materia de moral sexual y matrimonial; y de encuentro, en cuanto diversidad religiosa y defensa de la justicia social.

La Iglesia Católica chilena tiene, durante gran parte del siglo XX, una larga trayectoria de compromiso social en particular en la segunda mitad del siglo XX, y en particular en el

período que hemos estudiado, dejando una huella social la catolicidad de los chilenos. Su quehacer religioso ha estado fuertemente ligado a la justicia social. Este es una oportunidad de renovación de la relación entre laicos y jerarquía. Ejemplo de esto es la opinión presentada en una entrevista por el Presidente de la CECH, Monseñor Alejandro Goic en relación al nivel del salario mínimo en Chile: “la doctrina de Cristo es muy clara en esto (en la pobreza). Primero, hace falta una conversión del corazón, ponerme en el lugar del pobre, en el lugar del más necesitado y preguntarme si podría vivir con mi esposa o mi hijo con 120 mil pesos.” (Canal 13, 2007). De aquí surge la propuesta de un “salario ético”, agosto 2007, el cual busca mejorar las condiciones de vida de las familias más pobres del país.

Si la Iglesia Católica chilena, a través de su jerarquía, apuesta a que su eje de servicio sea la justicia social, posibilitará un espacio de encuentro y colaboración entre los laicos y la jerarquía, que no sólo colaboraría en la disminución de la tensión intraeclesial, también posibilitaría un mayor impacto político de la Iglesia en materia de problemas sociales.

Pero queda pendiente el desafío de la pluralidad valórica y religiosa, situación que representa una novedad para la Iglesia, dialogar con una diversidad que demanda un trato de iguales y que busca reconocimiento en sus diversas verdades. En esto una oportunidad es el diálogo en cuanto pluralismo religioso, reconociendo el aporte que realiza cada religión y religiosidad: “...cada una de las religiones más importantes del mundo tiene un don especial que ofrecernos. Es decir, cada una es única y ofrece una contribución vital y tal vez irremplazable a la experiencia y entendimiento de las personas de otras creencias. Ningún creyente religioso tiene el derecho de decir: “Nuestra religión es completa en sí misma, en el sentido de que no tenemos nada significativo que aprender de las demás.” Esto se aplica tanto a los cristianos como a los no-cristianos.” (Cisoc-Bellarmino, 2008).

El desafío para la jerarquía de la Iglesia Católica, y para los católicos, es grande: posibilitar un diálogo nutritivo entre ambas partes, para lo cual la justicia social es una oportunidad para no anular la pluralidad existente, y posibilitar el diálogo en un terreno común para todos los

agentes del campo religioso católico, sacerdotes y laicos, y también con los demás agentes del campo religioso chileno; pero no suficiente.

Esto nos lleva inevitablemente, considerando la ya expuesto, a la estructura jerárquica de la Iglesia Católica y hacer una pregunta fundamental para los campos político y religioso ¿Es capaz la Iglesia de dar respuesta al desafío de profundización democrática en la cual se encuentra Chile? Si la respuesta es afirmativa, quiere responder a todos, su oportunidad, nuevamente, es el espacio público. Si ella no está dispuesta a realizar los cambios que reflejen las nuevas demandas de mediación por lo sagrado que involucran nuevas formaciones de participación en la estructura, va a focalizarse en los grupos que concuerden con su perfil de laico. Esta última respuesta podría ser posible, en un escenario de disminución de agentes sacerdotales y de pérdida de laicos creciente. Su rol como agente en el campo político en cuanto su función ideologizadora de los políticos y sus sistemas en relación a ellos y sus representados, en cuanto legitimadora o no de los habitus que estos posibilitan y/o realizan, la vuelve a lo social, lo político, y a los otros aunque no los quiera como laicos.

Si la respuesta de la Iglesia frente a la fuera no la pregunta siguiente para nosotros, desde nuestra lectura de Bourdieu, es ¿Quién? Porque ese quien debe disponer de un capital simbólico que le permita participar en la naturalización de la realidad que requiere el campo político, a través de la sacralización de este.

Conclusiones

Transformaciones del campo religioso, transformaciones del campo político

El campo religioso aporta al sistema político la naturalización de sus formas de control y de gestión del poder, a través de la legitimación que le otorga a este a través de sus formas de sacralización, que el capital simbólico le otorga.

El periodo histórico considerado en el estudio nos aporta clara evidencia de la relación entre campo religioso y político. El proyecto del Partido Demócrata Cristiano, criado en el seno de la Iglesia, pretende hacer realidad de una sociedad justa para todos. Es la apuesta de poder hacer realidad el deseo de Dios, la utopía del reino de Dios en la tierra, pero enmarcada en una tradición religiosa que no tiene por característica el desarrollo de teocracias, definido desde la tradición bíblica cristiana, en los evangelios, en la definición que hace Jesús de que su reino no es de este mundo¹⁶. En este sentido es interesante ver que en el período el proyecto político-social de gobierno con mayor influencia directa de la Iglesia no registra la participación de agentes sacerdotales, es un gobierno de laicos cuya misión es realizar una sociedad justa. No hubo una indiferenciación de los campos, los agentes siguieron siendo agentes religiosos, lo mismo en el campo político. Toda la eficacia ideológica de la Iglesia dispuesta para realizar su sueño en manos de los laicos, sueño de moral social, de país justo.

Todo esto posibilitado por el cambio de norte que tuvo la Iglesia, por su prioridad por los problemas sociales, por la urgencia de la humanidad vulnerada en la pobreza. Lo cual supone que en esos espacios Dios también está. Este Dios antropomorfizado de la tradición cristiana, que se hace hombre, Jesús; expresado en los vulnerables, en aquellos que no han sido beneficiados por las formas de desarrollo llevadas por los anteriores gobiernos y que la Iglesia católica identifica como una prioridad que no puede esperar, como el laico a quienes se deben

¹⁶ Evangelio de Juan 18, 33 – 37.

conforme la voluntad de Dios. Voluntad que se ha desarrollado en el espacio teológico, razonable y coherente con la tradición bíblica, en relación al mundo presente, con el que dialoga. León XII abrió la puerta del mundo como lugar teológico, y los laicos lo profundizan.

La Iglesia hizo uso de todo su potencial simbólico para apoyar el sueño democratacristiano. Un sueño político de centro, coherente con la orientación de la Iglesia. Pero que no representaba a toda la Iglesia, a todos los laicos, pero si tenía el compromiso de la mayoría sus agentes sacerdotales, y de su jerarquía. Se inicia un periodo de orfandad social de la Iglesia con aquellos grupos sociales que la habían respaldado y defendido durante gran parte de la historia republicana de Chile, respondiendo la Iglesia con su efecto ideológico, hasta que ella decide cambiar de fiel, al reorientarse en su prácticamente totalidad a los que no se encontraban en la parte alta de la estructura social. Esta orfandad parcial de los grupos altos de la sociedad se extenderá hasta el inicio del período de retorno a la democracia, post-Pinochet. Donde ella vuelve a ubicarse en un espacio pre catolicismo social.

La trascendente decisión de los agentes sacerdotales católicos abrió, desde nuestro análisis, un insospechado espacio de valoración de grupos significativos de la sociedad operando con un efecto desideologizador de las formas de poder que se habían estructurado en la sociedad chilena, abriendo un potencial reflexivo orientado hacia la construcción de una sociedad justa para todos. Espacio de reflexividad que también impactó internamente a la Iglesia y que abrió una revalorización de grupos sociales no valorados por la propia sociedad. A tal punto que el valor de lo sagrado, en el campo religioso católico, se trasladó del altar del templo al poblador, hijo de Dios vulnerado. Fue un cambio de habitus católico al cual todos los laicos no estaban dispuestos. Configurándose, como se indicó, tres grupos: progresistas, conservadores y socialcristianos, que tuvieron su correlato político en el marco de la pugna por el triunfo de uno de los modelos de sociedad que se buscaban. El texto de Jaime Guzmán, católico del grupo conservador, de derecha es indicativo de la mirada de los sectores conservadores, una Iglesia que no participa en la política, que no es un agente político, y que debe seguir vinculada a los altares, y no reemplazarlos.

El gobierno de Frei nos aportó evidencia satisfactoria en la relación del campo religioso y político, verificando el potencial de la influencia del campo religioso en el campo político, en su máxima expresión, en cuanto a la construcción de un nuevo habitus político y social. Incluyendo este a nuevos agentes, grupos sociales pero con el valor de lo sagrado, liberando una potencia política, que fue canalizada a través de la incorporación de las nuevas y crecientes demandas de ellos.

Tanto Frei como Allende, y la Iglesia, confiaron en la institucionalidad democrática de la sociedad chilena. Ninguno de ellos buscó la violencia y el enfrentamiento como medio para el desarrollo de sus respectivos proyectos de sociedad. Pero a su vez fueron cada uno de los dos portadores de dos revoluciones en el funcionamiento del sistema político chileno.

Con Allende no observamos la legitimidad dada a Frei por el campo religioso católico. Allende representa una radicalización del proceso político y social iniciado por Frei, pero por la vía socialista y marxista. Retomamos la crítica que hace Guzmán (1972) y Fernandois (2004) a la ausencia de pronunciamiento de la Iglesia frente a las elecciones de 1970, la cual podría haber evitado la llegada de la Unidad Popular lo que llevó al máximo de tensión a la institucionalidad política. Ambos autores identifican la eficacia ideológica de la Iglesia, y con ello su influencia en el campo político, asignando responsabilidad a la Iglesia por haber actuado esta vez en su capacidad deslegitimadora de un agente político y su estructura de poder. Nuestra hipótesis frente a este hecho, es que prevaleció en la Iglesia una apuesta de unidad interna frente a la alta tensión que ella vivía por los grupos conservadores, socialcristianos y progresistas que la componían. Declararse favorable o no a la Unidad Popular en el proceso electoral hubiera implicado afectar a cualquiera de los grupos posibilitando un quiebre al interior de la Iglesia, apostando por el silencio. La crítica de Guzmán y Fernandois reflejan la importancia del agente sacerdotal más allá de su campo.

Es interesante ver que en ambos campos, político y religioso, el monopolio del acceso al poder y de los bienes de salvación, respectivamente fueron fuerte y rápidamente redefinidos. El valor de proyectos políticos ampliamente incluyentes de la población, tanto de Frei como de Allende

donde los ciudadanos eran movidos a la participación y promovidos a la toma de decisiones. Esto acompañado de la valorización de los laicos y del mundo por parte del Concilio Vaticano II; llevaba inevitablemente a un cuestionamiento de los agentes sacerdotales y políticos tradicionales. El viejo orden político y religioso fue remecido, sufriendo un autogolpe que buscó la instalación de un cambio de habitus no sólo en los respectivos campos, sino para toda la sociedad. Los campos cambiaron para no regresar al punto de partida.

Pero en ambos campos había agentes dispuestos a volver al orden, que la radicalidad de los cambios llevados por la Unidad Popular estaba disolviendo. La Iglesia no estaba dispuesta al involucramiento de sus agentes en materia partidaria, estaba perdiendo el control que tuvo de ellos durante Frei. El desarrollo del grupo de Cristianos por el Socialismo con la participación significativa de sacerdotes era generadora de una gran tensión, no sólo en materia política también en cuanto la legitimidad de los sacerdotes en cuanto su función religiosa, en particular con los sectores conservadores. Finalmente los campos político y religioso frenaron los cambios que ellos iniciaron a través de la intervención brutal del golpe del 73.

Es interesante observar la disponibilidad al cambio de los campos político y religioso, cultivada por décadas en el siglo XX para llegar a ser cosechada en los sesenta y setentas, que conllevaban la democratización de ambos campos, pero ello lleva a la paradoja de los propios campos político y religioso de pérdida de los monopolios que los constituyen. Se llegó al techo los respectivos campos, creemos situado en el límite de la disolución de las cosmovisiones que se vieron amenazadas, incluyendo a la propia Iglesia, o mejor dicho los sectores sociales cristianos y conservadores.

La dictadura de Pinochet fue una vuelta al orden en ambos campos, pero con una supresión absoluta del desarrollo democrático de ambos campos. El campo político pagó la deuda de no haber asumido las responsabilidades de haber abandonado su compromiso revolucionario pasando a ser proscrito y exiliado.

El impacto de las revoluciones de Frei, Allende y Pinochet dejaron una huella conservadora en el operar del campopolítico. Pinochet encarnó esta respuesta conservadora en materia política, cercana a la nueva derecha conservadora y neoliberal anclada en el Gremialismo. Instalando un nuevo habitus político, cuya base era el desprestigio del sistema de partidos, en un nuevo campo político donde había un actor hegemónico, en el marco de una creciente privatización de los problemas y soluciones a escala de sociedad, grupos e individuos, entregando la respuesta en manos del libre mercado.

Por su parte la Iglesia vivió un freno en el proceso de cambio interior que se inició en los sesenta. Se detuvo la diferenciación interna que ella vivió producto del compromiso con el cambio hacia una estructura social justa, pero siguió en su lógica de diálogo y de centro, como territorio de encuentro de las diferencias y de construcción de respuestas comunes en el espacio político, en el marco de la moral cristiana; y de su compromiso de defensa de los derechos humanos. La Iglesia fue preclara en esta posición, eso sí a diferencia del gobierno del Presidente Allende, donde no se pronunció ni a favor ni en contra, en el caso de la dictadura de Pinochet ella fue unaférrea crítica de este en diversos niveles, no entregando su eficacia simbólica al servicio de la dictadura, más aun siendo él actor opositor visible en el campo político frente a una dictadura sin límites. Eso sí dispuso de todo su capital para el restablecimiento de la reorganización del campo político a través del acuerdo nacional, mediando frente al dictador, en una clara apuesta pro retorno a la democracia. Se confirma el operar del campo religioso, en particular de la Iglesia católica en el campo político una vez más.

En el período de retorno de la democracia se evidencia que la Iglesia se repliega a las temáticas de moral personal, dejando el espacio de la justicia social. A diferencia de la dictadura la Iglesia aporta su total respaldo simbólico al nuevo periodo democrático. En el marco de las crecientes libertades individuales que posibilita la democracia post dictadura, se establece una nueva regulación religiosa desde el Estado, la cual es reflejo de la emergencia de nuevos agentes en el campo religioso. El rol más destacado del período en materia social por parte de la Iglesia refiere a su papel en la llamada Comisión Valech, o Comisión Asesora para

la Calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura de Detenidos Políticos y Tortura (2002) del Estado de Chile, que buscaba completar la recuperación de la verdad histórica y reparación a los afectados por la dictadura de Pinochet iniciada con la Comisión Rettig (1990). Esto en el marco de la reconciliación nacional.

La política en materia religiosa llevada por la Concertación a fines de los noventa y que buscaba regular el campo religioso chileno frente a los nuevos y viejos actores del campo no tuvo, a nuestro parecer, mayor efecto en cuanto a la Iglesia católica, ella siguió siendo el actor hegemónico, no afectando su capital simbólico ni religioso.

Al mirar el periodo completo en estudio podemos concluir finalmente que el campo religioso si afecta al campo político, verificando con ello lo que fue planteado en la primera hipótesis, pero no viceversa. No se obtuvo evidencia que permita sostener que el campo político afecte al campo religioso de manera contundente en cuanto agente político. Es innegable que ha tenido injerencia pero no al punto de afectar el devenir del campo y su habitus en cuanto agente político. La situación del inicio de los Te Deum evangélicos responde a una situación excepcional en el campo religioso chileno, que el agente político funde un nuevo espacio ritual, ante lo cual tuvo la colaboración de algunas Iglesias evangélicas. Esto tuvo impacto en el campo religioso, en cuanto la relación entre los agentes mediadores de lo sagrado pero fue un hecho excepcional al menos en cuanto a los datos que disponemos del período.

Podemos aventurar como explicación de esta diferencia entre campo político y religioso en cuanto la injerencia del uno en el otro, debido a la condición de sistema simbólico que tiene la religión, con las característica de disponer de cuadros sacerdotales burocratizados, especialistas en lo sagrado y en la mediación entre este y lo profano. Lo cual refuerza su función simbólica, por lo sagrado y por la autonomía de este, en lo cual colabora la despersonalización de los agentes sacerdotales en cuanto que es indiferente a quien sea mientras sea parte del cuerpo sacerdotal la eficacia de la mediación está garantizado. No así en el campo político. El agente político media entre los que no tienen acceso al poder y el poder,

pero esta mediación está sujeto fuertemente a las capacidades del agente mediador, hecho que no es posible de transferir a otra persona, y refiere a la condición carismática propia de cada agente. Los cuadros burocráticos políticos dan garantías de estabilidad pero no son capaces de rutinizar el carisma en el caso de los agentes, lo cual lo hace contingente. Característica que refiere a la variabilidad de su capital simbólico, el cual puede aportar significativamente la religión, más allá del sacerdote de turno.

Pero en cuanto al habitus político este si afecta al campo religioso, y esa es la evidencia que encontramos en el período post dictadura. Al instalar como naturalizado el valor del individuo, en el marco de los derechos humanos, lo cual genera desafíos para la Iglesia en cuanto su funcionamiento jerarquizado con los laicos, ya que la jerarquía ya no es natural, es sujeto de discusión y validez. Esto reforzado por el valor del individuo para el mercado, mecanismo de inclusión/ exclusión social en la sociedad chilena reciente. El desafío que emerge en este escenario es para las religiones generar respuestas de mediación que sean capaces de capturar el interés religioso de estas nuevas generaciones. En este marco planteamos, en la lógica que opera la sociedad chilena, la posibilidad de la segmentación de las religiones en cuanto a quienes ellas se dirijan, operando sólo para ciertos grupos, perdiendo la capacidad simbólica de inclusión de toda la sociedad , como ha sido y es el caso de la Iglesia católica.

Una pregunta que nos emerge en este escenario post dictadura de diversificación de los mediadores de lo sagrado, y en el marco de la presente tesis, el rol que pueden jugar estos en como religiones menores en cuanto cambios en la estructura social a escala local y nacional, a través de las nuevas realidades que construyen las cuales afectan la comprensión de los ciudadanos y sus demandas al campo político.

Es clara la relación e influencia entre campo religioso y político, en particular con la Iglesia católica, pero emerge la pregunta frente a la desorientación de esta última en cuanto a su rol público. Partiendo que todo sistema político requiere de la función ideológica para naturalizar sus mecanismos de poder, si la Iglesia aparentemente no lo hace ¿Quién? O será que producto de la refundación de la sociedad chilena en base al neoliberalismo, estamos asistiendo a

agentes religiosos altamente segmentados que ya no buscan influencia en las grandes masas, o en la totalidad de la población sino que en determinados segmentos de la realidad, lo cual, si fuera cierta no cumpliría la función de ideológica mencionada por Bourdieu para otros grupos de la población, sino para si mismo, respondiendo privatizadamente a las demandas de cada grupo.

Bibliografía

- Bentué. A. (2000). La Doctrina Social de la Iglesia: Una teología de los signos de los tiempos. Mensaje 44. Recuperado el 19 de noviembre de 2011 de http://www.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/bentue_signos.pdf
- Berger, P. (2005). *Pluralismo Global y Religión* [Versión electrónica]. Estudios Públicos, 98, 10.
- Berger, P., & Luckman, T. (1996). Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. *Estudios Públicos*(63).
- Bourdieu, P. (Otoño de 2006). Génesis y Estructura del Campo Religioso. *Relaciones*, XXVII.
- Calvez, J.Y. (1997). *Como CONCLUSIÓN, la EVOLUCIÓN*. Promotio Iustitiae, 66, febrero 1997, pp. 34-39.
- Canal 13, (2007, Agosto). Monseñor Goic y desigualdad social: "Hay una deuda pendiente". Extraído el 14 de Diciembre de 2007, desde <http://teletrece.canal13.cl/t13/html/Secciones/Entrevistas/311493.html>
- Castellón, J. (1999). *Beato Alberto Hurtado, S.J., Profeta*. Promotio Iustitiae, 71, julio 1999, pp. 104-108.
- Cavada, M. C. (1974). *Documentos del Episcopado. Chile 1970-1973*. Santiago de Chile: Lord Cochrane S.A.
- Cisoc-Bellarmino. (2008, Abril) La Misión como diálogo [Versión electrónica]. Boletín Pastoral.
- Condell, D. M. (2009). El Establecimiento de los Te Deum Ecuménicos en Chile. *Revista Occidente*.
- Conferencia Episcopal de Chile, CECH (2005). Una democracia con valores. Comité Permanente de la CECH. Santiago Extraído el 16 de Mayo, 2007, desde <http://www.iglesia.cl>
- Congregación Para La Doctrina De La Fe (2003). "Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política" [Versión electrónica], n.3.

- Correa, S., Figueroa, C., Rolle, C., Vicuña, M., & Jocelyn-Holt, A. (2001). *Historia del siglo XX chileno*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- De la Torre, R. (2002). *El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical*. Obtenido el 18 de febrero de 2010 de <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>
- Dooner, P. (1988): "La Iglesia Católica y el futuro político de Chile". Cisoc-Bellarmino. P. 48
- Faúndez, J. (2011). *Democratización, desarrollo y legalidad: Chile, 1831-1973*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Fernandois, J. (2004). Catolicismo y Liberalismo en el Chile del siglo XX. Estudios Públicos, 93 (verano 2004). Recuperado el 20 de octubre de 2011 de <http://www.cepchile.cl>
- Galilea, C. (1981). *Adhesión Eclesial Cuestionada*. Santiago de Chile: CISOC.
- Gazmuri, C. (2001). *Una interpretación Política de la Experiencia Autoritaria (1973-1990)*. Documento de Trabajo N°1, mayo 2001. Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. Obtenido 23 de noviembre de 2011 de <http://www.hist.puc.cl/Publiclec/documentos/gazmuri1.pdf>
- Guzmán, J. (1972). *La Iglesia chilena y el debate político*, Visión crítica de Chile, Tomás Mac Hale, editor (Santiago: Ediciones Portada, 1972), pp. 295-329. En
- Instituto Nacional de Estadísticas, INE (2009). *Retratos de nuestra identidad: los censos de población en Chile y su evolución histórica hacia el Bicentenario*. Santiago de Chile: INE
- Juan Pablo II. (1987). Ceremonia de despedida. *Saludo del Papa Juan Pablo II al Pueblo Chileno*. Antofagasta, Chile.
- Juan Pablo II (1988):
- “Christifideles Laici”. Exhortación Apostólica Post-Sinodal Sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el Mundo [Versión electrónica], n.14
- “Christifideles Laici”. Exhortación Apostólica Post-Sinodal Sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el Mundo [Versión electrónica], n.69. Citado en Congregación Para La Doctrina De La Fe (2003). “Nota doctrinal sobre algunas

- cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política” [Versión electrónica], n.1.
- Iglesia.cl (2011). *Cardenal Fresno logra un Acuerdo Nacional y le pide a Pinochet que se sume*. Comentarios y recorte de edición especial del diario La Segunda del 19 de agosto de 2011. Recuperado el 28 de diciembre de 2011 de <http://recortes.iglesia.cl/recorte.php?id=13282>
- Levine, D. H. (February de 1979). Religion and Politics, Politics and Religion: An Introduction. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 21(1).
- Lies, W. (2006). A clash of values: Church state relations in democratic Chile. En S. Borzutzky & L. H. Oppenheim (Eds.), *After Pinochet: The Chilean road to democracy and the market* (pp. 64 - 90). Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Meichsner, S. (2007). *El campo político en la perspectiva teórica de Bourdieu*. Voces y Contextos Primavera, Tomo 3, Vol. 2, 2007
- Miranda, P. (2006). *Doctrina Social de la Iglesia y Ciencias Sociales*. ANALES, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Volumen LVII.
- Mönckeberg, M. O. (2004). *El imperio del Opus Dei en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones B.
- Naciones Unidas (1948). Artículo 18, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Obtenido el 18 de febrero de 2012 de <http://www.un.org/es/documents/udhr/>
- Oviedo, C. (1990) “Los católicos y la política”. Santiago de Chile, p.19
- Pablo VI (1964): “Lumen Gentium”. Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Concilio Vaticano II [Versión electrónica], n.31
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Pinedo, J. (2000). La vía chilena al socialismo de Salvador. Allende y su relación con la modernidad. Obtenido el 5 de enero de 2010 de http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1019/pinedocuyo17.pdf
- Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 17, año 2000, págs. 133-145,

- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD (2002). Desarrollo Humano en Chile 2002 [Versión electrónica]. Santiago de Chile.
- Poblete, R. (1967). Santiago ¿Provincia Católica? *Mensaje*, 16(164), 526-530.
- Poblete, R., Galilea, C., & Van Dorp, P. (1980). *Imagen de la Iglesia de hoy y religiosidad de los chilenos*. Santiago de Chile.
- Prado, J. G. (2008). *La Estampida de los Fieles*. Santiago de Chile.
- Sanders, T. (). *The Chilean Episcopate*. Citado en Dooner, P. (1988). *La Iglesia Católica y el futuro político de Chile*. Cisoc-Bellarmino, p. 49
- Suárez, H. J. (Otoño de 2006). Pierre Bourdieu y la religión: una introducción Necesaria. *Relaciones*, XXVII(108).
- Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información (MINCI) (2009). *La vía chilena al socialismo*. Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela. Obtenido el 20 de febrero de 2010 de <http://es.scribd.com/doc/28856869/Salvador-Allende-La-via-Chilena-Al-Socialismo>