

MEMORIA DE LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

Fecha: 26 abril de 2007

Lugar: Facultad de Teología Campus Oriente, Universidad Católica

Asistentes: Sara Browne, Magdalena Ovalle, María Antonieta Huerta, José Miguel Salinas, Alfonso Baeza, Raúl Vergara, José Arenas, S.J., Claudia Godoy, María Paz Undurraga, Ana María Stiven, Karin Sánchez, Pilar Hevia, Andrea Botto, Juan Pablo Moyano, S.J., Fernando Berríos, Trinidad Zaldívar

I. Exposición de Alfonso Baeza

En esta ocasión la reunión contempló el testimonio del padre Alfonso Baeza, quien a lo largo de su vida ha sido testigo y protagonista de importantes corrientes del social cristianismo. Su exposición se centró en cuatro ejes cronológicos y temáticos:

- Infancia, entorno familiar y contexto histórico de esa época.
- Ingreso al sacerdocio y su acercamiento al mundo popular
- Relación de la Iglesia con la política y los partidos de izquierda.
- Vicaría de la Pastoral Obrera.

*** Infancia, entorno familiar y contexto histórico de esa época (1931-1954)**

Baeza comenzó su exposición remontándose a su biografía y cómo su infancia y entorno familiar influyeron en su vida y en las decisiones que tomó en el futuro, muchas de las cuales chocaron con el medio en el que se formó.

Entre los factores más importantes se encuentran su educación en el Liceo Alemán de Santiago, lugar donde experimentó el pluralismo social, la libertad religiosa y despertó su inquietud vocacional. Pero por sobre todo, la inquietud social la recibió muy fuertemente en el seno de su familia, a través del ejemplo de sus padres y del trato que se les inculcó a los más pobres, como seres dignos merecedores de respeto. Otras experiencias también lo marcaron en este sentido, como cuando siendo estudiante conoció al Padre Hurtado o la visión de los conventillos en las cercanías de su casa.

Un hecho que Baeza rescata de su familia era los dos polos que representaban su padre y su madre. El primero, conservador, médico pediatra (uno de los creadores del Servicio Nacional de Salud), le heredó

el valor cristiano del servicio del prójimo. Su madre, en cambio provenía de una familia más bien liberal, que consideraba a los conservadores como gente hipócrita.

Durante su infancia le tocó vivir un catolicismo social caracterizado por un asistencialismo no del todo paternalista. En esa época las palabras del Padre Hurtado, que la caridad empezaba después de la justicia, chocaban en su medio social. No existía una conciencia entre la oligarquía sobre los derechos de los pobres. Este tema, el de los derechos, y el de la justicia, provocaban sobresaltos.

Lo que se buscaba era ayudar a los pobres para mitigar su situación, para que salieran de ella, aunque de manera individual, no en forma colectiva.

En esos años vivió como niño la Segunda Guerra Mundial, el apogeo de los "ismos".

*** Ingreso al sacerdocio y su acercamiento al mundo popular (1954-1960).**

Al ingresar al Seminario Pontificio, poco a poco comenzó a comprender la importancia de la unión de los pobres, para que pudieran salir de su estado de marginalidad juntos, como grupo. Importaba que tomaran conciencia de que pertenecían a un mundo y que estaban en un sistema de injusticia para establecer relaciones de igualdad. Debían buscar un cambio como grupo. Era importante que tuvieran conciencia de que podían pasar a otro estado porque tenían derecho y no porque se les concedía. Hasta ese momento cambiaban de estado en forma individual (progresaban en la vida), dejando a tras su grupo. Era como haberse librado de una peste. Y ese cambio había sido concedido.

Antes de entrar al sacerdocio, Baeza estudió ingeniería. Allí participó en el Movimiento San Manuel, cuyo objetivo era superar a las Conferencias de San Vicente de Paul y su estilo de caridad. Junto a otros estudiantes iban al Zanjón de la Aguada y a otros barrios marginales. La primera impresión fue que la gente no quiso recibirlos al comienzo y allí se dieron cuenta que eran ellos mismos los que tenían que cambiar primero para ser aceptados.

En este tiempo se alejó de la Acción Católica, en cambio fue influenciado por movimientos apostólicos obreros como JOC y MOAC y por sus asesores: los Hermanitos de Jesús y el Padre Voillaume, sacerdotes obreros en Francia.

Entre 1960 y 1963 estudió la Licenciatura en Ciencias Sociales en la Universidad Gregoriana de Roma, estudiando la Doctrina Social de la

Iglesia y la economía. Su estadía en Roma fue clave en su toma de conciencia sobre el predominio de la influencia Europea en la Iglesia y su repercusión en América Latina, lo que se materializaba en su Magisterio, en los métodos pastorales.

En estos años hubo varios hechos que afectaron profundamente la vida política de América Latina y el curso de la Iglesia: Revolución Cubana y Concilio Vaticano II. En Chile, el nombramiento del cardenal Raúl Silva Henríquez y el afianzamiento de la Iglesia en sectores populares, lo que se evidenció en la entrega de las tierras de la Iglesia en el proceso de la Reforma Agraria.

Uno de los hechos fundamentales de su vida y que la cambió para siempre, fue su nombramiento como asesor del Movimiento Obrero de la Acción Católica (José Cardain) (1965). Allí pudo ver que los verdaderos profetas eran los obreros mismos. En esa institución comenzó a trabajar con el sacerdote Pierre Dubois, que recién llegaba de Roma (1963).

Este era un movimiento de adultos, de obreros cristianos que querían transformar la sociedad. La mayoría eran dirigentes sindicales, centros de madre.

Su método y principio era "ver, juzgar y actuar". El juicio se hacía luego de analizar las causas. Esto fue muy importante, porque logró que la acción católica fuese más allá del asistencialismo. Esto llevó a la conclusión que más que la mala o buena voluntad de los empresarios, sino que existía un sistema que hacía que el mundo fuera más injusto para unos que para otros.

Trabajaban para la evangelización del mundo obrero, la transformación de ese mundo desde el Evangelio. Lo importante es que cada uno fuera cambiando su mente. La conversión era entender que se vivía en comunidad y que había que transformarse como tal. En ese momento había una gran división entre los obreros y hubo que trabajar para lograr la unidad.

*** Relación de la Iglesia chilena con la política y los partidos de izquierda.**

Otro de los tópicos abordados por Baeza y que marcaron una etapa de su vida fue la relación del catolicismo con la política y los partidos de izquierda. Históricamente mientras la Iglesia estuvo aliada a los partidos de derecha o conservadores, no se plantearon mayores problemas al interior de esos grupos. No sucedía lo mismo cuando la institución se acercaba a partidos de izquierda, que además tenían la mancha de ser de tendencia marxista o cercanos a esa ideología. Este problema se

agravó en 1970, con la división de la Democracia Cristiana y la aparición del MAPU y de la Izquierda Cristiana. Era impensable que existieran católicos allendista. El y algunos de sus cercanos sacerdotes y católicos, veían en la candidatura de Allende el anhelo de un pueblo y quisieron que los católicos se sintieran libres de apoyarlo o no. Junto a otros fue a saludar a Allende y le comunicaron su preocupación por el estado de la Iglesia en Cuba.

Esto dio origen a que en noviembre de 1970 junto a los laicos Bosco Parra, Raúl Ambrosio, Oscar Guillermo Carretón, decidiera como religioso ayudar a lo que anhelaba el pueblo y que este proceso pudiera ser apoyado por la Iglesia. Para eso necesitaban conocer el proyecto de la U. P. Se hablaba entonces de que el Evangelio debía ser mediado.

Se organizó entonces una jornada a la que asistió Gustavo Gutiérrez. De esta iniciativa salió el "grupo de los 80" y los "cristianos por el socialismo". Aunque algunos quisieron mantener el movimiento fuera del ámbito periodístico y político, la noticia rápidamente se filtró y por su novedad, recorrió el mundo.

Esta era una postura difícil de comprender por algunos que les criticaban la pretensión de querer cambiar a toda la Iglesia hacia ella, lo que según Baeza, no era cierto.

Las razones de su aparición fueron:

- a. Consecuencia de la búsqueda y de la experiencia pastoral en el mundo de los pobres y de los obreros donde en el ambiente predominaba la ideología socialista y marxista especialmente en quienes tenían mayor liderazgo y compromiso
- b. Fue una reacción frente a lo sucedido en Cuba en relación a la situación y la actitud de la Iglesia católica en la revolución cubana. "No queríamos que nos pasara lo mismo con el gobierno de la Unidad Popular".

Al interior de los cristianos por el socialismo había dos bandos: los "pastoralistas" y los "políticos"; los "reformistas y los revolucionarios". Esas diferencias fueron el reflejo y la repercusión de las diferencias existentes al interior de la "Unidad Popular"

El movimiento fue creciendo y se incorporaron laicos, universitarios y comunidades de base. Todos tenían una enorme esperanza en este movimiento. Los "pobres", las comunidades de base, finalmente se habían organizado.

Aparecieron las poblaciones emblemáticas como La Victoria. Se formaron las parroquias populares y los equipos misioneros. La impresión de ellos mismos era "Por fin nos vemos, por fin sabemos que hay católicos entre nosotros, los pobladores". Fue el inicio de una pastoral distinta, más misionera.

Se hablaba de unir la fe en la vida, que Cristo se había encarnado en los pobres y que ahora desde ellos se haría la liberación.

* **Vicaría de la Pastoral Obrera.**

Luego de la llegada de la dictadura, el mundo obrero se vio profundamente afectado. Después del golpe, se produjeron despidos masivos, supresión de los sindicatos o reestructuración de los mismos de tal manera que resultaban inoperantes a los intereses de los trabajadores. Se disolvió la CUT, se prohibieron las reuniones sindicales, desapareció la negociación colectiva. Había mucho miedo y persecución en el mundo obrero. La dictadura consideró al pueblo trabajador como su enemigo, en palabras de Baeza. Una primera iniciativa fue la Fundación Cardjin, a cargo del sacerdote diocesano Luis Antonio Díaz, por entonces secretario privado del Cardenal Raúl Silva Henríquez.

Para esto el cardenal creó esta Vicaría, que no fue sino "un testimonio eclesial de la opción por los pobres en un contexto de dictadura, del valor que reconoce la Iglesia en las organizaciones de los trabajadores y del derecho natural a organizarse. Fue también una expresión de la relación Iglesia-móv. Sindical. Un reconocimiento hacia el Movimiento Obrero como expresión de solidaridad, de defensa de la dignidad humana del trabajo y de denuncia de la injusticia dominante", como señala Baeza.

La institución se hizo de un equipo de abogados para tener una presencia en el mundo sindical. Al interior de esta institución se produjo una discusión de si la Iglesia debía o no contar con un sindicato confesional. La decisión fue que la Iglesia sólo debía amparar a este mundo, sin hacer distinciones entre católicos y no católicos, pues los problemas de los trabajadores están más allá de su condición de creyentes.

En esa época los trabajadores estaban divididos en distintos frentes, cuyos lineamientos correspondían a una configuración internacional de los trabajadores:

- Manuel Bustos, que agrupaba a todos los colores políticos
- Grupo de los 10 en el que participaba Tucapel Jiménez. Eran DC y anticomunistas, cerrados a la embajada americana.
- FUT

Para el Cardenal lo más doloroso es que los obreros creyeran que la Iglesia de Cristo, que nació en una cuna obrera sintieran que no era de ellos.

Aportes:

- El testimonio de Alfonso Baeza muestra que el problema central para muchos cristianos de la segunda mitad del siglo XX fue el de las necesarias mediaciones de la fe en el Evangelio de Jesús. ¿Cómo mediar concretamente entre Evangelio y la sociedad? La búsqueda de transformaciones más radicales y con un real alcance social y ya no meramente individual, brotó de esa problemática central.
- En la misma línea, el tema de fondo puede también ser formulado como la búsqueda de formular de un modo nuevo el sentido de lo religioso: no ya en lo privado, sino en lo social. En los años posteriores ha habido un quiebre histórico con ese sentido. ¿Debe considerarse ello, desde el punto de vista sociológico, como una vuelta al individuo en la sensibilidad religiosa católica?
- Monseñor Larraín tuvo un problema similar en una época distinta. Había una deficiencia en la evangelización, en que se empezaba por predicar las consecuencias y no se evangelizaban las raíces de la problemática social. Por ello, sus acentuaciones fueron tres: a) que la Iglesia está por encima de la política partidista, aun cuando tiene que decir una palabra sobre la dimensión política de la convivencia nacional; b) que hay aquí un problema para la evangelización: el Evangelio "es" social, por lo esta dimensión no puede ser un tema ausente en la labor evangelizadora (son conocidas las incomprensiones de que este obispo fue víctima, sobre todo en su diócesis de Talca); c) es necesario, aunque dificultoso, promover en este aspecto el protagonismo laical, para evitar el clericalismo
- La Iglesia es *también* institución y no hay que ignorar esta dimensión. Cuando se ha sentido agredida en cuanto tal, han surgido en su interior reacciones sectarias. Por esa vía, todavía hoy pueden plantearse tendencias privatizadoras de la experiencia cristiana católica de la fe. Ello se nota, por ejemplo, cada vez que

se pregunta por el carácter "católico" de una universidad que tiene esa denominación. ¿En qué radica dicha "catolicidad", qué la distingue...? La misma pregunta y de un modo tanto o más apremiante se planteó en su momento en el mundo obrero.

- De hecho, el tema social se vuelve realmente difícil cuando la Iglesia *como institución* se decide a vivir su catolicidad en el mundo concreto. En esa perspectiva debe leerse la significación histórica del surgimiento de las encíclicas sociales: lo social deja de ser el contenido más o menos explícito de la predicación de determinados representantes del clero, para convertirse en tema del magisterio universal pontificio. Para la Iglesia universal esto debía constituir, gustara o no, un dato nuevo y decisivo para la identidad católica.

En síntesis, resulta muy interesante en este testimonio auscultar el momento en que en Chile una parte de los católicos experimentaron la necesidad de la superación de la pobreza de manera colectiva para los grupos marginados, comprendiendo que la Iglesia debía ser un apoyo para el logro de la unidad de los más pobres y la consolidación de comunidades que tomaran conciencia de sus derechos y aprendieran a luchar por ellos en forma colectiva.

La superación de la pobreza dejó de ser, para este grupo de católicos, un problema individual.

Otro punto a debatir es la relación que tuvieron con la política de izquierda, la interpretación "cristiana" de ella.

MEMORIA DE LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

Fecha: 24 mayo de 2007

Lugar: Universidad Alberto Hurtado, Sala del Consejo

Asistentes: Sara Browne, Magdalena Ovalle, María Antonieta Huerta, José Miguel Salinas, Alfonso Baeza, Raúl Vergara, José Arenas, S.J., Claudia Godoy, Ana María Stuvan, Karin Sánchez, Pilar Hevia, Andrea Botto, Juan Pablo Moyano, S.J., Fernando Berríos

I. Exposición de Fernando Berríos M.

Se adjunta el texto resumido que se utilizó en la sesión.

Lecturas de la realidad y prácticas pastorales de la Iglesia chilena ante la problemática social del trabajo (1)

Fernando Berríos Medel

A modo de introducción: la fundamental valoración cristiana de la realidad del trabajo

1. Desde sus orígenes el cristianismo se caracterizó, en el ambiente cultural grecorromano en que se extendía, por no despreciar al trabajo humano en ninguna de sus formas, ni siquiera como actividad corporal tendiente a la preservación de los procesos biológicos más elementales. Aquello que había sido tan desvalorizado por la cultura occidental clásica es asumido por la tradición judeocristiana como un aspecto esencial de la existencia humana. No hay aquí una glorificación del trabajo, pero sí una asunción serena e incontrovertida que hace posible, por ejemplo, que en los evangelios la enseñanza de Jesús sobre el Reino o la salvación se expresen mediante imágenes tomadas del mundo del trabajo. La Biblia en su conjunto atestigua, en realidad, algo previo y decisivo: la experiencia fundante de que Dios se manifiesta y se dona a Sí mismo en la historia, y que en consecuencia sólo en la historia podrá y deberá articularse, en forma personal y colectiva, la acogida y la respuesta humana a este don.

2. En adelante, aunque con fluctuaciones debidas al influjo creciente de la matriz cultural griega y pese a cierta comprensión punitiva del trabajo como efecto de una mala interpretación de Gn 3,17-19 (2), prevaleció finalmente en el cristianismo esta valoración positiva del trabajo,

incluida su consideración como factor de cultura o, como dice Pedro Morandé, como objeto de una auténtica "legitimación cultural". El ideal benedictino *ora et labora* suele ser mencionado como el ejemplo más importante de dicha legitimación.

3. Sin embargo, y esto es tal vez lo más importante para nuestro análisis, hasta ese momento la atención cristiana a la realidad del trabajo se centraba fundamentalmente en su importancia y su significado *para el individuo y para su salvación*. Lo que marcará un cambio decisivo en el enfoque será la 'problemática' del trabajo en el seno de la sociedad moderna industrial. Y en este punto, el catolicismo social y el surgimiento formal de la doctrina social de la Iglesia (DSI) se constituirán en un hito importantísimo para el enfoque pastoral de la realidad del trabajo. El objetivo de esta presentación es destacar, precisamente, aquellos impulsos (de diversa índole) que han contribuido en el contexto de la sociedad moderna a que la comunidad eclesial, tanto en su vertiente jerárquica como a través de otro tipo de iniciativas, haya prestado atención a la realidad del trabajo y haya elaborado para ello determinadas prácticas y enfoques pastorales.

Enfoques pastorales de la realidad moderna del trabajo

4. Destaco aquí dos grandes momentos: en primer lugar, la significación histórica del catolicismo social surgido en Europa y del nacimiento de la DSI como manifestación del magisterio pontificio universal sobre la cuestión social; y en segundo lugar, el aporte de diversos impulsos eclesiales por los que se expresó posteriormente el paso a una apertura del pensamiento social católico a la modernidad para su lectura de la problemática del trabajo en el contexto de la sociedad capitalista industrial.

a) El catolicismo social y la DSI como apertura a la dimensión social de la problemática del trabajo

5) En cuanto a lo primero, me parece que la mayor importancia histórica de la primera encíclica social, *Rerum novarum*, del Papa León XIII (1891), radica ante todo en el hecho de que representa el paso, decisivo y sin retorno, desde una consideración hasta ahora predominantemente espiritual-individual del sentido cristiano del trabajo, a un enfoque propiamente "político" y social: la preocupación por "la justa solución de la llamada cuestión obrera, en el ámbito de cada nación" (*Laborem exercens*, 2). Desde este momento, una nueva vertiente del magisterio pontificio se ocupará de la realidad del trabajo en esta perspectiva específica, hasta ahora no abordada formalmente: la del trabajo como

“centro neurálgico de la problemática social”. Lamentablemente, me parece que hasta ahora el magisterio social no ha reconocido suficientemente la labor precursora de los movimientos de catolicismo social que se dieron previamente a la promulgación de la *Rerum novarum* en la Europa del siglo XIX. Destacar esto tendría el efecto positivo de la comprensión del surgimiento de la DSI en un marco de inquietud eclesial mucho más amplio. De hecho, debería considerarse más claramente ese surgimiento más como expresión que como causa de una inquietud católica ante la cuestión social.

6) Ahora bien, constituye un tema por sí solo el de la metodología de análisis de la realidad que empleó la DSI con su recurso al derecho natural. Como suele oírse hasta el día de hoy a obispos en los medios de comunicación, este recurso tiene como motivación de fondo el poder extender, en la práctica, determinadas enseñanzas de la doctrina cristiana y católica a todas aquellas personas “de buena voluntad” que sin tener el don de la fe pueden acoger dichas enseñanzas como parte de una normatividad ética fundamental no revelada y captable por el solo ejercicio autónomo de la razón. En este sentido, este recurso al derecho natural podría interpretarse positivamente como un intento del Magisterio por “tender un puente” hacia un mundo cada vez más separado de la fe (F. X. Kaufmann), aunque por otra parte no pocas veces se ha sacado la conclusión de que más bien ello aportó a la constitución de una “cultura intraeclesial” en que el pensamiento eclesiástico se hizo “inmune a los planteamientos de su tiempo” (Hünemann). El principal reparo, empero, no ha sido este, sino el hecho de que difícilmente podría sostenerse hoy que esa pretendida normatividad universal “pre-religiosa” y común a todos los seres humanos pueda o deba ser entendida como un conjunto de determinaciones inmutables y ahistóricas. Para Peter Hünemann, lo que está en el trasfondo es una concepción de la naturaleza humana propia de “la tradición de la escolástica barroca, confirmada por la neoescolástica del siglo XIX... en que la naturaleza esencial del hombre es pensada –como parte integrante de las verdades objetivas invariables– como realidad ahistórica”. De este modo, prosigue Hünemann, “de la posibilidad trascendental de acceder a la esencia humana y a su orden, resulta la posibilidad de concebir las normas del nivel intermedio como fruto de deducciones, y de definir, en forma de mera aplicación, la relación de esas normas con la realidad histórica, con lo que los hechos históricos han de subsumirse, en cada caso, a normas apriorísticas”.(3) Debido a esta perspectiva, el Magisterio social habría desarrollado una concepción demasiado estática de la realidad, lo que le habría impedido una comprensión cabal de los procesos históricos reflexionados y la posibilidad misma de un diálogo provechoso con la

cultura moderna en bien de la sociedad. Sumida en argumentaciones iusnaturalistas, la así llamada Doctrina Social "tradicional" de la Iglesia (4) no habría sido capaz de descubrir y de asumir los elementos positivos de la concepción moderna del trabajo.

7) Pero más allá de esa desadecuación más bien filosófica, la asunción de la conflictividad del trabajo en el capitalismo por parte del Magisterio social pontificio tiene un valor profético y evangelizador. Si bien no hay en la Doctrina Social de la Iglesia tradicional, y sobre todo en León XIII y Pío XI, la capacidad para un diálogo fructífero con la modernidad, ni la sensibilidad —o al menos la disposición— necesaria para captarla a fondo, hay que destacar en ellos el valor de haber recogido, canalizado y estimulado la inquietud de muchos católicos frente a la problemática del trabajo humano en su dimensión social. Además, ya en la encíclica *Rerum novarum* hay elementos que significan un progreso con respecto a la valoración católica tradicional del trabajo. Su acento en el valor a la vez *personal* y *necesario* (5) del trabajo va contribuir a superar una acentuación excesiva y unilateral de su aspecto expiatorio, pero a la vez le dará una lectura realista que ayudará, según su intención, a relativizar las promesas utópicas de las ideologías economicistas surgidas en el seno de la modernidad. (6)

8) Además, el sentido de la justicia social aquí contenido contribuye al desarrollo en la conciencia católica de una nueva percepción de la pobreza y sus causas y, con ello, de la dignidad trabajo, aunque sin cuestionar por ello el orden establecido ni el derecho "natural" a la propiedad privada. Contribuye, más aun, al desarrollo de una "moral social católica" que sistematiza de un modo nuevo la relación de la misión de la Iglesia con la cuestión social desde el fundamento de los grandes "principios" de la justicia, la caridad y el bien común. A partir de estos principios, los temas concretos que marcarán la agenda de la visión católica de las realidades sociales y sobre todo del trabajo humano, serán precisamente los de la DSI a partir de la *Rerum novarum*: el derecho y el deber del trabajo, las condiciones en que éste debe ejercerse, el concepto de salario justo, los deberes y derechos de los trabajadores, entre ellos el sindicalismo, el rol de los patrones, etc.(7)

9) En el texto base me refiero también brevemente, basándome en un estudio de Sol Serrano, a la evolución observada en el asociacionismo católico chileno en el último tercio del siglo XIX: el reflejo de un catolicismo que si bien despierta a la problemática social del capitalismo moderno industrial, no cuestiona propiamente a éste en su "legitimidad natural"; un catolicismo cuya gran preocupación parece ser, junto con

una sincera inquietud por la suerte de los proletarios en la sociedad industrial, el afianzar la presencia de la Iglesia como institución en la sociedad, para enfrentar la ola secularizadora en curso.(8) (...) Para Sol Serrano es posible afirmar que tales agrupaciones efectivamente "le permitieron al catolicismo chileno tener una fuerte presencia en el nuevo espacio público, aquel espacio público plural creado por el Estado liberal."(9) Esto indica, a mi parecer, pese al contexto socio-cultural descrito, una pretensión católica más cercana al ideal de cristiandad propiamente dicho. Pero muy pronto, en el curso de la primera mitad del siglo XX se van a gestar algunos cambios importantes en este sentido.

b) Impulsos de apertura a la modernidad en la comprensión eclesial del trabajo humano

10) Se trata de un proceso eclesial complejo de apertura al mundo del trabajo en la sociedad moderna, que se va constituyendo en tres niveles fundamentales: a nivel de la praxis pastoral, a nivel de la reflexión teológica a partir de esa praxis y, finalmente, a nivel de un cambio de acentuación en el magisterio social de la Iglesia universal. Aquí sólo los mencionaré con una breve caracterización.

11) ***A nivel de la praxis pastoral, el redescubrimiento del laicado como factor "cristianizador" de la sociedad.*** Con el impulso o la inspiración del catolicismo social decimonónico, surgen por doquier en Europa asociaciones católicas cuyas iniciativas, sobre todo las Semanas Sociales, tendrán un gran impacto e influencia mundial. Pero el gran impulso asociativo católico, especialmente promovido desde Roma en la década de los 20, será el esquema de la Acción Católica. En su vertiente obrera –el MOAC y la JOC- tendrá una gran significación y una larga vigencia pastoral social en Chile y en varios otros países de Latinoamérica. Este esquema representa la persistencia de un ideal de sociedad propio de la mentalidad de Cristiandad (el anhelo de un "orden social cristiano"), pero incluye el elemento novedoso de una apuesta no por la acción directa de la jerarquía eclesiástica sino por la mediación de la acción laical en la sociedad. En un principio esta acción laical es entendida sin contrapeso como "participación" en el "apostolado jerárquico de la Iglesia". Posteriormente Alberto Hurtado, dirigente de la rama juvenil de la Acción Católica chilena, agregará, no sin conflicto, la distinción entre "la Acción Católica, que será la obra de los seculares actuando bajo la Jerarquía de la Iglesia para cristianizar las personas y las instituciones, y a la acción social temporal, obra de los seculares que, conscientes de su fe y en plena armonía con ella, obran bajo su propia responsabilidad, corriendo todos los riesgos y peligros de la empresa.

Tal es el campo de trabajo de los sindicatos, de las cooperativas, de los partidos políticos. La acción de los católicos será así completa: unos se esforzarán por bautizar este mundo, y los otros por construirlo sano, digno de su bautismo. Las dos acciones, la religiosa y la temporal, contribuyen a la creación del mundo que reclaman los principios del Evangelio".(10) La influencia del proyecto de "nueva cristiandad" del pensador francés Jacques Maritain (1882-1973) es aquí clara.

12) ***A nivel de la reflexión cristiana sobre la realidad, el aporte de la "teología del trabajo"***. Una nueva valoración de las realidades terrenas en su propia consistencia es la intuición básica de una de las corrientes teológicas más importantes del siglo XX. Esto incluye la convicción de que no se trata ya, como todavía decía Alberto Hurtado, de "bautizar" la realidad mundana y de hacerlo posteriormente digno de ese bautismo, sino de descubrir en él mismo los impulsos del reinado de Dios. La "teología de las realidades terrenas", que se inaugura con el libro homónimo de Gustave Thils en 1947, se desarrollará en la década siguiente en toda una amplia serie de las así llamadas "teologías del genitivo". Una de ellas, de Marie-Dominique Chenu sobre la "teología del trabajo" es hasta el día de hoy la obra clásica sobre el tema, aun cuando haya sido escrito en un contexto ya superado de la organización internacional del trabajo. Su gran mérito es haber aportado una nueva mirada teológica sobre el trabajo en su dimensión objetiva, no sólo como medio de perfección cristiana individual; el trabajo que caracteriza a toda una "civilización" y cuyo fruto, "el bien común terreno", debe ser considerado como "un orden de valores que han alcanzado su mayoría de edad, en su bondad propia y en su eficacia específica".(11)

13) ***Un segundo impulso desde la praxis pastoral: la inserción eclesial en el proletariado***. Pronto irá creciendo en el seno de la conciencia social católica el convencimiento de que ya no basta con promover la justicia social y la dignidad de los trabajadores, sino que además es necesaria una concreta inserción en el mundo del trabajo asalariado, compartiendo plenamente la vida de los hombres y mujeres de trabajo. Los papas León XIII y Pío XI habían hecho un llamado a ello, pero motivados en primer término por el apremio de salirle al paso de este modo a la acción concientizadora de los comunistas entre los más pobres. Pero luego, bajo los impulsos de la teología de las realidades terrenas, la inserción en el mundo obrero comienza a ser valorada como una forma específica de evangelización, como una acción profética y eclesial valiosa por sí misma y no meramente funcional a otros propósitos. Aquí la gran experiencia histórica será la del movimiento de los "sacerdotes obreros" que nacen en Francia en los años 50 bajo el impulso del Arzobispo de París, Cardenal Emmanuel Suhard, y que van a

tener una gran presencia misionera en todo el mundo. Creo que puede considerarse un fruto importante de esta opción pastoral el fuerte florecimiento de ramas obreras de la Acción Católica, con su célebre método de "ver-juzgar-actuar"; método que, a pesar de sus discutidas ambigüedades, va a tener un profundo eco pastoral y teológico en América Latina.

14) ***Por último, una nueva valoración del trabajo humano en el Magisterio social de los '60.*** En esta década decisiva decantan grandes transformaciones en la autocomprensión de la Iglesia y, consecuentemente, en su manera de entender su vinculación al mundo. Tendría que ser objeto de otra exposición analizar la interacción de los cambios intraeclesiales y de las amplias transformaciones culturales que se producen en el mundo occidental durante el siglo XX. Muchos autores concuerdan en identificar un vuelco notorio en el lenguaje y en el enfoque general del magisterio social de la Iglesia en esta década. Su mirada se abre hacia un mayor énfasis de los aspectos antropológico-teológicos del trabajo, especialmente su carácter de co-participación en la obra creadora y su significado dentro de la esperanza escatológica de los cristianos; se avanza también a una comprensión del trabajo en el horizonte más amplio de la actividad humana histórica, transformadora y dotada de autonomía y consistencia propias (*Gaudium et spes*, 33-39); y se avanza asimismo, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, hacia un concepto de persona más amplio, menos individualista y más dinámico, que favorecerá una consideración más atenta del trabajo como instancia de encuentro y de mutuo enriquecimiento entre los seres humanos.

Epílogo y perspectivas: la Iglesia y el mundo del trabajo en la senda del Concilio Vaticano II

15) En el texto base esbozo una reflexión acerca de la reflexión sobre lo social y sobre el mundo del trabajo en la Latinoamérica que recepciona de un modo creativo el Concilio Vaticano II. Allí hablo de las reflexiones de Chenu, 30 años después de su primera aproximación al tema del trabajo en la sociedad industrial moderna, reconociendo su cuota de optimismo ingenuo ante la utopía de la modernidad triunfal. Y reflexiono, a propósito de ello, sobre nuestro propio optimismo histórico cristiano latinoamericano de la segunda mitad de los 60 y comienzos de los 70. Optimismo, como sabemos, dramáticamente destruido. Lo que me interesa rescatar en este punto es que en Latinoamérica muchos cristianos y para ser más exactos: muchos miembros de la Iglesia católica, laicos y clérigos, animados por el espíritu del Concilio Vaticano II, quisieron ser, desde su específica condición creyente, protagonistas o

al menos participantes activos de tales procesos de avance hacia un orden social más equitativo, y en este sentido la presencia eclesial en el mundo proletario fue muy importante. Es tarea de los historiadores precisar cómo y en qué medida las formas tradicionales de asociacionismo católico obrero, es decir, las ramas especializadas obreras de la Acción Católica, acompañadas en muchos casos por sacerdotes obreros que optaron por la acción sindical, evolucionaron en esa dirección. Pero en todo caso se puede afirmar que hubo mucho de eso.

16) La teología latinoamericana de la liberación, como es sabido, fue en esos momentos un impulso especialmente importante para el compromiso cristiano con el mundo del trabajo, con su concepción del quehacer teológico como "acto segundo", posterior a la praxis concreta de tal compromiso social, y como efectiva "reflexión crítica de la praxis de liberación". Aun reconociendo el peligro allí contenido de ideologización de la fe (peligro, en todo caso, no ausente de otras concepciones del cristianismo) creo que hay que valorar el hecho de que pocas veces como aquí se ha concedido una importancia tan grande al momento ortopráxico de la fe como verificación concreta de la misma en el mundo.

17) El testimonio de Alfonso Baeza en la sesión anterior nos hizo presente el compromiso renovado de la Iglesia católica con el mundo obrero, tanto en sus organizaciones poblacionales como, sobre todo, en sus organizaciones sindicales, en un momento en que era francamente peligroso hacerlo. La opción de la VPO de aquel entonces por no aventurarse en un "sindicalismo católico", sino más bien por apoyar desde la Iglesia a las organizaciones obreras en su propia problemática, sigue siendo una opción que merecería ser más profunda y detenidamente reflexionada.

18) El texto base concluye con algunas reflexiones sobre los desafíos del mundo del trabajo hoy. Tal vez el mayor de estos desafíos sea ofrecer de algún modo (¡muy creativo, por cierto!) de experiencia de comunidad en un mundo del trabajo que se caracteriza por la fragmentación y la atomización; por la precariedad y la inestabilidad laboral. ¿Dónde será posible tener, de nuevo, una experiencia de fe cristiana y de Iglesia desde la experiencia cotidiana del trabajo?

Comentarios:

Se destaca el importante aporte de algunos laicos al desarrollo de la conciencia social católica en Chile, como Francisco de Borja Echeverría y

Juan Enrique Concha, con su postura, tan avanzada para la época, que defendía que los mismos obreros pueden ser protagonistas en la búsqueda de la solución de sus problemas.

Se destaca cómo se va observando un profundo cambio en la concepción "católica" del trabajo. Durante mucho tiempo al trabajo se lo valoró como un castigo por el pecado original y, por lo tanto, como una penuria inevitable en la existencia terrenal. Eso, sumado a la cuestión propiamente tal, afianzaba en los mismos trabajadores una mirada más bien trágica sobre su "suerte" en la vida. Esto ha hecho aun más difícil el empeño por la dignificación del trabajo humano. Las condiciones injustas del trabajo asalariado se confundían con esta valoración de fondo.

Ante algunas consultas al respecto, se destaca el hecho de que el magisterio social de Pío XII marca una transición desde un enfoque iusnaturalista neoescolástico de la problemática social del trabajo hacia un enfoque más personalista, aunque todavía algo "larvado". Aquí y también en el magisterio social de Juan XXIII habría influido la diferencia de enfoques de dos distintos equipos de peritos que colaboraban en la redacción de los documentos sociales en el Vaticano.

Llama la atención al hecho de que, en definitiva, los conservadores chilenos fueron más sensibles y abiertos a la cuestión social que los grupos liberales; probablemente porque en ellos es más fuerte que en éstos un cierto sentido de comunidad. (Esta reflexión es interesante, porque contrasta con otra que se ha planteado varias veces en el grupo: que los conservadores ofrecieron en Chile una fuerte resistencia a las dos primeras encíclicas sociales y que, en general, los "católicos sociales" tuvieron que sufrir muchas incomprendiciones de parte de ciertos círculos conservadores. Sin ir más lejos, el mismo Alberto Hurtado (quien lo dice explícitamente en su *Moral Social*) y su maestro Fernando Vives! Esta reflexión obliga a plantearse la pregunta acerca de la actitud general de los liberales frente a la cuestión social en la primera mitad del siglo XX...

Se destaca otro aspecto que también ha salido antes en las reflexiones del grupo: la importancia de la eclesiología que está siempre detrás de los juicios y de las opciones de los católicos en todas las materias que tocan al bien común. De esa eclesiología, consciente o no, derivará la manera concreta de entender y de articular la relación de la Iglesia con lo social y lo político. En la mentalidad de cristiandad predominante en estos períodos, la tendencia a la pretensión de una mayor "presencia católica" en las definiciones del bien común es mucho más fuerte.

Notas

(1) Baso este aporte en tres textos míos publicados: 1) *Teología del trabajo hoy. El desafío de un diálogo con la modernidad. Anales de la Facultad de Teología, Vol. XLV (1994), esp. 93-99*; 2) "Trabajo y ley natural en la Doctrina Social de la Iglesia. De la prescindencia al encuentro de la cultura moderna", en VV. AA., *Pluralidad en la teología* (V Jornada Anual de la Sociedad Chilena de Teología), Ed. San Pablo, Santiago 1995, 187-215; y 3) "La problemática social del trabajo como desafío a la misión de la Iglesia", en M. Eckholt – D. Michelini (Eds.), *El trabajo y el futuro del hombre. Reflexiones sobre la crisis actual y perspectivas desde la encíclica Laborem Exercens*, San Pablo, Buenos Aires 2006, 123-152. Luego, incorporo elementos surgidos en las sesiones de trabajo del Grupo Memoria de la Inculturación del Evangelio.

(2)«Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. 18 Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. 19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.»

(3) *Iglesia - Sociedad - Cultura. Para una teoría de la Doctrina Social católica* (traducción de Esteban Santori), en: P. Hünemann, (Ed.), *Enseñanza Social de la Iglesia en América Latina*, Vervuert-Verlag, Frankfurt a.M. 1991, 81-116.

(4) Denominación con que suele designarse en la literatura especializada a la enseñanza social pontificia hasta Pío XII (cf. F. Berríos, *Teología del trabajo hoy*, 104-106 y 127-129, con referencias bibliográficas).

(5) León XIII, *Rerum novarum* (=RN), 32.

(6) "... prometen a las clases humildes una vida exenta de dolor y de calamidades, llena de constantes placeres" (RN, 14).

(7) Precisamente, la *Moral Social* de Alberto Hurtado (1901-1952), que quedó inconclusa al momento de su muerte, refleja esta renovada reflexión moral social. Sobre el tema del trabajo en su inserción en la vida económica de la sociedad capitalista, cf. págs. 229-307.

(8) "... a pesar del carácter innovador de la problemática abordada y de las importantes y duraderas consecuencias prácticas que tuvo, el catolicismo social se caracterizó por un profundo conservadurismo marca de origen indeleble de la doctrina (Souza, 1998). La recuperación del tomismo como fundamento filosófico y su visión organicista de la sociedad llevarían a la formulación de una estrategia de intervención fuertemente paternalista y conciliadora." (M. A. Pronko, *Universidades del Trabajo en Argentina y Brasil: una historia de las propuestas de su creación; entre el mito y el olvido*, Montevideo 2003, 34).

(9) S. Serrano, "Espacio público y espacio religioso en Chile republicano", *Teología y Vida*, Vol. XLIV (2003) 346-355. De hecho, estas asociaciones establecerán explícitamente en sus estatutos su dependencia eclesiástica (Cf. 352).

(10) A. Hurtado, *Moral Social*, 44.

(11) M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, 35s.

MEMORIA DE LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

Fecha: 28 junio de 2007

Lugar: Facultad de Teología Campus Oriente, Universidad Católica

Asistentes: María Antonieta Huerta, Luis Pacheco, José Miguel Salinas, Alfonso Baeza, José Arenas, S.J., Claudia Godoy, Ana María Stuken, Pilar Hevia, Fernando Berríos, Trinidad Zaldívar, Karin Sánchez, Mariana Clavero, Pablo Toro, Cristóbal García - Huidobro

En esta ocasión expusieron María Antonieta Huerta y Luis Pacheco. Lo que compartieron con el grupo se inscribe en un estudio más amplio en que reflexionan sobre el catolicismo social en el contexto de la relación histórica que se ha dado entre modelos de Iglesia y modelos sociopolíticos en Latinoamérica.

En un primer momento, María Antonieta Huerta hizo un amplio recorrido histórico en el que distinguió tres grandes modelos de relación de la Iglesia institucional con el orden sociopolítico, los que han dado lugar, a su vez, a tres diversas maneras de concebir y establecer la relación Iglesia-sociedad o, si se quiere, el vínculo cristianismo-sociedad: el modelo de Cristiandad, el modelo de Neocristiandad y el modelo Iglesia Pueblo de Dios. Los tres no presentan el mismo grado de realización histórica, siendo el último, por diversas razones, el más desperfilado desde tal punto de vista.

El modelo de Cristiandad en América Latina está asociado en su origen a la lógica de la conquista y se remonta, en el enfoque de la institución eclesial, al ideario de Cristiandad que consagrara la bula *Unam Sanctam* (1302), del Papa Bonifacio VIII, en abierta polémica con los representantes del poder temporal y específicamente contra Felipe el Hermoso, rey de Francia. Independientemente de la querrela por la supremacía en el proyecto histórico de Cristiandad, lo que define a ésta es el carácter totalizante de la relación Iglesia-mundo, en que no queda espacio para lo diverso, en este caso lo profano en estado puro. El poder, en sus dos formas básicas, el "espiritual" y el "temporal" sirven a un proyecto común: una visión del conjunto de lo real como determinado por la índole cristiana. Este orden está asegurado por una eclesiología que privilegia claramente las dimensiones institucionales, jerárquicas y clericales de la cristiandad. En occidente es mayor la resistencia del papado a las pretensiones hegemónicas del poder temporal sobre este orden cristiano, pero en todo caso es claro que, a fin de cuentas, los únicos laicos que tienen una participación real en la conducción de la cristiandad son los príncipes.

El modelo de Neocristiandad es resultado de una larga crisis del catolicismo tradicional en la sociedad occidental. Los síntomas de esta crisis se manifiestan sobre todo a nivel de la relación Iglesia-política, en el que la Iglesia enfrenta enormes dificultades para mantener su rol en la sociedad. De esta crisis surge el catolicismo social como movimiento histórico: como la búsqueda de una respuesta apropiada, de la identidad católica, a la cuestión social propia de la sociedad capitalista industrial.

Característico de este nuevo "proyecto" –de ahí lo de "neo" Cristiandad– es la potenciación del rol del laicado en el orden social. Los laicos y sus asociaciones toman un nuevo protagonismo. Se mantiene del ideal tradicional de Cristiandad el propósito de hacer de la sociedad occidental un "orden social cristiano", pero ahora no ya (al menos, no ya solamente) desde la esfera jerárquica de la Iglesia católica, sino desde la base laical de la Iglesia, para establecer así un nuevo modelo de relación Iglesia-mundo.

- En el siglo XIX Latinoamérica y Chile viven intensos procesos a nivel del desarrollo institucional y de la modernización económica y política, al interior de los cuales surge también, a su modo, una problemática social equivalente a la de Europa, o al menos que se asimila como tal. En ese contexto, se desarrolla en ciertos sectores un pensamiento social cristiano, más abierto a la democracia. La influencia de la *Rerum Novarum*, significó la reorientación de las relaciones de la Iglesia con el mundo, en una disputa con el liberalismo y con el marxismo.
- En las primeras décadas del siglo XX, el modelo de Neocristiandad se va afianzando en formas de acción pastoral lideradas oficialmente desde la jerarquía eclesiástica, pero ejecutadas preferentemente por el apostolado laical. El movimiento apostólico que encarna este modelo pastoral es la Acción Católica en sus diversas ramas (nuevo modelo de la Iglesia como respuesta a la sociedad liberal). Por este medio se desarrolla un cristianismo de vanguardia en pos del mentado "nuevo orden social cristiano", concretamente en oposición al liberalismo. Ya hemos comentado antes el influjo de Jacques Maritain en el ideario subyacente a este modelo, en que la democracia encuentra relación con el cristianismo.
- En síntesis, lo que caracteriza al modelo de Neocristiandad es: a) que está planteado desde lo profano y no desde lo confesional; b) su punto de contacto con la realidad es lo ético-político; c) busca articularse en un contexto de cierto pluralismo, en contraste con la Cristiandad medieval y con el totalitarismo marxista; y d) está

centrado en el laicado como factor inmediato (aunque explícitamente subordinado a las directrices de la Jerarquía eclesiástica).

Por último, el modelo que deriva de la concepción de la Iglesia como "Pueblo de Dios" debía recoger, consecuentemente, aquello que en el Concilio Vaticano II se quiso recuperar de la eclesiología neotestamentaria y de la tradición más antigua de la Iglesia: una autocomprensión eclesial centrada en el misterio trinitario-comunional de la que procede y en su consecuente dimensión comunitaria, antes que en la institucional y jerárquica. En la misma década del Concilio, en el mundo y en Chile se viven procesos interesantes de revitalización de la democracia y de valoración del rol del Estado. A nivel socioeconómico, el auge de las teorías desarrollistas, que en Chile encontrarán tierra fértil en el programa de Eduardo Frei y su proyecto de "revolución en libertad". En tal contexto, el modelo de Iglesia-Pueblo de Dios aparece como especialmente apropiado, porque es un modelo eclesial que reconoce la diversidad –tal vez por primera vez en la historia con tanta claridad- y tiene una clara orientación integradora de "los otros". Se discute si finalmente pudo realizar este ideal... Paralelamente, sí es totalmente indiscutible que a nivel sociopolítico en el curso de la década de los sesenta y hacia los 70 se avanza dramáticamente hacia la fragmentación y hacia una creciente tensión disolvente.

A partir de los ochenta vivimos en un contexto, por así llamarlo, "postmoderno". El Concilio había ofrecido algo que luego se hace complejo articular –la diversidad- sin alcanzar el tema de los valores.

En todo caso, hay que reconocer que el Concilio Vaticano II tuvo el mérito de reivindicar la diversidad. LG 13, leído en esta clave, resulta especialmente interesante: expresa la idea de a la "unidad católica" del pueblo de Dios "pertenecen o se ordenan de diversas formas" todos los seres humanos.

Algunas ideas surgidas en el debate

Al escuchar la ponencia pareciera que la Iglesia fue menos moderna que la República en el siglo XIX, lo que habría cambiado en el siglo XX. En esto influiría el problema de la igualdad de los derechos civiles y los derechos políticos, cuando la República exija la ejecución completa de su proyecto. La democracia implementada desde el siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX no habría aceptado la plena inclusión. La Iglesia a través del catolicismo social habría luchado por este fin.

Se pregunta cuántas veces en la historia la Iglesia ha tenido una real apertura a la diversidad. Se acota: precisamente, la idea de "orden social cristiano" no incluye la diversidad. Y ese ha sido, hasta hace muy poco, el ideal casi unánime de la cultura católica!

Se hace la observación de que el texto citado de LG 13, desde el punto de vista del ecumenismo y del diálogo interreligioso actual, no es considerado un texto magisterial que reivindique propiamente la diversidad, sino que más bien sostiene una postura "inclusivista", muy bien intencionada, por cierto, en el espíritu general del Concilio Vaticano II, pero más bien paternalista y desde una cultura cristiana autorreferente. Luis Pacheco reconoce ello, pero sostiene que en otra lectura es posible reconocer ahí una auténtica apertura a lo diverso y a su valoración en cuanto tal.

Se hace un alcance sobre el influjo que tiene el momento histórico-político en que los tres grandes modelos reseñados se dan. Por ejemplo en el caso del Concilio Vaticano II, éste comienza y en parte su mensaje está recoge la realidad de la Guerra Fría.

Se pone acento en la importancia del modelo de Iglesia que, finalmente, se va asentando en este proceso histórico. Corresponde, en este sentido, preguntarse cuál es el modelo eclesiológico que hoy prima.