

Cristianos por el Socialismo: los cristianos liberacionistas durante el gobierno de la Unidad Popular.

Chiodini Lucas.

Cita:

Chiodini Lucas (2013). *Cristianos por el Socialismo: los cristianos liberacionistas durante el gobierno de la Unidad Popular*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/474>

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 56

Título de la Mesa Temática: La región andina. Conflictos sociales, procesos socio-económicos, cultura e identidad (Siglos XX y XXI)

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Juan Luis Hernández y Marisa Armida

**CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO: LOS CRISTIANOS LIBERACIONISTAS
DURANTE EL GOBIERNO DE LA UNIDAD POPULAR**

Chiodini, Lucas Eduardo

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

luchio_chio@hotmail.com

CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO: LOS CRISTIANOS LIBERACIONISTAS DURANTE EL GOBIERNO DE LA UNIDAD POPULAR

Lucas Eduardo Chiodini (FFyL – UBA)

luchio_chio@hotmail.com

Introducción

Esta ponencia busca ser una aproximación al nacimiento de Cristianos por el Socialismo, a partir del análisis de sus documentos de carácter público. El objetivo de la misma es buscar las razones del surgimiento de este movimiento. Este objetivo se enmarca en uno más amplio: intentar ver las relaciones entre religión, política, sociedad e ideología (distinción que es abstracta, ya que no existen límites reales entre estas esferas). La pregunta que nos preocupa gira en torno al origen de este compromiso social de un grupo de cristianos, que se hace visible a mediados de la década de 1960. ¿Está relacionada con la situación social, política e ideológica del contexto internacional, continental o nacional? ¿O es resultado sólo de determinadas creencias religiosas? ¿Responde a los cambios de la Iglesia Católica, a una relectura del cristianismo, a la religiosidad popular propia de Latinoamérica o es una “infiltración ideológica” del “comunismo internacional y ateo”? Esperamos que el caso de CpS nos pueda iluminar un poco sobre alguno de estos aspectos.

Entendemos a las organizaciones sociales de raíz cristiana –entre ellas, CpS, pero también podría ser el Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo– como un movimiento social, diferentes de la “Teología de la Liberación”. Retomamos la denominación de “cristianismo liberacionista” que Michael Löwy emplea para referirse a estos movimientos sociales (Löwy, 1999: 10). La práctica de compromiso social que tienen estos movimientos sociales cristianos es previa a la reflexión teológica que llevaron adelante algunos de ellos a partir de su propia praxis.

Antes de examinar particularmente el caso de CpS creemos necesario, en primer lugar, remarcar algunas características particulares de la sociedad chilena en relación a la política y la religión. En segundo lugar, nos interesa marcar las diferentes posiciones políticas que comienzan a asumir los cristianos durante la década de 1960. Estas distintas trayectorias

hay que entenderlas tanto en el contexto latinoamericano y mundial, como en las características propias de la sociedad chilena. En tercer lugar analizamos brevemente el movimiento chileno de la Iglesia Joven, entendida como una experiencia previa a la conformación de CpS. A continuación pasamos a analizar el origen del movimiento CpS a partir de sus publicaciones de carácter público y de alcance nacional. En la conclusión establecemos algunas relaciones entre esta experiencia y procesos sociales, políticos e ideológicos en Chile, el resto del continente y el mundo.

Algunas características de la sociedad chilena

Para introducirnos brevemente en el contexto chileno y su relación con la religión, nos parece importante señalar algunas características importantes, ya que definen en gran medida la estrategia seguida por la Unidad Popular en su gobierno. Primero que todo, a diferencia de casi todo el resto de América Latina, Chile tuvo durante el siglo XX un sistema política institucional estable, sin sufrir recurrentes golpes militares. Segundo, los partidos de izquierda se han integrado al sistema partidario, y hasta accedieron al poder a partir de un “frente popular”, aunque subordinados al componente democrático burgués. Esto llevo a lo que es conocido como sistema de “tres tercios”, dónde cada posición del espectro político tiene similar fuerza, lo que hace que las elecciones se definan por poco margen y a la necesidad de alianzas políticas. Tercero, el “centro” en el sistema político chileno está representado por la Democracia Cristiana (DC), siendo uno de los pocos partidos de carácter explícitamente cristiano que logra tener trascendencia dentro de un país latinoamericano.

Estas características hacen que los partidos políticos de izquierda (el Partido Comunista y el Socialista son los más importantes) consideren a Chile una “excepción”, dentro del contexto de América Latina, dónde, a partir del triunfo de la Revolución Cubana, se opta por la lucha armada. Esta “excepcionalidad chilena” haría posible el triunfo en las elecciones de la izquierda y, sobre todo, una vía democrática al socialismo, utilizando el aparato estatal burgués para llevar adelante las transformaciones necesarias (Mires, 1988: 332-333).

La Iglesia en 1964 había apoyado la candidatura de Eduardo Frei por la DC, contra el socialista Salvador Allende, candidato del Frente de Acción Popular.¹ Este primer partido es un desprendimiento del Partido Conservador de la década del '30. No tenía un perfil político definido, pero se había consolidado a fines de los '50 como un partido de masas con un proyecto de modernización e industrialización. El programa de gobierno de Frei se vinculaba a la “Alianza para el Progreso”, proyectada por Estados Unidos para evitar el avance de la Revolución Cubana en América Latina. Esta consistía en llevar adelante ciertas reformas, sobre todo la reforma agraria, para satisfacer los descontentos populares que podían llegar a transformarse en una rebelión y en un cambio revolucionario del orden social establecido. El lema del gobierno de Frei iba en este sentido: la “revolución en libertad” (Mires, 1988: 334-335).

Sin embargo, tanto por una dinámica interna de la Iglesia latinoamericana, como por las condiciones sociales durante el período de la Guerra Fría, comenzarían los cambios al interior de esta institución. Los sacerdotes, con la creación de comunidades eclesiales de base (CEB), se acercan cada vez más a las barriadas populares, que nacían a partir de las migraciones internas propias de la etapa de industrialización en América Latina. Esta experiencia era similar a la llevada adelante por los curas obreros franceses, que comienzan a compartir el trabajo en las fábricas con los obreros. Es en este contexto que el Vaticano convoca a un Concilio, para “modernizar” a la Iglesia. Las resoluciones del Concilio Vaticano II pueden ser vistas como una aprobación de estas experiencias.

Sin embargo, el Concilio en Latinoamérica va a ser reinterpretado de una manera mucho más radical, algo no contemplado por los propios conciliares. La Iglesia Joven y CpS son los dos grupos de cristianos en Chile en los que podemos observar este proceso de reinterpretación y radicalización post-conciliar. Pero además, la DC va a comenzar a un proceso de fracturas a partir de las diferencias ideológicas existentes en su seno, dinamizadas por los cambios producidos.

¹ En “La Iglesia que nace del pueblo: relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo”, Mario Amorós afirma que los cristianos votan por Frei en 1964, contra el “comunismo ateo” de Allende. Pero en el año siguiente comenzaron las conversaciones con los marxistas, condenando conjuntamente la invasión norteamericana a Santo Domingo (Amorós, 2005: 108).

Las posiciones políticas de los cristianos chilenos

Antes de encarar este punto, aclaramos un par de presupuestos de los que partimos. Cuando hablamos de cristianos, usamos un sentido amplio. Nos referimos tanto a católicos como protestantes, sacerdotes y laicos. En América Latina predominan los católicos, aunque en las últimas décadas creció la población evangélica, dentro de la rama pentecostal. Y es Chile uno de los países de América Latina en donde más temprano crece el porcentaje de población protestante.

Se utilizan dos distinciones similares para señalar las opciones políticas, que tienen algunos matices. Heinrich W. Krumwiede estableció en 1970 un intento de tipología entre los diferentes grupos al interior de la Iglesia latinoamericana a partir de dos variables: “a) el reconocimiento de la necesidad de transformaciones sociales y la disposición de contribuir activamente a su realización. b) el tipo de concepto sobre transformación.” (Krumwiede, 1971: 24). Krumwiede, a partir de estos dos factores, reconoce tres tendencias entre los cristianos de Latinoamérica: conservadores y reaccionarios, progresistas y radical-progresistas (Krumwiede, 1971: 24-30).

Casi treinta años después, el sociólogo franco-brasileño Löwy, en su libro *Guerra de dioses*, ensaya una distinción entre cuatro tendencias en las iglesias de América Latina: ultra reaccionarios, tradicionalistas-conservadores, reformistas moderados y los radicales liberacionistas (Löwy, 1999: 54-55).

Entrando al caso de Chile específicamente, en uno de los tomos que compila Enrique Dussel sobre la historia de la Iglesia en América Latina, Maximiliano Salinas reconoce dos posiciones existentes, que a partir de 1965 se van a abrir en caminos múltiples. Por un lado, los conservadores, entre los cuales algunos van a girar hacia tendencias reaccionarias, formándose agrupaciones de tinte fascista como el Opus Dei y la Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (y su revista *Fiducia*). Esta reacción se produce sobre todo por la oposición de la oligarquía terrateniente a la reforma agraria, demostrando el carácter clasista de las diferencias que comienzan a surgir al interior de la Iglesia. Por el otro lado, parte de la DC se radicaliza, alejándose de la dirección más reformista del entonces presidente. Esto se va a expresar tanto a nivel religioso, con la Iglesia Joven y CpS, como a nivel político, con el surgimiento del Movimiento Acción

Popular Unitario (MAPU), y posteriormente también la Izquierda Cristiana, ambos partidos como desprendimientos de la DC (Salinas, 1994: 563-565).

Entonces podríamos señalar la convergencia de la clasificación de Löwy para América Latina y la de Salinas para Chile. Tendríamos en Chile: un sector de cristianos reaccionarios y fascistas, un grupo de conservadores, otro de reformistas y por último, el sector que más nos interesa, los cristianos socialistas. Esta clasificación nos refleja más claramente el proceso histórico en su mayor complejidad y no cae en englobar en un único grupo a conservadores tradicionales y fascistas, así como también separa a progresistas de revolucionarios.

El antecedente: la Iglesia Joven

El 11 de agosto de 1968, un grupo de doscientos laicos, siete sacerdotes y cinco religiosas tomaron la Catedral de Santiago. Esta fue la primera aparición pública de la Iglesia Joven, “precursora” de CpS. ¿Cuál era la razón, o las razones, detrás de este episodio?

Los cristianos ocupantes de la Catedral difundieron un manifiesto titulado “Por una iglesia servidora del pueblo”.² En esta proclama podemos encontrar algunas de las razones que motivaron esta forma de manifestación. Para tener en cuenta, esto se produce a raíz de la visita del papa Pablo VI al Congreso Eucarístico Internacional en Bogotá.

En primer lugar, la naciente Iglesia Joven denuncia la estructura de poder, dominación y riqueza de la Iglesia. Esta crítica, con tintes proféticos, se justificaría por una larga lista de cristianos que criticaron también la conducta de la Iglesia, por lo que tratan de construirse como continuadores de una “tradición” existente dentro de la institución desde la Iglesia primitiva. La visita del Papa a América Latina, por primera vez en la historia, no representaría un compromiso real con la liberación de los oprimidos, sino una simple apariencia de preocupación por la miseria. El compromiso implica una acción para transformar las condiciones de vida de la mayoría oprimida. Por lo tanto, toda otra opción no sería más que una justificación de la estructura desigual existente. La Iglesia Joven exige

² El manifiesto “Por una iglesia servidora del pueblo” se encuentra en la antología de documentos seleccionados por Marta Cavilliotti: *Cristianismo: doctrina social y revolución*, publicada por la CEAL (Cavilliotti, 1972: 119-129).

al Congreso que se defina en favor de los explotados y que no se quede con su posición de privilegio. Para plantear estas posiciones se recuperan, además de porciones bíblicas, las encíclicas papales de la década, como la “*Populorum Progresio* n°32”. El compromiso evangélico es, para ellos, un compromiso social. Y la figura del pan como el cuerpo de Cristo, los inspira a compartir ambas cosas con el “prójimo”.

Ellos observan que la Iglesia pierde credibilidad por su distanciamiento de la realidad cotidiana de los más pobres y que esto aleja a los hombres y mujeres. Sin embargo, ellos no se plantean en ningún momento una ruptura con la institución, sino que, por el contrario, prima en este manifiesto un mensaje de unidad. Explicitan que la ruptura es una tentación que existe y que en la práctica sienten que trabajan de espaldas a la jerarquía, desconociéndola y tratando de no identificarse con ella. Esta noción de unidad es la que los lleva a dirigirse a los obispos, para cambiar juntos el camino de la Iglesia. Además esta unidad no era sólo entre los católicos, sino que también existe muy fuertemente un espíritu ecuménico, de acercamiento a los cristianos no católicos.

La conclusión del manifiesto nos brinda una excelente visión del pensamiento de estos religiosos:

Es la estructura institucional de la Iglesia la que denunciamos. Ella impide el verdadero compromiso de la Iglesia con el pueblo y su lucha. Dirigimos esta crítica a la conciencia de los cristianos y a la jerarquía de la Iglesia, justamente porque nos sentimos sus hijos. Porque somos sus miembros, luchamos para que su figura y realidad cambien (Cavilliotti, 1972: 127).

La Iglesia Joven no rompe con la Iglesia, más bien busca cambiarla desde su interior. Esto se debe a que la crítica está dirigida a su estructura, y no a una doctrina; y por otro lado, persiste una visión de que el cambio es a partir de la acción cristiana, de la misión que tienen, que para estos cristianos no es simplemente religiosa, sino que es social: “es este Espíritu el que puede cambiar, sin pequeñeces ni mezquindades, las estructuras sociales injustas en América Latina” (Cavilliotti, 1972: 128-129). Aquí vemos también, que todavía existe un prejuicio con respecto a otras formas de militancia, en particular, apuntando a la participación política partidaria.

Para nosotros, queda claro como la “cuestión social” es la que está provocando una transformación en la Iglesia. Sin embargo, el origen de este cambio también tiene un

contenido propio de la institución, relacionada con una característica de la estructura de la Iglesia latinoamericana, que Krumwiede llama “subdesarrollo” (Krumwiede, 1971: 9-10). Debido a la baja cantidad de sacerdotes (el supuesto “subdesarrollo”) se recurre al trabajo de los laicos, impulsando a la creación de CEB. En éstas se profundiza el contacto de los cristianos con las condiciones miserables de la población trabajadora urbana y nace de la experiencia junto al pueblo, la necesidad de un cambio social revolucionario.

La toma de la Catedral fue condenada por el cardenal Raúl Silva Henríquez. Sin embargo, Concha Oviedo señala que “la toma es condenada en cuanto ‘acción’, aún no cuanto su ‘motivación’” (Concha Oviedo, 1997: 7). El Episcopado en general, y Silva Henríquez en particular, va tomar una posición oscilante entre la moderación y ciertas ideas reformistas. Se suspendió a los sacerdotes que fueron parte de la toma, aunque siguieron conservando algunas atribuciones. Esta acción episcopal es condenada por los sectores más conservadores entre los cristianos, que lo ven como cómplice de los grupos radicales.

A pesar de una organización incipiente (una conferencia, un Comité Directivo y asambleas) y del carácter fuertemente político de su manifiesto, la Iglesia Joven reafirma su “vocación no político-partidista del movimiento” (Concha Oviedo, 1997: 9). El carácter político del como colectivo de cristianos no es partidario, sino que busca transformar la institución jerárquica católica. La lucha de este movimiento es al interior de la Iglesia, y no en un nivel más amplio.

La existencia del movimiento Iglesia Joven iba a ser breve y no volvería a tener demasiada trascendencia, como la lograda en ocasión de la toma de la Catedral. El fin de este grupo según Concha Oviedo se debe a tres razones: la integración de algunos miembros a los partidos de la Unidad Popular tras la victoria de Allende, la oposición de la jerarquía eclesial y el surgimiento de CpS, que retomaría sus planteos (Concha Oviedo, 1997: 2). Mario Amorós señala la campaña electoral de 1970 y la formación de CpS, sin nombrar la oposición de la jerarquía (Amorós, 2005: 108-109).

En este trabajo no podemos analizar esto en profundidad, pero nos parece importante la primera razón que marcan ambos autores. La Iglesia Joven había intentado un cambio al interior de la propia institución, sin desligarse de su membresía. A partir de las elecciones de 1970, el camino seguido mayoritariamente por los cristianos socialistas sería la militancia directa en los partidos políticos de izquierda, una mayoría dentro de la Unidad

Popular: Partido Socialista, Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) o Izquierda Cristiana (aunque el Partido Comunista acepta, o comenzaría a aceptar, miembros con creencias religiosas, no tenemos información de militantes o simpatizantes que hayan formado parte de los grupos analizados), como también algunos, por fuera de esta coalición, en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).³ Pero la disolución de la Iglesia Joven nos demuestra, una vez más, su carácter fuertemente político. Si ésta sólo hubiese disputado la estructura jerárquica del catolicismo, no se entiende porque desaparece, y de alguna manera, se “reconvierte” en CpS.

El origen de Cristianos por el Socialismo

La “Teología de la Liberación” propia de América Latina es relativamente conocida y ha sido estudiada. Esta teología surge de la praxis de los cristianos comprometidos con las clases populares y sus luchas. Nosotros nos interesamos por éstos, dejando de lado las reflexiones y reelaboraciones teológicas posteriores. Entendemos a los grupos de cristianos emergentes como un movimiento social y retomamos la denominación que utiliza Löwy de “cristianismo liberacionista” (Löwy, 1999: 10). A diferencia del “Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo”, la experiencia de CpS no fue todavía estudiada en profundidad.

En abril de 1971 se llevan adelante una jornada en la que participan ochenta sacerdotes. El resultado de ésta es “manifiesto de los ochenta”.⁴ Este comunicado muestra el surgimiento de un grupo de cristianos que deciden participar en la construcción del socialismo. El año anterior, a partir de un proceso de radicalización y movilización de las clases populares chilenas, el candidato socialista Salvador Allende había accedido a la presidencia a partir de

³ David Fernández, en la introducción de su libro *La Iglesia que resistió a Pinochet*, incluye una breve reseña de las personas entrevistadas. Encontramos numerosos participantes de la Iglesia Joven y CpS, así como también militantes del MAPU y la Izquierda Cristiana. También en el artículo “La Iglesia Joven y la ‘toma’ de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968” aparecen las trayectorias políticas posteriores de miembros de la Iglesia Joven en los partidos nombrados anteriormente, el MIR y el PS, pero no encontramos casos concretos de militantes cristianos comunistas. Podemos especular sobre el periodista laico Leonardo Cáceres que, tras el golpe de Estado de 1973, se exilió en la República Democrática Alemana y en la URSS.

⁴ El “manifiesto de los ochenta” se puede leer en el anexo documental de la historia de CpS de Pablo Richard, teólogo chileno y dirigente del mismo (Richard, 1976: 211-214). También disponible en la antología ya mencionada (Cavillotti, 1972: 131-134).

la Unidad Popular, una alianza de partidos de izquierda, con el PS y PC a la cabeza. A partir de las elecciones, algunos cristianos liberacionistas comienzan a tener una militancia activa en los partidos políticos de izquierda. Los “ochenta” –como pasan a ser denominados públicamente– apoyan de manera colectiva el proceso iniciado por el gobierno de la UP. Aunque no todos formen parte de estructuras partidarias, está más claro que los cristianos deben tomar una posición activa en la vida política. Por lo tanto, a partir del “manifiesto de los ochenta”, los religiosos van a conformar grupos con una definición política “partidaria” (teniendo en cuenta la diversidad ya explicada) más clara que los miembros de la Iglesia Joven. Éstos se habrían limitado a dar una lucha dentro de la institución jerárquica de la Iglesia (lo que no significa que no era una lucha política). Pero la “vía chilena al socialismo” generó la necesidad de un mayor compromiso por parte de los cristianos, que no era sólo el cambio en la institución eclesial, sino una mayor participación en los asuntos políticos del país.

Desde una primera lectura superficial pueden verse claras diferencias entre este primer comunicado de los “ochenta” –que son el embrión de CpS– con el previamente analizado de la Iglesia Joven. Si bien ambos explicitan su base religiosa, la declaración de los “ochenta” no contiene ningún versículo bíblico. Asimismo, se hace referencia al “socialismo” en numerosas ocasiones y se busca dialogar con los marxistas. Los “ochenta” no tienen el objetivo de denunciar a la jerarquía eclesial, como lo hacía la Iglesia Joven los años anteriores.

Retomando y revisando las posibles razones sobre el fin de la Iglesia Joven, podemos entender que éste se produce por la nueva coyuntura, inaugurada por la victoria electoral de la Unidad Popular. Esto lleva a un cambio en el tipo de compromiso de los cristianos, que rompen los prejuicios partidistas y se integran para formar parte del proceso de transformación que se está produciendo. La posterior conformación de CpS responde a estas nuevas necesidades de los cristianos liberacionistas: dejar de restringir la crítica profética al interior de la Iglesia para hacer hincapié en la construcción de una nueva sociedad, acompañando el proceso de cambio: “la crítica debe realizarse desde dentro del proceso revolucionario y no desde fuera de él” (Richard, 1976: 214).

La concepción del socialismo planteada en el “manifiesto” contiene elementos de las teorías desarrollista, dependentista y marxista. Podemos entender esto como una muestra de

la heterogeneidad propia del movimiento. Por un lado, se incorporan diferentes pensamientos dominantes del período, que convocan a amplios sectores, y por otro lado, refleja las distintas experiencias de militancia en diferentes partidos y las ideologías propias de los miembros. Sin embargo, está el objetivo compartido de un mundo socialista.

Es interesante observar que además del cambio social, de una economía nueva, para ellos el socialismo “debe generar nuevos valores que posibiliten el surgimiento de una sociedad más solidaria y fraternal en la que el trabajador asuma con dignidad el papel que le corresponde” (Richard, 1976: 212). Estos valores socialistas están profundamente ligados a valores cristianos: sobre todo, la solidaridad. Es en este sentido que ellos no ven al cristianismo y al marxismo como incompatibles, como habían sido considerados por mucho tiempo. Al contrario, ellos plantean una necesaria confluencia y animan a ambos a dejar de lado los prejuicios con respecto al otro para encarar “una acción común por el proyecto histórico que el país se ha dado” (Richard, 1976: 213).

Más allá de apoyar las medidas tomadas por Allende hasta ese momento, plantean la necesidad de la movilización social para enfrentar la resistencia de las clases dominantes que, en el proceso de construcción del socialismo, verían reducidos sus privilegios. Esta lectura es muy interesante pensando en los siguientes años del gobierno de Allende: la alianzas entre poderes locales y el imperialismo norteamericano, el *lock-out* patronal, las marchas fascistas, y frente a todo esto, el surgimiento de las organizaciones de poder popular con una relativa autonomía del gobierno, que sin embargo, no iban a poder resistir al golpe de Estado.

Mario Amorós incluye un testimonio de un sacerdote que participó de la discusión y elaboración de este documento. Éste señala que casi todos los “ochenta” se conocían con anterioridad, así como también compartían experiencias y pensaban de manera similar. La participación en la Iglesia Joven es parte de la experiencia común de los “ochenta” sacerdotes y de los que van a comenzar a formar parte de CpS (Amorós, 2005: 112).

El manifiesto desata un conflicto con la jerarquía por la identificación que establece con una posición política partidaria. El apoyo a la Unidad Popular es criticado por los obispos porque proviene de un colectivo de sacerdotes. En cambio, los obispos plantearían que sí se puede tener una preferencia política individual (Amorós, 2005: 113). No obstante, esta situación no era la que ocurría generalmente entre el Episcopado chileno y la DC, que

recibía un apoyo político claro. Esta crítica apuntaba realmente al apoyo brindado a un gobierno socialista, del cual la jerarquía eclesial tiene, al menos, “reservas”. De hecho, los religiosos reformistas y conservadores dentro de la Iglesia, posteriormente van a plantear que el Episcopado no buscó influir en la campaña presidencial de 1970, justificando el “silencio”, y planteando que la relación con el gobierno de Allende no había cambiado con respecto a gobernantes anteriores (Oviedo Cavada, 1979: 144-148).

La jornada de abril “no decide fundar ningún movimiento específico (...) únicamente se eligió un comité coordinador” (Richard, 1976: 54). Los “ochenta” no querían crear un grupo político de cristianos, paralelo a los partidos, ni tampoco una Iglesia paralela. Sin embargo, en septiembre se reunió el comité elegido cinco meses antes, y ante la posibilidad de ser un movimiento amorfo, se decide crear una estructura mínima: un comité ejecutivo, un secretario general y un secretariado. Es en este momento cuando realmente nace CpS.

Para este movimiento, sus acciones eran la concreción de la “opción por los pobres”, definida por la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín en 1968. La “opción por los pobres” significaría que “se descubre que los pobres no son individuos, sino clases sociales explotadas por otras” (Castillo, 1977: 267). Esta entendimiento –surgido de la praxis individual de sacerdotes, obispos y laicos– lleva necesariamente a una praxis política concreta y, por lo tanto, colectiva. Ya no basta simplemente con la denuncia, sino que “optar por el pobre es tomar partido por una clase y participar en su lucha” (Castillo, 1977: 267).

La experiencia de CpS dura hasta el golpe de Estado de Pinochet, el 11 de septiembre de 1973. En una reunión clandestina se decidió terminar con el movimiento y acompañar la resistencia de las organizaciones de base (Richard, 1976: 192-197). Existen muchos documentos y circunstancias interesantes en la corta existencia de CpS: la reunión con Fidel Castro durante su visita a Chile, y el posterior viaje a Cuba, invitados por él; varios encuentros latinoamericanos, en donde entran en contacto con experiencias similares en otras regiones del continente, etc. Para Castillo, esta dimensión continental “es imprescindible para comprender la fuerza del movimiento chileno y su convicción de pertenecer a una historia mayor del liberación de los pueblos latinoamericanos” (Castillo, 1977: 266).

Conclusión

La década del '60 fue una época de cambios para toda la sociedad chilena, y la Iglesia no estuvo afuera de esto. A partir de la Revolución Cubana de 1959, Estados Unidos introdujo una nueva política para su “patio trasero”, y el Chile de Frei fue uno de los que siguió al pie de la letra los dictados de la “Alianza para el Progreso”. Los principales cambios generados por ésta fueron: la creación de organizaciones sociales, una tibia reforma agraria y el impulso a la sindicalización.

En un proceso incipiente de industrialización, las principales ciudades de Latinoamérica comenzaron a crecer rápidamente debido a las migraciones internas. Parte de la población rural se trasladó a la ciudad, seducida por la posibilidad de acceder a un trabajo. En ciudades como Santiago, la crisis habitacional se profundizó más, y la exclusión social se visibilizó, debido a los problemas para acceder a una vivienda digna. Partiendo de una convivencia cada vez mayor con sectores sociales marginados, la Iglesia latinoamericana también comienza a cambiar.

En el contexto de “Guerra Fría” y de un mundo bipolar, la descolonización de Asia y África, la resistencia vietnamita y el triunfo de la Revolución Cubana muestran una posibilidad de transformación para el continente. El Vaticano parece no desentenderse de esta situación latinoamericana (como también de las experiencias de los curas obreros en Francia), sino que, en el contexto de la Guerra Fría, busca encauzar estos cambios de una forma moderada. El Concilio Vaticano II y diferentes encíclicas papales de los años '60, al buscar *aggiornarse* a los nuevos tiempos, entendiendo que la Iglesia debería tener un rol social y sin condenar explícitamente al comunismo, posibilitaron –o mejor dicho, aprobaron– una radicalización de las posiciones de los cristianos, sobre todo en Latinoamérica, que ya venía desarrollándose anteriormente.

Las conclusiones de la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en el año 1968, iban a mostrar las contradicciones existentes entre los obispos con respecto al “sistema marxista”. A pesar de ciertas indefiniciones, Medellín “fortaleció la opción prioritaria por los pobres que alumbró la Teología de la Liberación” (Amorós, 2005: 109) y refirmaron la importancia del trabajo en las CEB. Esta radicalización social del papel del cristianismo iba a conducir a una confluencia de un grupo de cristianos con una

lectura de la sociedad en clave marxista. La necesidad de la lucha por la revolución socialista no se desprendía de esta teoría, sino que la adopción del marxismo fue una herramienta que algunos de estos cristianos utilizaron, junto a la relectura bíblica, para demostrar la desigualdad social, que ya conocían a partir de un compromiso anterior.

Más allá de los cambios que se producen al interior de la institución, el compromiso de religiosos y laicos con el socialismo se debe mayormente a los factores sociales. Existe en el cristianismo una base profética (desde los profetas y la praxis de Jesús, las primeras comunidades cristianas hasta la reforma radical de Thomas Munzer) que se hace visible en un contexto social de injusticia.⁵ Sin la existencia de factores sociales, esa confluencia no se podría haber producido. También esto explica que las diferentes “Teologías de la Liberación” (no sólo existe la latinoamericana, sino también hay africana, asiática y “negra”, en el contexto de lucha por los derechos civiles en los EE.UU.) surjan en sociedades que sufren una mayor desigualdad. La Teología de la Liberación es el resultado de las prácticas liberadoras que llevaron adelante los cristianos socialistas en esos tiempos. A la lectura teológica del cristianismo como liberador “espiritual” se le suma una indivisible misión de lucha por la liberación social en el mundo “terrenal”. La adopción de conceptos marxistas para explicar la desigualdad, generó críticas en los sectores eclesiales que veían a ambas concepciones como incompatibles.

Si bien este compromiso se produce en todo el subcontinente, en el caso chileno encontramos algunas particularidades. La Iglesia, o mejor dicho la jerarquía eclesial, estaba ligada al poder político, contra la lucha anticomunista. A esto, en Chile se le suma la existencia de la DC, que si bien no es estrictamente un partido confesional, está claramente alineado con diferentes sectores de la Iglesia. La radicalización que se produce a partir de las reformas del gobierno demócrata cristiano, también alcanzan a los religiosos, tanto dentro como fuera del partido. Además el alineamiento con las políticas del imperialismo

⁵ Así como existiría una relación de *afinidad electiva* entre la ética del protestantismo y el estilo de vida capitalista, podemos plantear que existe una relación similar entre algunos sectores del cristianismo y la ideología socialista, utilizando el concepto weberiano. Löwy habla de una *afinidad negativa* entre catolicismo y capitalismo (Löwy, 1999: 35). Sin embargo, el caso estudiado encontramos protestantes y católicos que luchan por el socialismo, matizando una relación automática entre protestantismo y capitalismo (se puede ver también en el caso de las llamadas iglesias históricas en Argentina). Pero siempre hay que tener presente que ésta es una posición minoritaria dentro de la ideología dominante entre los cristianos, aunque nos muestra también que no es única.

norteamericano les demuestran claramente a los cristianos comprometidos, el objetivo de modernización capitalista que perseguía la DC, en lugar de plantear una transformación de las estructuras sociales injustas. Esto lleva a una ruptura, tanto en el partido como, de mayor importancia, entre diversos sectores de cristianos, que no necesariamente participaban activamente en la DC, aunque la habían apoyado.

La Iglesia Joven y CpS, con sus diferencias, nos muestran el compromiso político que van adquiriendo los cristianos en una etapa de auge de las luchas populares durante el fin del gobierno de Frei y los tres años de Allende. Este compromiso va cambiando junto a las diferentes coyunturas y las necesidades de cada tiempo. Se pasa de la búsqueda de cambio en el interior de la institución eclesial al compromiso político partidario, sin dejar el trabajo de base junto a los pobres. Es esta praxis la que lleva a la elaboración de una teología propia del continente, con un contenido liberador y revolucionario. No existe mejor imagen simbólica para la lucha de estos sectores contra las estructuras sociales injustas, que el desarrollo de una doctrina propia latinoamericana, rompiendo con la “dependencia” histórica respecto de la teología europea.

Bibliografía

- AMORÓS, M. (2005). “La Iglesia que nace del pueblo: relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo”, en Pinto Vallejos, Julio (comp.). *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. Santiago de Chile: LOM, pp. 107-126.
- CASTILLO, F. (1977). “Cristianos por el socialismo en Chile”, en *Concilium*. 125: 266-271.
- CAVILLIOTTI, M. (comp.) (1972). *Cristianismo: doctrina social y revolución (antología)*. Buenos Aires: CEAL.
- CONCHA OVIEDO, H. (1997). “La Iglesia Joven y la ‘toma’ de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968”, en <http://www.archivo-chile.com> (CEME), consultado en mayo de 2012, publicado en *Revista de Historia*. Universidad de Concepción, 7.

- KRUMWIEDE, H-W. (1971). *La transformación del papel sociopolítico de la Iglesia Católica en América Latina*. Santiago de Chile: ILDIS.
- LÖWY, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- MIRES, F. (1988). *La rebelión permanente*. México: Siglo XXI.
- OVIEDO CAVADA, C. (1979) “Relaciones iglesia y Estado en Chile, 1958-1973”, en *Teología y Vida*. Vol. 20, N° 2-3, pp. 133-165.
- RICHARD, P. (1976). *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación*. Salamanca: Sígueme.
- SALINAS, M. (1994). “La iglesia en Chile: del Vaticano II a la opresión militar”, en Dussel, Enrique (comp.). *Cono sur: Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay*. Salamanca: CEHILA, pp. 562-580.