

**Политизация и раскол латиноамерикан-
ских католиков во второй половине XX
века**

**Politicization and Division of Latin Ameri-
can Catholics in the Second Half of the 20th
Century**

**Politización y división de los católicos lati-
noamericanos en la segunda mitad del siglo
XX**

Бустаманте Ольгин, Фабиан

Институт религиозных наук и философии, Северный ка-
толический университет, Кокимбо, Чили

Bustamante Olguín, Fabián

Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía, Universidad Cató-
lica del Norte, Coquimbo, Chile

Mail: fabian.bustamante@ucn.cl

ORCID: 0000-0001-6495-6122

Ромеро Окампо, Хавьер

Автономный исследователь

Romero Ocampo, Javier

Researcher autonomous

Mail: javierromeroocampo@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6883-6061

Аннотация: В статье анализируются политизация и раскол ла-
тиноамериканского католицизма после Второго Ватиканско-
го собора (1962–1965). Авторы утверждают, что открытие

Церкви к современности нарушило доктринальное единство, породив три направления: консерваторы (противники изменений), умеренные (постепенная адаптация) и прогрессивные (ориентированные на социальную справедливость и теологию освобождения). Используя историко-документальный подход, исследование рассматривает такие события, как конференции в Медельине (1968) и Пуэбле (1979), влияние таких фигур, как Густаво Гутьеррес, и роль базовых церковных общин (CEBs) в сопротивлении диктатурам в Чили и Бразилии. Особое внимание уделяется тому, как идеи теологии освобождения, ставя в центр бедных и сотрудничая с марксистскими движениями, обострила отношения с Ватиканом, что привело к консервативному повороту при Иоанне Павле II, который продвигал централизацию церковной власти и антикоммунистические альянсы. Выводы подчеркивают внутреннюю фрагментацию католицизма, влияние CEBs на восстановление социального единства в условиях авторитарных режимов и ватиканскую контрнаступательную стратегию по нейтрализации прогрессивных течений, выявляя общее стремление к рехристианизации, хотя и с противоположных позиций. Методология включает анализ документов Соборов, энциклик и социополитических исследований, подчеркивая взаимодействие религии, политики и общественных движений в Латинской Америке в эпоху холодной войны

Ключевые слова: Второй Ватиканский собор, теология освобождения, Базовые церковные общины (СЕВ), политизация католицизма, Иоанн Павел II

Abstract: The article analyzes the politicization and division of Latin American Catholicism after the Second Vatican Council (1962–1965), arguing that its openness to modernity fractured doctrinal unity, giving rise to three currents: conservatives (opposed to changes), moderates (favoring gradual adaptation), and progressives (focused on social justice and Liberation Theology). Through a historical-documentary approach, the study examines events such as the Medellín (1968) and Puebla (1979) Confer-

ences, the impact of figures like Gustavo Gutiérrez, and the role of Base Ecclesial Communities (CEBs) in resisting dictatorships in Chile and Brazil. The text highlights how Liberation Theology, by prioritizing the poor and collaborating with Marxist movements, strained relations with the Vatican, leading to a conservative shift under John Paul II, who promoted ecclesial centralization and anti-communist alliances. The findings emphasize the internal fragmentation of Catholicism, the influence of the CEBs in reconstructing the social fabric during authoritarian regimes, and the Vatican's counteroffensive aimed at neutralizing progressive currents—revealing a shared project of re-Christianization, albeit from divergent perspectives. The methodology integrates analysis of conciliar documents, encyclicals, and socio-political studies, underscoring the interplay between religion, politics, and social movements in Latin America during the Cold War.

Keywords: Second Vatican Council, Liberation Theology, Ecclesial Base Communities (CEB), Catholic Politicization, John Paul II

Resumen: El artículo analiza la politización y división del catolicismo latinoamericano tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), argumentando que su apertura a la modernidad fracturó la unidad doctrinal, generando tres corrientes: conservadores (opuestos a cambios), moderados (adaptación gradual) y progresistas (enfocados en justicia social y la Teología de la Liberación). Mediante un enfoque histórico-documental, el estudio examina eventos como las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979), el impacto de figuras como Gustavo Gutiérrez y el rol de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en resistir dictaduras en Chile y Brasil. Se destaca cómo la Teología de la Liberación, al priorizar a los pobres y colaborar con movimientos marxistas, tensionó las relaciones con el Vaticano, lo que derivó en un giro conservador bajo Juan Pablo II, quien promovió la centralización eclesial y alianzas anticomunistas. Los hallazgos subrayan la fragmentación interna del catolicismo, la influencia de las CEBs en la reconstrucción del tejido social durante regímenes autoritarios y la contraofensiva vaticana para neutralizar corrientes pro-

gresistas, evidenciando un proyecto común de recristianización desde visiones divergentes. La metodología íntegra análisis de documentos conciliares, encíclicas y estudios sociopolíticos, destacando la interacción entre religión, política y movimientos sociales en América Latina durante la Guerra Fría.

Palabras claves: Concilio Vaticano II, Teología de la Liberación, Comunidades Eclesiales de Base (CEB), Politización católica, Juan Pablo II

DOI: 10.32608/2305-8773-2025-47-1-226-249

Дата принятия к публикации: 28.08.2025

Дата получения: 21.04.2025

Ссылка для цитирования / Cite:

Бустаманте Ольгин Ф., Ромеро Окампо Х. Политизация и раскол латиноамериканских католиков во второй половине XX века// Латиноамериканский исторический альманах. 2025. № 47. С.226-249. DOI: 10.32608/2305-8773-2025-47-1-226-249

Bustamante Olguín, Fabián and Romero Ocampo, Javier, Politicization and Division of Latin American Catholics in the Second Half of the 20th Century// Latin American Historical Almanakh, 2025. № 47. P.226-249. DOI: 10.32608/2305-8773-2025-46-1-226-249

El Concilio Vaticano II (1962-1965) aceleró una fragmentación del campo católico latinoamericano, fragmentación que ya se había iniciado en Europa a mediados de los años 50¹. Este proceso, impulsado por el *aggiornamento* (actualización en italiano) propuesto por Juan XXIII en la apertura del Concilio Vaticano II, buscó dialogar con la modernidad, lo que trajo tensiones doctrinales que ya se habían ido expresando en la post guerra en tierras europeas.

Siguiendo la línea expresada por Roberto Blancarte, conviene señalar que el desafío histórico del catolicismo —mantener un mínimo de unidad doctrinal frente a la pluralidad de opiniones y corrientes internas — fue radicalmente puesto en cuestión con el desa-

¹ Parker, 1993

rrollo y las consecuencias del Concilio Vaticano II². Una reacción inmediata a esta apertura fue la emergencia de un gran debate interno en torno a las distintas interpretaciones sobre la esencia, la tradición y los objetivos de la Iglesia católica, generando una disputa por el control doctrinal y simbólico que sigue vigente hasta nuestros días.

Esta lucha se intensificó a partir de la propuesta del papa Juan XXIII de avanzar hacia una Iglesia capaz de dialogar con los fenómenos asociados a la modernización creciente. El *aggiornamento* implicaba una apertura al mundo contemporáneo y una relectura crítica de la postura tradicional de la Iglesia frente al proceso de secularización y sus efectos en los distintos ámbitos de la vida humana. Este giro no solo acotó la influencia del discurso eclesial, sino que también redujo paulatinamente, en términos prácticos, el poder institucional de la Iglesia Católica.

Asimismo, el Concilio Vaticano II permitió reconocer al campo político como una dimensión clave para la evangelización. Sin embargo, esta ampliación del horizonte eclesial clave generó nuevas tensiones, ya que diversas corrientes buscaron representar proyectos sociales divergentes: algunas pretendían encarnar opciones específicas ligadas a determinados sectores sociales, mientras que otras aspiraban a imponer su propia visión doctrinal y disputar la hegemonía dentro de la Iglesia³.

Paralelamente, este proceso conciliar impulsó un cambio estructural y doctrinal en la Iglesia Católica, abandonando la concepción fatalista del mundo como “valle de lágrimas” —asociada al modelo eclesiológico de la cristiandad medieval—, para dar paso a una nueva comprensión de la Iglesia como “Pueblo de Dios”. Esta nueva eclesiología no solo redefinió la identidad eclesial, sino que permitió el surgimiento de nuevos ministerios pastorales, el desarrollo de teologías contextualizadas en la realidad de los fieles —como la Teología de la Liberación—, el fortalecimiento de la colegialidad episcopal y una ampliación significativa del rol del laicado tanto al interior de la iglesia como en la transformación del mundo.

² Blancarte, 1996.

³ Ibid.

Al mismo tiempo, esta apertura catalizó importantes transformaciones sociales, económicas y políticas, generando nuevas tensiones dentro del catolicismo, especialmente en América Latina, pero también en Europa, en un contexto marcado por la posguerra, la consolidación del orden bipolar y el desarrollo de la Guerra Fría.⁴

En el contexto latinoamericano, el pluralismo dentro del campo católico —y en general, dentro del ámbito religioso— fue acen- tuándose y consolidándose de manera paulatina. Aunque este fenómeno ya se venía manifestando años antes, diversos acontecimientos históricos terminaron por intensificarlo y, al mismo tiempo, el contexto de creciente politización de la sociedad terminó por permear al catolicismo en la región. Entre estos hechos destacan la Revolución Cubana (1959), el apoyo de Estados Unidos a la Democracia Cristiana en Chile (1964-1970), el golpe militar en Brasil (1964) y el asesinato del Che Guevara en Bolivia (1968), entre otros.

A diferencia de lo ocurrido en Europa y Estados Unidos — donde la influencia del Concilio Vaticano II se concentró mayoritariamente en la recepción teológica de sus documentos—, en América Latina el impacto fue más amplio y se entrelazó con los procesos políticos y sociales en curso⁵.

Así, desde una perspectiva político-ideológica, puede afirmarse que las tensiones internas generadas por el Concilio Vaticano II, en su recepción latinoamericana, permitieron visibilizar diversas corrientes de opinión y acción que, desde nuestra perspectiva, pueden clasificarse en tres grandes grupos:

1) Las conservadoras-integristas, renuentes a la aplicación de las recomendaciones conciliares y favorables a mantener el orden eclesial y la relación iglesia mundo de la misma forma en que había sido

⁴ Es necesario relevar que en la historia de la Iglesia Católica siempre han existido tensiones tras la realización de concilios. Tales tensiones, por cierto, se manifiestan en un período de inestabilidad dentro de la Iglesia por el lapso en el que se reciben y son apropiadas por los fieles las enseñanzas del concilio. Así se podría decir que desde del Concilio de Trento del siglo XVI como el Concilio Vaticano I en el siglo XIX existieron tensiones y problemas. Véase, al respecto, Cunningham, 2014, p.245.

⁵ Loeza, 2008. P. 414.

entendida y puesta en práctica antes del Concilio Vaticano II, sin alteración alguna de las tradiciones sostenidas por siglos en la forma de organizar internamente a la iglesia como en su rol frente al mundo.

2) La corriente socialcristiana moderada, que busca aplicar las orientaciones conciliares dentro de los márgenes institucionales provistos por la Iglesia, procurando tensionar lo menos posible la estructura interna. Esta interpretación tendía a privilegiar los consensos y a eludir el debate en torno a los evidentes disensos.

3) Las corrientes progresistas-liberadoras, que enfatizaban el acercamiento teológico-pastoral al pueblo y al campo de lo popular, comprendidos como categorías tanto teologías como políticas. Desde esta mirada, se proponían nuevas formas de concebir y practicar la relación Iglesia-mundo, centradas en la transformación social y política, junto con un compromiso activo de los cristianos en dichos procesos.

La tesis fundamental que proponemos sostiene que, pese a sus diferencias internas, las diversas corrientes del catolicismo latinoamericano compartieron una matriz integrista común, orientada hacia la recristianización de la sociedad desde sus respectivas lecturas doctrinales y pastorales. Este proyecto común, sin embargo, generó tensiones y exclusiones entre las distintas voces que sustentaban cada una de las opciones, revelando así las contradicciones internas del campo católico.

Una de las expresiones más visibles de dicha tensión se manifestó en la tradicional discusión eclesial en torno a la pobreza, y las dos respuestas posibles que emergieron desde posiciones polarizadas en torno al eje: caridad o justicia social. En este contexto, la caridad fue duramente cuestionada por los sectores progresistas-liberadores, quienes denunciaron en ella la permanencia de un ideologismo tradicionalista paternalista. Esta concepción, defendida durante siglos por la Iglesia católica —en alianza con las oligarquías latinoamericanas—, promovía una lectura del orden social como una realidad querida por Dios, en la que la desigualdad e inequidad eran vistas como parte de un designio natural, inmodificable que impedía transgredir los límites establecidos.

Frente a ello, los católicos progresistas exigieron a la autoridad eclesiástica una acción pastoral centrada en la justicia social, que asumieron como objetivo principal la transformación de las estructuras de opresión, y no solo la mitigación de sus consecuencias mediante actos de caridad era una transformación estructural de las condiciones de vida, en particular de los más pobres.

Ahora bien, con el objetivo de entender estas tensiones del proceso de renovación de la Iglesia Católica, este artículo llevará a cabo un recorrido general del período transitando por los principales caminos y opciones que se abrieron en la Iglesia Católica. Se iniciará la partida con el propio Concilio Vaticano II, para luego describir cómo posteriormente influyó en América Latina con la Segunda Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Colombia (1968) y la III Conferencia en la ciudad de Puebla, México (1979). Posteriormente seguiremos nuestro recorrido con las consecuencias que tuvo en sectores de la población católica con la Teología de la liberación; el diálogo entre cristianismo y marxismo y, por último, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs).

La Iglesia Católica como “pueblo de Dios”: Concilio Vaticano II.

Como se mencionó anteriormente, los cambios producidos en el catolicismo a nivel mundial como resultado del desarrollo y las conclusiones del Concilio Vaticano II provocaron un impacto multidimensional dentro del sistema católico, puesto que la iglesia iniciaba una apertura a los asuntos del mundo, sin quedar indiferente y como mero observador de a los cambios sociopolíticos acontecidos en Europa y América Latina, principalmente. Este proceso, en efecto, le permitió a la iglesia superar las estructuras que Hans Küng denominó “paradigma medieval de la Contrarreforma”⁶, con el propósito de acercar a los creyentes a los dogmas y al culto en un lenguaje más asequible⁷. Ello tuvo como consecuencia entre otras- que el proyecto de la iglesia como “pueblo de Dios” convocara e incentivara una mayor apertura intelectual a las disciplinas seculares como las cien-

⁶ Küng, 2002. P. 91, 115.

⁷ Patiño, 2006. P. 171.

cias sociales como soporte del análisis de la realidad, se abre así la posibilidad de interpretación legítima del conocimiento del mundo a otras disciplinas más allá de la teología. En ese sentido las enseñanzas de la jerarquía eclesiástica, aglutinadas en la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII –que conformó lo que se conoce como la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)–e inaugurada a finales del siglo XIX como respuesta a la llamada “cuestión social”–, fue desplazada por reconocimiento de la validez de los valores temporales por parte de los documentos conciliares⁸.

Como puede verse, estos cambios en la Iglesia Católica, en todo caso, no estuvieron exentos de problemas ya que se producía una tensión entre el mantenimiento de las estructuras pre-Vaticano II y la apertura teológica de los documentos papales⁹. Agréguese a ello las tensiones eclesiológicas de dos corrientes enfrentadas en el Concilio que –en palabras de Estrada–, “hicieron de la relación entre el papa y sus obispos el centro de sus tensiones”, en tanto que unos defendían la concepción centralista- monárquica del papa, y otros defendían la comunión de todas las iglesias locales expresada en la colegialidad de los obispos siendo uno de los más favorecidos por el concilio¹⁰.

El Concilio, por otra parte, produjo una paradoja causando a posteriori la crisis de identidad de los sacerdotes, en tanto que se promovía una revalorización de los laicos, considerados por la iglesia como sujetos activos, y no meros receptores de los sacramentos¹¹. En ningún otro concilio realizado hubo tanto interés por los laicos, pese a las sospechas de algunos padres conciliares por su cercanía que tendrían con los protestantes¹². El rol de los laicos se valoriza y se despliega en muchas formas de acción tanto al interior como en el plano exterior de la iglesia, con esto se mueven los poderes y los roles al interior de las estructuras eclesiales iniciando un largo proceso

⁸ Loeza, 2008. P. 421.

⁹ Estrada, 2009. P. 58.

¹⁰ Ibid., P. 60.

¹¹ Ibid., P. 77.

¹² Ibid., P. 85.

de protagonismo de las comunidades eclesiales y de sus integrantes, acostumbradas un rol secundario en la vida de sus comunidades.

Si bien es cierto, la participación de los laicos(as) ya se venía desarrollando por ejemplo a través de la participación en la Acción Católica, en la lógica post conciliar la importancia creciente del laicado, en tanto se extiende también a lo extraeclesial su inserción en un mundo con una creciente secularización y con sociedades cada vez más democráticas. De allí que los laicos tuvieran un importante papel para diversas corrientes tan distintas entre sí como las Comunidades Eclesiales de Base, que analizaremos más adelante, sustentadas en las tesis de la Teología de la liberación; la Renovación Carismática Católica (RCC) -surgida en los Estados Unidos en la década del sesenta e influenciada por el protestantismo pentecostal-; y el Opus Dei -fundado en 1928 por Josemaría Escrivá de Balaguer en España-, de indiscutible ultra conservadurismo, con una tesis que apuntaba a la santificación por medio del trabajo (bien realizado).¹³

Lo dicho, digamos entre paréntesis, no significó de ninguna manera que los laicos pudiesen de manera inmediata, de forma autónoma, incidir en la sociedad. En principio, el laicado, sólo podía ejecutar los pronunciamientos realizados por la iglesia. De manera paulatina, pero creciente, el laicado fue enfrentando su mayor autonomía con una tensión con la estructura jerárquica de la iglesia, expresándose en rupturas a propósito de la participación laical en movimientos sociales, sindicatos, partidos políticos de izquierda o en grupos guerrilleros como ocurrirá más adelante en América Latina.

En otros casos, por su parte, grupos de católicos rechazaron rotundamente cualquier acercamiento con la modernidad y, por tanto, con las resoluciones del Concilio. Tales fueron los sectores conservadores-integristas quienes -profesando una ideología tradicionalista, por lo demás- pretendieron mantener el modelo de cristiandad que postulaba la tesis según la cual la iglesia debía estar por encima de la sociedad civil, tal como lo hiciera durante toda la edad media. Al respecto, en América Latina, por ejemplo, el grupo conocido co-

¹³ Para un estudio detallado del rol de una comunidad carismática enraizada en sectores populares los sectores populares con un sentido de resistencia a la dictadura militar en Chile, véase al respecto, Bustamante, 2011.

mo Tradición, Familia y Propiedad (TFP) -surgido en Brasil en la década del cincuenta y fundado por Plinio Correa de Oliveira-, fue un claro ejemplo de esta tendencia que rechazaba el *aggiornamento* de la iglesia, puesto que, desde su perspectiva, ello le daría paso a condiciones en la que el triunfo del comunismo, sería inminente, y como consecuencia de ello se destruirían las instituciones más santas e inalterables de la sociedad, a saber: la religión, la familia y la propiedad. Esta organización transnacional tuvo presencia en países como Argentina, Uruguay y Chile.

En nuestro país, a partir del año 1962, se conformó un grupo filial denominado *Fiducia* (confianza en latín) en la Universidad Católica de Santiago, lanzando la revista del mismo nombre (que luego adquirió personalidad jurídica en 1967 denominándose Tradición, Familia y Propiedad), y en donde participó Jaime Guzmán en su juventud, luego sería un intelectual orgánico de la dictadura cívico militar y creador de la Constitución de 1980 que rige actualmente al sistema político chileno.¹⁴

Paralelamente a la dinámica de los diversos grupos de interés al interior de la Iglesia católica, hay un esfuerzo por seguir adelante con las reformas del Concilio Vaticano II: el papa Juan XXIII en 1962 y luego el papa Pablo VI hicieron esfuerzos por avanzar en la puesta al día de la Iglesia católica, un ejemplo de ello es la encíclica *Populorum progressio* (1967), de Paulo VI que planteaba la tesis de que los pueblos subdesarrollados podían luchar por mejorar sus condiciones de vida, a la vez que realizaba un llamado a las naciones desarrolladas para que actuaran con mayor justicia en sus relaciones con los menos favorecidos.

Estos dichos del Papa, en efecto, causaron un gran impacto en América Latina, sobre todo en el Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), reunido en Medellín (1968) -que analizaremos más adelante-, y en Puebla (1979), donde incluso se llegó a plantear la tesis según la cual el subdesarrollo de los países latinoamericanos se debía al desarrollo económico de los países industrializados. Tesis que, por cierto, estuvo influenciada por desa-

¹⁴ Para profundizar sobre el papel que jugó la revista *Fiducia* en la justificación de la dictadura militar, véase al respecto, Bustamante, 2014.

rrollos teóricos surgidos desde las ciencias sociales en Latinoamérica como lo fue la Teoría de Dependencia, que emergió en la década del sesenta, planteando la tesis de que el *centro* domina y explota a la *periferia*, siendo ésta última víctima de dicha relación desigual quedando en estado de subdesarrollo. Todo ello -y tal como se expresaba en el lenguaje de la época-, producto del neocolonialismo, propio del capitalismo liberal, principal factor del atraso económico, tecnológico, social y político de América Latina.

En suma, las consecuencias que traía consigo el subdesarrollo (marginalidad, pobreza, violencia, autoritarismo, etcétera) de nuestro continente latinoamericano llevaron a que los católicos a pensar la pobreza desde una perspectiva más crítica. Ello tuvo como principal resultado la consiguiente conciencia de que la liberación de las estructuras de opresión era la única alternativa para terminar con todos esos males, y así lograr el conjunto de cambios sociales necesarios para hacer más soportable las paupérrimas condiciones de vida de los pobres. De aquí la importancia de la incidencia de los católicos en la política y en la participación de las transformaciones sociales necesarias para el mejor desarrollo de las condiciones de vida de la población, en particular de quienes han estado en los márgenes de las bondades del desarrollo social, económico y cultural.

Surgimiento de la “opción preferencial por los pobres” y el desarrollo de una nueva teología: la Teología de la Liberación

La Segunda Asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en los meses de agosto y septiembre de 1968, en Medellín-Colombia, aplicó las tesis del Concilio Vaticano II a la realidad Latinoamericana, y reformuló la misión de la iglesia latinoamericana hacia una iglesia militante estableciendo un camino posible: la “opción preferencial por los pobres”.

En un año marcado por la rebelión juvenil y obrera de París, de la contracultura, de la crítica social y de la crisis del modelo desarrollista, Medellín, en efecto, fue la expresión de la “Iglesia, pueblo de Dios”, situada en la periferia subdesarrollada y oprimida siendo sus conclusiones resumidas en dos puntos: 1) Un reconocimiento a la violencia institucionalizada generada por las estructuras de opresión

y exclusión; 2) el protagonismo de los sectores populares latinoamericanos.

Tales puntos llevaron a muchos sacerdotes a enfrentar una realidad muy distinta de la que se experimentaba dentro de los monasterios y conventos, y en general a la forma en que la jerarquía eclesiástica analizaba y enfrentaba los problemas de nuestras sociedades latinoamericanas. Realidad que, en efecto, estaba marcada por la pobreza, violencia y marginación, lo cual permitió una reelaboración de una teología acorde a los “signos de los tiempos” que apelara a la necesidad de cambios estructurales. Ello ponía en cuestión ~~involu-~~
~~eraba~~ directamente a la iglesia tradicional pre-conciliar que se vería perjudicada por su histórica defensa al *statu quo*.

Así, entonces, surgió la Teología de la liberación en Latinoamérica y el Caribe en la segunda mitad del siglo XX. Al respecto, cabe señalar que sus principales representantes fueron los teólogos católicos: Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Ernesto Cardenal, Hélder Cámara, Leonardo Boff y Juan Luis Segundo, entre otros; además de los teólogos protestantes como Rubem Alves, Emilio Castro y José Miguez, entre otros. El término, por cierto, se debe al título del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, publicado en 1971 en Lima.

Sin perjuicio de lo señalado, es posible constatar diferencias entre los distintos representantes de la Teología de la Liberación. Así, por ejemplo, Hélder Cámara fue quien en 1968 introduce la noción de “pobre” dentro del lenguaje pastoral, a diferencia de Camilo Torres que hablaba de “pueblo”. Dos conceptos que implicaron dos estrategias distintas, y que, como es sabido, terminaron trágicamente para Torres muerto en combate en 1967. Ello permitiría decir que la concepción más radicalizada de la Teología de la liberación – representada por Torres-, concluye sin mayor éxito.

En relación a la Teología de la liberación (o también denominadas las *teologías* de la liberación, en plural), postula que el sujeto histórico de la Iglesia no es el necesariamente el creyente, sino el pueblo oprimido, un pueblo que se organiza para arbitrar las luchas por el cambio social. Desde ese punto de vista, la evangelización sería un proceso crítico, opuesto a las prácticas tradicionales, que no admiten la discusión, cuestión que se expresaría en una “opción pre-

ferencial por los pobres”. En ese sentido el eje de la evangelización sería la construcción del Reino de Dios de forma anticipada en la tierra articulada en los valores de solidaridad y confraternidad humana¹⁵.

De este modo la iglesia debía encarnarse en la realidad social, política y económica de América Latina, una encarnación que tiene su centro en los pobres y postergados. A raíz de estos postulados es que una parte del clero de base se unió a los movimientos sociales y partidos políticos de izquierda, generando una gran controversia y oposición en los sectores tradicionales y conservadores ya que veían con molestia la cercanía de estos sectores liberacionistas al marxismo como método de análisis. En esa línea, los sectores conservadores-integristas y algunos socialcristianos moderados (como el Obispo Alfonso López Trujillo, el jesuita Roger Veckemans, Kloppenburg, entre otros) acusaron duramente a la Teología de la liberación de “infiltración marxista” en la iglesia, lo que a la larga implicó que la jerarquía vaticana amonestara a dos de sus principales representantes: Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. Esto sirvió como pretexto en los años 80 para la elaboración de un documento del Vaticano con la firma del cardenal Joseph Ratzinger (Benedicto XVI posteriormente) de la *Instrucción de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (conocida también como la *Carta Ratzinger*), publicada en agosto de 1984, en la que se realizó un exhaustivo inventario de las principales objeciones a la Teología de la liberación desde el punto de vista eclesiástico.

Por otro lado, cabe destacar que el inicio del pontificado de Juan Pablo II, en 1978, estuvo marcado por su acción centralizadora para evitar la división de la iglesia. Cuestión que se tradujo en diversas visitas a América Latina –región a futuro importante para el destino de la iglesia-, enfatizando en la “opción por los pobres y no en la lucha de clases”.¹⁶ En ese sentido el trato humillante de Juan Pablo II a

¹⁵ Castro Gómez, 2008. P. 32.

¹⁶ Al respecto, cabe señalar que Juan Pablo II había vivido tras la cortina de hierro en una Iglesia del Silencio en Polonia en una época donde los regímenes socialistas proscribían a los católicos.

Ernesto Cardenal, ministro de Cultura del gobierno sandinista en Nicaragua, no fue algo casual. La imagen de Juan Pablo II forzando a Cardenal a arrodillarse ante él, en su visita en 1983 a ese país, era una clara señal de tensión entre dos visiones eclesiológicas contrapuestas, el gesto simbólico mostraba parte de la tensión y lucha por el poder al interior de la iglesia católica. Otro momento importante fue su visita a Chile en 1987, visita en la que se operaron muchas instancias de legitimación del dictador Augusto Pinochet, rabioso anticomunista, núcleo en el que coincidía con el Papa.-

Lo anteriormente señalado estuvo en plena correspondencia con la tesis de fondo de Juan Pablo II que buscaba ~~de~~ preservar el poder de la Iglesia Católica en nuestro continente. Tal tesis, en efecto, fue el resultado de una variable externa: la actitud de Estados Unidos que consideró –sobre todo en los gobiernos republicanos de Richard Nixon y Ronald Reagan que la Iglesia Católica era cómplice de la Unión Soviética por el surgimiento en su seno de la Teología de la liberación. Lo que abrió el camino a una “nueva” oferta religiosa en el desarrollo y expansión de las iglesias evangélicas estadounidenses en nuestro continente, usando como soporte los medios de comunicación masiva, fundamentalmente la televisión para penetrar en todos los hogares, y luego con el establecimiento de sociedades religiosas e iglesias en diversas ciudades latinoamericanas expandiendo con ello, el poder de la llamada “Teología de la prosperidad”, que ponía en el centro de su preocupación a los grupos más favorecidos y tradicionalmente dotados de poder político, económico y cultural. En términos generales, resultó ser una opción preferencial, pero por los ricos¹⁷.

Frente a ello, Juan Pablo II se reunió con Ronald Reagan en 1982 para hacer coincidir agendas anticomunistas y encontrar un compromiso con la Casa Blanca¹⁸. Tal reunión consolidó, por un lado, una alianza estratégica entre Juan Pablo II y Ronald Reagan quienes trabajaron para poner fin a la Unión Soviética; y, por otro lado, el nombramiento de obispos conservadores por parte del papa en el mundo católico.

¹⁷ Bustamante y Orellana, 2020. P. 78

¹⁸ Kourliandsky, 2013. P. 60.

En esta misma dirección, al interior de la iglesia católica se refuerzan las posiciones conservadoras con el ascenso del *Opus Dei* que alcanzó el carácter de prelatura personal en 1982, evidenciando la lucha de poder que el mundo conservador de la cúpula romana estaba dispuesto a dar. Ello como consecuencia del giro restaurador del pontificado de Juan Pablo II para contrarrestar a los sectores progresistas, sobre todo a la Teología de la liberación¹⁹.

En esa línea, cabe señalar, por último, que la Tercera Conferencia Episcopal y Juan Pablo II, realizada en la ciudad mexicana de Puebla en 1979, hicieron lo imposible para silenciar a los sectores progresistas -ligados a la Teología de la Liberación-, intentando seguir las conclusiones de Medellín, pero con las “correctas” interpretaciones²⁰. Pese a ello, tal Conferencia oficializó la “opción preferencial por los pobres”, desde una perspectiva institucional, que evidenció –por cierto- un intento de orientar las tesis sostenidas sobre la pobreza de Teología de la Liberación, que ya había comenzado a rebasar el control de la jerarquía católica que tenía sobre la estructura eclesial. La participación de los católicos, desde este punto de vista, debía estar encauzado desde las enseñanzas de la iglesia, y no desde otras perspectivas “ateas” o “materialistas”, léase marxismo.

Otro dato relevante que debe considerarse para comprender la inquietud de la jerarquía vaticana fue el ascenso del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), que el 19 de julio de 1979 derrocó a la dictadura patriarcal de los Somoza en Nicaragua. Cabe recordar que numerosos cristianos habían desempeñado un papel significativo tanto en la caída del régimen como en la posterior configuración del gobierno sandinista. El sacerdote Ernesto Cardenal se convirtió en una figura emblemática de esta confluencia entre cristianismo y marxismo.

Agreguemos, finalmente, que el papa Juan Pablo II sintetizaría posteriormente las posiciones oficiales de la Iglesia en torno a la pobreza en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), con el propósito de delimitar y contener las interpretaciones conside-

¹⁹ Bustamante, 2010.

²⁰ Cit. por Blancarte, 1996. P.283.

radas excesivas por parte de algunos sectores vinculados a la Teología de la Liberación.

Cristianismo y marxismo.

El diálogo entre cristianismo y marxismo, aludido en el marco de la Teología de la Liberación, tuvo antecedentes teóricos significativos en Europa. Filósofos como Roger Garaudy y el sacerdote jesuita Jean-Yves Calvez sentaron sus fundamentos, inspirados en la experiencia concreta de los curas obreros en los suburbios franceses. Esta línea de colaboración también se expresó en otros espacios del continente, especialmente a través de las contribuciones del alemán Ernest Bloch y del italiano Antonio Gramsci, cuyas reflexiones incidieron en la articulación de una posible síntesis entre el pensamiento marxista y el horizonte cristiano²¹.

Este acercamiento entre cristianos y marxistas tuvo, en efecto, como principal consecuencia una profunda división en el seno del catolicismo latinoamericano, y fue observado con inquietud —como era previsible— por los sectores conservadores de la Iglesia, que consideraban herético cualquier intento de establecer vínculos con el marxismo, calificado por el papa Pío XI como “intrínsecamente perverso”. En coherencia con esta postura, en 1949 el papa Pío XII emitió una histórica proclama que imponía la pena de excomunión a todos aquellos católicos que manifestaran apoyo al comunismo.

En otro plano, en Chile, el año decisivo para este diálogo fue 1965, año en que ocurrieron dos acontecimientos importantes como respuesta a la ofensiva del gobierno demócrata cristiano expresada en la consigna “religión versus marxismo”.²² En primer lugar, la

²¹ Bustamante y Orellana, 2020. P.80.

²² Sin embargo, hubo una expresión previa en Chile de este “diálogo cristiano-marxista” en el grupo Germen, primera expresión de una “iglesia de los pobres” —según lo afirma Maximiliano Salinas— fundado por Clotario Blest en 1933. “En 1933 el grupo Germen —añade Salinas— expresaba su decisión de romper definitiva y radicalmente los torpes lazos que inconscientemente han amarrado a los católicos al criminal régimen capitalista en que vivimos”. Véase, al respecto, Salinas, , 1987, p.235.

manifestación entre los meses de abril y mayo que unió a cristianos y marxistas para condenar la invasión imperialista estadounidense en República Dominicana -que derrocó al presidente Juan Bosch y apoyar al régimen represivo de Joaquín Balaguer-. Y, en segundo lugar, la publicación del ensayo *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina*, de los militantes demócratacristianos Jacques Chonchol y Julio Silva Solar. Tal ensayo, en efecto, planteó “una vía no capitalista de desarrollo”, contribuyendo a forjar un polo crítico al interior del Partido Demócrata Cristiano, que por ese entonces estaba en el gobierno²³.

Sin perjuicio de tales acontecimientos, posteriormente se originó el Movimiento “Iglesia Joven” originado a partir de la “toma” de la Catedral de Santiago en 1968, por parte de sacerdotes y laicos, bajo la consigna de una “iglesia junto al pueblo y su lucha” (Salinas, 1987:239). Luego esta experiencia derivó en la conformación del grupo “Cristianos por el Socialismo” (CpS), resultado de un encuentro celebrado en abril de 1971, que culminó con la llamada “declaración de los 80” donde manifestaban su adhesión a un socialismo despojado de todo marxismo dogmático. Agréguese además que un centenar de sacerdotes se habían reunido con Fidel Castro -quien por esos días visitaba el Chile de la Unidad Popular- el 29 de noviembre de 1971 en los jardines de la Embajada de Cuba en Santiago.²⁴ Antes de esto se habían producido dos fracturas del mundo político Demócratacristiano a la luz de las tensiones que implicaba repensar el rol de los cristianos en la política, primero fue el origen del Movimiento de Acción Popular Unitario MAPU en mayo de 1969, y la Izquierda Cristiana el 24 de octubre de 1971.

Posteriormente CpS organizó un congreso a nivel continental en el que participaron cristianos católicos y protestantes (latinoamericanos y europeos) reunidos en abril de 1972 en Santiago, que buscaban su integración en el proceso de construcción de un Chile socialista, apoyando abiertamente al gobierno del presidente del socialista Salvador Allende.

²³ Amorós, 2005. P.108.

²⁴ Posteriormente, Fidel castro invitó a una delegación de CpS a visitar Cuba en marzo de 1972. – Amorós, 2005. P. 115-116.

Lo anterior contrastaba con la posición de la jerarquía católica, liderada por el cardenal Raúl Silva Henríquez, de posición social-cristiana moderada, acusando a CpS de causar división dentro de la iglesia. Del mismo modo —aunque de manera más radical— se refirieron sectores de católicos conservadores integristas que fueron mucho más allá en su descalificación hacia los CsP apuntándolos como una “infiltración marxista” en la iglesia²⁵. Lo interesante de ello es que este último sector apoyó el golpe militar de 1973, condenando abiertamente a los CpS, muchos de ellos terminaron exiliados, torturados y asesinados por la dictadura militar.²⁶

En el resto del continente, en tanto, religiosos y creyentes se radicalizaron y se agruparon en torno a grupos comprometidos para luchar contra la pobreza y el subdesarrollo como el Grupo Golconda en Colombia, la Oficina Nacional de Investigaciones Sociales en Perú, Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, entre otros grupos que asumieron el trabajo de colaboración entre cristianos y marxistas, y llevaron adelante una práctica pastoral que radicalizaba la opción por los pobres y la transformación social.

A todo lo anteriormente señalado cabe agregar que la convergencia teórica —y, posteriormente, práctica— entre la Teología de la Liberación y el marxismo estuvo marcada por una forma común de interpretar los problemas del subdesarrollo. En este marco, se adoptaron categorías propias del pensamiento marxista, tales como el determinismo económico, la relación estructura-superestructura, la lucha de clases y el concepto de plusvalía.

Particularmente, la noción de lucha de clases se transformó en un terreno fértil para debatir acerca de los métodos y estrategias mediante los cuales debía enfrentarse aquel destino histórico. Aunque en términos generales se privilegiaron vías pacíficas, en diversos escritos y reflexiones vinculados a la Teología de la Liberación no se

²⁵ Bustamante, 2014.

²⁶ Al respecto, es interesante destacar el libro de Teresa Donoso Loero, periodista, activista política y militante del Partido Demócrata Cristiano, titulado *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*, publicado en 1975, en un intento de desacreditar el diálogo cristiano-marxista que tuvo como resultado la experiencia de las CpS. Véase, Donoso Loero, 1975.

descartó el uso de la violencia —bajo ciertas circunstancias— como un recurso legítimo en el contexto de las luchas de poder entre clases sociales. Esta perspectiva condujo, en algunos casos, a procesos de radicalización de sacerdotes, religiosas y laicos comprometidos tanto con la Iglesia como con el pueblo.

Un ejemplo emblemático es el de Camilo Torres Restrepo, quien se incorporó al Ejército de Liberación Nacional (ELN), una guerrilla de inspiración guevarista surgida en Colombia en la década de 1960. Torres falleció en combate en 1966 y, como señala José Del Pozo, se convirtió “en mártir de la izquierda católica”²⁷. En esa misma organización militar participaron otros exsacerdotes destacados, como el español Domingo Laín y Manuel Pérez —también de nacionalidad española—, quien llegó a liderar el ELN hasta su muerte en 1997.

Sin perjuicio de estos casos, conviene subrayar que una parte significativa de los teólogos de la liberación rechazó el materialismo dialéctico, por considerar que éste contradecía los principios doctrinales del catolicismo. En consecuencia, la relación con el marxismo fue tensa, selectiva y objeto de permanente debate en el seno del propio campo teológico.

Comunidades eclesiales de base.

Podría afirmarse que las Comunidades Eclesiales de Base (en adelante, CEBs) surgieron mucho antes de la conceptualización formulada en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín. En ese sentido, las CEBs —también conocidas como Comunidades Cristianas Base (CCB)²⁸— se con-

²⁷ Del Pozo, 2009. P. 224.

²⁸ Conviene señalar que, en el contexto chileno durante la dictadura civil-militar, las CEBs y las CCB adquirieron definiciones conceptuales diferenciadas. Si bien ambos términos fueron empleados como sinónimos en el ámbito católico, la CEB se comprendían como la Iglesia presente en la base territorial representada por la parroquia; en cambio, las CCB se concebían como espacios de carácter más íntimo, donde se compartía la vida y la fe en un entorno reducido —por ejemplo, el hogar de algún laico miembro de

formaron por iniciativa de los laicos, en respuesta a la escasez de sacerdotes que afectaba a la Iglesia Católica en el noreste de Brasil durante la década de 1950. Este surgimiento fue igualmente alentado por el progresivo protagonismo del laicado, promoviendo por iniciativas como la Acción Católica y, posteriormente, por las propias conferencias episcopales latinoamericanas.

Estas comunidades, en efecto, estaban integradas por pequeños grupos de fieles católicos radicados en barrios periféricos de las grandes ciudades latinoamericanas y en zonas rurales, dedicados a la lectura de la Biblia, la oración, la asistencia pastoral a los más necesitados, así como a diversas formas de acción política, social y cultural.

Por otra parte, hay que hacer notar que las CEBs tuvieron en la Teología de la Liberación, una ideología que justificaba su accionar eclesial y político. Lo que, en efecto, se identificó con la denominada *Iglesia Popular* -tan combatida por El Vaticano, por lo demás-, optando preferentemente por los pobres, aglutinando a los sectores progresistas dentro del clero y los laicos.

En el marco descrito, estas CEBs se podrían definir como grupos pequeños integradas por 15 a 20 personas, entre los que se incluían sacerdotes, monjas y laicos, surgiendo, principalmente, en Brasil, y posteriormente en Perú, Chile y Nicaragua. En El Salvador, por ejemplo, las CEB apoyaron a Monseñor Oscar Romero en su denuncia de violaciones a los derechos humanos durante la guerra civil (1980-1992). En Nicaragua, colaboraron con el Frente Sandinista, facilitando la alfabetización en zonas rurales. y en el resto de América Latina, a partir de la década del sesenta y setenta. Tales comunidades, por cierto, tuvieron mucho protagonismo en la defensa de los Derechos Humanos ante las cruentas dictaduras militares que azotaban a la región y fueron un espacio de refugio y de intensa vivencia cristiana en medio de la larga noche dictatorial latinoamericana.

En ese sentido el caso brasileño constituye un referente del apoyo a las CEB, sobre todo durante la dictadura militar brasileña convir-

la comunidad parroquial. Sobre esta distinción, véase: Fernández, 1999. En una línea similar, puede consultarse también: Bustamante, 2011.

tiéndose en una voz de protesta ante la represión. Téngase en cuenta que las CEBs —además— se transformaron en un movimiento social de suma importancia para la vuelta a la democracia principalmente en Brasil y Chile.

En este último país, por cierto, las CEBs reconstruyeron el tejido social popular en los primeros años de la dictadura, cuestión que más adelante va a ser significativo para la protesta social que tuvo su momento de explosión en las denominadas Protestas Nacionales de 1983 y 1984 para derrocar a la dictadura civil-militar, encabezada por el General Pinochet²⁹.

A lo anteriormente expuesto, podría añadirse —a modo de hipótesis— que el trabajo realizado en la base social por las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) chilenas contribuyó a forjar la noción de “Concertación”, incluso mucho antes de que esta fuera formulada por las élites políticas. Dicha “Concertación”, entendida como bloque histórico entre el centro y la izquierda chilena, difícilmente habría podido consolidarse sin un proceso previo de gestación en los sectores populares. La praxis cotidiana de estas comunidades, especialmente a partir de 1973, facilitó el encuentro entre antiguos adversarios políticos —léase comunistas y demócratas cristianos— en torno a espacios compartidos, iniciativas comunes y una lógica articuladora: la lucha contra la dictadura.

A modo de conclusión, puede señalarse que el *aggiornamento* impulsado por la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II liberó una serie de tensiones latentes que derivaron en la configuración de diversas corrientes dentro de una institución caracterizada por su vocación de universalidad, pero también por una cierta unidimensionalidad discursiva, que tendía a organizar de manera monolítica la pluralidad de experiencias propias del catolicismo. Estas tensiones encontraron, entre otros focos, un eje central de conflicto en las distintas concepciones sobre la justicia social y la pobreza entendida como expresión concentra de la desigualdad estructural. Las condiciones propias de un continente históricamente subordinado —atravesado por estructuras de atraso y dependencia— llevaron a

²⁹ Garcés y De La Maza, 1985; Cherkashin, 2000.

amplios sectores del catolicismo a interpelar el rol histórico de la Iglesia, particularmente en lo que respecta a su tradicional vinculación con el Estado, las élites y la legitimación del *statu quo*.

El avance progresivo de las transformaciones promovidas por el Concilio, junto con los énfasis pastorales de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, y el ascenso de fuerzas políticas progresistas y de izquierda en distintos gobiernos del continente, generaron una radicalización en ciertos grupos católicos que optaron por encontrar a Cristo entre los pobres. Este giro los llevó a comprometerse con proyectos de transformación social profunda, que en no pocos casos incluyeron el respaldo activo a movimientos sociales, partidos de izquierda e incluso la adhesión a formas de lucha armada.

Tal ha sido el caso, como se ha expuesto, de la Teología de la Liberación, la cual interpela el accionar de una Iglesia que, progresivamente, se distanció de una política centrada en la caridad para, en su lugar, buscar a Jesús entre los pobres y —no sería una exageración afirmarlo— transformarse también en él. En contraposición, los sectores conservadores-integristas y socialcristianos procuraron, en diversos grados, frenar por todos los medios posibles la pluralización y politización del mundo católico, percibidas como una amenaza directa a la identidad confesional tradicional, fuertemente asociada al modelo eclesiológico.

Библиография / Referencias

- Amorós M.* La Iglesia que nace del pueblo: Relevancia Histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo. Santiago: LOM, 2005.
- Blancarte R.* El pensamiento social de los católicos mexicanos. México: FCE, 1996.
- Bustamante Olguín, F. y Orellana, F.* Del monopolio católico al establecimiento del pentecostalismo: cambios en el cristianismo latinoamericano desde la segunda mitad del siglo XX. *Intelligere*, 2020, No.9, P. 68-97.
- Bustamante, F.* “La formación de una nueva mentalidad religiosa de la elite empresarial durante la dictadura militar, 1974-1990. El catolicismo empresarial del Opus Dei”. *Revista Cultura Y Religión*, No. 4(1), 105–124, 2010.

- Bustamante F.* Historia local de una comunidad carismática católica durante la dictadura militar: Comunidad Dios con Nosotros, 1973-1983. Santiago: Persona y Sociedad, 2011.
- Bustamante F.* La construcción del enemigo en sus usos lingüísticos del integrismo católico en la justificación del golpe de Estado en Chile. El caso de las revistas Fiducia y Tizona, 1965-1973. Santiago: Persona y Sociedad, 2014.
- Castro Gómez C.* La opción por los pobres: Análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalización. Bogotá: CLACSO-Siglo del Hombre, 2008.
- Cherkashin V.* Las comunidades de base en el régimen militar (1973-1989). Santiago: Universidad de Chile, 2000.
- Cunningham L.* El catolicismo: una introducción. Madrid: AKAL, 2014.
- Del Pozo J.* Historia de América Latina y del Caribe. Desde la Independencia hasta hoy. Santiago: LOM, 2009.
- Donoso Loero M.* Los Cristianos por el Socialismo en Chile. Santiago: Vaitea, 1975.
- Estrada J.* El cristianismo en una sociedad laica: cuarenta años después del Concilio Vaticano II. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Fernández D.* La Iglesia que resistió a Pinochet: historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse. Madrid: IEPALA, 1999.
- Garcés M., De La Maza G.* La explotación de las mayorías: protesta nacional 1983-1984. Santiago: ECO, 1985.
- Kourliandsky J.* América Latina, una persistente prioridad de la santa Sede. París: Vanguardia, 2013.
- Küng H.* La Iglesia católica. Editorial Mondadori, Barcelona. 2002.
- Loaeza S.* La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX. París: UNESCO-Trotta, 2008.
- Parker C.* Otra lógica en América. Religión popular y modernización capitalista. México: FCE, 1993.
- Patiño C.* Guerras de religiones: transformaciones sociales en el siglo XXI. Bogotá: Siglo del Hombre, 2006.
- Perea F.* El Papa en México: presencia y mensaje de Juan Pablo II. México: Diana, 1979.
- Salinas M.* Historia del Pueblo de Dios en Chile. La Evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres. Santiago: Rehue, 1987.