

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

UN ESTUDIO COMPARATIVO DE LA PRACTICA POLITICA DEL
MOVIMIENTO CRISTIANO REVOLUCIONARIO EN AMERICA LATINA; LOS
CASOS DE CHILE 1970-1973 Y NICARAGUA 1979-1990

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE;
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
P R E S E N T A

LEE AHN, NAM SUP

MEXICO, D.F.

TESIS CON
FALLA DE CARGEN

1991



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

Agradecimientos

Lista de siglas

Primera parte: El radicalismo cristiano en las sociedades dependientes como problema y objetivo de estudio sociológico.... 1

Capítulo I. Planteamiento del problema.....	1
1.1. Objetivos de investigación.....	1
1.2. Justificación del estudio.....	2
1.3. Consideraciones teóricas-metodológicas.....	6
1.3.1. El estado actual del estudio sobre la sociología de la religión.....	7
1.3.1.1. La teoría clásica de K. Marx y F. Engels (1835-1894).....	7
1.3.1.2. Emilio Durkheim y Max Weber (1858-1918).....	10
1.3.1.3. La teoría estructural-funcionalista de Talcott Parsons (1934-1963).....	13
1.3.1.4. La escuela neomarxista: Desde Bourdieu hasta Hourtart (1965-1975).....	14
1.3.1.5. La escuela latinoamericana de sociología de la religión: Enrique Dussel, Otto Maduro y Samuel Silva Gotay (1975-1987).....	17
1.3.2. Elementos teóricos-conceptuales para el análisis del fenómeno religioso.....	21
1.3.2.1. Autonomía relativa de la religión.....	21
1.3.2.2. Función social de la religión.....	24
1.3.3. Concepto de nuevos movimientos sociales como nuevo sujeto social de la historia.....	29
1.4. Hipótesis preliminares.....	32
1.5. Método y técnica de investigación.....	33
1.6. Esquema del desarrollo.....	34

Capítulo II. Marcos socio-históricos y eclesiales.....	37
2.1. La crisis del modelo socio-económico desarrollista.....	39
2.2. Fracaso del reformismo y radicalización política.....	47
2.3. Renovación teológica y eclesial del cristianismo latinoamericano: Vaticano II y Teología de Liberación.....	49
2.4. Radicalización de la praxis política de los cristianos.....	54
2.4.1. La Iglesia radical de Brasil: JOC y AC.....	55
2.4.2. El movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) de Argentina (1968-1976).....	57
2.4.3. ONIS de Perú.....	62
2.4.4. Golconda de Colombia.....	65
2.4.5. ISAL de la Iglesia protestante (1960-1970).....	67

Segunda parte: La política radical de los cristianos de izquierda durante la Unidad Popular (1970-1973).....72

Capítulo III. Raíces socio-económicas, políticos y eclesiales.....72

3.1. La base socio-económica.....	73
3.1.1. La realidad económica: crisis del modelo económico chileno.....	73
3.1.1.1. Antecedentes.....	73
3.1.1.2. Inicio de la transformación estructural de la economía chilena: industrialización.....	78
3.2. Condiciones políticas.....	84
3.2.1. Características del proceso político chileno hasta 1970.....	84
3.2.2. Desarrollo y fracaso del Partido Demócrata Cristiano.....	89
3.2.2.1. Origen y desarrollo del PDC de Chile.....	89
3.2.2.2. El gobierno del PDC y su proceso de división interna (1964-1970).....	93
3.3. Condiciones eclesiales.....	103
3.3.1. La Iglesia chilena durante 1929-1940.....	106
3.3.2. La Iglesia chilena durante 1940-1956.....	109
3.3.3. La radicalización del cristianismo social.....	111

Capítulo IV. La experiencia chilena de los cristianos revolucionarios: tres casos115

4.1. El caso del MAPU.....	112
4.1.1. Etapas del desarrollo del MAPU.....	113
4.1.2. Características del MAPU.....	121
4.2. El caso de Izquierda Cristiana (IC).....	124
4.2.1. El origen de la IC y la fracción "tercerista".....	124
4.2.2. Características de la Izquierda Cristiana.....	129
4.3. El caso de los cristianos por el Socialismo (CPS).....	133
4.3.1. Etapas del desarrollo del movimiento.....	133
4.3.1.1. La primera etapa.....	136
4.3.1.2. La segunda etapa.....	145
4.3.1.3. La tercera etapa.....	149
4.3.1.4. Última etapa.....	154
4.3.2. Relación con la Iglesia jerárquica (dinámica interna)	
4.3.2.1. La relación general entre la iglesia jerárquica y el gobierno de Allende.....	161
4.3.2.2. Los obispos frente a "los 80".....	168
4.3.2.3. Los obispos frente al Encuentro latinoamericano.....	176
4.3.2.4. Los obispos y CPS frente a la ENU.....	179
4.3.3. Posición de los CPS ante la UP (dinámica externa).....	182
4.3.3.1. La posición de los CPS frente a la UP.....	183
4.3.3.2. Relación entre MAPU, IC y CPS.....	189

4.3.4.	Participación de la iglesia protestante en los CPS...	204
4.3.4.1.	La iglesia protestante antes de 1970.....	204
4.3.4.2.	El comportamiento político de la iglesia protestante durante la UF.....	208
4.3.4.3.	El papel de los protestantes en CPS: "minoría dentro de minoría" y "ecumenismo revolucionario".....	211
4.3.5.	Conclusion: limitaciones del movimiento	213
Tercera parte: La política radical de los cristianos revolucionarios durante la revolución sandinista (1979-1990)..221		
Capítulo V. Las condiciones socio-económicas, políticas y eclesiales		
5.1.	Las bases estructurales del fenómeno.....	224
5.1.1.	Características del capitalismo nicaraguense.....	225
5.1.1.1.	La economía agroexportadora en crecimiento.....	225
5.1.1.2.	La dependencia externa de la economía.....	228
5.2.	Las condiciones políticas.....	232
5.2.1.	Surgimiento de la Dictadura Militar Somocista.....	232
5.2.2.	Crisis de la hegemonía somocista.....	235
5.2.3.	Asenso de la lucha popular y derrocamiento de la dictadura militar.....	238
5.3.	Contexto eclesial: renovación desde abajo.....	244
5.3.1.	Antecedentes histórico hasta los años sesenta.....	245
5.3.2.	La Iglesia nicaraguense durante los años 60-70.....	248
5.3.2.1.	La lenta renovación eclesial.....	249
5.3.2.2.	Radicalización de los sacerdotes y laicos militantes.....	252
Capítulo VI. La práctica política de los cristianos revolucionarios durante el gobierno sandinista (1979-1990).....		
6.1.	La relación con el gobierno revolucionario: de la alianza estratégica a la identificación crítica.....	259
6.1.1.	La posición de los cristianos: participación crítica.....	260
6.1.1.1.	La participación directa en el gobierno.....	260
6.1.1.2.	La participación indirecta.....	262
6.1.1.3.	El papel activo de los centros de servicios.....	265
6.1.2.	La posición del gobierno ante cristianos revolucionarios.....	267
6.1.2.1.	La posición general del FSLN frente a la religión.....	267
6.1.2.2.	Tendencias diversas dentro de las instituciones sandinistas frente a la Iglesia.....	273

6.2. La relación con la Jerarquía eclesial.....	277
6.2.1. Dinámica del conflicto.....	278
6.2.1.1. Fase I: la convivencia ambigua.....	278
6.2.1.2. Fase II: un camino hacia la confrontación.....	279
6.2.1.3. Fase III: La confrontación abierta.....	282
6.2.1.4. Fase IV: Tregua y enfrentamiento.....	286
6.2.1.5. Fase V: agudización del enfrentamiento.....	290
6.2.1.6. Fase VI: la colaboración conflictiva y empases..	295
6.3. La participación de los protestantes.....	301
6.3.1. Antecedentes históricas.....	301
6.3.1.1. Origen y desarrollo.....	302
6.3.1.2. Entre sumisión y resistencia.....	306
6.3.2. El protestantismo durante el periodo de la Reconstrucción Nacional.....	311
6.3.2.1. Dinámica del comportamiento político.....	311
6.3.2.2. Tendencias, conflictos y desafíos.....	319
Conclusiones.....	323
Cuarta parte: Conclusiones generales: comparaciones y perspectivas.....	326
Capítulo VII. Observaciones comparativas.....	326
7.1. Comparación: coincidencia y diferencia.....	326
7.2. Problemas comunes: limitaciones.....	331
Capítulo VIII. Perspectivas.....	338
8.1. Significado del movimiento.....	338
8.2. Perspectivas.....	339
Bibliografía.....	345

Resumen del trabajo de titulación

- * Alumno: Lee Ahn Nam Sup
- * Título: Un estudio comparativo de la práctica política del movimiento cristiano revolucionario en América Latina: los casos de Chile (1970-1973) y Nicaragua (1979-1990)
- * Grado: Doctor en Estudios Latinoamericanos

* Resumen I (Español)

La Tesis aborda el tema referido al fenómeno del movimiento revolucionario cristiano en América Latina, con referencia particular a los casos de Chile (1970-1973) y Nicaragua (1979-1990). La problemática específica se refiere al análisis de la trayectoria del MCR desde una perspectiva que quiere ser interdisciplinaria (conceptos relativos a la sociología de la religión, enfoques del análisis político latinoamericano); se enfoca los problemas de este movimiento en su dimensión política.

Metodológicamente se recurre a fuentes primarias de información, así como a la contrastación crítica de algunos análisis que de algún modo se relacionaron con el tema y problemática del estudio.

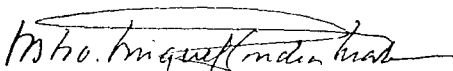
El cuerpo del trabajo está dividido en cuatro partes. La primera parte se divide en dos subcapítulos (capítulo I y II). En el primero se establecen las premisas que constituyen el marco teórico de la investigación. El capítulo dos se refiere al contexto socioeconómico, político y eclesial en que se desarrolla el MCR.

En la segunda parte examina la experiencia chilena del MCR durante el gobierno de la Unidad Popular. El capítulo III analiza las condiciones específicas de Chile, abarcando los aspectos

socio-económicos, políticos y eclesiales. El capítulo IV analiza las trayectorias del MCR y sus características, resaltando: a) la relación con el gobierno de Allende; b) la relación con la Jerarquía; y c) la participación de los protestantes.

En la tercera parte examina la experiencia nicaraguense del MCR durante la revolución sandinista (1979-1990). El capítulo V analiza las condiciones específicas del surgimiento del MCR en Nicaragua. El capítulo VI analiza las trayectorias del MCR y sus características, resaltando: a) la relación con el gobierno Sandinista; b) la relación con la Jerarquía; y c) la participación de los protestantes.

En la cuarta y última parte, hace una observación comparativa (capítulo VII) a partir de la información recogida y del análisis realizado. Cierra la investigación, abordando las perspectivas futuras del MCR.



* Asesor: Mtro. Miguel Concha

Summary (Resumen en ingles)

The purpose of this thesis is a comparative study on understanding of the revolutionary christian movement (RCM) in Latin American. Especially, we examine the two cases: Chile (1970-1973) and Nicaragua (1979-1990).

By focusing on these two national Churches in the post-Medellin period, we have two main objectives. One is to illustrate the striking diversity found even within the progressive Church. Our other objective is to provide the basis for further analysis of Latin American Politics.

To understand the RCM as a historical force, we have to study the history of the Movement in the social, political, economic and religious contexts of the each country. Many scholars have devoted their time to the study of Church-State relation. However, there is a lack of scholarly inquiry into the historical development of the subject. We have focused on the periods after the establishment of the revolutionary government. This Thesis consists of four main sections.

In part I we provide a theoretical overview of our investigation. We are particularly interested in calling attention to the complex interactions between religion and politics. We use the theory of the Sociology of Religion.

In part II we analyze the Chilean case, focusing on MAPU, Christian Left, and Christians for Socialism' experiences. Our study proceeds to elaborate development of Chilean CRM (1970-1973)

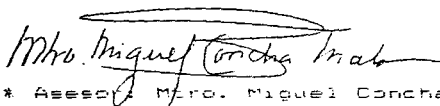
as well as his character. Specifically, we deal with the following subjects:

- 1) The relationship with Allende's government.
- 2) The relationship with the hierarchy.
- 3) The role of the Protestant Church.

In part III we analyze the nicaraguan case, focusing on revolutionary christian movement (RCM) in the 1979-1990 period. In this part we emphasize the following subjects:

- 1) The relationship with Sandinist's government.
- 2) The relationship with the hierarchy.
- 3) The role of the Protestant Church.

In the epilogue, we briefly discuss some of comparison of political practice in this two countries. Through comparison of the Chilean Christians for Socialism and Nicaraguan Christian for Revolution, we evaluate the difference and analogy between them. Finally, we try to offer the perspective of this movement.


* Asesor, Mr. Miguel Concha

CAPITULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1. OBJETIVOS DE INVESTIGACION

El propósito de esta investigación es realizar un estudio comparativo sobre la práctica política del movimiento cristiano revolucionario (en adelante: MCR) ¹ en dos países latinoamericanos: los cristianos por el socialismo en Chile y los cristianos por la revolución en Nicaragua.

El objetivo de este estudio no es forzar una comparación de los realidades muy diferentes, sino más bien de estudiar la

¹ Varios son los términos utilizados para identificar estos movimientos: "revolucionarios cristianos", "iglesia popular", "los cristianos radicales", etc. Además, hay varias definiciones por el concepto de "los cristiano revolucionarios". Por ejemplo, Emanuel Kadt y Frederick C. Turner los indican a los católicos radicales. En cambio, Michael Dodson, T.S. Montgomery y Phillip Berryman los definen como cristianos comprometidos en las transformaciones radicales. Pero uno de los teóricos más prominentes de la teología de la liberación, Pablo Richard enfatiza más el aspecto eclesial y considera a los cristianos revolucionarios como parte de la Iglesia de los pobres. Parece que todavía no hay una definición bien clara respecto al concepto de "los cristianos revolucionarios". Véase: Emmanuel Kadt, Catholic Radicals in Brazil, London, Oxford University Press, 1970; Frederick C. Turner, Catholicism and Political Development in Latin America, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1971; Michael Dodson, "The Christian left in Latin American politics", Journal of Interamerican Studies and World Affairs, num 21, febrero 1979, pp.45-68; ; Pablo Richard, La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres, San José, DEI, 1988; Scott Mainwaring y Alexander Wilde (ed.), The Progressive Church in Latin America, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989.

lógica de la práctica política de los cristianos revolucionarios (en adelante: CR). Es decir, nuestro objetivo general es intentar un aporte hacia la comprensión de la práctica política de los cristianos en dos países arriba mencionados, y analizar el carácter y la problemática de su práctica política.

En cuanto al objetivo específico, se proponen las siguientes:

1. Conocer las condiciones y los procesos históricos que hicieron posible el desarrollo del MCR en los países mencionados anteriormente.

2. Constatar las causas verdaderas que movieron a los CR a iniciar una participación política tan radical.

3. Identificar las tendencias política-ideológicas que existen al interior del movimiento.

4. Analizar las formas de la participación política de dicho movimiento en cada país.

5. Situar la posición que respecto a los sectores sociales principales (la jerarquía católica y el Estado) sostiene dicho movimiento.

1.2. JUSTIFICACION DEL ESTUDIO.

Uno de los fenómenos más importantes en el presente de América Latina es la presencia creciente de los cristianos en el proceso de las luchas revolucionarias. A pesar de la inestabilidad económica y política y de la secularización, los pueblos

latinoamericanos no sólo siguen conservando su vida religiosa,² sino que también se desarrollan como una fuerza revolucionaria para la transformación social. Una fracción significativa del "pueblo de Dios" y de su Iglesia está cambiando de posición en el campo de la lucha de clases, pasándose con armas espirituales y materiales a lado de los pobres. Este proceso ha despertado esperanzas políticas y eclesiales.³

² Un estudio reciente de Christian Parker Gumucio nos muestra unos datos comparativos muy interesantes.

* Estimación de no creyentes y ateos Europa del suroeste y países más industrializados de América latina (porcentaje en relación a la población total)

	1900	1970	1980	2000
Europa	0.53	6.58	9.38	14.95
Bélgica	0.8	5.8	7.5	13.8
España	0	2.2	2.9	5.5
Francia	0.3	12.0	15.6	22.9
Portugal	0	2.3	4.6	10.0
Reino Unido	1.9	8.2	9.5	14.0
AMERICA LATINA	0.10	1.69	2.13	3.600
Argentina	0.2	1.5	1.7	2.4
Brasil	0.1	1.0	1.4	2.5
Colombia	0.1	0.6	0.9	2.3
Chile	0.2	6.0	6.6	8.5
México	0.1	1.7	2.8	4.8
Perú	0	0.4	0.5	1.5
Venezuela	0	0.6	1.0	3.2

Según este dato, mientras los países desarrollados del mundo cristiano aumentan cada año ateos, los países latinoamericanos mantienen su creencia religiosa. Véase: Christian Parker Gumucio, Religion y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente: religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile, Louvain, Université Catholique de Louvain, 1986, p.162.

³ Véase, Phillip Berryman, The religious roots of rebellion: Christians in Central American Revolutions, New York, Orbis Book, 1984; el mismo autor, Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares, Mexico, Siglo XXI, 1989; Blase Bonapane, "The Church and revolutionary struggle in Central America", Latin

No obstante, parece que el fenómeno de los CR no ha merecido a atención suficiente por parte de los científicos sociales en México. Aunque con cierto retraso, en el medio académico de la ciencia social mexicana empiezan a darse cambios muy importantes en la comprensión del significado político de dicho fenómeno. Pero muestran una sensibilidad muy tímida para abordar un análisis amplio de dicho fenómeno.⁴

Para nosotros este fenómeno es un hecho de trascendencia en la medida en que esta presencia puede significar un cambio cualitativo en los procesos revolucionarios del continente y en la teoría política revolucionaria latinoamericana.⁵ Es decir, nos conducirá a buscar nuevos planteamientos teóricos, superando cualquier tipo de "dogmatismo". En este sentido, el movimiento cristiano revolucionario latinoamericano merece un estudio serio y respetuoso.

El MCR que se encuentra en muchos países de América Latina surgió primero en la mitad de la década sesenta como respuesta al intento de la Iglesia de crear lazos más efectivos con las clases

American Perspectives, Vol.7, núm.2-3, Primavera-verano 1980, pp.178-189; Mainwaring y Alexander Wilde, Ibid.

⁴ Uno de los estudios más serios en México es lo de Martin de la Rosa y Charles A.Reilly (coords.), Religión y Política en México, México, Siglo XXI, 1985. En los últimos años, se han producidos varias tesis de grado sobre el fenómeno revolucionario de la religión en Centro América.

⁵ Parece que Marcos Kaplan fue quien destacó la importancia teórica del cristianismo radical en América Latina. Véase, Marcos Kaplan, "Deficit de la Izquierda y radicalización cristiana en América Latina", Nueva Sociedad, No.36, 1978, pp.5-13.

populares. Sin duda la acción armada del padre Camilo Torres fue el comienzo del dicho movimiento. Después de la muerte de él, surgieron los movimientos como Sacerdotes para el Pueblo (México), Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), Golconda (Colombia), Movimiento ONIS (Peru) y Cristianos por el Socialismo (Chile). En la década de los ochenta, se inició el movimiento de los cristianos por la revolución en los países centroamericanos.

A pesar de la variedad del MCR, consideramos a los Cristianos por el Socialismo en Chile y a los Cristianos por la Revolución en Nicaragua como las más representativas de dicho movimiento. Por otra parte, hemos escogido, como periodo de análisis, no a momentos prerrevolucionarios sino a etapas posteriores, marcadas por un nuevo resurgimiento o auge de la movilización social. Los periodos en consideración -1970 a 73 en Chile y 1979 a 1990 en Nicaragua- se caracterizan por los intentos de los gobiernos populares por generar una nueva hegemonía que tiene a fracasar, entre otros factores, por la intervención del imperialismo norteamericano en la vida nacional. Los periodos también se caracterizan por diferentes y variables intentos de los gobiernos populares, por afianzar su poder y proyecto político.

La novedad de nuestra investigación es enfocar el problema no desde la perspectiva de la relación entre el Estado y la Iglesia (acercamiento tradicional) sino desde la perspectiva de

la relación entre el movimiento socio-políticos.⁶ Es decir, examinaremos a dicho movimiento como uno de los nuevos movimientos sociales.⁷ Al mismo tiempo, aclaramos que no es nuestro propósito el de hacer un análisis completo y detallado del proceso revolucionario en estos dos países.

A pesar del escaso estudio en el mundo académico de la ciencia social en México respecto al tema, los estudios que se han publicado en los últimos años sobre la presencia de militantes cristianos en otros países de América Latina forman ya una abundante bibliografía. Esto fue la otra condición favorable que nos permitió realizar esta investigación.

1.3. CONSIDERACIONES TEÓRICOS-METODOLÓGICOS

Sobre el problema aquí planteado, existe numerosos materiales que responden a diferentes tendencias ideológico-políticas. En este punto nos limitaremos a exponer de manera general los marcos teóricos-metodológicos que nosotros

⁶ También queremos evitar caer en "cientifismo", ajeno a la situación histórica de las masas populares. Sobre el acercamiento tradicional, véase: Fredrick Pike, The Conflict Between Church and State in Latin America, New York, Alfred A. Knopf, 1964. Los nuevos enfoques fueron iniciados por Enrique Dussel y Pablo Richard. Véase, Enrique Dussel, De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza, 1968-1979, México, Edicol, 1979; Pablo Richard, La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza, San José, DEI, 1980.

⁷ Véase, Julio Labastida Martín del Campo (coord.), Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea, México, Siglo XXI, 1986; Fernando Calderón y otros, Los movimientos sociales ante crisis, Buenos Aires, UNU/CLACSO/IISUNAM, 1986; Daniel Camacho y Rafael Menjivar (Coords.), Los movimientos populares en América Latina, México, Siglo XXI/UNU, 1988.

consideramos necesarios para el análisis de la investigación aquí propuesto.

Dado que nuestro objeto de estudio se enmarca en el área de la sociología de la religión, consideramos indispensable exponer en qué consiste dicho análisis y aclarar lo que nos proponemos investigar con el uso de esta disciplina. Para ellos nos concretamos a efectuar una revisión, aunque sea somera, del estado actual del estudio sobre la sociología de la religión.

1.3.1. El estado actual del estudio sobre la sociología de la religión.

Puede decirse que el estado actual de la sociología de la religión se encuentra en los siguiente cinco tendencias: la teoría clásica de Marx y Engels, la teoría clásica de Durkheim y Weber, la teoría estructural-funcionalista, la teoría neomarxista y la escuela latinoamericana. Nos parece conveniente advertir que no se pretende hacer una revisión completa y detallada respecto al tema. Se trata de una orientación de ubicación que guíe la línea de nuestra investigación.⁹

⁹ Sobre una discusión más amplia en los países de la Europa central (Alemania y Europa oriental), véase Werner Post, La crítica de la religión en Karl Marx, Herder, Barcelona, 1972, pp.14-52; Otto Maduro, Marxismo y religión, Monte Avila Caracas, 1981, pp.34-49. En cuanto a los estudios norteamericanos, véase Thomas Dean y otros, Marxismo y religión, Extemporáneos, México, 1971.

1.3.I.1. La teoría clásica de K.Marx y F.Engels (1835-1894)

Es sin duda Marx y Engels quienes hicieron un estudio más crítico y científico sobre la religión, superando así la concepción idealista y filosófica de la religión. Si no fundadores, Marx y Engels son, en cierto modo al menos, precursores del estudio científico de la religión.

Según los investigadores del marxismo, se puede distinguir tres etapas progresivas en la crítica que hacen Marx y Engels de la religión.⁹

La primera etapa (1837-1843) es la más filosófica, denota influencias de Feuerbach y de Hegel. Marx considera la religión como impostura irracional. Para el Marx racionalista y atea, los dioses no son más que las ilusiones que llenan provisoriamente los lugares todavía no ocupados por la razón. La idea más conocida de este periodo es que

la miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo.¹⁰

⁹ Véase sobre todo las tres obras siguientes: Werner Post, Ibid.; Charles Wackenheim, La quiebra de la religión según Karl Marx, Península, Barcelona, 1973; Tokihiro Kudo y Cecilia Tovar, La crítica de la religión: ensayo sobre la conciencia social según Marx, CEP, Lima, 1977.

¹⁰ Karl. Marx, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Sobre la Religión, Sigüeme, Salamanca, 1974, p.94.

La segunda etapa (1843-45) es la de la elaboración del materialismo histórico. Marx percibe la religión como alienación. El Marx ateo y humanista supera la tesis (afirmación de Dios) y la antítesis (negación de Dios) por la síntesis del Hombre total desalienado, transparente a sí mismo: lo que importa es alcanzar una transparencia perfecta del Hombre a sí mismo con la conciencia positiva que suprime toda forma de mediación. En esta etapa se desvalorizan la conciencia y las representaciones religiosas.

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia... Al cambiar la base económica se conmociona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.¹¹

Finalmente (1845-48), Marx llega a comprender la religión como ideología. Es decir, que la crítica de Marx a la religión se sitúa, entonces, a un nivel empírico-inductivo, dentro de su concepción materialista de la historia. Esta etapa incluye las aportaciones de Engels que inician una sociología histórica de la religión. Engels desarrolla una idea materialista sobre la religión. Dice:

Mas la religión no es otra cosa que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan su vida diaria, un reflejo en que las

¹¹ Karl Marx, "Contribución a la crítica de la economía política". Sobre la religión, ed. cit., p.240.

fuerzas terrenales revisten la forma de poderes sobrenaturales.¹²

Uno de los temas centrales que Marx y Engels contribuyeron a esclarecer es que la religión mantiene al pueblo alejado de la construcción de su propia historia en dependencia de instancias divinas.

Otro elemento importante es que lo religioso aparece tratado como algo perteneciente al ámbito ideológico y superestructural, junto a manifestaciones artísticas, filosóficas y morales.

Es importante considerar las reflexiones de Engels de sus últimos años, conservadas sobre todo en cartas, pues, por un lado corrige lo que pudo parecer "economismo", y . por otro, tiene formulaciones novedosas: por ejemplo, aquella que concibe la ideología como campo relativamente autónomo con alguna incidencia sobre la vida material. Sin embargo este tipo de enfoque de Marx y Engels ha sido grandemente olvidado, y sólo ha sido empleado de nuevo por los neomarxistas de los sesenta.

1.3.1.2. Emilio Durkheim y Max Weber (1886-1918)

E. Durkheim fue, posiblemente, el primero en declarar abiertamente la religión como un fenómeno social. Rechazó toda explicación de la religión de tipo psicológico (temor, angustia,

¹² Karl Marx y F. Engels, "Anti-Dühring", Sobre la religión, ed. cit., p.275.

sublimación) como asimismo toda explicación metafísica (búsqueda de absoluto). Reconoció, sin embargo, que el fenómeno religioso es algo universal, que viene a ser, a la larga, un eminente factor de solidaridad (mecánica u orgánica) de la sociedad. Su concepción de la religión se ubica al interior de su concepto fundamental de "conciencia colectiva", la cual designa al "conjunto de creencias y de sentimientos comunes a la mayoría de los miembros de una misma sociedad", el cual "forma un sistema determinado que tiene su propia vida".

Para Durkheim, lo propio de la religión se manifiesta en la elevación de ciertas cosas o conductas al plano de lo "sagrado", entendiendo esto último como la esfera de lo que "ya está dado", lo que no es manipulable, lo compulsivo y obligatorio por excelencia, en última instancia, lo social. De allí dice:

Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas: creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que a ella se adhieren.¹³

La religión se inscribe en Durkheim al interior de una concepción que substancializa "lo social" como realidad última, autosustentada, y base de explicación de todo fenómeno social. Dentro de esta concepción el "orden" viene a ser lo propiamente social; el proceso de integración social o de solidaridad entre

¹³ Emile Durkheim, Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid, Akal, 1982, p.41.

los miembros de la sociedad viene a ser la prioridad esencial de toda sociedad concreta. El orden es la condensación de lo humano y se impone por sí mismo, de allí que se pueda identificar funcionalmente el "orden", con lo "moral", con lo "religioso".¹⁴

Por otro lado, el análisis de Weber se centró en la interrelación de las ideas religiosas con la estructura de status y de poderes de los grupos que constituyen una sociedad, y se estableció una clasificación de las formas de los grupos religiosos, tipos de líderes y sistemas de teodicea. Según él, el sistema de creencias y prácticas religiosas son el disfraz de las estrategias de los diferentes grupos de especialistas que compiten por el monopolio de los bienes de salvación y el manejo de las diferentes clases interesadas en los servicios religiosos.¹⁵

Para Weber, el discurso religioso no es ni totalmente autónomo ni es el simple reflejo de las estructuras económico-sociales. En su clásico libro La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo, Weber mostró que no sólo las relaciones económicas crean unos marcos y unas ideologías espirituales, sino que muy bien puede ocurrir, a la inversa, que un determinado sistema espiritual de valores marque ciertas estructuras sociales.

¹⁴ Andrés Opazo Bernalles, "Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos", Estudios Sociales Centroamericanos, No.33, sept.-dic.1982, p.18.

¹⁵ Max Weber, Ensayos sobre sociología de la religión I, Ed.Taurus, Madrid, 1983, p.19; Roland Robertson, Sociología de la religión, FCE, México, 1980, pp17-36; Bryan S.Turner, La religión y la teoría social: una perspectiva materialista, FCE, México, 1988.

En este sentido encontramos que la perspectiva de Weber resulta muy pertinente para nuestra problemática, al buscar la relación entre ideas y prácticas religiosas y la acción entre otros dominios, en el económico y político.

1.3.1.3. La teoría estructural-funcionalista de Talcott Parsons (1934-63)

En general el período que va de principios de los años treinta a fines de los años cincuenta se caracterizó por el estancamiento de la sociología de la religión debido a la ausencia de refinamiento teórico y de señalamiento de temas atractivos. Durante este período los sociólogos tendieron a olvidarse de los fenómenos religiosos o a tratarlos en forma estrecha, descriptiva, salvo algunas excepciones. Fue Talcott Parsons quien intentó llenar el vacío dejado por la muerte de M. Weber (1920).

La aproximación de Parsons a lo religioso se ha realizado asumiendo los postulados originalmente planteados por Durkheim, de allí que esta corriente de pensamiento sociológico no represente un mayor interés teórico en la materia. La investigación en este campo se reduce a dar cuenta de la estructura de los fenómenos religiosos, es decir, la institucionalización en iglesia o sectas, y las funciones sociales que las prácticas religiosas cumplen, básicamente la función de integración, sea al orden social como totalidad, sea a sectores o grupos requeridos de especial integración (minorías étnicas, etc.). Parsons analiza al

problema religioso básicamente en relación con el significado de la acción humana.¹⁴

Para el estructural-funcionalismo, la religión cumple siempre las mismas funciones sociales, es decir en pro del mantenimiento del equilibrio armónico interno de cada sociedad. Porque las conclusiones a que llega por la vía de Parsons se encuentran circunscritas a dar cuenta de los fenómenos por su referencia a un "orden" social, entendida como lo permanente o invariante. Es débil de explicar que la religión juega un papel de ruptura del orden establecido.

1.3.1.4. La escuela neomarxista: Desde Bourdieu hasta Hourtart (1965-1975)

Desde la década de los sesenta surge una nueva teoría marxista sobre la religión, motivada por la revuelta estudiantil mundial y las revoluciones del Tercer Mundo. Surgió "la nueva Izquierda europea" que intentó a renovar radicalmente y aplicar de manera crítica y creadora la concepción marxista de la religión. Entre ellos, los más destacados son Pierre Bourdieu, Henri Desroche, Maurice Godelier, Antonio Gramsci y Francois Hour-

¹⁴ T. Parsons, Essays in Sociological Theory, The Free Press, Glencoe, 1954, pp.204-210.

tart.¹⁷

P. Bourdieu realizó la intención marxista en el mayor sentido del término en terrenos donde Marx no la había cumplido. Es decir, elaboró la noción de campo religioso, articulando lo económico y lo simbólico.

El mérito de Bourdieu consiste en haber comprendido que la sociología de la religión era un capítulo, y no el menor, de la sociología del poder, y haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, una dimensión de todo poder, es decir otro nombre de dominación.¹⁸

H. Desroche pretende reconstruir una sociología de las religiones históricamente existente, según la concepción materialista de la historia. El sociólogo francés insiste bastante en el aporte específico y decisivo de la teoría de la ideología iniciada en La ideología alemana, así como en el importante aporte de Engels al estudio de la cuestión allí dirimida. Da mucha importancia al judeo-cristianismo y a las herejías antecedentes o posteriores a la reforma protestante como movimientos de disensión de la religión establecida.¹⁹

¹⁷ En el campo de la filosofía y teología se encuentran Ernest Bloch, Roger Garaudy, Helmut Gollwitzer, Herbert Marcuse, Charles Wackenheim, Post Werner. Sin embargo no vamos a examinar aquí sus ideas.

¹⁸ Fedraz, Gonzalez Antonio, Los clásicos y la religión, Tesis de UIA, México, 1983, p.263-265.

¹⁹ Ibid., p.46-51.

M. Godelier estudia la relación que hay entre el fenómeno religioso y el análisis marxista de las sociedades precapitalistas, destacando su teoría sobre la ideología, entendida ésta como el campo de las representaciones ilusorias de lo real.

El hecho más destacado que Godelier nos pone de manifiesto es la plurifuncionalidad de las diversas estructuras de la sociedad. Godelier concibe la religión no solamente funcionando al interior de la ideología de la clase dominante, sino a partir del análisis del "fetichismo de la mercancía" de Marx. El sociólogo belga corrige algunas concepciones marxistas de lo religioso poniendo de relieve que la religión es acción sobre el mundo y no sólo una forma de representación.²⁰

Aunque fue reconocido muy tardamente, el fenómeno religioso representa uno de los temas esenciales de la reflexión gramsciana desarrollada especialmente en Los Cuadernos de la cárcel (1925-31).

El pensador italiano captó la importancia del conocimiento de los fenómenos religiosos para la comprensión de la sociedad política, y desarrolló una idea que después tuvo éxito: la de autonomía relativa. Sin embargo el aporte más importante de Gramsci es su definición del fenómeno religioso como hecho histórico-político, sin marginar los aspectos "metafísicos" de la

²⁰ Godelier, M., Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, Siglo XXI, Madrid.

religión.²¹

Por último, el trabajo y aporte de F.Hourtart se sitúa, en cierto sentido, en continuación con el de M.Godelier. Houtart precisa un poco más el funcionamiento de la religión en un modo de producción determinado.²²

Houtart resalta una triple línea en la cual la religión juega un papel importante: respecto a la naturaleza, a la representación de las relaciones sociales y respecto a la totalidad de la existencia. Incorpora a sus análisis la intuición gramsciana reflejada en su distinción entre "función de la religión" y "función de la institución eclesiástica".

1.3.1.5. La escuela latinoamericana de sociología de la religión: Enrique Dussel, Otto Maduro y Samuel Silva Gotay (1975-1987)

Siguiendo a la aportación teórica de los neo-marxistas de Europa, los sociólogos de América Latina también formularon una teoría más actualizada para aplicar su contexto, en donde plantea la reformulación de la tesis marxista acerca de la función social

²¹ Hugues Portelli, Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión, Barcelona, Laia, 1977, p.7; Francisco Fiñon, "Antonio Gramsci y el análisis del fenómeno religioso", Cristianismo y Sociedad, núm.91, 1987, pp.65.

²² Francois Houtart, Religion y modos de producción precapitalistas, Madrid, IEPALA, 1989, pp.11-13.

de la religión.²³

El filósofo y historiador argentino, E. Dussel, sin duda, es iniciador de la escuela latinoamericana de la religión. También uno de los teólogos de liberación, Dussel analiza la religión como superestructura y como infraestructura. Cuando la religión asume una función conservadora Dussel la denomina la religión superestructural, cuando asume una función revolucionaria la religión infraestructural. En este sentido Dussel critica la tesis de que la religión siempre cumple una función social conservadora y afirma que la religión recibe su definición esencial desde la praxis liberadora infraestructural.²⁴

Sin embargo fue O. Maduro quien hizo un estudio desde una perspectiva más sociológica en torno a la cuestión de la reli-

²³ También consideramos importante los trabajos de Giulio Giradi y J.F. Bastian, aunque son de origen europeo. Sobre todo, las obras de Bastian son unas piezas claves para comprender el fenómeno protestante en América Latina. Los trabajos de Bastian nos ayuda a entender, por un lado, la nueva presencia de la iglesia protestante en Tercer Mundo; y por otro, los cambios al interior de la iglesia, resonancia de los cambios que suceden fuera y que exigen nuevos equilibrios. Se observa que la escuela latinoamericana reciba mas influencia europea que norteamericana en torno a la cuestión religiosa. Véase Giulio Giradi, Marxismo y cristianismo, Laia, Barcelona, 1977; J.F. Bastian, "Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América central", Cristianismo y Sociedad, núm. 85, 1985, pp. 61-68.

²⁴ Enrique Dussel, Religión, Edicol, Mexico, 1977; "Marx: ¿ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)", Los Universitarios, núm. 205, Diciembre 1982, pp. 25-31; "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx: elementos para una teoría general marxista de la religión", Cristianismo y Sociedad, núm. 85, 1985, pp. 7-59; "El factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano", Cristianismo y Sociedad, núm. 91, 1987, pp. 41-55.

gión. El sociólogo venezolano analiza las implicaciones sociales y políticas del fenómeno religioso desde el punto de vista de las luchas de clases. Su punto de partida e hipótesis es que la teoría marxista de la religión encuentra su base en La Ideología Alemana y formulándolo con sus mismas palabras sería así:

varios aspectos no han sido aún suficientemente destacados en la TMR (teoría marxista de la religión): entre ellos el posible papel central de la Ideología Alemana y, con esta, la de la cooperación de Engels con Marx; en el pasaje de una crítica filosófico-especulativa (más bien feurbachiana) de la religión a otro fenómeno religiosos. Es esta hipótesis la que guía nuestro trabajo: la de que la "Ideología Alemana" constituye el punto de partida de una nueva crítica de la religión, propiamente marxista. ²⁰

La aportación importante de O. Maduro es su interpretación sobre el concepto de "campo religioso" desarrollado por Pierre Bourdieu. O. Maduro estudia el campo religioso en su triple aspecto: el campo religioso como producto de los conflictos sociales, el campo religioso como terreno (relativamente autónomo) de conflictos sociales, y tercero el campo religioso como factor activo en los conflictos sociales.

El campo religioso es una realidad parcialmente producida por las relaciones sociales (incluidas aquí las relaciones conflictivas entre las clases sociales) y, es también, una realidad social parcialmente autónoma (i.e., con una actividad propia y específica). No obstante, las relaciones entre el campo religioso y los conflictos sociales van más allá de estos dos aspectos ya analizados. Es decir, el campo religioso no sólo sufre influencia de los conflictos sociales y desarrolla una dinámica conflictiva propia [...] En

²⁰ Maduro, Otto, Marxismo y Religión. Op. cit., p.47.

otras palabras, si dejamos este marco teórico hasta aquí, parecería que la sociedad actúa sobre la religión y que la religión actúa sobre sí misma, pero que la religión no actúa sobre la sociedad y los conflictos sociales. Es decir, aún faltaría -por lo muy menos- un tercer aspecto de las relaciones entre conflictos sociales y campo religioso: el de la influencia del campo religioso sobre los conflictos sociales.²⁶

Por otra parte, el puertorriqueño Samuel Silva Gotay acepta la existencia en América Latina de un "cristianismo revolucionario" que, gracias a su praxis, es capaz de vincular eficientemente fe cristiana y pensamiento revolucionario.²⁷

Silva Gotay, a diferencia del marxismo clásico, piensa no en la desaparición de la religión, sino en su transformación. Los cristianos revolucionarios "mantienen clara la distinción entre fe e ideología, por un lado, mientras que, por el otro, se sienten libres para expresar su fe por medio de la ideología de su tiempo, que mejor responde a los reclamos de la fe por la justicia y la igualdad de los oprimidos".²⁸

Gotay insiste que para dar cuenta del fenómeno religioso, una sociedad dinámica, estructurada en clases sociales, debe estudiar la conducta social religiosa en base al estudio dialéctico de la práctica social de la religión en relación al modo de

²⁶ Maduro, Otto, Religión y Conflicto social, CRT/CEE, México, 1980, p.165.

²⁷ Samuel Silvia Gotay, El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe, Sigüeme, Puerto Rico, 1983, p.15.

²⁸ Ibid., p.365.

producción vigente.²⁷

1.3.2. Elementos teóricos-conceptuales para el análisis del fenómeno religiosos

En nuestro esfuerzo teórico-metodológico, retomaremos las pautas teórico-conceptuales proporcionadas por la escuela latinoamericana (en especial Maduro y Gotay) para el análisis de lo religioso. La razón principal de nuestra posición de seguir la teoría de Otto Maduro y Samuel Silva Gotay es que la interpretación que hacen del papel religioso es muy apropiada a nuestro caso de estudios, en el sentido que destacan la autonomía relativa del campo religioso y el papel activo de la religión en la sociedad.

1.3.2.1. Autonomía relativa de la religión

Por un lado, afirmamos que la religión es parte de la realidad social, está inmersa en la sociedad, y que, por lo tanto, participa de todos los procesos económicos, políticos y culturales de su tiempo. Como lo explica Maduro,

ninguna religión opera en el vacío. toda religión, cualquier religión -sea lo que fuere lo que entendamos por 'religión', es una realidad situada en un contexto humano específico: un

²⁷ Ibid., p.362.

espacio geográfico, un momento histórico y un medio ambiente social concretos y determinados.³⁰

Esto quiere decir que una religión existe sólo en la medida en que se halla situada en un contexto particular. La religión está limitada, y orientada por su contexto social. La religión no transcurre en un vacío social, así como tampoco es una institución social absolutamente monolítica.

Por otro lado, afirmamos que la religión tiene también una peculiar especificidad sociológica, en su dinámica propia. Es decir, subrayamos la autonomía relativa de la religión. Dice Maduro,

El campo religioso, como veremos, no es sólo un producto de las relaciones y los conflictos (macro) sociales, sino que se constituye a sí mismo como una red específica de relaciones (micro) sociales, con una cierta realidad y estabilidad propia y particularidades.³¹

Los conflictos y contradicciones sociopolíticos atraviesan ciertamente la religión, y así muchos problemas que ella hoy vive encuentran en esas contradicciones su última explicación histórica. Pero también es cierto que la religión vive esas contradicciones de una manera propia y específica; no podemos así aplicarle mecánicamente el análisis de las clases sociales y de la lucha

³⁰ Otto. Maduro, Religión y Conflicto social, ed. cit., 1980, p.78.

³¹ Ibid., pp.125-126

de clases sin considerar que estos elementos son procesados y asimilados en la conciencia religiosa en términos propios, que sólo se hacen inteligibles a partir de la fe.

Los estudios actualmente realizados sobre la religión y política aplican normalmente solo uno u otro de los principios mencionados: en algunos casos se reduce la realidad de la religión a su dimensión puramente social o política, no respetándose su autonomía o realidad propia y específica; en otros casos se analiza la religión en sí misma, sin considerar los condicionamientos necesarios de orden sociopolítico. Nuestro esfuerzo metodológico busca superar ambas deficiencias, combinando en forma dialéctica tanto el principio de la determinación social de la religión, como el principio de la autonomía relativa.

Nos parece que queda como proposición más acertada para la sociología de la religión el afirmar que el campo religioso es una realidad parcialmente producida por las relaciones sociales, pero no tan sólo esto, pues también es una realidad social relativamente autónoma, la cual mediante su función ideológica política consigue a la vez, influir, esto es, actuar sobre la sociedad y sus conflictos. Consideramos pues que dicha premisa explica la característica del fenómeno religioso en forma más realista y la hemos escogido como idea eje en el análisis que realizamos sobre la función social de la religión en América Latina.

1.3.2.2. Función social de la religión.

Es cierto irónicamente que tanto el funcionalismo como el marxismo coinciden en que la religión cumple siempre las mismas funciones sociales, es decir en pro del mantenimiento del equilibrio armónico interno de cada sociedad (opio para el pueblo) y que sólo excepcionalmente la religión cumple un papel desestabilizador. Sin embargo los hechos empíricos (la revolución iraní y la sandinista) constatan que este principio carece de fundamento científico. Es más apropiado decir que las funciones sociales pueden variar según el tiempo y que la sociedad y el sistema religioso se pueden determinar solamente a base de una investigación empírica. Las funciones sociales de la religión son variables, y debemos estar abiertos también para la situación en que la misma religión en la misma sociedad y al mismo tiempo cumpla funciones contradictorias.

Es posible que una iglesia tienda a cumplir, la mayor parte del tiempo, una función conservadora, sobre todo en las sociedades de clases con una estructura de dominación consolidada a lo largo de un proceso de varias generaciones. En este caso la tendencia del discurso religioso de cualquier iglesia es la de ocultar, desplazar y superar los conflictos sociales en un "más allá".

Esta función, claramente conservadora, resultará casi inevitable para los productores de dicho discurso. Sobre todo si éstos en su formación, han sido sometidos a la estrategia de

autorreproduccion ampliada de las clases dominantes. Entonces, dichos clerigos tenderán espontáneamente a reproducir, conservar e inducir prácticas y discursos acordes con los intereses de estas clases y a descalificar cualquier práctica o discurso que se les contraponga. Hay pues un nexo implícito entre el interés eclesiástico de preservación de su público y el interés dominante de preservación del orden social.³²

Pero, también es viable que la religión pueda asumir una función social revolucionaria. Es decir, dadas ciertas condiciones sociales y determinada situación al interior del campo religioso, algunas personas, instituciones, prácticas o discursos pueden cumplir una función no solamente no conservadora, sino incluso, revolucionaria.³³ El desarrollo de la práctica política revolucionaria de los cristianos centroamericanos y la teología de la liberación aprueba esta afirmación.

Sin embargo, la capacidad de resistencia contra la dominación depende de que pueda desarrollar una visión alternativa del mundo. Aquí es donde la producción religiosa puede cumplir una función social revolucionaria. Para que la religión asuma una función social revolucionaria es clave la autonomía religiosa de ciertas clases subalternas. Es la visión religiosa del mundo diferente de y opuesta a la visión del mundo de las clases dominantes, la que haga percibirse a sí misma como clase sub-

³² Ibid., p.135.

³³ Samuel Silva Gotay, op. cit., p.349.

alterna en oposición a las clases dominantes e inspire a transformar a la situación. Tal autonomía no es posible sin innovaciones religiosas, que marquen una ruptura y continuidad con la tradición y posibiliten una reorientación ante las clases dirigentes.

Respecto a la catalogación limitada y minimizante de la religión, podemos señalar que Marx no distingue entre diversas formas de prácticas religiosas, sino que enjuicia la religión como ideología de la clase burguesa que encubre el destino miserable de las masas.³⁴ Tampoco capta Marx la ambigüedad de lo religioso, lo cual indica que no es necesariamente ni un hecho de alienación, ni un hecho de liberación. Ser una cosa u otra dependerá de la práctica en la cual se articule y el discurso en el cual se exprese.

Para esclarecer más este punto y contar con una fundamentación global respecto a lo religioso debemos tratar el problema de la conciencia. Primero hay que notar que la formulación que hiciera Marx y que en suma definiría la religión como opio del pueblo ha fundamentado a distintas corrientes dentro del marxismo a considerar al fenómeno religioso como determinado por las estructuras sociales, reduciéndole a ser un reflejo de lo económico. Las posturas reduccionistas, sin embargo, se han ido superando gracias a la contribución de Engels, quien al final de su vida comenzó ya a percibir la autonomía relativa de la

³⁴ Ibid., p.345.

religión, al plantear la lucha contra el determinismo vulgar.

Un factor que se ha clarificado en relación a la conciencia, está vinculado a la constitución de la persona en sujeto político. En torno al debate han estado los que sostienen que la posición que ocupan los individuos en el proceso de producción determina sin más su capacidad de conciencia. Aquí se situarían los que condenan a la religión a ser opio del pueblo por estimarle la única expresión posible de los que viven la miseria. Pero, una postura más acorde se desarrolla a partir del planteamiento siguiente, y al cual se adhieren los que comprenden que la religión puede ser expresión liberadora de las clases subalternas.

En la formulación del tema se ha visto que la relación conciencia-práctica no se puede equiparar a la relación base-superestructura, ya que el ser social no puede ser reducido a condiciones económicas. Vemos que si se admite solamente la relación base-superestructura, la conciencia aparece como determinada por estructuras económicas externas, la conciencia se presenta entonces como puro reflejo de la base y si por el contrario se da primacía a la autonomía de la conciencia, la realidad se muestra como producto de la mente y no un objeto constituido independientemente del ser humano.

Frente a la constitución de la conciencia podría más bien aceptarse una relación dialéctica. Pues es cierto que la realidad ejerce una determinación en la conciencia del ser humano, ya que los valores y teorías encuentran su condición de posibilidad y la

racionalidad de su comprensión en la realidad social. Pero también es cierto que la conciencia tiene su propia naturaleza y sus características específicas, por lo que no es producto o reflejo pasivo de la realidad.³⁵

Por eso, en la relación base-superestructura nos parece más apropiado tomar en cuenta los dos significados que ella se desprenden. Por un lado el que indica que la conciencia no puede ser analizada en sí misma, aunque haya que reconocerle cualidades propias. Y por otro lado, el que señala la preponderancia de las relaciones económicas en el ser social, sin que signifique esto una relación de reducción. En la relación teoría-práctica bien se muestra la inclusión de ambas dimensiones, ya que es patente el fundamento de la práctica en todo conocimiento. Tenemos entonces, que la conciencia no es mero reflejo pasivo de la realidad, pero tampoco se sitúa por encima de la realidad social. En este sentido, acuerdo con Kudo cuando afirma que

el carácter liberador o alienante no es una propiedad inherente a la religión o a la cultura. Es la práctica social global de los pueblos oprimidos lo que determina el carácter liberador o enajenante de la religión y cultura.³⁶

Todo esto aplicado a lo religioso nos lleva a comprender que la religión no está condenada a efectuar sólo una tarea conser-

³⁵ Véase, J.P. Bastian, op. cit., pp.62-63.

³⁶ Tokihiro Kudo, Práctica religiosa y proyecto histórico II: Estudio sobre la religiosidad popular en dos barrios de Lima, Lima, CEP, 1980, p.47. El subrayado es nuestro.

vadora, alineante, de instrumento de la clase dominante para lograr la resignación de los oprimidos. La interpretación religiosa que hace la clase subalterna es parte expresa de lo vivido por estas fracciones de clase. Y manifiesta un tanto el grado de conciencia que tienen, pero además, incorpora y sustenta un nivel contestatario y de lucha contra las clases que los subyugan.

1.3.3. Concepto de nuevos movimientos sociales como nuevo sujeto social de la historia.

Nuestro segundo marco teórico importante es el concepto de nuevos movimientos sociales. Los movimientos sociales han despertado el interés cada vez mayor de los científicos sociales, para estudiarlos como portadores de las inquietudes sociales y algunas veces de proyectos populares alternativos. Son considerados como nuevos actores sociales.

Los autores consultados nos permitieron tener una visión general de las diferentes conceptualizaciones que hay sobre movimiento social. Dentro de ellos destaca la aportación de Alain Touraine, Manuel Castells, Daniel Camacho, Eduardo Ballón, Fernando Calderón y Theotônio Dos Santos.³⁷

Nosotros retomaremos la perspectiva latinoamericana que se

³⁷ Juan Enrique Vega (coord.), Teoría y política de América Latina, CIDE, México, 1983; Julio Labastida Martín del Campo (coord.), Ibid; Fernando Calderón (coord.), Ibid; Daniel Camacho (coord.), Ibid; Los movimientos populares en Centro América, EDUCA, San José, 1988; Alain Touraine, América Latina: Política y sociedad, Madrid, Espasa Calpe, 1989.

está desarrollando en torno de los movimientos populares en América Latina. Es decir, entenderemos los movimientos sociales desde el punto de vista de la formación de un sujeto social nuevo.³⁰

Es cierto que existe una considerable ambigüedad en la definición del concepto de "movimientos sociales". Algunos consideran como una dinámica que se genera en la sociedad civil, la cual se orienta intencionalmente a la defensa de intereses específicos. Su acción se dirige a cuestionar de manera fragmentaria o absoluta las estructuras de dominación prevalentes y su voluntad implícita es transformar parcial o totalmente las condiciones del crecimiento social. Otros conciben a los movimientos sociales como prácticas subordinadas a los partidos. En este sentido es conveniente precisar más la conceptualización de "movimientos sociales" que vamos emplear en nuestra investigación.

En un reciente trabajo E. Ballón plantea algunas ideas importantes para la reflexión sobre los movimientos sociales. Según el sociólogo peruano, los movimientos sociales tienen dos grandes manifestaciones: por un lado, aquellas que expresan los intereses de los grupos hegemónicos y, por el otro, los que expresan los intereses de los grupos populares. Estos últimos son

³⁰ Theotonio Dos Santos, "Crisis y movimientos sociales en Brasil", en Los movimientos sociales ante la crisis, ed. cit., p.50; Orlando Nunez y Roger Burbach, "Clases, sujetos y movimientos sociales en las Americas" en Democracia y revolución en las Americas, Mexico, Nuestro Tiempo, 1988, pp.147-184.

los que se conocen como movimientos populares.

El movimiento popular es una fuerza social que actúa en el límite entre el campo económico corporativo y el de la lucha primaria; supone por lo tanto, un nivel de articulación nacional, una expresión de continuidad que trasciende la coyuntura, pasando por distintas fases de desarrollo que no son necesariamente lineales y que, en función de la correlación global de fuerzas y capacidades políticas de los actores, tiene retrocesos y márgenes mayores o menores de desarrollo dentro de su continuidad. El movimiento popular no es entonces una mera agregación de movimientos sociales dotados de un mínimo de dirección política. Sin embargo, la lectura desde lo social de estos permite avanzar en la comprensión paulatina del proceso de constitución del movimiento popular que es a su vez el proceso de constitución de las clases sociales.³⁷

Es decir, la conceptualización de "sujetos sociales" no llega a obtener un perfil muy definido. Por un lado, se exige una nueva concepción de la política. Los nuevos movimientos sociales quieren superar la tendencia que reduce la práctica política a la mera toma de poder. Porque la forma tradicional de hacer política (teniendo como referencia básica el estado y el partido) está en crisis. Los nuevos movimientos sociales cuestionan por su propia naturaleza la concepción tradicional de política. La concepción de la política ha significado por mucho tiempo puramente lo estatal y la propiedad de clase política. Los nuevos movimientos sociales quieren ver la política, no en la dimensión estatal, sino en el proceso de la constitución de los nuevos sujetos

³⁷ Eduardo Ballón, "El proceso de constitución del movimiento peruano", en Los movimientos populares en América Latina, op. cit., p.315.

políticos.⁴⁰ En síntesis, quiern entender por la política en el contexto de la relación dialectica entre la sociedad civil y la sociedad política. Por esta razón vamos entenderlo no como categoría establecida, sino como proceso de constitución histórico-social.

Por otro lado la constitución de los sujetos sociales no deriva inmediatamente de su ubicación en la estructura económica, sino de múltiples determinaciones, entre las que pueden destacarse su historia social e institucional, su relación con otras clases y sus formas de vinculación con el poder político. Además, estas determinaciones no tienen un carácter universal y abstracto, sino que obedecen al modo de articulación interna de los espacios nacionales y de estos con el contexto internacional.⁴¹

1.4. HIPOTESIS PRELIMINARES.

Dicho lo anterior pasaremos a plantear la hipótesis que buscamos desarrollar. Apoyándonos en la sociología latinoamericana de la religión y la teoría del movimientos sociales, ubica-

⁴⁰ Julio Labastida Martín del Campo (Coord.), Hegemonía y alternativas políticas en América latina, México, Siglo XXI, 1985; el mismo autor, Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea, México, Siglo XXI, 1986; Helio Gallardo, Elementos de política en América Latina, San Jose, DEI, 1986; Orlando Nunez y Roger Burbach, Democracia y revolución en las Américas (Agenda para un debate), México, Nuestro Tiempo, 1988

⁴¹ Departamento de Estudios Políticos, "América Latina: Teoría y política de Cuba a El Salvador", Teoría y política de América Latina, ed. cit., p.25.

nos al movimiento cristiano revolucionario como uno de los nuevos sujetos sociales en el proceso socio-político contemporáneo.

De esta manera:

En primer lugar, identificaremos al MCR no como un efecto pasivo de las relaciones sociales de producción, sino como un producto activo de la dinámica social, que condiciona el proceso social y a la vez está condicionada por el proceso social.

En segundo lugar, el MCR tiende a ser un nuevo actor social. Pero no quiere hacer con él ni un partido político cristiano, ni tampoco una Iglesia paralela.

En último lugar, el MCR rechaza la construcción de utopías o modelos socialistas a priori, puesto que sólo las condiciones concretas para diseñar instrumentos y mediaciones para la transición.

1.5. METODO Y TECNICAS DE INVESTIGACION.

Nuestro estudio se caracterizó por una combinación de la investigación documental, con la lectura crítica de los textos. También se hicieron progresivas evaluaciones con asesoramiento adecuado.

En cuanto a los instrumentos para formular los principales conceptos e ideas de nuestra investigación hemos utilizados:

- las fichas de trabajo: de fuentes documentales.
- las fichas bibliográficas y hemerográficas.

-El seguimiento de casos.

1.6. ESQUEMA DEL DESARROLLO

El desarrollo de la investigación se efectuará en cuatro partes. En primera parte se divide en dos subcapítulos (Capítulo I y II). El primer capítulo, se presentarán los conceptos y enfoques teóricos que nos ayudaron a darle significado científico a los planteamientos que habíamos contruido. Para ello, se revisará brevemente el estado actual del estudio en torno a la sociología de la religión.

En el segundo capítulo se efectuará el análisis del contexto social, económico, político y eclesial que condicionaron el surgimiento del MCR. Consideramos que los factores socio-políticos y económicos son importantes, pero no son decisivos para el desarrollo del MCR.

En la segunda parte realizaremos la experiencia radical de los cristianos chilenos durante la Unidad Popular (1970-1973). Para este trabajo dividiremos en dos subcapítulos (capítulo III y IV). En el capítulo tres, analizaremos las condiciones específicas de Chile, abarcando los aspectos socio-económicos, políticos y eclesiales.

En el capítulo cuatro analizaremos las trayectorias del MCR y sus características, resaltando: a) la relación con el gobierno de la Unidad Popular; b) la relación con la Jerarquía; y c) la participación de los protestantes.

En la tercera parte analizaremos la experiencia radical de los cristianos nicaraguenses durante la revolución sandinista (1979-1990). En esta parte también se dividen en dos subcapítulos (Capítulo V y VI). En el capítulo cinco, analizaremos las condiciones específicas del surgimiento del MCR en Nicaragua.

En capítulo seis intentaremos analizar las trayectorias del MCR y sus características, resaltando: a) la relación con el Estado revolucionario; b) la relación con la Jerarquía; y c) la participación de la Iglesia protestante.

En la cuarta y última parte, intentaremos hacer una observación comparativa (Cap.VII) a partir de la información recogida y del análisis realizado. Así presentaremos algunas consideraciones sociológicas resultados de lo realizado previamente, apuntando como un primer paso las constelaciones ideológicas y reflexiones que proponemos para caracterizar la práctica política del MCR en dos países tratados. Desde luego estas son provisionarias y necesitadas de una continua confrontación teórica-práctica. Finalmente, retomando el conjunto de contenidos sustanciales de las diversas partes de esta tesis, el último capítulo (Cap. VIII) intentaremos abordar las perspectivas futuras del MCR.

Sin embargo, nos parece conveniente advertir que no se pretende hacer una contribución al esclarecimiento de cuestiones doctrinales de este movimiento.⁴² El propósito de la investigación es más de tono exploratorio que de conclusorio. Es

⁴² Sobre este tema, véase: Samuel Silva Gotay, op.cit.; Phillip Berryman, Teología de la liberación, op.cit.

decir, la finalidad de nuestro estudio no es otra que la de avanzar en la comprensión del fenómeno del cristianismo radical vivido por los cristianos latinoamericanos en el periodo estudiado.

CAPITULO II. MARCOS SOCIO-HISTORICOS Y ECLESIALES

La radicalización de la Iglesia latinoamericana ha sido un tópico en boca entre quienes aspiran a comprender la sociedad contemporánea en el subcontinente. Toda una gama de estudios, que a menudo van en apoyo de conclusiones notablemente distintas, se han publicado sobre el tema en la última década.

Algunos sociólogos, como el norteamericano Ivan Vallier, ven en este movimiento el propósito de tratar de salvar "de una posición crítica terrible" a la iglesia, a la que considera "cada día más separada de las grandes masas por los diferentes cambios sociales ocurridos en el mundo". ¹

Un escritor católico español, Enrique Miret Magdalena, afirma que Juan XIII, a quien se debe en gran medida el proceso de renovación existente en la iglesia latinoamericana, "vio que el mundo se iba haciendo cada vez menos cristiano; que el 19% de la población católica mundial se iba a reducir solo a un 9 por ciento en el año 2000, si todo seguía como hasta ahora; y pensó que había que renovar los cuadros de la iglesia, adaptar a las necesidades de los hombres de hoy la exposición de la religión y estudiar un enfoque de los problemas del mundo para nuestro tiempo". ²

Otro interesante análisis, desde el punto de vista marxista,

¹ Ivan Vallier, Catolicismo, control social y modernización en América Latina. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1970, p.116.

² Enrique Miret Magdalena, Los nuevos católicos. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1967, p.154.

nos lo ofrecen sobre este tema Leonid F. Ilichov y Jean Kanapá. El ideólogo del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), Leonid Ilichov, atribuyó la renovación radical de la Iglesia a la nueva disposición de las fuerzas de clase, consecuencia de la agravación de las contradicciones del capitalismo mundial, a la creciente influencia del socialismo y a la participación de grandes masas en el movimiento de liberación.³

Por otro lado, el periodista y escritor francés Jean Kanapá afirma que la crisis general del capitalismo se acompaña de una profunda crisis de la iglesia, que sintiéndose amenazada, al igual que la burguesía, pretende con el concurso de esta contrarrestar el movimiento de emancipación del proletariado, empleando diversas formas.* El escritor francés insiste en que la doctrina social de la iglesia es una ideología de intercepción, tanto más conservadora cuando que tiene como fuerte armazón todo lo que sobrevive de la concepción aristocrática y feudal del mundo y la sociedad.

Aunque consideramos que todas estas diferentes perspectivas, que reflejan particulares valores, intereses e ideologías, han

³ Leonid F. Ilichov, Informe presentado ante la Comisión de Actividades Ideológicas del Comité Central del PCUS, el 25 de noviembre de 1963; Enrique López Oliva, Los católicos y la revolución latinoamericana. Habana, Ciencias Sociales, 1970, p.166.

* Kanapá, Jean, La doctrina social de la Iglesia, Buenos Aires, Ediciones Diaspora, 1963, p.25; Enrique López Oliva, Ibid., p.167.

permeado los análisis existentes de la Iglesia y su papel en la sociedad latinoamericana, estas interpretaciones están demasiado simplistas en sus afirmaciones. Para poder entender la radicalización de la Iglesia latinoamericana en el periodo que nos ocupa, tenemos que partir de un análisis dialectico entre los factores externos y los elementos internos. Porque la Iglesia es un fenómeno social que forma parte indiscutible de la realidad social. La Iglesia fluctúa en consonancia con las dinámicas estructurales y coyunturales de la misma sociedad. Esto equivale a asumir que la Iglesia no está por fuera ni por encima de la sociedad tomada en su conjunto. En este sentido, es importante señalar que la reflexión en torno a las explicaciones de la radicalización de la Iglesia latinoamericana no puede separarse del proceso socio-económico y político de la sociedad.

Como hemos analizado en el capítulo I, no obstante, nuestra metodología estuvo determinada por dos principios fundamentales. Por un lado, afirmamos que la Iglesia es parte de la realidad social y que, por lo tanto, participa de todos los procesos económicos, políticos y culturales de su tiempo. Por otro lado, afirmamos la autonomía relativa de la Iglesia, lo que le posibilita participar, como Iglesia y a partir de su identidad propia y específica, en los procesos económicos, políticos y culturales de su tiempo. Los conflictos y contradicciones socio-políticas atraviesan ciertamente la Iglesia institucional y así muchos problemas que ella hoy vive en cuentan en esas contradicciones su última explicación histórica; pero también es

cierto que la Iglesia vive esas contradicciones de una manera propia y específica; no podemos así aplicar mecánicamente el análisis de las clases sociales y de la lucha de clases, sin considerar que estos elementos son procesados en la conciencia eclesial en términos propios, que sólo se hacen inteligibles a partir de la fe.

Los estudios actualmente realizados sobre la Iglesia en América Latina, aplican normalmente sólo uno u otro de los principios mencionados: en algunos casos se reduce la realidad de la Iglesia a su dimensión puramente social o político, no respetándose su autonomía o realidad propia y específica; en otros casos se analiza la Iglesia en sí misma, sin considerar las necesarias determinaciones de orden socio-político. Nuestro esfuerzo metodológico busca superar ambas deficiencias, combinando en forma dialéctica tanto el principio de la determinación social de la Iglesia, como el principio de su autonomía relativa.

2.1. Crisis del modelo socio-económico desarrollista

La década del 50 se caracteriza, en América Latina, por un gran optimismo en las posibilidades de lograr un desarrollo económico autosustentado. Esta actitud se basaba en una coyuntura histórica favorable, y se formuló teóricamente en serios estudios

económicos.⁵ Desde un punto de vista político, ella fue adoptada por los movimientos populistas que, con fechas diferentes e influencia variable, fueron surgiendo en América latina. Las políticas desarrollistas vigentes en esos años eran propugnadas por organismos internacionales: por ejemplo, el Banco Interamericano para el desarrollo (BID); la Ayuda Internacional para el Desarrollo (AID); el Fondo Monetario Internacional (FMI).

En esta óptica marcada por categorías estructural-funcionalista desarrollarse significaba dirigirse hacia un modelo que se abstraía a partir de las sociedades más desarrolladas del mundo actual. Este modelo era considerado como la "sociedad moderna" o la "sociedad industrial". Es decir, la meta e ideal que se presentaba a los países latinoamericanos a principios de la década de los 50s., era el de los países que habían logrado el así llamado "desarrollo". Este modelo venía apuntalado por los estudios socio-económicos de un buen número de expertos, en su gran mayoría pertenecientes naturalmente a las naciones desarrolladas.* La teoría del desarrollo tiene como punto central y eje, el pensar dicho desarrollo como un proceso lineal. Es decir, que si se siguen los pasos y el camino tomado por las

⁵ En esto, el papel cumplido por la Comisión económica para América latina (CEPAL), dependiente de las Naciones Unidas, ha sido preponderante. Véase los textos recogidos en América latina: el pensamiento de la CEPAL, Santiago de Chile, 1969.

* Higgins G., Economic development: Principles, Problems and Politics, New York, Norton, 1959, 4A parte. Se presenta aquí una síntesis de las teorías que conciben el desarrollo como una sucesión de etapas.

naciones industrializadas, el éxito es seguro. Solo es cuestión de tiempo. Se estudio con detalle el proceso de Japón, de Canada, de Australia, y no se diga de Inglaterra y los Estados Unidos.⁷ El obstaculo para poder correr por este camino, venia a reducirse y atribuirse al lastre de los modos de produccion y a la cultura de la "sociedad tradicional". Se oponian, en los estudios sociologicos en boca, la sociedad tradicional a la sociedad moderna. Es decir, las causas de "atraso", se consideraba que estaban fundamentalmente en el interior de nuestro paises. La culpa era de nuestro modo de ser. Removidos los obstaculos inherentes a la sociedad tradicional, trotaríamos alegremente al desarrollo y a la sociedad moderna.⁸

Sin embargo, la optica desarrollista no duro mucho. Para mediados de dicha decada de los 50s., vino el estancamiento economico derivado del termino de la etapa mas floreciente de la instalacion de la industria de sustitucion. La misma limitacion de los mercados internos originaba severos problemas. La riqueza estaba concentrada en pocas manos. El expansionar el mercado interno, por una distribucion mejor de la riqueza, se veia problemático. Si se distribuia, se decia que se evitaba la capitalizacion necesaria para el desarrollo.

⁷ J.L. Zimmermann, Países pobres, países ricos, Mexico, Siglo XXI, 1979, pp.96-126. Analiza el punto de partida y el modo como evolucionaron Inglaterra y Japón, hasta llegar al desarrollo.

⁸ Osvaldo Sunkel y Pedro Paz, El subdesarrollo latinoamericano y la teoria del desarrollo, Mexico, Siglo XXI, 1981, pp.81-97.

A finales de la década del 50, se hace notar en toda la América latina la crisis del estancamiento de los programas de industrialización y desarrollo social que habían llenado las esperanzas de los movimientos populistas, que a partir de la crisis de la depresión del 30 intentan desligarse de la vieja dependencia agroexportadora para sustituir importaciones, crear un mercado interno y toda una economía nacionalista.* Estos intentos populistas, realizados desde la década del 30, allí donde las economías agroexportadoras habían logrado el desarrollo de una fuerte burguesía nacional, que podía transferir sus esfuerzos a la industrialización y a medidas de carácter social para habilitar una clase trabajadora eficiente y un mercado de compradores, se estrellaban ahora, en la década del 60, ante las siguientes situaciones:

1. La nueva dependencia tecnológica y financiera.
2. La inelasticidad de su mercado (especialmente allí donde los campesinos nunca fueron integrados al mercado de consumo y de trabajo, mediante la correspondiente reforma agraria).
3. La agudización del conflicto de intereses entre el estado coordinador de la "economía nacional" y los intereses de la burguesía, en necesidad de asociación con intereses extranjeros para la importación de tecnología y financiamiento.
4. La ruptura de la alianza política y la paz industrial,

* F.E. Cardoso- E. Faletto, Dependencia y desarrollo en América Latina, México, Siglo XXI, 1969; Agustín Cueva, El desarrollo del capitalismo en América Latina, México, Siglo XXI, 1977.

como producto de la importación de la inflación y de la aplicación de las restricciones del Fondo Monetario Internacional y de otros organismos, que querían asegurar un producto rentable y el cobro de sus préstamos.

5. La agudización de las tensiones sociales por el crecimiento del desempleo, por la falta de fondos para aumentar los beneficios sociales, y por la creciente marginalidad de las migraciones rurales, debido a la incapacidad de la estructura de propiedad rural para ofrecer trabajo y alimentación a millones de campesinos sin tierra. Por otro lado, aquellas sociedades, como las centroamericanas, donde las medidas del capitalismo nacionalista del populismo nunca fueron factibles —debido a la ausencia de una burguesía nacional fuerte y debido al dominio de los enclaves agrícolas o mineros extranjeros—, y a las cuales les fueron impuestas dictaduras tradicionales para mantener el control extranjero, se les hizo tarde para tomar medidas nacionalizantes de corte social, condicionado esto por las implicaciones que ello tenía para la nueva "guerra fría". En estos países, la dependencia iba aumentando, tanto al nivel económico como al nivel tecnológico y militar. Su escasa industrialización sería realizada con fondos extranjeros.

A mediados de la década de los 60s, el fracaso de la teoría del desarrollo era patente. La evidencia de hechos y datos era abrumadora. El "retraso", en dicha teoría lineal de desarrollo, en esa fecha, se presentaba mayor que a inicio de los años 50s. Las naciones desarrolladas habían abierto aun más la distancia

que las separaba de los pueblos subdesarrollados.¹⁰ Este hecho, titulado como "dinámica de distanciamiento", mostraba que sin cambios radicales en la estructura socio-económica se iban a seguir los tiempos derroteros en el futuro. Las estadísticas mostraban en su fría y limitada verdad, el crecimiento en números absolutos de personas analfabetas, sin habitación, desnutridas, envejecidas, a todo lo largo y ancho del subcontinente.

El perfil de esa crisis de la década de los sesenta se caracteriza por los siguientes procesos:

1. Estancamiento económico. El crecimiento per capita anual del producto nacional bruto baja de un 2.2% en 1950-55 a 1.5 en 1960-65 y a 0 en 1965-66.

2. Marginalidad de la población rural por la estructura de propiedad de la tierra, que hacía imposible la producción industrial para la alimentación de la población rural y para sostener la población urbana (Guatemala tiene que llegar a importar su maíz). Ello lanzará oleadas de campesinos a las ciudades, a forjar los "cinturones de miseria", "ciudades perdidas" y "arrabales" en derredor de las grandes ciudades.

3. Marginalidad de la población trabajadora de las ciudades. La dependencia de la tecnología extranjera y la desnacionalización de la industria llevarán al continuo ahorro de mano de obra y al aumento consecuente del desempleo en las

¹⁰ Kaplan, Theotonio Dos Santos y otros, La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia. Buenos Aires, Amorrortu editores, pp.11-62.

ciudades. El empleo en la industria bajará de un 27.8% en 1950-60 a un 23.0% en el periodo de 1960-65.

4. Desnacionalización económica, tecnológica y cultural. El estancamiento de la industria latinoamericana en los cincuenta, por la penetración del financiamiento norteamericano, la compra de industrias latinoamericanas, la dependencia tecnológica (por la cual hay que pagar grandes sumas de renta), la aceptación de las condiciones de los prestamistas, especialmente el Fondo Monetario Internacional y luego la Alianza Para el Progreso, lleva a la desnacionalización de los sectores estratégicos de la economía, a la desnacionalización cultural y a la desnacionalización politicomilitar, a la descapitalización de América latina, y finalmente, al aumento de la deuda extranjera y a una peligrosa situación en la balanza de pagos. Paradojicamente, al finalizar el periodo del nacionalismo económico de América latina, el capital extranjero tiene una posición predominante sobre el nacional. A lo cual hay que añadir que estas corporaciones extranjeras vienen a usufructuar las ventajas de bajos costos de consumo de energía (electricidad y petróleo nacional) y de la protección del mercado interno, diseñado décadas antes para fomentar y proteger la industria nacional. Con la tecnología extranjera se transfiere la atención de la educación técnica y profesional hacia la literatura y universidades extranjeras, postergándose la nacional y, con ello, las definiciones de problemas y solución técnicas para el "desarrollo nacional".

5. La desnacionalización de los ejércitos. Este proceso se comenzó con el Acta de Chapultepec de la Conferencia sobre la Guerra y la Paz en 1945; fue confirmado con la firma del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca en Río de Janeiro en 1947 y con el establecimiento de la OEA en 1948. Fue puesto a prueba con el caso de Guatemala y con la invasión de la República Dominicana en 1965. Los ejércitos son entrenados en el Canal de Panamá, en la doctrina de la seguridad hemisférica y la "amenaza comunista" como el problema fundamental de la civilización contemporánea, según definición de los Estados Unidos. Esenciales a esta dependencia son la integración de los ejércitos en sistemas de defensa como el de Centroamérica (CONDESA), la modernización de los ejércitos a través de la venta de armamentos y la elaboración de una estrategia antiinsurreccional. La historia reciente de América Latina da testimonio de la eficiencia de esa coordinación (Brasil, Uruguay, Chile, Argentina).¹¹ Así, las políticas desarrollistas no dieron los resultados esperados; uno de sus propugnadores reconoce:

Transcurrida ya más de la mitad del decenio del 60 la brecha entre uno y otro mundo se agranda, lejos de irse cerrando paulatinamente, como se esperaba... Mientras las naciones desarrolladas habrán, en la década 1960-70, acrecentado sus riquezas en un 50%, el mundo en desarrollo que abarca las dos terceras partes de la población mundial seguirá

¹¹ Sobre todos estos procesos socioeconómicos, políticos y militares, véanse los siguientes: R. Mauro Marini, Dialéctica de la dependencia, México, Era, 1973; O. Sunkel- P. Paz, Ibid; T. Dos Santos, Ibid.

debatiéndose en la miseria y la frustración.¹²

2.2. Fracaso del reformismo y radicalización política

Con la urbanización y la industria naciente el movimiento popular latinoamericano creció desde 1930, exigiendo una mayor participación en la vida económica y política de sus respectivos países. Este movimiento, fundamentalmente urbano, fue inicialmente capitalizado por los partidos políticos de tendencia populista. La crisis de la política desarrollista, a que nos hemos referido, la aparición y el dominio creciente de las empresas multinacionales sobre la economía latinoamericana, y la entrada beligerante de las masas campesinas en el proceso político, que de una manera u otra, detentaban hasta el momento. Después de una etapa de desconcierto, se inicia un intenso proceso de radicalización política.¹³ En esto, la revolución cubana ha cumplido un papel acelerador; ella —dejando de lado otros aspectos y matices— divide en un antes y un después la historia política reciente de Latinoamérica. A ello se añade la disidencia ruso-china, que, entre otras cosas, acelera la ruptura

¹² CEPAL, Estudio económico de América latina, 1966, pp.164-65. Ver también, F. Herrera, Viabilidad de una comunidad latinoamericana, Estudios Internacionales, abril 1967.

¹³ La bibliografía sobre la cuestión es muy vasta. Véase el conjunto de trabajo editados por J. Petras y M. Zetlin, Latin America: Reform or Revolution, New York, 1968; O. Fale Borda, Las revoluciones inconclusas en América Latina: 1907-1968, México, 1968.

interna de los partidos comunistas clásicos y precipitó el nacimiento de nuevos y más radicales grupos revolucionarios.

Frente a la frustración con el reformismo populista des-nacionalizado y el reformismo de los partidos comunistas, se fue gestando en América latina una nueva izquierda revolucionaria inspirada por la revolución cubana. Esta volvió a poner sobre el tapete la táctica de la insurrección armada como única vía para la toma del poder y la reconstrucción social.

Surge entonces el focoista guerrillero que pretende movilizar, a corto plazo, a las masas, más arrastrándolas a seguir una línea radical, que por medio de una organización partidaria de ellas. Los reves militares se suceden. Las lecciones políticas son, no obstante, importantes.¹⁴

Entre los grupos y personas que han levantado la bandera de la liberación latinoamericana, la inspiración socialista es mayoritaria y representa la veta más fecunda y de mayor alcance. No se trate, sin embargo, de una orientación monolítica. Una diversidad, teórica, práctica, empieza a diseñarse. Las estrategias y tácticas son distintas y, en muchos casos, hasta divergentes. Los enfoques teóricos también. Es decir, hubo un mayor agrupamiento de las fuerzas sociales en la década de

¹⁴ Para una bibliografía al respecto, consultar R. Gott, Movimientos guerrilleros en América Latina. ; Una bibliografía selecta: Mensaje, noviembre 1968, pp.596-597; Régis Debray, Las críticas de armas, México, Ed. Siglo XXI, 1975.

1960.¹⁵

Es entonces, en medio de estas condiciones históricas de crisis, intensificación de la miseria, sufrimiento de obreros campesinos y marginados, y de insurrección guerrillera contra ese mundo, que los cristianos, sacerdotes, religiosos, pastores, teólogos y laicos toman en serio la nueva comprensión de su cristianismo para lanzarse a participar en el proceso de liberación.

2.3. Renovación teológica y eclesial del cristianismo latinoamericano: Vaticano II, Medellín II y Teología de Liberación

En el plano religioso nos encontramos con una apertura de la iglesia católica a los movimientos sociales en el Concilio Vaticano II, lo que se reflejó en el subcontinente en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, Colombia, 1968.

El II Concilio Ecuménico Vaticano, que tuvo lugar en Roma de 1962 a 1965, marcó, como es sabido, un punto de viraje en la historia de la Iglesia Católica. La discusión en el Concilio y sus decisiones cambiaron la fisonomía de la Iglesia Católica. El

¹⁵ Algunos de los más importantes fueron los siguientes: la instalación del movimiento guerrillero en Guatemala, entre 1961 y 1963; la formación en Nicaragua del Frente sandinista de liberación nacional, en 1961; el movimiento campesino en el sur del Perú, dirigido por Hugo Blanco.

Concilio revisó la política tradicional de la Iglesia y trazó para ella un nuevo programa de acción. En el Concilio prevaleció el criterio de los partidarios de la "renovación" de la Iglesia, de su adaptación a las circunstancias actuales, su dinamismo en la solución de los problemas sociales, su vinculación al progreso científico, la reconciliación con las otras Iglesias Cristianas y con todas las religiones, la amistad con el "tercer mundo", el diálogo con los ateos y los comunistas.^{1*}

Las resoluciones del Concilio significaron el abandono de la política conservadora de la Iglesia católica, personificada en el papa Pio XII, último Pontífice con anterioridad al Concilio, que en las cuestiones ideológicas se mantenía fiel al espíritu de los Syllabus, lista de las principales herejías modernas (1864).

En el Concilio se entabló una apasionada lucha entre los renovadores y los tradicionalistas, que eran partidarios de la antigua orientación reaccionaria. Los tradicionalistas expresaban los intereses y opiniones de los círculos imperialistas más belicosos y ponían empeño en atizar la "guerra fría". Según ellos, la Iglesia debería continuar siendo una Inquisición en movimiento, participante activa de la cruzada contra el socialismo y el comunismo. Aunque en el Concilio los tradicionalistas estaban en minoría, su influencia se dejaba sentir aún en todos los eslabones del aparato de la Iglesia, principalmente entre el

^{1*} Sobre la situación de la Iglesia latinoamericana en el tiempo del Concilio II, véase: F. Houtart, La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio, Friburgo y Bogotá, FERES, 1963.

alto clero.

La encíclica *Mater et Magistra* fue publicada en vísperas del II Concilio Vaticano. Aunque en ella se mencionaban reiteradamente expresiones de Pío XII, constituía el primer paso hacia el abandono de su línea conservadora, siendo precisamente este aspecto lo que atrajo la atención general. La encíclica aconsejaba resolver la cuestión social en el espíritu del neocapitalismo. "la representación de los trabajadores en las grandes y medianas empresas y su participación en los beneficios".¹⁷

Las resoluciones del Concilio estimularon la intensificación de la actividad de los elementos reformistas, democráticos y radicales en el ámbito del clero, así como en las organizaciones católicas de masas y en los partidos democristianos. La reunión de la segunda asamblea general del episcopado latinoamericano, reunida en Medellín (Colombia) en 1968, marcó el punto más alto de la conciencia jerárquica de la iglesia católica en América latina.¹⁸

El 26 de agosto se inauguró en Medellín la II Conferencia del episcopado latinoamericano, que duró diez días. En la Con-

¹⁷ J. Grigulevich. La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina. Moscú, Editorial Progreso, 1984, p.327

¹⁸ Según el historiador católico, Enrique Dussel, la Conferencia de Medellín no es sólo el acontecimiento más importante de la Iglesia latinoamericana en el siglo XX, sino que cobrará mayor importancia mundial en el futuro. Véase, Enrique Dussel, De medellín a Suebia, una década de sangre y esperanza, 1968-1979, México, Edicol, 1979, p.67.

ferencia participaron unos 130 delegados con voz y votos, así como consejeros, expertos e invitados; en total, más de 500 personas. Fue una asamblea verdaderamente representativa, un auténtico concilio de América Latina.¹⁹

Las resoluciones de la Conferencia de Medellín eran extensas: unas 120 páginas de texto impreso que abarcan casi todos los aspectos de la vida social y eclesial de América Latina. Además de la resolución "La paz y la violencia" ya mencionada, la Conferencia adoptó documentos sobre la justicia social, la juventud, la enseñanza, la pobreza, los sacerdotes, la preparación sacerdotal, los seglares, la familia y los problemas demográficos, la predicación, la propaganda religiosa de masas, la liturgia, las monjas y los medios de información masiva.²⁰

Aunque los documentos que emanaron de la asamblea no son totalmente coherentes entre sí, todos están impregnados del reconocimiento de la dependencia y de la injusticia estructural como las raíces de la situación de subdesarrollo.²¹ No cabe duda que el Concilio Vaticano II estableció que la hora de la Iglesia era la del cambio. En el Concilio se ampliaron la esfera de la

¹⁹ Recordemos que en la Conferencia Episcopal latinoamericana celebrada en Roma en 1899 solo participaron 54 arzobispos y obispos; en la I Conferencia del CELAM, en Rio de Janeiro, en 1955, nada más que 96 prelados, y en el II Concilio Vaticano llegó a 400 el número de representantes latinoamericanos.

²⁰ Sobre el documento final de Medellín, véase: Alain Gheerbrant, La Iglesia rebelde de América latina, México, Siglo XXI, 1970, pp.177-190.

²¹ J.Miguel Bonino, La fe en busca de eficacia, op. cit., p.83.

acción social y la responsabilidad del laico; se comprometió la responsabilidad cristiana en el "desarrollo", haciendo que la cuestión del pobre no fuera más un hecho individual sino un problema social, al cual era preciso responder entonces con soluciones estratégicas; y, al mismo tiempo, se reconocieron - como nunca antes se había hecho - los valores propios del mundo, lo que pareció poner en su propio sitio, la validez de "soluciones cristianas" para los problemas terrenales.

Desde el Concilio, la Iglesia quedó comprometida a jugar "un rol activo en la promoción de la justicia, los derechos humanos y la libertad (...) vinculando la acción por la justicia con el logro de la salvación religiosa". En Medellín, en 1968, la Iglesia latinoamericana elaboró conclusiones bastante radicales en ese momento, que los representantes a muchos católicos. Es probable que los representantes nacionales a esa reunión fueran obispos más orientados hacia el cambio social, elegidos por sus pares debido a su mayor capacidad e información y que, como consecuencia, las conclusiones no fueran genuinamente representativas de la posición del conjunto del episcopado latinoamericano.²²

Sin embargo, sacerdotes, teólogos, hermanas y activistas laicos tomaron ansiosamente los documentos de Medellín como una Carta Magna que justificaba un enfoque pastoral totalmente nuevo. Es indudable que el impacto más importante de Medellín tuvo en la

²² Luis Pasara, Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana, Lima, Ediciones El Virrey, 1986, p.19.

reflexión teológica.

Pocas semanas antes de la reunión de obispos, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez bosquejó una "teología de la liberación" en una charla en el puerto pesquero de Chimbote, Perú. Esa ocasión fue la primera en que se usó la expresión en América Latina.²³ En documentos y pláticas posteriores, Gutiérrez desarrolló sus ideas. Durante 1970 hubo una explosión de conferencias sobre ese tópico. Gutiérrez define la teología como una "reflexión crítica sobre la práctica a la luz de la palabra de Dios". Desde entonces, los cristianos activos tuvieron un fundamento para nuevas opciones.

2.4. Radicalización de la praxis política de los cristianos

Uno de los hechos característicos del proceso de transformación ocurrido en la Iglesia latinoamericana en los años sesen-

²³ Sobre la teología de la liberación, véase: Gustavo Gutiérrez, Teología de la liberación-perspectivas, Salamanca, Sigueme, 1970; Rubem Alves, Cristianismo Lápido o liberación?, Salamanca, Sigueme, 1970; José Forfirio Miranda, Marx and the Bible: A Critique of Philosophy of Repression, New York, Orbis Books, 1974; José Miguel Bonino, Doing Theology in A Revolutionary Situation, Philadelphia, Fortress Press, 1975; Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente, Salamanca, Sigueme, 1976; Raul Vidales, Desde la tradición de los pobres, Mexico, CRT, 1978; Jorge Pinley (ed.), Foros cristianos y producción teológica, Salamanca, Sigueme, 1978; Ernesto Cardenal, La santidad de la revolución, Salamanca, Sigueme, 1978; Lonardo Boff, Iglesias: Carisma y poder: ensayos de escatología militante, Santander, Sal Terrae, 1986. Para un examen del desarrollo de la teología de la liberación, véase: Roberto Gliveros, Liberación y Teología: genesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1976, Lima, CEP, 1980.

ta, ha sido el surgimiento de movimientos sacerdotales radicalizados, cuyos rasgos principales conviene examinar, antes de analizar los casos del grupo chileno y nicaraguense.²⁴

2.4.1. La Iglesia radical de Brasil: JOC Y AC ²⁵

Durante la aguda crisis política que se da en Brasil del 1960 al 1964, en que el país se ve en la disyuntiva de decidir entre el socialismo y el neofascismo, los cristianos involucrados en la acción social habrán de sufrir una rápida radicalización, que en gran medida representa el proceso que se da en los demás países.

²⁴ Es importante mencionar que hay dos pioneros quienes prepararon esta nueva conciencia cristiana. Son el sacerdote Camilo Torres y el arzobispo Helder Cámara. Sobre ellos, véase: Germán Guzmán Campos, El padre Camilo Torres, México, Siglo XXI, 1968; Horacio Bojorge y otros, Retrato de Camilo Torres, México, Grijalbo, 1969; Camilo Torres, Cristianismo y revolución, México, Era, 1970; Tomás G. Allas, La Iglesia contra la pared, México, Nuestro Tiempo, 1971; Helder Cámara, Para llegar a tiempo, Salamanca, Sigueme, 1970; el mismo autor, El desierto es fértil, libro de ruta para las minorías abrahámicas, Salamanca, Sigueme, 1975.

²⁵ Sobre el tema ver, Alonso Isidoro, La Iglesia en Brasil, FERES, 1962; Thomas Sanders, "Catholicism and development: The catholic left in Brazil", en Churches and States: The religious institution and modernization, American Universities Field Staff, Nueva York, 1967; Emanuel de Fadt, Catholic radicals in Brazil, London and New York, Oxford University Press, 1970; Charles Antoine, Church and Power in Brazil, New York, Maryknoll, 1973; Thomas C. Bruneau, The political transformation of the Brazilian Catholic Church, New York, Cambridge University, 1974; Thomas C. Bruneau, The Church in Brazil: The Politics of Religion, Austin, University of Texas Press, 1982; Scott Mainwaring, The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985, Stanford, Stanford University Press, 1986.

Desde la década de 1940 la Acción Católica había estado operando en Brasil. A finales de la década del 50 sigue la tendencia de independizarse del control de la jerarquía y comienza su creciente actividad en la reforma universitaria, la lucha por la sindicalización rural, la reforma agraria, los programas de alfabetización, de cultura popular y educación de base. Esa actividad se realiza mayormente a través de la Juventud Obrera Católica, Juventud Estudiantil Católica, Juventud Universitaria Católica y los equipos del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), organización Brasileña de estudiantes protestantes afiliada a la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). Desde aquí irradió la teología protestante radical de Bonhoeffer, Richard Shaull y del Movimiento Continental de Iglesia y Sociedad (ICSL), más transformado en organismo ecuménico.²⁴

La Acción Católica radicalizada fue transformándose en otra organización: Acción Popular, una organización cristiana de izquierda, que en 1964 ya hacía uso de la sociología marxista y la teoría revolucionaria, aunque apoyaba la radicalidad de la Revolución cubana frente al mecanicismo del partido comunista. Este último apoyaba una mayor modernización del capitalismo en Brasil, como condición necesaria para que el proletariado llegara a su madurez.

²⁴ Samuel Silva Gotay, El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe, Puerto Rico, Sigüeme, 1983, p.50.

Al venir el golpe militar de 1964, el régimen no hizo distinción entre reformistas, eclesiásticos, socialistas de estilo anti-comunista, católicos radicales, socialistas ni comunistas. A todos los condenó por igual, los encarceló, los torturó y les quitó sus derechos políticos. El golpe enseñó a los católicos radicales "que la revolución es una" y esto los llevó a abandonar aquellas peculiaridades filosóficas que les impedían tener una comprensión científica de la sociedad y una teoría revolucionaria eficiente.

2.4.2. El movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) de Argentina (1968-1976) ²⁷

El MSTM ha de ser la expresión más acabada y de mayor resonancia de la corriente de protesta social de la Iglesia católica.

La Declaración de los 16 Obispos del Tercer Mundo, constituyó un catalizador de una serie de búsquedas y opciones que se hallaban dispersas desde hacía años en sectores de la Iglesia Argentina.²⁸ El Concilio Vaticano II había generado un clima

²⁷ Véase Polémica en la Iglesia: Documentos de obispos Argentinos y sacerdotes para el Tercer Mundo 1968-1970. Ediciones Búsqueda, Argentina, 1970; Michael Dodson, Religious innovation and the politics of Argentina: A study of the movement of priests for the third world, Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1974; Miguel Concha y Jorge Iñiguez, Cristianos por la revolución en América Latina, México, Ed. Grigalbo, 1977, pp.63-76.

²⁸ Manifiesto de obispos del Tercer Mundo, Respuesta al clamor de los pobres, Argentina, Ediciones Búsqueda, 1968.

propicio, y la Revolución Argentina, al implementar estrategias típicas de un gobierno autoritario colaboro, paradójicamente, a cristalizar actitudes y compromisos aislados.²⁹

Segun Samuel Silva Botay, durante los primeros tres dias de mayo de 1969 se celebro el Segundo Encuentro Nacional con representantes de 27 diocesis. El movimiento ya sumaba mas de 400 sacerdotes. Un analisis sobre el tema politico y pastoral que seguia un cuestionario sobre el asunto, les verifico "la estrecha relacion entre fe y politica" y que "hacer politica", en el pleno sentido de la palabra, significa optar y luchar por un sistema que realmente haga surgir un "hombre nuevo" y una "sociedad nueva".³⁰

Uno de los documentos más importantes (para efectos del registro histórico y de este trabajo) lo constituye "El Manifiesto de los Camiloes", dado a la publicidad con ocasion del primero de mayo de 1969, porque en él los sacerdotes para el tercer mundo integran la racionalidad científica con las motivaciones cristianas para la acción revolucionaria. El amor cristiano se manifiesta mediante el amor revolucionario.

En este documento ponen en claro que la tarea de realizar la nueva humanidad a través del hombre concreto es tarea común a todos los que luchan por la liberación y no es exclusiva de los

²⁹ Abelardo Jorge Sonarria y Juan Pedro Lumerman, Iglesia y Nación, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 7, p.63.

³⁰ Michael Dodson, "Priests and Peronism: radical clergy in Argentine Politics", Latin American Perspectives, num.1, otoño 1974, p.62.

cristianos ni de los no-cristianos; que no se hace desde la teología, sino desde la teoría revolucionaria. De aquí en adelante, se convierte en problemática teórica la relación teología-acción revolucionaria. Hasta ahora, la problemática es la teología-acción revolucionaria. Se confrontan con la autonomía de la teoría revolucionaria y con una estrategia que desde el punto de vista político no se define desde la teología de la liberación, sino desde la teoría científica de la revolución.³¹

Según Luis Pábara, el MST concentró su estrategia en un rol denunciatorio y, por lo mismo, realizó poco trabajo de base, no incorporó laicos ni promovió entre ellos grupos equivalentes; factores todos que en definitiva le dieron poca fuerza organizativa, cuyas actividades constituyeron solo formas de presión moral.³²

Dodson sugiere que la razón para restringirse "al modelo bíblico del profeta que denuncia la injusticia y proclama la urgencia moral de la reforma, en lugar del revolucionario de estilo leninista", residiría en la inclinación profesional del sacerdote a las palabras, más que a los hechos.³³ Esta explicación se demuestra manifiestamente insuficiente cuando se pone el caso argentino en términos comparativos con los otros procesos latinoamericanos de radicalización clerical, en los cuales sí

³¹ Ibid., p.67.

³² Luis Pábara, Ibid., p.21.

³³ Dodson, M., Ibid., pp.269-270.

aparecen compatibilidades notorias entre el modelo leninista y el estilo catolico radical, como veremos a continuacion. Tradandose de Argentina, el propio Dodson da cuenta de los desacuerdos internos concernientes tanto a la opcion entre el rol denunciatorio y el liderazgo organizativo del pueblo como que demuestra que, aunque en minoria, entre los tercermundistas existia una propuesta activista, cuanto a la cuestion de que alianza estrategica debian hacer los catolicos radicales en ese pais, a comienzos de los años setenta. Mientras la mayoria de los sacerdotes del Movimiento se inclinaba por el peronismo, un sector significativo -provisto de una interpretacion marxista mas rigurosa- se oponia a esa alternativa. Probablemente, este esencial desacuerdo politico interno bloqueó la posibilidad de lanzar a la organizacion hacia actividades de liderazgo organizativo, restringiendolo al rol denunciatorio, en cuyo ejercicio la unidad del grupo resultaba bastante menos amenazada.³⁴

La transaccion no fue suficiente, sin embargo: los tercermundistas, inclinados al peronismo, desarrollaron progresivamente sus diferencias con el y adoptando un curso de colision con el propio Perón, similar al que tomaron las izquierdas atrincheradas en la Juventud Peronista y en los Montoneros, hubieron de reprocharle que no fuera consecuente con la simbiosis politica de marxismo y peronismo que ellos, no el justicialismo, habían imaginado no solo deseable sino posible. Dodson subraya que, en

³⁴ Ibid., pp.170-171.

este proceso, el llamado rol profético de los sacerdotes radicalizados condujo al "dogmatismo, desde que el acceso a la interpretación correcta (era) limitado" y contenía "las semillas de la vieja noción teocrática según la cual los sacerdotes tienen todas las respuestas".³³ Finalmente, el crecimiento de los conflictos entre peronismo y marxismo, y entre las tendencias dentro del peronismo, paralizaron al Movimiento, que en 1974 dejó de publicar la revista *Enlace* y se dividió, dando lugar a que el ala no peronista formara el grupo "Cristiense por el Socialismo: Argentina".³⁴ Es conveniente notar que en esta fracción había surgido la propuesta de que los cristianos crearan "una ideología, una estrategia y un método de acción" para "ser los conductores, no los conducidos" en la revolución socialista: una suerte de teocracia izquierdista, destinada a permitir que la teología de la liberación alcanzara aplicación política específica, similar a la que diez años antes habían producido los católicos radicalizados en Brasil, al llevar su "ideal histórico" de la JUC al grupo Acción Popular.

En la experiencia argentina, la opción que prevaleció fue la de "peronizar" la radicalización católica; una opción que sufrió todas las consecuencias políticas correspondientes, desde el fraccionamiento hasta la severa represión de la dictadura militar

³³ Ibid., p.219.

³⁴ Ibid., pp.178-179.

implantada en 1976.³⁷ Tal desencadenamiento dio lugar a la extinción del movimiento de sacerdotes radicales, sin que dejaran mayor huella en la política o en la Iglesia argentina, una de las más conservadoras de la región, cuya complicidad con las atrocidades de la "guerra sucia" llevada a cabo por el gobierno militar y que incluye el asesinato de varios sacerdotes radicalizados, sido reiteradamente señalada.³⁸

2.4.3. ONIS de Perú ³⁹

Según Miguez Bonino, Argentina es uno de los países más modernizados de América Latina.⁴⁰ Perú, en cambio, tiene una de las más largas y clásicas de las historias latinoamericanas. Los conquistadores hallaron allí una de las culturas indígenas más desarrolladas: los incas. Rápidamente tomaron posesión del imperio, implantaron allí uno de sus cuarteles centrales en el continente -sede económica, política, religiosa- sujetaron a los indígenas a una virtual esclavitud, dividieron las tierras destruyendo el sistema productivo de las comunidades indígenas y explotaron las ricas minas. Perú vino a ser uno de los centros

³⁷ Sobre la relación con el peronismo, véase: Richard Gillespie, Soldados de Perón: Los Montoneros, México, Grijalbo, 1987.

³⁸ Luis Pasara, Ibid., p.23.

³⁹ Uno de los mejores estudios es lo de Luis Pásara.

⁴⁰ Miguez Bonino, Ibid., p.71.

más desarrollados de la Iglesia. Los concilios coloniales peruanos legislaron la organización de la iglesia y la lucha contra la herejía, la magia y el paganismo. Su capital fue la sede de la inquisición más importante en el Nuevo Mundo. Pero la religión de los indios de las tierras altas (la sierra) fue el catolicismo formal mezclado al culto de la Pachamama (la diosa Tierra). El control aristocrático sobre el Perú ha persistido hasta el presente, pese a los movimientos populistas de la década del veinte. La alianza de la iglesia con la aristocracia caracterizó la historia peruana.

Repentinamente, un golpe militar tomó el poder en 1968. Contra todo precedente o explicación, anunció la nacionalización de varios intereses extranjeros, una reforma agraria y otras varias leyes de orientación socializante. Los Estados Unidos de Norteamérica amenazaron con la aplicación de la enmienda Hickenlooper. La oligarquía local, apoyada por la prensa "liberal" que le pertenecía, levantó sus defensas. Tres meses antes, sin embargo, un grupo de sesenta sacerdotes había lanzado una declaración que el cardenal primado apoyó públicamente. Sobre la base de elocuentes estadísticas, la declaración describía la trágica condición del pueblo. Luego diagnosticaba las causas: "La injusta distribución del capital y de la propiedad de la tierra", entrega del patrimonio nacional a los grandes monopolios imperialistas", "una estructura jurídico-institucional defectuosa" y "un inadecuado cultivo de la responsabilidad". La raíz principal de estos males, se concluía, es el sistema capitalista de

producción y propiedad. Este es el primer obstáculo que se debe superar, a fin de poder realizar otras reformas.

Veintiocho sacerdotes más se unieron a los sesenta. El movimiento, conocido como ONIS, definió más concretamente sus puntos de vista y su acción. Cerca de doscientos cincuenta sacerdotes (dos de cada siete sacerdotes del Perú) se adhirieron al movimiento. Cuatro obispos también lo hicieron. A diferencia del caso argentino, el episcopado le ha brindado cierto apoyo, aunque no exento de crítica. La mayor parte de los sacerdotes de ONIS trabajan en los arrabales de Lima, entre los estudiantes o en el medio rural. En 1969, trescientos sacerdotes escriben al episcopado solicitando mayor rapidez, tanto en la renovación de la Iglesia (separar la Iglesia del estado, dando así mayor libertad a ambos y simplificar el rostro de la Iglesia: vestimentas, protocolo, títulos y dignidades), como en el apoyo a transformaciones sociales (denunciar las injusticias existentes, apoyar a los obreros en sus demandas). ONIS opera, por lo tanto, a la vez como apoyo y estímulo a los sectores más progresistas del gobierno militar, impulsándolo a profundizar y acelerar los cambios y tratando de impedir que la vía media escogida concluya simplemente en un capitalismo modernizado. Hay relativamente pocas formulaciones teológicas explícitas en los documentos publicados hasta el presente. Se limitan a remontar sus posiciones a la doctrina social de la Iglesia, tal como fue definida por el Vaticano II y la encíclica *Populorum progressio*. Uno de los miembros más conspicuos de ONIS, sin embargo, Gustavo

Gutiérrez, ha escrito la más explícita exposición de la teología de la liberación, que expresa la reflexión teológica que ha acompañado a este proceso.⁴¹

2.4.4. Golconda de Colombia.

Colombia, la tierra de Camilo Torres, es el país latinoamericano en el cual tanto la legislación como la historia han otorgado a la iglesia la mayor suma de poder e influencia en la vida social y política. Cuando un grupo de sesenta sacerdotes, reunidos en Golconda, publicó un análisis de la situación colombiana, básicamente similar al de ONIS, la respuesta de la jerarquía fue radicalmente diferente. Algunos de los signatarios fueron suspendidos. Pocos después los sacerdotes acusaron al ejército de genocidio contra los indios en Guahibá. Cuatro sacerdotes fueron acusados de subversión y encarcelados por denunciar como "una farsa" la elección nacional que se avecinaba. El arzobispo (un hombre de tradición aristocrática) rechazó las posiciones de los sacerdotes.⁴²

Es interesante resumir algunos aspectos del Pronunciamiento de Golconda, porque ofrece unos elementos nuevos. El primero es la insistencia en que "no basta la buena voluntad y... es necesar-

⁴¹ Miguez Bonino, Ibid., p.79

⁴² Miguez Bonino, Ibid., p.79.

rio conocer la realidad objetiva", y más tarde, "elaborar una metodología científica de investigación de trabajo que nos impide caer en el empirismo y en el practicismo". Por otra parte, se advierte el esfuerzo por apoyar la opción tomada sobre una base teológica sólida.⁴³

En julio del 68 se habían reunido 50 sacerdotes en un lugar denominado Solconda, finca del municipio de Viotá (Cundinamarca). En su II Encuentro hicieron una declaración, lanzada a la luz el 10 de diciembre de 1968. El primer firmante era el obispo de Buenaventura, Mons. Gerardo Valencia Cano, gran apóstol en su diócesis de población negra, muerto en un accidente de aviación el 21 de enero de 1970. El grupo indicaba: "Manifestamos clara y energicamente que la situación trágica de subdesarrollo que sufre nuestro país es un producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestra clases dirigentes".⁴⁴

Ahora si el grupo asumía plenamente a Medellín. El documento se inspira casi exclusivamente en la constitución *Gaudium et Spes* (Vaticano II) y en las conclusiones de Medellín. El texto es sumamente respetuoso y consiste, en lo esencial, en citas de la constitución y conclusiones aludidas.

Como en otros países, comienza de inmediato la persecución al grupo de sacerdotes. En 1969 uno de los componentes denuncia

⁴³ Ibid., p.79

⁴⁴ Enrique Dussel, De Medellín a Puebla, México, Edicol, 1979, p.174

este hecho; poco después cuatro sacerdotes de Golconda son acusados de subversión y al ser detenidos declaran que el motivo es haberse referido a la "farsa" de las próximas elecciones, donde los candidatos han sido elegidos previamente por el Frente Nacional (de liberales y conservadores), sin participación alguna popular. El arzobispo Uribe Urquandeta, de Cali, suspende al Padre Manuel Albate, del grupo de Golconda, "por ofender a la jerarquía".

Este grupo se transformara después, con base más ampliada, en SCL (Sacerdotes para América Latina). Suvo "Programa mínimo" se dará a conocer el 10 de diciembre de 1972.**

2.4.5. ISAL de la iglesia protestante (1960-1973)

Omitiendo la presentación de otros grupos semejantes,** que surgieron a lo largo y a lo ancho de América Latina, dedicaremos las páginas finales de este capítulo a un movimiento iniciado en el ámbito protestante: "Iglesia y Sociedad en América Latina", habitualmente conocido como ISAL.

La organización nació en una conferencia celebrada en

** Ibid., p.175.

** Por ejemplo, uno de estos movimientos es Sacerdotes para el Pueblo en México. Sobre este movimiento, véase: Martín de la Rosa y Charles P. Feilley (coords.), Religión y Política en México, México, Siglo XXI, 1985; Miguel Concha y otros, La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, México, Siglo XXI, 1985.

Huampani (Perú) en 1960, en la participaron ministros y laicos de diversas iglesias, interesados por problemas sociales. El primer resultado fue la creación provisoria de la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad (ISAL), que se constituyó en movimiento seis meses después en Sao Paulo, Brasil, recibiendo el apoyo de siete federaciones de iglesias. A partir de entonces, y hasta 1970, ISAL fue el organismo ecuménico más significativo en América Latina. Desarrolló una teología y un pensamiento social crítico con el fin de despertar la responsabilidad social de los cristianos. ISAL tuvo su fuerza por la homogeneidad geográfica y sociocultural de sus integrantes. Fueron fundamentalmente jóvenes intelectuales blancos de origen protestante ubicados en el corredor Sao Paulo-Montevideo-Buenos Aires. El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) puso en sus manos los medios económicos para asegurar su empresa: surgió la revista Cristianismo y Sociedad: se fundó una casa editorial: "Tierra Nueva", y se financiaron los talleres internacionales y la secretaría.⁴⁷ El Movimiento de intelectuales de ISAL desarrolló un pensamiento cristiano articulado a las ciencias humanas, con el fin de definir el compromiso cristiano. Este itinerario puede leerse muy claramente en la revista Cristianismo y Sociedad.

Era, en parte, un movimiento importado, impulsado por el interés ecuménico en el problema del desarrollo. Las sucesivas reuniones de 1966 (Chile), 1967 (Uruguay) y 1971 (Bolivia)

⁴⁷ Raymond K. Dehainaut, Faith and Ideology in Latin American Perspective, Cuernavaca, CIDOC, 1972, pp.6/33-6/35.

jalonaron la rápida transformación en la concepción isalina de sí misma, de su relación con las iglesias y de su rol en América Latina.

Según Miguez Bonino, Durante los primeros años (1960-1966), ISAL adquirió coherencia de análisis y perspectiva: en tanto que la primera reunión vacila entre revolución y desarrollismo, la segunda estructura su análisis claramente sobre una "sociología de la dependencia" y se pronuncia por un cambio revolucionario.⁴⁰

Esta clarificación fue seguida en los años 1966-1968 por una transformación de la perspectiva teológica, que deriva de una "teología predominantemente Barthiana", a una "teología de la acción transformadora de Dios en la historia", fuertemente influenciada por la teología contextual de Paul Lehman y de Richard Shaull, hasta que Rubem Alves le dio una expresión creadora en diálogo crítico con Marcuse, por una parte, y con Moltmann por otra.⁴¹ A la vez, ISAL iba profundizando su crítica de las iglesias protestantes a las que veía como "enclaves culturales", mas vinculados a las metrópolis de ultramar que a su ambiente inmediato. Las iglesias, por su parte, no podían seguir las formulaciones teológicas e ideológicas de ISAL, marcadas por

⁴⁰ José Miguez Bonino, "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no católicas", en Instituto Fe y Secularidad, Fe cristiana y cambio social en América Latina, Salamanca, Sigüeme, 1970, p.200.

⁴¹ Véase: Rubem A. Alves, Cristianismo Lógico o liberación?, Salamanca, Sigüeme, 1973; George Hunsinger, Narl Barth and Radical Politics, Philadelphia, The Westminster Press, 1976; Paul Lehmann, The Transfiguration of Politics, New York/London, Harper & Row, 1975.

una adopción, crítica pero decisiva, de un instrumental analítico derivado del marxismo (aunque no haya habido en ISAL uniformidad ni rigidez dogmática en la medida del uso ni en la interpretación del significado de tal instrumento).⁸⁰

Desde entonces, ISAL busca cada vez una mayor eficacia en su compromiso. Tanto por su origen protestante como por haberse constituido en sus primeros pasos por una minoría intelectual de esas iglesias, había vivido en una cierta artificialidad ideológica. Desde 1970 ha ido definiendo más y más su función como la de "movilización del pueblo". Esta definición, a su vez, le devolvió un nuevo interés por las iglesias y un énfasis mayor en los movimientos nacionales más bien que en una acción centralizada. Los grupos nacionales tienden a adquirir mayor autonomía, tanto en la definición de su estrategia como en la articulación de sus posiciones. La Asamblea de Naña (1971) habla en estos términos:

La cuestión no radica tanto en caracterizar nuestra dependencia y definir cuáles son los grupos que la mantienen, sino plantear la pregunta: ¿Cómo es posible superarla? Esta superación no será consecuencia de un milagro, ni del cumplimiento inexorable y mágico del proceso histórico. Para superar nuestra situación de dependencia es necesario impulsar la organización de los sectores del pueblo que son explotados por las clases dominantes nacionales y por el imperialismo.⁸¹

⁸⁰ Miguez Bonino, Ibid., pp.80-81; Carmelo Alvarez, "Del protestantismo liberal al protestantismo liberador", en Protestantismo y liberalismo en América Latina, San José, DEI, 1983, pp. 37-56.

⁸¹ Ibid., pp.81-82.

Esta clara definición ideológica y estratégica demanda una teología que no se proponga una explicación sistemática y global (y por consiguiente hay gran desconfianza hacia las teologías importadas) sino que se entienda a sí misma como reflexión nacida de un activo compromiso cotidiano.

En este contexto, grupos católicos y protestantes iniciaron un proceso de radicalización que les llevó a dar un movimiento llamado "cristianos revolucionarios".

SEGUNDA PARTE: LA POLITICA RADICAL DE LOS CRISTIANOS
REVOLUCIONARIOS DURANTE LA UNIDAD POPULAR (1970-1973)

CAPITULO III, RAICES SOCIO-ECONOMICOS, POLITICAS Y ECLESIALES

En este contexto general de América Latina, es necesario destacar algunas particularidades de Chile. Al contrario de la tesis de Mainwaring, los cristianos progresistas de Chile no fueron resultados de la dictadura política.¹ Los cristianos revolucionarios de Chile surgieron durante el régimen más democrático de la historia política chilena (1964-1970). ¿Por qué? Para entender la radicalización política de los cristianos chilenos, es necesario tomar en cuenta, sobre todo, la situación política de la sociedad chilena en estos momentos y a la vez la situación eclesial chilena. Nuestra hipótesis es que el contexto económico, político y social chileno, hizo fácil para la Iglesia y los cristianos el paso de una Cristiandad conservadora a una Cristiandad reformista. En Chile hubo un desarrollo del Estado democrático y un auge de las capas medias y de la intelectualidad nacional. La Iglesia conoció experiencias populistas y democráticas. Se dió el proceso de las "minorías proféticas". La composición social de los cristianos revolucionarios es menos

¹ Según Mainwaring, la existencia de la dictadura fue una de las condiciones del surgimiento de la Iglesia progresista en América Latina. Véase, Mainwaring y Alexander Wilde, The Progressive Church in Latin America, Notre Dame, University of Norte Dame Press, 1988, pp.10-15.

popular que en Centro América. Los grupos intelectuales de las capas medias radicalizadas tienen mayor peso y extensión. El discurso religioso es más ideológico y menos ligado a las necesidades vitales del pueblo. Tuvo un discurso teológico más radicalizado a nivel teórico-estratégico, a nivel de principios.

3.1. La base socio-económica

3.1.1. la realidad económica: crisis del modelo económico chileno.

3.1.1.1. Antecedentes

La política y la economía tienen una estrecha vinculación en las décadas iniciales del Chile independiente. Factores económicos permitieron atemperar los conflictos regionales, lo que facilita el proceso de reunificación política de los sectores dominantes y la temprana constitución del Estado. El lugar secundario de Chile en la estructura económica del imperio español, dada su precariedad en riquezas materiales apetecidas por los colonizadores, provocó una débil diferenciación económica y social entre los distintos grupos que se constituirán en los sectores dominantes a la caída de la dominación española. Así, los conflictos entre sectores del centro y del sur, que fueron los principales al inicio de la nueva república, nunca tuvieron en el caso chileno el nivel de contradicción que presentaron, por

ejemplo, en Argentina, entre los sectores de la costa y los del interior.²

Al abrirse la sociedad chilena al mercado mundial, la sustancial demanda de productos agrícolas y de productos mineros impide que se den quiebres significativos entre los distintos grupos regionales, en tanto que ellos alcanzan una vigorosa vinculación con el comercio internacional. Las luchas intestinas de mediados del siglo pasado no alcanzan así proyecciones que debiliten la unidad del Estado.

La propia fortaleza estatal -alcanzada entre otros factores por lo antes enunciado- favorece la rápida inserción de la economía chilena en el flujo mundial de mercancías; lo que hace de Chile un caso excepcional en el concierto latinoamericano en lo económico y en lo político: una temprana integración política y estatal, y una acelerada integración al mercado mundial.

Existen, según Jaime Osorio, dos momentos clave en la historia de la democracia chilena.³ En el primero surgen factores económicos y sociales que hacen posible el establecimiento de un régimen democrático burgués en el país. Es un momento que antecede a la maduración plena del proyecto, pero es en donde comienzan a desarrollarse muchas de sus bases fundamentales. Tal es lo que ocurre con la instauración de la

² Véase sobre este punto. T. Halperin Donghi, Historia contemporánea de América Latina, Madrid, Alianza, 1972, pp.32-35.

³ Jaime Osorio, Faíces de la democracia en Chile, Mexico, Ed.Era, 1990, p.193.

economía de enclave en el último cuarto del siglo pasado.⁴

El otro momento culmina con una exacerbación del fenómeno democrático bajo el gobierno de la Unidad Popular; pero desde años antes maduran sus antipodas. Lo que hace que se polaricen los enfrentamientos clasistas y que las clases fundamentales se disputen el carácter del nuevo proyecto de reorganización política del país. Veamos con algún detalle estos dos momentos.

El establecimiento de la economía de enclave provoca profundos cambios en la estructura económica y social de la sociedad chilena, que se manifiestan en un creciente desequilibrio entre la base material y la organización política y social. Estos desequilibrios, al contrario de lo que podría suponerse, favorecen el establecimiento del sistema democrático de dominación a mediano plazo.⁵

En el plano económico el rasgo que nos interesa destacar, es el cambio que el enclave produce en las modalidades de reproducción del capital. De una tendencia que se sustenta en la apropiación de plusvalía sobre la base de desarrollar actividades productivas, con el enclave los sectores dominantes, pasan a un proyecto de creciente parasitismo al hacer de la apropiación de

⁴ Sobre la economía de enclave, véase F.H. Cardoso y Enzo Falletto, Dependencia y desarrollo en América Latina, México, Siglo XXI, 1979, pp.48-53.

⁵ Aníbal Pinto sintetiza este problema, indicando que un aspecto particular de la sociedad chilena es "la contradicción entre una estructura "subdesarrollada" y una organización política "avanzada". Véase: Aníbal Pinto, "Desarrollo económico y relaciones sociales" en Chile, hoy, México, Siglo XXI, 1970, p.17.

la renta salitrera su modalidad fundamental de reproducción.

Esta situación tiene repercusiones inmediatas en las tendencias del desarrollo capitalista, provocando un brusco viraje respecto a las modalidades dinámicas que caracterizaron el proceso hasta antes del enclave, para pasar a formas vegetativas y menos productivas.

A partir de esos momentos la base material del capitalismo chileno comienza a perder vigor y las ventajas logradas sobre otras economías de la región ya han desaparecido a comienzos del siglo XX. El importante desarrollo agrícola decae para entrar en su larga fase de declinación, con crecientes costos para el conjunto de la sociedad. En el siglo XIX la agricultura era una de las principales fuentes de productos de exportación, en el siglo XX el país se ha hundido en las profundidades de la ineficiencia y los agricultores no han producido lo suficiente para cubrir las demandas de los chilenos. Gran parte del ingreso procedente del cobre tiene que gastarse en el exterior para garantizar las importaciones de alimentos si se ha de alimentar a la población.◊

El auge industrial, fuertemente incentivado desde la segunda mitad del siglo y que encuentra en la guerra por la apropiación de las salitreras (la guerra del Pacífico en 1879) un fuerte estímulo, también declina, para mostrar a comienzos de este siglo un lugar secundario frente al desarrollo industrial de otros

◊ Roxborough y O'Brien, Chile: el Estado y la revolución, México, El manual Moderno, 1979, p.5.

países de la zona (ver Cuadro 1).

Cuadro 1: América Latina: evolución de los coeficientes de industrialización en países seleccionados

Años	Argentina	México	Brasil	Chile	Colombia
1929	22.8	14.2	11.7	7.9	6.2
1937	25.6	16.7	13.1	11.3	7.5
1947	31.1	19.8	17.3	17.3	11.5
1957	32.4	21.7	23.1	19.7	16.2

Fuente: Celso Furtado, La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana, México, Siglo XXI, 1971, p.111.

El crecimiento vegetativo de la economía es diametralmente distinto a lo que sucede en la estructura social, la cual se dinamiza y se expande con nuevos actores sociales. En efecto, la economía de enclave juega un papel central en el desarrollo del proletariado y de la pequeña burguesía funcionaria del país.

La concentración de miles de trabajadores en una zona geográfica reducida y aislada, con la creación de pueblos mineros sometidos a agudas condiciones de explotación, en un contexto de total proletarianización -dadas las dificultades para desarrollar otras formas de subsistencia que no sean las salariales-, aceleraron la formación social del proletariado chileno y su constitución política. El enclave provocó un brusco movimiento en las tendencias a la proletarianización que ya se hacían presentes en diversos terrenos productivos, y lanzó rápidamente a la nueva clase a la lucha política.⁷

⁷ Jaime Osorio, Ibid., p.195

La economía de enclave provoca por tanto resultado distintos en la estructura social de aquellos que se hacen presentes en la economía. Si esta ve constreñido y limitado su crecimiento, aquella por el contrario se expande, produciéndose por esta dinámica uno de los rasgos estructurales mas marcados en la sociedad chilena, caracterizada por el desequilibrio que se produce entre la Base material, restringida y subdesarrollada, y una estructura social y politica extensa y compleja. Este desequilibrio alcanzara mayor plenitud a partir de los años treinta, cuando el sistema de dominación alcance las formas democrático-parlamentarias.

3.1.1.2. Inicio de la transformación estructural de la economía chilena: Industrialización

Si la economía de enclave y sus múltiples derivaciones en el plano económico y social dieron origen a las bases materiales y sociales del fenómeno democrático en Chile, la transición a una economía industrial diversificada operara en un sentido diametralmente distinto, gestando los quiebres de dichas bases: proceso que culmina en septiembre de 1973, con el golpe militar que derroca a Salvador Allende.

El lento desarrollo capitalista del país actuó como un factor retardatario que prolongó los condicionamientos materiales y sociales que habían hecho posible el proceso democrático en tanto expresión de fuerzas específicas entre las clases. Pero a

fines de los años cincuenta se inicia un movimiento de la economía caracterizado por un esfuerzo reproductivo real. La acumulación capitalista se fortalece, las inversiones crecen y el sector industrial eleva su productividad. Las tendencias parasitarias siguen presentes, pero revisten menor importancia.⁹

El avance de la diversificación industrial, en tanto refuerza la base material del capitalismo chileno, parecía caminar en la línea de resolver el desequilibrio estructural y la potencial crisis orgánica entre la débil economía y el desarrollado proceso social y político. Apparently se gestaban bases para afianzar el sistema democrático, en tanto este se asentaría sobre terrenos económicos más sólidos. Sin embargo, los procesos apuntaban en una dirección distinta.

¿Que elementos son los que actúan provocando este salto de calidad en las tendencias de la economía, y que rompen de alguna manera con sus modalidades vegetativas? Son varios factores los que se conjugan en tal dirección. El primero es la creciente presencia del capital extranjero en la industria; asociado con capitales locales, favorece el desarrollo de nuevas ramas industriales, particularmente de bienes de consumo duradero, de bienes intermedios y de bienes de capital. Junto a las inversiones directas, el capital extranjero también acrecienta su presencia a través de créditos, elevándose significativamente el endeudamiento externo del país.

⁹ Jaime Osorio, Ibid., p.204.

Por otra parte, el tradicional distanciamiento productivo entre la economía de enclave y la economía industrial disminuye, estableciéndose una más estrecha ligazón entre ambos sectores, que favorece el auge del sector secundario. Las demandas industriales de los yacimientos de cobre aumentan sobre la producción nacional. Por último, y no menos importante, la tasa de explotación de la fuerza de trabajo se eleva, al igual que los variados mecanismos de la superexplotación.*

Todo esto permite que la reproducción del capital industrial alcance un dinamismo desconocido en su corto desarrollo. Así, el capitalismo chileno gana en extensión, pero al mismo tiempo en profundidad.

La dinámica de este proceso provoca el surgimiento de una nueva fracción de la burguesía industrial, el gran capital, que requiere de reestructurar el conjunto de la economía para expandirse.

Los niveles de acumulación necesarios para dar curso a las nuevas líneas de producción son muy superiores a los conocidos por la economía chilena. Las nuevas plantas industriales implican unidades de capital más elevadas, lo que pone a la orden del día un proceso acelerado de centralización y concentración de capitales. Las disputas por el crédito, la absorción de pequeños capitales, la monopolización del capital extranjero que llega al país, se convierten en acciones recurrentes. Las presiones por

* Ibid., p.205

elegir la tasa de explotación se ubican en esta misma perspectiva, al igual que una mayor disciplina de la fuerza de trabajo. La competencia en el mercado internacional y regional de la producción industrial, presente en el mercado según el nuevo proyecto económico, requiere elevar los márgenes de productividad y de ganancia.¹⁰

En tanto aparece ligado a la producción de bienes de consumo para el mercado interno alto, el gran capital presiona a su vez por la aplicación de políticas económicas que concentran ingresos en las capas altas, mermando tanto la capacidad de consumo de los trabajadores, como el mercado de las fracciones burguesas ligadas al mercado bajo.

Los costos en divisas por la importación de productos agrícolas se convierten -en la nueva situación de acumulación- en un despilfarro insostenible. A su vez, en tanto la producción industrial se dinamiza y se debe elevar la productividad y la tasa de explotación, se exige de la agricultura una masa mayor de producción, tanto de materias primas de uso industrial, como de bienes salariales. De esta forma, para el gran capital industrial la agricultura requiere de profundas transformaciones, máxime cuando durante decenas de años ha sido el sector donde el parasitismo ha operado con mayor fuerza.

Este conjunto de medidas reestructuradoras, si bien ampliaban la base material del capitalismo chileno, llevaban en

¹⁰ ibid., p.205.

su seno el quiebre de las alianzas y acuerdos políticos que dieron origen al proceso democrático en Chile, en la línea de reducir las bases sociales de sustentación del Estado.

Dentro de las clases dominantes, la acción del gran capital opera rompiendo equilibrios y viejos compromisos. Las clases rentistas y parasitarias propietarias de la tierra comienzan a ser presionadas y despojadas, con vistas a capitalizar el agro. Los procesos de reforma agraria ganan vida, y, a pesar de su tibieza (más con Alessandri, un poco menos con Frei), expresan la decisión rupturista y transformadora del gran capital en este terreno.

Es apenas en estos años cuando la burguesía industrial chilena se plantea el control del enclave, con bastante posterioridad a las fechas en que otras burguesías regionales enfrentan el problema. La captación de mayores recursos acumulativos impone discutir el control del enclave con el capital extranjero, solo que -en tanto este proceso se produce cuando se asiste a uno de los momentos de mayor integración del capital nacional con el capital extranjero- esta discusión pierde toda posibilidad de ser radical y de afectar seriamente los intereses extranjeros. Es así como la llamada "chilenización del cobre" realizada por el gobierno de Frei no pasó de ser un jugoso negocio para las empresas norteamericanas enclavadas en el país.

En este contexto el gran capital entra a discutir y a cuestionar el papel clave jugado por la pequeña burguesía en el sistema de dominación. Los acuerdos políticos y los equilibrios

sociales que aseguraba esta clase pasan a ser obsoletos para el gran capital, por ser demasiado amplios, y con ello también caduca la función mediadora de la pequeña burguesía.¹¹

En la medida en que gana hegemonía, la burguesía monopólica va avanzando en la implementación de las mediadas anteriores. Sus resultados nos podían ser otros sino el quiebre de los acuerdos y compromisos sobre los cuales se sustentaba el sistema democrático. La irrupción del gran capital es así disruptiva y desequilibrante para el cuerpo político y social del país.

Pero su avance económico y social se topa con diversos obstáculos que limitan su carácter hegemónico. Tanto en el campo burgués, como particularmente en el campo de las clases dominadas, las transformaciones económicas ampliaron la estructura social del país y generaron nuevos actores sociales, que a poco andar se introducirán en la escena política de la democracia chilena sin ser invitados ni convocados. Esto provocará el desarrollo de correlaciones de fuerza que impedirán al gran capital avanzar con la celeridad que deseaba y requería. Si la burguesía monopólica cuestiona el sistema democrático por ser demasiado amplio, y, frente a la hegemonía restringida, postula una democracia restringida, en el proletariado y la pequeña burguesía se fortalecen las fuerzas que también cuestionan dicho sistema. Pero en una dirección diametralmente distinta, luchando por su expansión y por una mayor

¹¹ Ibid., p.207

democratización de la sociedad. En este cuadro la lucha de clases se agudiza profundamente.

3.2. Condiciones políticas

3.2.1. Características del proceso político chileno hasta 1970

Es posible caracterizar la historia política de Chile, a partir del término de la Segunda Guerra Mundial, por una exploración incesante de su burguesía de un modelo capitalista de desarrollo que funcione y asegure la viabilidad del sistema.¹²

En 1952 triunfa en las elecciones presidenciales el general retirado Carlos Ibañez del Campo, sin militancia política, apoyado por una heterogénea combinación de fuerzas, que incluía al Partido Socialista Popular (una fracción del Partido Socialista entonces dividido); al Partido Agrario Laborista (PAL), en que predominaban antiguos integrantes del Partido Nacional Socialista chileno (FNSCH), y al Partido Democrático del Pueblo (PDP). Aunque la imagen de su propaganda lo presentó como un nacionalista de avanzada, que se ubicaba en la línea de las grandes transformaciones políticas del continente, en ese momento (Revolución boliviana, auge populista del peronismo en Argentina). llamado a optar desde el poder en forma de una alternativa definida, se inclina claramente por las soluciones

¹² Luis Maira, Chile: Autoritarismo, democracia y movimiento popular. México, CIDE, 1984, p.12

encaminadas a preservar y consolidar la organización capitalista en Chile. A comienzos de 1955 Ibañez aleja del gobierno a sus colaboradores socialistas y busca en su remplazo la "asesoría" de la Misión norteamericana Klein Sacks, la que elabora un programa general de estabilización de precios, sueldos y salarios, que sigue muy de cerca las conocidas recomendaciones del Fondo Monetario Internacional (FMI). Este programa solo puede ser aplicado parcialmente, debido a las resistencias que encuentra en el movimiento obrero reunificado en 1953 en la Central Unica de Trabajadores (CUT).¹³

En las elecciones de 1958 los sectores de la derecha consiguen una estrecha victoria para su abanderado, el empresario independiente Jorge Alessandri, que consigue aventajar por sólo 33 mil sufragios al candidato de la izquierda, Salvador Allende. Su gobierno, de fuertes tonalidades conservadoras, tiene dos etapas: la primera, más ortodoxa, en que se aplica una drástica política de estabilización de salarios y precios, unida a la libre importación de toda clase de artículos manufacturados y de consumo suntuario; y, la segunda, de retorno al proteccionismo del productor nacional tras el agotamiento de las reservas internacionales que provocó la crisis de diciembre de 1961. Ambos momentos, sin embargo, se inspiran en el servicio de intereses antagónicos con los de la clase obrera y el campesinado, que en

¹³ Sobre el movimiento obrero chileno, véase: Alan Angell, Partidos políticos y movimiento obrero en Chile, México, Era, 1974.

ese sexenio ven retroceder de un modo sensible su cuota de participación en la repartición de ese gobierno con las agrupaciones de empresarios, a los que Alessandri había dirigido durante los largos años en que se desempeñó como presidente de la Confederación de la Producción y el Comercio, la máxima organización empresarial del país.^{1*}

Fracasado el gobierno de Alessandri en su empeño por obtener una sucesión política directa, los sectores más tradicionales de la derecha chilena -representados por el Partido Liberal (PL) y Conservador (PC)- cierran filas en 1964 junto a la candidatura de Eduardo Frei, líder de la Democracia Cristiana (DC), que emerge como la única alternativa para impedir la victoria del doctor Allende. Frei levanta un programa de modernización de la sociedad chilena y utiliza buena parte de las consignas y reivindicaciones históricas de la izquierda. Ofrece realizar "una revolución en libertad", que habilmente presenta "exenta de los altos costos sociales que conlleva un programa marxista". Habla de Reforma Agraria, Promoción Popular y Participación de los trabajadores, con lo cual contribuye a que importantes masas católicas, hasta entonces marginadas de toda actividad política, asuman una postura de apoyo a ese proceso de transformación. Con todo, la contradicción social que caracteriza al Partido Democrático Cristiano (PDC), donde se albergan, bajo el marcado predominio de los sectores medios, todos los grupos sociales existentes en

^{1*} Luis Maira, Ibid., p.13.

Chile (desde grandes empresarios hasta amplias capas campesinas y proletariado urbano), lleva a Frei a sacrificar los aspectos populistas y transformadores de su plan de gobierno y a entrar en conflicto simultaneo con las organizaciones de trabajadores que pretenden, sin éxito, obligarlo a una radicalización de sus planes; y con los grupos reaccionarios, que lo censuran por el desorden social creciente que advierten en Chile, y por no emplear energía en la represión de las demandas de los trabajadores. Así, a medida que transcurre el periodo de su administración, Eduardo Frei se va quedando más y más solo, y mientras aparecen disidencias importantes en su partido, las reivindicaciones de los trabajadores crecen hasta convertirse en una avalancha que solo es posible contener intensificando la represión. El Presidente desoye las presiones de la propia DC desde donde, en 1967, se le propone la implantación de "una vía no capitalista de desarrollo", con un programa completo encaminado a hacer más radicales sus programas iniciales ya agotados, y prefiere apoyarse en nuevos acuerdos con los grandes consorcios norteamericanos productores de cobre, los que reciben nuevas franquicias en ese periodo; a la vez, mediante nuevas inversiones extranjeras se impulsan los proyectos de expansión industrial. Así, el único gobierno que en América Latina sigue con fidelidad las instrucciones de la Alianza para el Progreso, como método de prevención de nuevas revoluciones socialistas en el continente, se convierte en la antesala del revés más importante experimentado por el Departamento de Estado después

del triunfo de la Revolución cubana, a comienzos de 1959.¹⁸

El advenimiento de la Unidad Popular al gobierno en Chile se produce, de ese modo, solamente una vez que han fracasado todas las variables y modelos políticos ensayados por las fuerzas tradicionales como alternativa al proyecto socialista. Con Gonzalez Videla (1946-1952) se agota el modelo represivo adscrito al esquema de la guerra fría; con Ibañez (1952-1958) fracasa el modelo de la tendencia nacionalista populista; con Alessandri (1958-1964) se produce el colapso del modelo capitalista en su forma más conservadora y tradicional; con Frei y la DC (1964-1970) se prueba la no viabilidad del modelo reformista, modernizante y pro norteamericano.

La política chilena ha sufrido una radicalización muy ostensible durante la década de los sesenta. Diversos factores derivados tanto de la situación política del país como de circunstancias foráneas (la revolución cubana), han contribuido a ello.¹⁹

¹⁸ Ibid., p.14.

¹⁹ Hay interpretaciones antagónicas en torno a este tema. Por ejemplo, Chaparro, Patricio y James W. Prothro consideran que no ha existido esta radicalización.

3.2.2. Desarrollo y fracaso del Partido Demócrata Cristiano (PDC).

3.2.2.1. Origen y desarrollo del PDC de Chile.

La formación del PDC de Chile tiene sus orígenes en la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC).¹⁷ La ANEC fue fundada en 1915 por Eduardo Cruz Coke y Emilio Tizzani (estudiantes de la Universidad Católica de Santiago), no tuvo mayor desarrollo hasta que el padre Oscar Larson fue nombrado capellán de la Asociación a fines de 1927. Este dio prioridad a la formación religiosa e intelectual de los jóvenes, basada en la Doctrina Social Cristiana.¹⁸ Según el Padre Larson, los principales miembros del grupo fueron: Eduardo Frei, Bernardo Leighton, Radomiro Tomić y Javier Lagarrigue.¹⁹

¹⁷ Sobre la historia de la DC chilena, véase: Ricardo Boizard, La Democracia Cristiana en Chile, Santiago, Orbe, 1963; Oscar Larson, La ANEC y la Democracia Cristiana, Santiago, Ráfaga, 1967; George Grayson, El Partido Demócrata Cristiano chileno, Buenos Aires y Santiago, Francisco de Aguirre, 1968; María Francisca, "La democracia cristiana en Chile. Análisis de una experiencia", Foro Interamericano, Vol. X., num. 2, oct.-dic. 1959, pp. 111-125; Wayland Smith, The Christian Democratic Party in Chile, Quernevada, CIDOC, 1969; Michael Fleet, The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy, Princeton, Princeton University Press, 1985; Ricardo Bonelevzky, La democracia cristiana chilena y el gobierno de Eduardo Frei (1964-1970), México, UAM, 1987.

¹⁸ Sobre la influencia de la doctrina social de la Iglesia en el PDC, véase: Emma María José Rodríguez Sifuentes, La doctrina social de la Iglesia Católica y la formación de los partidos políticos demócrata cristianos en América Latina. La configuración de un proyecto, México, Tesis de UNAM, 1989, pp. 5-19.

¹⁹ Larson, Oscar, op.cit., p. 18.

En octubre de 1937 el movimiento de la Juventud Conservadora (JC) se reunió en una convención en la que participaron diez mil miembros de la organización. Los delegados reeligieron a Ignacio Palma como presidente del movimiento y bajo su dirección se organizó un esquema paramilitar, "que no pasó de ser exhibición pública de los militantes del movimiento en uniforme", y que empezó a reemplazar el antiguo nombre del movimiento por el de Falange Nacional.²⁰

El Partido Conservador (PC), ante la victoria del candidato del Frente Popular (FP), ordenó la reorganización de la Falange a la cual culpaba de su derrota. Los falangistas se opusieron y como consecuencia en diciembre de 1938 nació Falange Nacional como un partido político autónomo.

En los años que van de 1938 a 1947 (fecha de la celebración del Congreso de Montevideo), e incluso hasta 1956 (fecha en que se formaría el Partido Demócrata Cristiano), la presencia de la Falange Nacional en el sistema político chileno fue escasa. En las elecciones para diputados de 1941 y 1945 obtuvieron el 3.44% y el 2.47% de votos, respectivamente; en las elecciones para regidores de 1944 y 1945 obtuvieron el 3.12% y 3.36% de votos respectivamente.²¹

²⁰ George Grayson, op.cit., p.162. El nombre Falange es importado de Europa. Mientras el Falange español es un partido de derecha, el Falange chileno es de centro.

²¹ George Grayson, El Partido Demócrata Cristiano Chileno, Buenos Aires-Santiago de Chile, Eduardo Francisco Aguirre, 1968, pp.195-196

En las elecciones presidenciales de 1952, los falangistas apoyaron al candidato Pedro Enrique Alonso, quien quedo en tercer lugar en la contienda. Carlos Ibañez, el viejo dictador, salio triunfante, y la Falange se declaró "independiente" hacia el nuevo gobierno.

El segundo Congreso Internacional Demócrata Cristiano en Chile, al que asistieron 500 delegados de Europa y América Latina, dio un indudable impulso a la Democracia Cristiana chilena.²²

Los años 1953-55 mostraron la unificación de los diferentes movimientos demócrata cristianos chilenos, a través de la Federación Social Cristiana. En 1955 la Falange se constituyó en dirigente de la estrategia nacional de la Federación y en 1956 los falangistas preparaban la elección presidencial de 1958. Eduardo Frei fue postulado para una de las 5 senadurías por Santiago en las elecciones de 1957, con el objeto de llevar su imagen a nivel nacional y prepararlo para las elecciones presidenciales.²³

Después de la victoria del 3 de marzo de 1957, tanto la Falange como el Partido Conservador Social Cristiano (PCSC)

²² Sobre la formación de los partidos políticos demócrata cristianos en América Latina, vease: Edward Williams, Latin America Christian Democratic Parties, Knoxville, University of Tennessee Press, 1967; Thomas Walker, "El papel de la Democracia Cristiana en la integración de América Latina", Foro Internacional, num.41, 1970, pp.77-91; Bernard Cassen, "La democracia cristiana en América Latina", en Le Monde Diplomatique (en español), num.26, Febrero de 1981, pp.7-12.

²³ Ibid., p.230

decidieron unirse. El 5 y 6 de julio ambas organizaciones aceptaron la "Declaración de Principios" del Partido Demócrata Cristiano. El 28 de julio el PDC se constituyó formalmente.²⁴

A partir de la unificación en el PDC, los socialcristianos se dirigieron a preparar la elección presidencial de 1958. Frei fue elegido candidato debido a su imagen a nivel nacional y el trabajo que había desarrollado en la Falange.

Los resultados de la elección dieron a Frei el tercer lugar con 255,769 votos; Jorge Alessandri Rodríguez (hijo del antiguo Presidente) ganó con 389,909 y Salvador Allende quedó en segundo lugar con 356,493 votos. Los resultados evidenciaron que el PDC desplazó a los radicales como fuerza de centro, ya que éstos ocuparon al cuarto lugar.²⁵

El periodo de 1953 a 1958 fue de crecimiento para los falangistas. En abril de 1950 en las elecciones para concejales municipales, el PDC obtuvo 171,000 votos de 1.200,000, lo que le dio 197 de 1550 bancas. Además, en las elecciones parlamentarias de 1961, por primera vez los demócrata cristianos presentaron candidatos en todas las regiones del país, obteniéndose el 15.93% de los votos.²⁶

Al mismo tiempo, el PDC aumentaba su presencia en las

²⁴ Ricardo Yocolevzky, op.cit., p.104. La Declaración de Principios está reproducida en el apéndice del libro de Grayson, op.cit., pp.482-487.

²⁵ Arturo Valenzuela, El quiebre de la democracia en Chile, Santiago de Chile, FLACSO, 1988, p.118.

²⁶ Ricardo Yocolevzky, op.cit., p.89.

universidades y sindicatos. Según Graysson, los demócratas cristianos pasaron a tener el segundo número en cuanto se refiere a dirigentes sindicales, después de la izquierda.

En las elecciones municipales del 7 de abril de 1963, el FDC obtuvo 452.987 votos, situándose como el partido más fuerte de Chile. En este momento el electorado chileno había crecido en gran medida, engrosado principalmente por las mujeres; además de que la política de Alessandri había golpeado a la clase media y a la clase baja.²⁷

De esta forma, en marzo y abril los demócratas cristianos se encontraron en la posibilidad de lanzar una campaña de dimensiones nunca vistas en el país.

El FDC chileno no solo alcanzó la presidencia en 1964, sino también el poder legislativo en 1965, cuando obtuvo la mayoría en la Cámara de Diputados, con lo cual se preveía que las reformas planteadas durante su campaña electoral llegarían a la vigencia práctica.

3.2.2.2. El gobierno del FDC y su proceso de división interna (1964-1970)

A principios de 1965, el FDC tuvo tres tareas inmediatas: organizar el gobierno; comenzar a enfrentar a una oposición que se insinuaba sumamente amenazante y prepararse para las

²⁷ Ricardo Yocelvezky, La democracia cristiana chilena y el gobierno de Eduardo Frei (1964-1970), Mexico, UAM, 1987, p.145

elecciones parlamentarias de marzo de este año. La primera tarea comenzaba con la designación de los miembros del Gabinete; la segunda planteaba un reto mucho más complejo de lo que pudiera haberse imaginado, ya que los Partidos Conservador y Liberal se fueron a la oposición, lo cual significaba en lo político la lucha de un partido hegemónico gobernando por primera vez en la historia del país, sin el apoyo de conservadores y liberales. En los primeros 100 días del PDC en el poder, no pasó ninguna Ley propuesta por este partido en el Congreso. Este panorama cambió por el éxito demócrata cristiano en las elecciones parlamentarias de 1965.²⁹

Las dificultades en el Parlamento, según María Francisca Ize, se debían a la falta de líderes demócrata cristianos capaces de lograr en la Cámara baja la rápida y disciplinada aprobación de los proyectos de Ley. El PDC evidenciaba falta de cooperación interna, ante las facciones en su interior, sobre todo por lo que se refería a la línea de izquierda o "rebelde".³⁰

En las filas demócratas cristianas los sectores de la izquierda plantearon un programa de trabajo llamado "Proposiciones para una acción política 1967-1970, de una vía no

²⁹ En esta elección parlamentaria, la DC obtuvo 82 de los 147 diputados en el Congreso chileno, proporción nunca antes obtenida por ningún partido individualmente. Las fuerzas de la DC obtuvieron cerca del 43 % de los votos. Véase: Ricardo Yocelévsky, op.cit., pp.144-145.

³⁰ María Francisca, "La Democracia Cristiana en Chile, análisis de una experiencia", en Foro Internacional, Vol.X, oct-dic 1969, Num.2, p.121

capitalista de desarrollo". En él se consideraba la necesidad de nacionalizar las industrias de carbón, salitre, acero y electricidad; el estatuto del sector privado y la inversión extranjera; la rectificación de la política laboral y el incremento de la participación de los obreros en la gestión de las empresas del Estado; la democratización del poder, mediante la formación de juntas de vecinos, federaciones provinciales y organizaciones campesinas y el aceleramiento de la reforma agraria, entendida esta según Jacques Chonchol, como un "proceso masivo, rápido y drástico de redistribución de los derechos sobre la tierra y sobre el agua".³⁰

Esta posición conocida como rebelde, chocaba con la reforma agraria propuesta por Frei y el ala "oficialista" del partido. Por ejemplo, en el tercer mensaje presidencial 21 de mayo de 1967, Frei había expresado que el 98% de los propietarios agrícolas no tenían que temer la reforma agraria.

Según entendían los rebeldes, el fracaso del FDC por conquistar a las masas se debía a la paralización del programa de reformas y consideraban que la estructura económica debía de ser transformada por medio de una mayor participación del Estado en la economía. Al efecto proponían una alianza con los partidos de izquierda, con objeto de que las reformas fueran aprobadas en el parlamento. En contraposición, los sectores oficialistas del

³⁰ Jacques Chonchol, "Poder y reforma agraria en la experiencia chilena", en Chile, hoy, México, Siglo XXI, 1970, pp.289-300.

partido, buscando una estrecha alianza con la burguesía, pretendían aminorar el proyecto de reformas, para no entrar en conflicto con este sector. Junto a estas posiciones se manifestaba dentro del FDC una tercera, conocida como tercerista, que consideraba necesario postergar la aplicación del programa de reformas, pero veían con simpatía una alianza con la izquierda.³¹

Los enfrentamientos más difíciles fueron entre los oficialistas y los rebeldes, ya que se situaban en las esferas más altas del partido y ponían en peligro la unidad del movimiento demócrata cristiano. En enero de 1958 las contradicciones entre Frei y la directiva partidaria llegaron a su clímax (tras siete meses de no haberse implementado el programa "una vía no capitalista de desarrollo" y de un profundo estancamiento económico), cuando el Presidente solicitó una política de contención salarial y la Mesa del Partido se negó a darle su aprobación. Frei entonces llamó a una junta nacional extraordinaria en la que se le otorgó el apoyo. En el Senado las demandas presidenciales motivaron una fuerte oposición, hecho que llevó a la reorganización del gabinete dos veces.

La posición más radical de la DC correspondió a los "rebeldes", dejando una zona intermedia entre esa posición y la de la mayoría del partido, que ocupó el "tercerismo". En el juego de la polémica interna, se produjo una polarización entre los

³¹ Ricardo Yoccelevsky los ubica a los terceristas como una continuación de la tendencia "populista" de antes de la elección de Frei. Véase, Ricardo Yoccelevsky, Ibid., p.291.

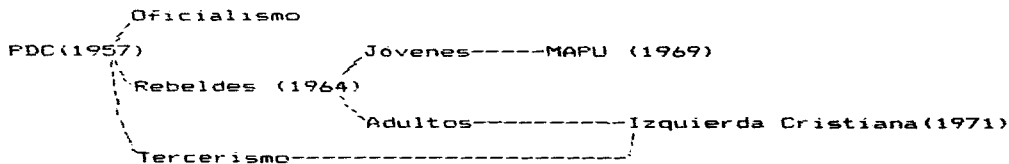
"rebeldes" y la mayoría del partido (denominada por algunos como "oficialismo"), con lo cual el "tercerismo" se encontró en un lugar ambiguo, del que fue incapaz de desligarse. El grupo "tercerista" se componía casi en su totalidad de dirigentes de la Federación Estudiantil de Chile (FECH), salvo algunos "adultos", como Bosco Farra, Jacques Chonchol y Rafael Moreno.

El grupo "rebelde" se formó de la integración de dos sectores: los "adultos", entre los cuales se encontraban los diputados Julio Silva Solar, Alberto Jerez, Vicente Sota, y los "jóvenes" representados por universitarios, en su mayoría de la Universidad Católica de Chile (UCCH), entre los que se destacaba el sociólogo Rodrigo Ambrosio, Enrique Correa, estudiante de filosofía, y Juan Enrique Vega, sociólogo. Los "adultos" seguirían más fielmente la tendencia "comunitaria" planteada inicialmente por Julio Silva y Jacques Chonchol, que entendían que los cristianos tenían una personalidad propia y que debía expresarse autónomamente en la política chilena. Los segundos, radicalizados al calor del Gobierno del Presidente Frei, admirados de la experiencia revolucionaria de Cuba y alentados por una aproximación no bien digerida del marxismo, actúan como la vanguardia "izquierdista" dentro de los "rebeldes". El sector "juvenil", en la práctica, será el que lleve la conducción del grupo "rebelde". Los jóvenes actuarán como una fracción con organización propia dentro del grupo "rebelde". Los "adultos", más inclinados a la labor parlamentaria y superestructural, desatenderán el trabajo a nivel de las bases del PDC, para

terminar siendo una pequeña élite.⇒

El trabajo político de los "rebeldes", bajo la dirección de los "jóvenes", dara sus frutos en 1969, con el surgimiento del MAPU. El trabajo político del "tercerismo" incidira en la formación de la Organización de Izquierda Cristiana (IC), en 1971, que recibira en su seno a los rebeldes "adultos", que renunciaron al MAPU, luego de que fueron desplazados en forma definitiva de su dirección por los "jóvenes" (Vease Cuadro 2).

¶Cuadro 2



Un exdirigente estudiantil del grupo "rebelde" planteó esta diversidad ideológica. En America Latina tiende a producirse una ruptura en la problemática teórica de la DC. A medida que la situación continental, despues de la revolución cubana, adquiere

⇒ Carlos Huneeus Madge, Movimientos universitarios y generación de élites dirigentes: estudios de casos, Santiago de Chile, Corporación de Promoción Universitaria, 1973, p.54.

caracteres explosivos, la DC se ve en la necesidad de definirse concretamente frente a la revolución en gestación. Se produce entonces un primer movimiento de desarrollo teórico, en la línea del denominado "comunitarismo". En realidad, se trata de una prolongación de la problemática tradicional de la democracia cristiana: es decir, humanista, abstracta, muy ligada aún al pensamiento social de la Iglesia, que formula en términos de valores y de grandes concepciones los lineamientos de una nueva sociedad. Pero el comunitarismo no configura una teoría de la revolución: no suministra una guía eficaz para la acción: carece de una metodología de interpretación de los hechos históricos y su problemática es, esencialmente, de carácter idealista: proporciona la utopía a que pueden aspirar los demócratas cristianos. Paralelamente, surge un movimiento de revisión radical de la doctrina demócrata cristiana, que cuestiona su problemática misma.

La estrategia de los "rebeldes jóvenes" se apoyaba en consideraciones ideológicas y políticas. Las primeras se formulaban fundamentalmente a partir del marxismo, aunque se empleaba el "comunitarismo" con propósitos tácticos: aparentan ser fieles a la ideología demócrata cristiana. La fundamentación política es interesante. La tesis política plantea que la revolución chilena debe seguir las características de los procesos marxistas, dentro de los cuales la revolución cubana aparece como la más significativa. En esta perspectiva, la experiencia del Gobierno de Frei fracasa por "reformista" y

"modernizante". Desde otro punto de vista, agrega la izquierda tradicional chilena, carece de visión política y de una estrategia adecuada para provocar la revolución. El éxito de la revolución solo se conseguirá si una vanguardia, extraída de la fuerza social predominante, el proletariado. Así, expresan los "jóvenes", "el Frente de Acción Popular (FRAP) aparece en (1964) como una fórmula gastada e incapaz, política y orgánicamente, de proletarios del pueblo". De allí que en 1964 se haya reiterado la derrota presidencial de la izquierda. Rodrigo Ambrosio afirmaba con mayor precisión la crisis de los partidos del FRAP, Socialista y Comunista, al expresar: "no es por casualidad que el Partido Comunista -a pesar de su contundente aporte político y social a la lucha del pueblo chileno- es hoy día más que nunca, pasado por el cedazo, y desde afuera y desde adentro se perciben más nítidas sus limitaciones".

Los "rebeldes jóvenes" se definían por la construcción de una sociedad socialista. Para compatibilizar una posición de radicalización política creciente con las aspiraciones generales de los militantes demócratacristianos, a fin de evitar dar un salto en el vacío, morigeraban esta posición, planteando que se trataba de un "socialismo comunitario". Se trataba, además, de transar con los "adultos", que se identificaban plenamente con la sociedad comunitaria y no con los modelos marxistas. En primer lugar, los "jóvenes" planteaban la construcción de un "estado popular", asentado fundamentalmente en un gran sector estatal de la economía. Junto a este sector estatal, existiría un "sector

capitalista del estado, que comprende aquella parte del antiguo sector mixto que no ha pasado integralmente al sector estatal y las nuevas formas de economía mixta creadas transitoriamente; un sector capitalista no monopolico, que trabaja en las condiciones de operacion descritas: un sector de propiedad individual, radicado fundamentalmente en la artesanía y en la agricultura familiar; un sector cooperativo incipiente". Esta pluralidad en formas de propiedad corresponderia a la etapa de "transición".³³

En seguida, el periodo de transición definiria el predominio del proletariado, que asume el control del poder político. "El proletariado, que asegura la victoria final del socialismo mediante: la construcción de un estado popular que priva de poder político y aparato administrativos, judiciales y represivos a las clases dominantes; la consolidación de un sector estatal que cubre las áreas estratégicas de la economía, transformándose en el polo dinámico por excelencia y haciendo posible en buena medida una planificación económica global; la reforma agraria y una política destinada a independizar a la pequeña burguesía rural y urbana de la burguesía, y a impedir toda alianza entre ellas; la puesta en marcha de un sistema nacional de planificación y de políticas económicas destinadas a encuadrar el funcionamiento del sector capitalista residual dentro de determinados marcos". Para conservar el apoyo de los "adultos", los "jóvenes" compartían ciertas posiciones políticas de éstos,

³³ Ibid., p.55.

como la tesis sobre la vía no capitalista de desarrollo y las medidas sugeridas por el informe de la Comisión Político-Técnica. Cabe destacar que ambas medidas surgieron del "tercerismo". Asimismo, la estrategia de poder obligó a ciertos entendimientos entre los "rebeldes" y los "terceristas", como ocurrió en el II Congreso del partido, efectuado en 1966; en la elección de la Mesa Directiva del PDC, encabezada por Rafael A. Gumucio, en 1967, e integrada por Bosco Farra, Alberto Jerez, Julio Silva Solar y Sergio Fernández; finalmente, en la Junta Nacional del 1 y 2 de mayo de 1969, que debía trazar la estrategia para la campaña presidencial de 1970. Sin embargo, estos entendimientos fueron meramente tácticos. Junto a estos entendimientos tácticos los "jóvenes" atacaron con dureza tanto a los "terceristas" como al sector "oficialista".³⁴

Los partidos de izquierda apoyaron el trabajo de la fracción "rebelde" a través de una amplia propaganda y la realización de acciones conjuntas, como mítines y marchas.³⁵ La reacción fue diferente en los partidos Comunistas y Socialistas. El primero sentía mayor proximidad a los "rebeldes adultos", debido a que ambos compartieron una posición política moderada y democrática, al paso que la posición crítica de los "jóvenes" les merecía una buena dosis de recelo y desconfianza, pues veían en ella una tendencia ultraizquierdista; asimismo, no aceptaban la estrategia

³⁴ Ibid., p.57.

³⁵ Ricardo Yocelévsky, ibid., p.313.

del "Frente Revolucionario", por su rechazo al entendimiento político con el Partido Radical (PR) y por la marginación de la conducción del proceso al PC. El PC siempre se ha sentido ligado a posiciones de izquierda que compatibilicen dos factores: uno, identificación con el modelo soviético y con la política exterior de la URSS; dos, una línea de izquierda moderada y electoralista que, dentro de cierto plazo, reconociera o permita la hegemonía del PC. Los "adultos" los rechazaban.

El PS se identificaba en mayor medida con el trabajo teórico y político de los "jóvenes". En efecto, más allá de las críticas de estos a la trayectoria histórica del socialismo chileno, existían puntos de contacto a través de la tesis del "Frente Revolucionario", más cercana al "Frente de Trabajadores" que a la tesis de los "Frente de Liberación Nacional". Además, la tarea de los "jóvenes" era similar a la que efectuaban, dentro del PS, la Federación Juvenil Socialista y los sectores "adultos" del mismo, como Carlos Altamirano y Clodomiro Almeyda, tendiente a la radicalización del partido, a posiciones de rechazo a métodos electorales y a alianzas con el PR.

La fracción juvenil de los "rebeldes" advirtió la necesidad de realizar las siguientes tareas para la obtención satisfactoria de los fines trazados: en primer lugar, formular un planteamiento ideológico acerca de la realidad nacional y la transición al socialismo; a continuación, monopolizar la dirección de la juventud chilena, a fin de organizar un amplio movimiento revolucionario que aglutinara en su seno a todos los sectores

juveniles y que fuera capaz de convertirse en la vanguardia de la revolución (Frente Revolucionario); finalmente, reclutar un amplio contingente de directivos con el fin de implementar la estrategia de poder dentro de la DC. La primera tarea se realizó con facilidad, pues recurrieron al marxismo. En cuanto a la segunda, entendían que debían desplazar a las juventudes comunistas de su posición de poder dentro de la juventud e impedir que el Movimiento Izquierda Revolucionario (MIR) continuara creciendo mediante importantes adhesiones recibidas de los universitarios. Los jóvenes socialistas no les provocaban ningún problema de competencia política, pues compartían todos los defectos de sus camaradas adultos. En cuanto al tercer punto, los dirigentes se encontraron entre los universitarios.

El crecimiento de la fracción "rebelde" fue rápido y cuantitativamente significativo. Su desarrollo se debió al trabajo incansable de los "jóvenes", a la imagen de izquierdistas de los "adultos" y la ausencia de una lucha ideológica en contra de ellos, que ni el "tercerismo" ni el "oficialismo" ni los no alineados supieron efectuar. Asimismo, los rebeldes aprovecharon a su favor los errores del gobierno y las deficiencias en la conducción política de la DC.

En el mes de junio de 1969, los miembros rebeldes del PDC, ante su desacuerdo por "las desviaciones infrigidas a la doctrina primaria del partido" y ante el triunfo del sector oficialista en la mesa directiva, optaron por separarse.

*Cuadro 3: Influencia fraccional entre los parlamentarios del FDC

Fracción	Diputados	Senadores
Oficialista	48	10
Rebelde	17	1
Tercerista	7	-
Neutral	11	1
Total	83	12

* Fuente: Punto Final, 19 de diciembre de 1967, pp.4-6; Ricardo Yocelovsky, La democracia cristiana chilena y el gobierno de Eduardo Frei (1964-1970), Mexico, UAM, 1987, p.308.

El 6 de agosto de 1967 se constituyó oficialmente el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU); partiendo de los principios proclamados en 1964 y complementandolos con tendencias más radicales, cristalizó las ideas que habían enunciado en las "proposiciones para una acción política en el periodo 1967-1970 de una vía no capitalista de desarrollo".³⁶

3.3. Condiciones eclesiales hasta la década del 70.

La Iglesia chilena está considerada como la más progresista de América Latina.³⁷ Aunque es imposible identificar una única

³⁶ Michael Fleet, The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy, Princeton, Princeton University Press, 1985, p.97

³⁷ Sobre la historia de la Iglesia chilena, consúltese, Isidoro Alonso y otros, La Iglesia en Chile, Friburgo, FERES, 1962; Marciano Barrios Valdes, La Iglesia en Chile, sinopsis histórica, Santiago de Chile, Pedagógicas chilenas, 1987.

causa del este aspecto de la Iglesia chilena, pero es posible identificar ciertas condiciones "favorecedoras" internas. Consideramos que es necesario tener en cuenta por lo menos tres series de sucesos ocurridos dentro de la Iglesia chilena hasta 1968.³⁰

3.3.1. La Iglesia chilena durante 1929-1940

El comportamiento político del clero chileno hasta 1920 fue generalmente igual y adscrito a las causas más retardatarias en América Latina. En esos tiempos, la "acción social" de la Iglesia chilena estuvo orientada dentro de los lineamientos de la más estricta "piedad cristiana", es decir dentro de una actividad caritativa individual. Además este trabajo "caritativo" estaba encaminado a formar "empleadas domésticas" y trabajadores industriales, así como a captar elementos populares para el Partido Conservador.

Después del receso de la actividad política de la Iglesia a partir de su separación del Estado, la jerarquía eclesiástica reinicia su actividad como respuesta a la agitación social que precedió a la formación del Frente Popular Chileno.

³⁰ Smith Brian divide este periodo en cuatro etapas: Etapa de la separación de la Iglesia de la alianza tradicional (1920-1935); Etapa de la incubación del catolicismo social (1935-1958); Etapa del ascenso del reformismo cristiano (1958-1964); Etapa de ápex y la declinación de la Democracia Cristiana (1964-1970).

Entre 1929 y 1940 surgió dentro de la Iglesia un movimiento reformista encabezado por sacerdotes para desafiar a la jerarquía conservadora sobre bases religiosas y para estimular un movimiento político de izquierda de tipo laico y con base católico del actual partido demócrata cristiano. El impulso de este movimiento provino en gran medida de los esfuerzos de un solo hombre, Alberto Hurtado, S.J.³⁹ La impecable vida religiosa de Hurtado, su continua afirmación de que el compromiso cristiano exige un compromiso con la reforma social, su percepción de las funciones de un movimiento de reforma político conducido por laicos, inspirado en el catolicismo, pero no confesional, y su carisma, que atraía a talentosos jóvenes al sacerdocio, dieron impulso extraordinario al desarrollo de la iglesia.

El padre Alberto Hurtado (1895-1952) es uno de los sacerdotes progresistas chilenos que merece especial mención, tanto por su trabajo en los sindicatos, como por las ideas expuestas en diversas ocasiones. De estas últimas, es importante la expresada en el siguiente párrafo:

El deber de los católicos no es el de contentarse con aceptar las conquistas sociales cuando no se puede menos, ante la fuerza de los hechos. Sería terriblemente penoso para el católico ver que otros católicos sólo a última hora aceptan una victoria obrera, después de haber hecho lo imposible por impedirlo. El católico, en materia social, ha de luchar en primera fila, y esto no por miedo al comunismo, sino en virtud de su fe. Aunque no hubieran nacido Carlos Marx ni Lenin, aunque Rusia estuviere bajo el régimen

³⁹ Alejandro Magnet, El padre Hurtado, Santiago de Chile, Pacífico, 1957.

de los zares, mientras haya un pobre que padezca injusticia, el católico se siente unido a él, deudor de él; de esta deuda no se sentirá libre hasta haberla pagado. El católico es social, no por anticomunista, sino porque es católico.⁴⁰

En el campo sindical, Hurtado consiguió crear -con la "venia papal"- la Acción Sindical y Económica Chilena (ASIECH), en 1947, cuya finalidad era la formación de dirigentes sindicales católicos.⁴¹

Desde 1932, las autoridades eclesiales emitieron varios documentos sobre la cuestión social.

Uno de los documentos más importantes en este periodo es la pastoral "La verdadera y única solución a la cuestión social, que toma como punto de referencia la encíclica Quadragesimo Anno, de Pío XI, y condena las tesis liberales burguesas clásicas. Consecuentemente con esta posición, la pastoral señala la necesidad de una mayor intervención del Estado en las cuestiones sociales y se manifiesta partidaria de las organizaciones obreras.⁴²

El triunfo en 1938 del Frente Popular y la ascensión al poder de Pedro Aguirre Cerda, provocaron una nueva actitud de la

⁴⁰ Ana Lia Fayró y otros, "El papel de la Iglesia" en Chile: ¿Cambio de gobierno o toma del poder?, México, Extemporáneas, 1971, p.121.

⁴¹ Fabio Fontaine, "La Iglesia católica chilena en los últimos 20 años", Mensaje, Vol.20, 1971, p.423.

⁴² Ana Lia Fayró, op.cit., p.117.

jerarquía eclesiástica. En efecto, el Cardenal Caro declaró entonces que "el presidente Aguirre Cerda vale mucho y está rebosante de buenas intenciones", y se lanzó a una defensa de los sindicatos, tanto obreros como agrícolas.

3.3.2. La Iglesia chilena durante 1940-1958

Varios nombramientos episcopales entre 1939 y 1958 consiguieron que la jerarquía apoyara esfuerzos como los de Hurtado por separar la Iglesia de sus asideros tradicionales (status superior, conservadorismo, corporativismo), y transformarla en aliada del cambio y de la gente común. José María Caro Rodríguez, nombrado arzobispo de Santiago en 1939, no fue un progresista entusiasta; no obstante, alentó a los nuevos movimientos de la Iglesia y los defendió cuando los obispos conservadores trataron de acallarlos o eliminarlos. También en 1939, Manuel Larrain Errázuriz ocupó la silla episcopal de la diócesis de Talca. Animado por la misma urgencia reformista de su amigo, el padre Hurtado, Larrain surgió rápidamente como figura central en el creciente sector "nuevo" de la Iglesia. A su muerte prematura, en 1966, Larrain había obtenido reputación internacional por sus ideas progresistas. Larrain simbolizaba en realidad los cambios de primera línea en la iglesia entera: ideológicos, teológicos y eclesiásticos. El cardenal Caro murió en 1959, dejando vacante la sede episcopal central. Después de

breve tiempo, Raúl Silva Henríquez de Valparaíso fue nombrado como nuevo cardenal. La influencia del papa Juan XXIII ya era visible, y Silva Henríquez se transformó en el campeón de la "nueva Iglesia". Bajo su conducción, la Iglesia chilena entró en una fase sin precedentes de movilización nacional. Merced a estas orientaciones episcopales especiales hacia el cambio social, la Iglesia chilena ha cumplido una segunda condición interna importante: el surgimiento de obispos progresistas estratégicamente ubicados (arobispos, cardenales).

Durante la época que va del 52 al 58, brillaba en el mundo católico la experiencia de los sacerdotes obreros. Los Movimientos de Acción Católica especializada crecían en desmedro de la Acción Católica general. Se miraba especialmente hacia los Movimientos obreros, sus métodos, sus avances especialmente en Francia y Bélgica.⁴³

De estos Movimientos surgían muchas vocaciones sacerdotales que, en esos años, llenaron los Seminarios diocesanos y los noviciados de las Congregaciones religiosas. Todo este movimiento social y vocacional se alimentaba de una piedad litúrgica y una lectura bíblica que contaba con el aprecio casi espontáneo de la juventud. El Evangelio era leído en el pobre. Así durante todo este período, la Iglesia chilena fue avanzando siempre en el

⁴³ Pablo Fontaine, Ibid., p.434

sentido de lo social? El período 1951-1958 fue un tiempo de "sensibilidad social".

3.3.3. La radicalización del cristianismo social (1958-1968)

La tercera etapa, de 1958 a 1968, fue la de la euforia desarrollista que coincide aproximadamente con la "década del desarrollo".

La Iglesia chilena evidencia desde los años del 60 un cambio significativo tanto en lo doctrinal, lo institucional como en una acción económica, política y social. Este cambio se podría formular en términos del paso de una Iglesia conservadora a una Iglesia social cristiana, como un proceso gradual de adecuación institucional y social a la doctrina preconizada por el Vaticano en las Encíclicas Sociales y también como repercusión en su seno de las luchas del movimiento popular por el desarrollo de la democracia.

Durante este período, la Iglesia chilena fue capaz de extraer de su propio seno y de las iglesias de Europa septentrional una élite selecta de expertos clericales y laicos. Por un lado, estos expertos estaban calificados para dar a las aspiraciones del sector "nuevo" una base ideológica y teológica; por otro, eran capaces de emprender las tareas prácticas y

** Ibid., p.424.

científicas implícitas en la determinación de programas y proyectos claves, que conectaran la ideología con los problemas sociales. Este agregado de habilidades y capacidades forma una tercera condición interna distintiva: el alistamiento y desarrollo de un estrato de expertos profesionales y cosmopolitas de la Iglesia.

Esos laicos y sacerdotes ayudaron directa o indirectamente a que la antigua Falange, tantas veces puesta en entredicho, se convirtiera en la poderosa Democracia Cristiana que crecía día a día, animada por el ejemplo de los partidos europeos del mismo nombre, inspirada en el humanismo que Maritain había formulado, y estimulada por la euforia general del desarrollo y del cambio estructural.

En 1960 se realizó una "Semana pastoral" con la presencia de Boulard y Motte. En 1962 se lanzó el I Plan Pastoral de Conjunto. En ese mismo año Don Manuel Larrain y el Cardenal Silva comienzan la reforma agraria en sus diócesis. Larrain escribe en octubre de 1965 sobre "Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina". "Lo más grave -decía Don Manuel- para nosotros latinoamericanos, más que la bomba atómica es el subdesarrollo material y espiritual de los pueblos que forman parte del Tercer Mundo (...). El subdesarrollo es un mal: hay que condenarlo como un enemigo del género humano..... Otros hechos de aquellos años fueron las "Semanas sociales" (desde 1960), la crisis de las universidades católicas desde 1967, la gran misión de Santiago (1963) y el Sínodo de Santiago (1967).

siquiera se los menciona como parte de la historia de la teología de la liberación y la Iglesia liberadora. Difícilmente entonces se puede ver con claridad en qué sentido y por qué razones es una "etapa superada". Para llegar a cierta claridad al respecto es necesario asumir esta experiencia como parte de esta historia y examinarla críticamente. La historia nunca es unilateral ni completamente transparente: en la historia de la Iglesia liberadora también ha habido tropiezos, equivocaciones, fallas, errores, aciertos, etc.; y también ha habido experiencias que quedan superadas por nuevos desarrollos y condiciones. Nos interesa evaluar estas experiencias en términos de lo que es nuestra pregunta central: evolución histórica de los "CR" y sus características.

4.1. El caso del MAPU

Como hemos visto en el capítulo anterior, el MAPU surge en 1969 producto de una división del PDC, la cual venía gestándose desde la constitución de un sector llamado "rebelde" al interior del PDC, durante la administración de Frei, con fuerza en los sectores juveniles y campesinos.

El MAPU apareció como una crítica al reformismo y a la izquierda tradicional y postula la creación de un Frente Revolucionario con una activa participación de las masas en la construcción de este frente. Posteriormente, el movimiento varía su línea y participa en la gestación del programa de la UP,

El espíritu renovador que soplabá en la Iglesia chilena de esos años, que se remonta a una larga tradición de preocupación por la "cuestión social", (desde el socialcristianismo de principios de siglo hasta la poderosa democracia cristiana de los años 60) se expresó en el Sinodo de Santiago. El VIII Sinodo de la Iglesia realizado en 1967 en Santiago reflejaba el influjo refrescante del Concilio Vaticano II (1962-1965).

El Sinodo de Santiago fue un gran espacio de debates en los cuales se criticaba el autoritarismo de la jerarquía, el paternalismo de la beneficencia católica, el clasismo de colegios católicos en beneficio de sectores privilegiados, en fin, se abogaba por una mayor participación laical, se respaldaba a los curas obreros y se solicitaba celebrar la Eucaristía en las casas particulares, etc. "Todo esto estaba rompiendo con una tradición de siglos" afirmaba un historiador de la Iglesia.⁴³

En 1968 se prioriza la gran tarea que significa poner en marcha una pastoral de las Comunidades de Base, tal como lo propondría un poco más tarde la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. El tema vuelve a repetirse en la Conferencia de La Serena (1969). En Concepción (1970), los Obispos exhortan a la evangelización de los ambientes sociales, especialmente el mundo de los pobres.⁴⁴

⁴³ Maximiliano Salinas, Historia del pueblo de Dios en Chile, Santiago, CEHILA, 1987, p.216.

⁴⁴ Fernando Aliaga R. y Jorge Osorio V., "El servicio de la palabra en la Iglesia chilena (1958-1978)", Teología y Vida, año XX, No.2-3, 1979, p.114.

poniendo énfasis en la simultaneidad de las tareas antiimperialistas, antimonopólicas y anticapitalistas.

4.1.1. Etapas del desarrollo del MAPU

En el MAPU se pueden distinguir las siguientes etapas en su trayectoria política. En primer lugar, la que va desde la renuncia al PDC hasta el Primer Congreso del MAPU en octubre de 1970: este período se caracteriza por la participación formal en la campaña presidencial, al mismo tiempo que los "jóvenes" se dedicaban al fortalecimiento de la organización del movimiento. La segunda etapa transcurre desde el primer congreso hasta la trágica muerte de Rodrigo Ambrosio, el 19 de mayo de 1972: en este lapso, el MAPU se define como un partido "proletario", se proclama explícitamente marxista, integra labores de gobierno, consolida su organización, aisla a los sectores "adultos", que en agosto de 1971 renuncian al MAPU, para reunirse con un sector de los "terceristas" y formar la Izquierda Cristiana, e intenta finalmente plantear una línea política propia en el seno de la izquierda. La tercera etapa transcurre desde la muerte de Ambrosio hasta la celebración del II Congreso, realizado en diciembre de 1972, época de transición, de opaca expresión política, bajo la conducción de Jaime Gazmuri. La cuarta etapa se extiende desde el II Congreso hasta el 7 de marzo de 1973, período en el cual asume la dirección del MAPU una fracción disidente, que desplaza al antiguo equipo de Ambrosio por

Estos tres etapas complejas constituyeron las condiciones internas basicas del desarrollo de una Iglesia progresista en Chile. Es precisamente durante este periodo que los cristianos pasaron del cristianismo reformista al cristianismo radical.

considerarlo "reformista". Finalmente, una quinta etapa se extiende después del 7 de marzo hasta el golpe militar de septiembre, en que junto al MAPU, existe la organización autónoma encabezada por Bazmuri, expulsada por la actual directiva, que emplea el nombre de MAPU y que se considera la expresión auténtica del movimiento organizado por Ambrosio.

Durante la primera etapa, el MAPU participa en las elecciones presidenciales. El trabajo más activo es desarrollado por los sectores "adultos", pues tenían esperanza en el triunfo de Allende. Los "jóvenes", en cambio, no renunciaban a sus posiciones de ultrazquierda y trabajaban con desgarro, aunque intervinieron en la preparación del Programa de la Unidad Popular, confeccionado a fines de 1969. Es decir, los "jóvenes" cedieron la dirección política del MAPU a los "adultos". Aunque la mayoría del MAPU correspondía a los "jóvenes", estos encontraron un inconveniente: se necesitaba un puente de plata para vincularse con la izquierda; se requería que los dirigentes de la nueva organización, en vez de despertar desconfianza, tuviesen una amplia acogida en ella. Sólo los "adultos" reunían estas condiciones. De allí que la dirección del movimiento se haya entregado a estos, en la persona de un "ex-tercerista", Jacques Chonchol. El líder de los jóvenes, Rodrigo Ambrosio, se marginó voluntariamente trasladándose a Concepción.²

² Carlos Huneeus Madge, Movimientos universitarios y generación de elites dirigentes-estudios de casos, Santiago de Chile, Corporación de Promoción Universitaria, 1973, p.55

CAPITULO IV. LA EXPERIENCIA CHILENA DE LOS CRISTIANOS REVOLUCIONARIOS: TRES CASOS.

El fenómeno de los cristianos revolucionarios (CR) es parte de una historia de gestación y desarrollo de una nueva realidad entre los cristianos y la Iglesia. Es la historia de "respuestas" de sectores de la Iglesia, que buscan acercarla a la realidad popular e identificarla con ella. En esta historia ha habido numerosos "antecedentes" de lo que hoy aparece como "los cristianos revolucionarios": hemos señalado algunos. Ahora bien, al ahondar en las explicitaciones políticas de estos cristianos y señalar los problemas y desafíos que plantea su opción socialista, no se puede soslayar las experiencias de MAPU (Movimiento para Acción Popular Unitario), IC (Izquierda Cristiana) y CPS (Cristianos por el Socialismo), que marcan muy hondamente la experiencia chilena de los sectores de Iglesia que se sitúan en una línea liberadora, y que tratan muy explícitamente de abordar el problema de la opción socialista.

El objeto de este capítulo es examinar estas tres experiencias chilenas un poco más detalladamente. En América Latina existe un consenso, entre los teólogos de la liberación y en la Iglesia liberadora, de que los "CR" de Chile es una "etapa superada"¹; sin embargo, no se habla mucho de ellos; a veces ni

¹ Fernando Castillo L., Iglesia liberadora y política, Santiago, ECC, 1986, p.194. En especial, Fernando Castillo plantea este problema en torno al movimiento de CPS, p.194.

El MAPU intervino en el procedimiento diseñado por el Partido Comunista para la formación de la Unidad Popular: colaboró en la redacción del programa, proclamó un precandidato presidencial, Jacques Chonchol, y presionó activamente para que el abanderado de la UF fuera Allende. El MAPU fue el primer movimiento de la UF que retiró su candidato cuando se pusieron de acuerdo en la persona de Allende. En la etapa más próxima a septiembre de 1970, cuando se veía que la candidatura de Alessandri se deterioraba a pasos agigantados, y cuando la izquierda tradicional vio con cierta claridad la posibilidad de triunfar, los "jóvenes" se integraron con entusiasmo a la campaña.³

Sin embargo, en el primer congreso, los "jóvenes" recuperan la dirección del Movimiento. En un documento interno, Ambrosio criticaba la línea política de Chonchol por tener "desviaciones de derecha", que se manifiestan en la asimilación de una posición "social-demócrata", expresada, entre otras cosas, en: "el uso de conceptos idealistas y vagos en la caracterización de las clases, de sus intereses, contradicciones, alianzas, etc.; empeño en vincular -directa o indirectamente- la ideología del MAPU al pensamiento cristiano y por convertirlo básicamente en el cauce de la radicalización política de los católicos, sectarizando de hecho sus posibilidades y delimitando campos con la "izquierda

³ Ibid., p.52.

marxista". Ambrosio y su grupo, que tiene a Correa y Gazmuri como sus inmediatos colaboradores, asumen integralmente la dirección del Movimiento y desplazan a los "adultos". El MAPU se define explícitamente como marxista y el "diálogo marxista-cristiano" fracasa en el seno de este partido, y los cristianos (los "adultos") renuncian al cabo de pocos meses. Pese a esta renuncia, el MAPU conserva integralmente el apoyo de las bases del partido, pues los seguidores de los "adultos" son escasos. Finalmente, en esta etapa el MAPU se proclama como "proletario" y auténtica "expresión de las luchas del movimiento obrero en la historia".⁴

La tercera etapa del MAPU transcurre entre la muerte de Ambrosio y el II Congreso. La dirección política recae en Gazmuri. En su calidad de Subsecretario General Gazmuri es víctima de la ausencia del líder del MAPU, no es capaz de imprimirle una línea política autónoma y se ceba enteramente a la de los comunistas. Es la época más débil del movimiento: el MAPU se fracciona y pierde su influencia en la UP. Fue víctima del fallecimiento de Ambrosio y, más que eso, de su estilo político: fuertemente centralizado, sin dejar que nada pasara fuera de su control. Enrique Correa, que había sido el segundo nombre del MAPU, renunció al Movimiento durante dos meses, por considerar que este grupo debía integrarse al Partido Comunista. Renace el fraccionamiento y el combate ideológico interno, suspendido

⁴ Michael Fleet, Ibid., p.101.

transitoriamente a raíz de la renuncia de los "adultos", y en esta oportunidad la división se produce entre los jóvenes. Su corta gestión suscita enorme crítica. La fracción disidente se organiza en Concepción y se enlaza en Santiago con el equipo que trabaja en el Ministerio de Economía, bajo la dirección del subsecretario Oscar Guillermo Garretón, Secretario General del Movimiento, y obtiene la mayoría de los miembros del Comité Central y de la Comisión Política.⁵

La cuarta etapa se extiende entre el II Congreso y las elecciones parlamentarias de marzo. El MAPU se encuentra nuevamente dividido entre "izquierdistas" y "derechistas", a raíz de divisiones provenientes de los sectores intelectuales. La campaña parlamentaria suspende la lucha interna. El grupo de Correa y Gazmuri ha perdido el control del MAPU. En las elecciones parlamentarias de marzo, Garretón es elegido diputado por Concepción con una buena votación, y Alejandro Bell, que pertenece a la fracción de Gazmuri, por Chillán.

La quinta etapa se extiende a partir de las elecciones parlamentarias, en que el MAPU se vuelve a dividir, esta vez en forma muy grave. La crisis entre ambas fracciones estalla a raíz de la publicación en el diario "El Mercurio" de un informe de la Comisión Política del MAPU, que traza un panorama sombrío para el futuro de la UP, expresado en una crisis económica insuperable para el mes de abril. El Ministro de Hacienda, Fernando Flores,

⁵ Carlos Huneeus M, Ibid., p.56

rechaza las afirmaciones del documento y envía una carta al Comité Central. El día 7 de marzo, el grupo de minoría procede a tomar por la fuerza el local central del MAPU y las oficinas de la radio "Sargento Candelaria", que pertenece al partido; afirma reunir al Comité Central y "expulsa" a Eduardo Aquevedo, Subsecretario General, Rodrigo González, Halki Glauser, Fene Plaza, Gonzalo Ojeda y Fene Roman, miembros de la Comisión Política, y a 9 miembros del Comité Central. Sin embargo, el grupo de Gazmuri solo contaba con 22 de los 65 miembros de la Comisión Política y con 6 de los 15 miembros del Comité Central. A continuación, designan Subsecretario General, en reemplazo de Aquevedo, a Jaime Gazmuri, pues no se atreven a expulsar a Garretón. Horas más tarde, el Ministro Flores y el Subsecretario de Agricultura Mario Montanari, ambos de la línea de Gazmuri, presentan las renuncias a sus cargos al Presidente Allende. El Presidente las rechaza y recibe a la nueva "directiva" encabezada por Gazmuri, teniendo como los segundos hombres a Enrique Correa y Juan E. Vega. Las causales que se dan para la expulsión son: "Organización de una fracción antipartido de ultraizquierda, con funcionamiento comprobado desde noviembre de 1971". El Presidente Allende aprueba tacitamente la conducta de la fracción de Gazmuri al ratificar al Ministro Flores y a Montanari, y lo mismo hace el Partido Comunista. Su diario, "El Siglo", da amplia publicidad a la "gestión" de Gazmuri.†

† Ibid., p.58

La dirección auténtica del MAPU, emanada del II Congreso, procedió a expulsar a Gazmuri, Correa, Vega, Jose M. Insulsa, Fernando Flores y Mario Montanari, es decir, a quienes promovieron el "golpe de estado". En esta oportunidad, el MAPU (Garreton) reúne a 43 miembros del Comité Central, de un total de 75 y a 22 secretarías regionales, de un total de 27.

¿Que había pasado en el MAPU? A nuestro entender, mas allá de las denuncias de posiciones de "ultraizquierda" que planteara Gazmuri, el MAPU fue victima de las mismas reglas de trabajo político que había utilizado en el interior del FDC y en contra de los rebeldes "adultos", es decir, las tendencias al elitismo, a una conducción política centralizada y burocrática, al fraccionamiento y a distinguir entre "derechistas" y "ultraizquierdistas". Paradójicamente, quienes adoptaron la posición rupturista y de denuncia por "desviaciones de izquierda", fueron los que motejaron de "derechistas" al FDC y luego a los "adultos". La política de Gazmuri fue derrotada en el II Congreso por su extraña similitud con la del PC y por su estilo de conducción política. Desalentados por la pérdida del poder del movimiento que esta elite fundó, la fracción de Gazmuri no encontro otra salida que recurrir a métodos stalinistas, para conservar aunque fuera el timbre del Movimiento. El procedimiento, aparentemente reglamentario, era absurdo, como que una minoría expulsaba a la mayoría, sin ni siquiera atenerse a los estatutos. La fracción "rupturista" de Gazmuri representa el grupo original del MAPU, formado en el FDC. Su conducta fue

ampliamente difundida por los órganos de publicidad que controla el gobierno, ya que su línea política es coincidente con la de Allende. Asimismo, disponía de los dirigentes con mayor imagen pública, junto a altos funcionarios de gobierno, como el Ministro de Hacienda, Fernando Flores, el Subsecretario de Agricultura, Mario Montanari y algunos dirigentes sindicales, como el constructor civil y vicepresidente de la CUT, Eduardo Rojas, y ciertos dirigentes campesinos.⁷

La reacción de los partidos de la UP ante la división del MAPU fue diversa: Partido Socialista e Izquierda Cristiana aprobaron la acción de la directiva de Garretón; comunistas y radicales se pronunciaron a favor de la acción rupturista de Gazmuri. El Movimiento Cristiano por el Socialismo aprobó la actuación de Garretón. En el fondo, ese rompimiento sirvió para demostrar una vez más la honda división de la Unidad Popular entre dos estrategias para la construcción del socialismo. El Partido Socialista y el Partido Comunista son los representantes que encabezan cada una de las dos alternativas. En esta pugna, el Presidente Allende se encuentra en la necesidad de conciliar ambas estrategias, aunque él manifiesta explícitamente su adhesión a la línea del PC.⁸

La división del MAPU afectó gravemente la organización y la importancia de este movimiento. La fracción rupturista de Gazmuri

⁷ Ibid., p.62

⁸ Michael Fleet, Ibid., p.113

tendió a identificarse progresivamente con el PC, en tanto que el MAPU, dirigido por Garretón, tendió a establecer coincidencias estratégicas con los socialistas. En todo caso, el poder adquirido por el MAPU en pocos años, se encontró seriamente afectado y fue difícil recuperarlo. La reunificación fue prácticamente imposible: las diferencias son profundas y la división se desarrolló con una implacable campaña de ataques recíprocos, en la cual el grupo de Gazmuri contó con toda la maquinaria publicitaria del Gobierno.*

4.1.2. Características del MAPU

El carácter ideológico de esta organización, surgida de una división de la Democracia Cristiana en 1969, ilustra algunos problemas analizados anteriormente. Su evolución ideológica estuvo marcada por la hegemonía del marxismo como referente "ideal" de la izquierda.

Su verdadero proceso de constitución empezó, dentro de la Democracia Cristiana, aproximadamente desde 1967, en que se constituyó como una tendencia de izquierda férreamente organizada. En el terreno teórico, el principio inicial de su creación fue el comunitarismo. Este referente constituía, hasta 1964, una reformulación compartida dentro del partido (PDC). En ella pretendía concretarse la visión alternativa de sociedad, diferente del socialismo y del capitalismo. En su progresiva

* Carlos Huneeus M, Ibid., p.59

elaboración convergieron variadas fuentes: las tesis filosóficas de Maritain, quien planteó la temática de un "humanismo cristiano", principio inspirador de una "política iluminada por la fe"; el personalismo de Mounier y las posiciones de su revista Esprit; los intentos de algunos moralistas por resituar el derecho de propiedad dentro de la doctrina social de la Iglesia. Sin ninguna duda, se trataba de un pensamiento influido por el marxismo, del cual se inspiró para la crítica a la explotación y alineación del capitalismo.¹⁰

Desde la instalación del gobierno democrata-cristiano (1964-70), el comunitarismo dejó de ser en el partido una referencia de consenso para convertirse en el parámetro "ideal" con que los grupos disidentes juzgaban la acción del gobierno. En todo caso, siguió representando la referencia teórica del grupo, que después se escindió para formar el MAPU.

Aunque la observación de Norbert Lechner es demasiado superficial, es factible que los sectores mayoritarios del MAPU impulsaran el marxismo como la principal referencia teórica.¹¹ Como un grupo procedente del campo juvenil e intelectual, que no tenía, además, el lastre de la tradición teórica de la izquierda

¹⁰ Sobre las tesis sustentadas por el MAPU hasta la división de 1973: Ambrosio, Sobre la construcción del partido, Santiago, Ed. Barco de Papel, 1973; Documento de MAPU, "Tesis fundamentales del MAPU", en Microfichas de IDA, Toronto, 1979.

¹¹ Norbert Lechner, "Evolución histórica de la izquierda chilena: la influencia del marxismo", en Síntesis, no.1, 1987, p.92. Según N. Lechner, después de su paso a la izquierda, el MAPU trató de olvidar su tradición teórica y cultural cristiana.

chilena, sus referencias marxistas iniciales fueron más complejas y más académicas que las de los otros partidos. Al principio buscaron definir sus relaciones con el marxismo de una manera diferente a resto de los partidos, caracterizándolo como "un método de análisis de la realidad". La noción no era inocente: permitía eludir el consagrarlo como la única concepción, ya constituida, de la historia y de la revolución, reduciendo su papel a un método de conocimiento.¹²

Influídos por el auge de las interpretaciones estructurales (Louis Althusser y Nicos Poulantzas), esbozaron una crítica contra el economismo en el análisis del Estado y el de la estructura de clases en la sociedad chilena. Fue Ambrosio, especialmente, quien hizo incapie en el carácter simplificador de la nomenclatura "Estado burgués" y "legalidad burguesa", y en el peligro de un reduccionismo binario en el análisis de clases.¹³

El aporte más importante del MAPU en el período de la Unidad Popular fue la crítica a las formas tradicionales de hacer política, especialmente a la función de correa de transmisión masas/organizaciones/Estado que ejercían los partidos de izquierda, y la importancia asignada a los CUT como organismos unitario de base.¹⁴

¹² Ibid., p.179

¹³ Ibid., p.210

¹⁴ Ibid., p.232

Sin embargo, el MAPU no logró a ampliar su base en los sindicatos. En la elección nacional sindical de mayo de 1972, los ex-democratocristianos (MAPU e IC) obtuvieron 29189 votos (5.2%) contra los 147 531 votos (26.33%) de los democratocristianos. En la elección parlamentaria de marzo de 1973, el MAPU obtuvo 2.53% de los votos.¹⁹

4.2. El caso de Izquierda Cristiana (IC)

4.2.1. El origen de la IC y la fracción "tercerista"

La historia de la IC tiene su origen en la fracción "tercerista" de la DC. El "tercerismo" se constituyó en la DC como una posición distinta a la sostenida por los "rebeldes" y el "oficialismo". Los dirigentes "terceristas" provinieron de los grupos universitarios, especialmente de la FECH, junto a sectores "adultos" constituidos por intelectuales y profesionales. En la práctica, la FECH se convirtió en el principal centro de poder del "tercerismo". Un grupo de ex-presidentes de la FECH formó el grupo inicial del "tercerismo". Luis Maira, Pedro F. Ramirez, Juan E. Miguel, Antonio Cavalla, Jorge Navarrete y Jaime Ravinet; además, se encontraba el ex presidente de la Unión de Federaciones Universitarias de Chile (UFUCH), José Miguel

¹⁹ Joan Garcés, Allende y la experiencia chilena, Barcelona, Ariel, 1976, pp.48-51.

Insulza. Un reducido, pero valioso contingente de dirigentes "adultos" completaban la fracción: Bosco Parra, Rafael Moreno, Jaques Chonchol, entre otros.^{1*}

A diferencia de los "rebeldes", el "tercerismo" nunca formuló un planteamiento ideológico y político vertebrado; siempre se debatió el extremismo de aquéllos y la posición moderada del "oficialismo". En otras palabras, la fisonomía del "tercerismo", en términos ideológicos y políticos, fue ambigua. La inteligencia de muchos de sus integrantes suplía solo parcialmente esta deficiencia. En segundo lugar, el "tercerismo" pecó por defecto: tendió a ser una élite superestructural que influía más por lo brillante de unos pocos que por reunir un contingente numeroso de adherentes. En efecto, los dirigentes de la FECH ejercían un control riguroso de la DCU (Demócrata Cristiana Universitaria), sin admitir la renovación de la directiva más allá del "grupo FECH", y mostraban desinterés por el trabajo político en otros frentes de acción. Su participación en los organismos de poder del FDC se expresaba a través de intervenciones en las Juntas Nacionales o en el Consejo Nacional]. Pero el "tercerismo" no llevó a efecto una labor activa en la base del partido, tendiente a incrementar su zona de influencia. Aquí surge una segunda diferencia con los "rebeldes". Los "rebeldes" realizaron un intenso y provechoso trabajo político en las bases juveniles sindicales y campesinas, de tal manera que al

^{1*} Carlos Huneeus, Ibid., p.63

poco tiempo habian logrado la dirección de ambos "terceristas" favoreció la campaña que en su contra llevaban a efecto los "rebeldes" con el fin de aumentar el número de sus adherentes. Finalmente, el "tercerismo" nunca fue una fracción unitaria: en primer lugar, existían diferencias políticas y de estilo entre los "adultos" y los "jóvenes"; enseguida, había diferencias políticas y de estilo de trabajo entre los mismos "jóvenes", pues todos se sentían "generales", sin reconocer el liderazgo de nadie, salvo el de Bosco Parra. Pero el "tercerismo" tuvo un comportamiento franco y honesto en la disputa interna, sin recurrir a los procedimientos empleados por los "rebeldes", que llegaban muchas veces a descalificaciones personales para debilitar a otros dirigentes o sectores.¹⁷

El "tercerismo" alcanzó una situación de poder de relativa importancia dentro del partido. Esta influencia, reiteramos, se fundamentó más en la influencia personal que ejercieron algunos dirigentes, que en el trabajo constante en las bases del PDC. El objetivo político de los "terceristas" consistía en reorientar el partido hacia una posición más radicalizada, con el fin de acelerar el proceso de cambios. El "tercerismo" acuñó la tesis de la "vía no capitalista de desarrollo" como estrategia para la construcción de una "sociedad de trabajadores". La "vía no capitalista" significaba:

- a) La planificación democrática de la vida económica-social...;
- b) un rápido incremento de las formas comunitarias de producción;
- c) la reforma agraria

¹⁷ Ibid., p.65

rápida, drástica y masiva, que termine con el latifundio y establezca formas de propiedad campesina no patronales, afianzando las experiencias de tipo comunitario que fluyen de la realidad; d) la extensión del control o dominio de la comunidad sobre los centros de poder económico y actividades básicas".

En pocas palabras "la vía no capitalista de desarrollo", es "un conjunto de tareas destinadas a asegurar la plena realización de los objetivos del programa de gobierno de 1964, avanzando desde ya la construcción de un sistema económico-social comunitario que sustituya el régimen capitalista".¹⁰

El "tercerismo" ejerció influencia en el II Congreso del PDC, celebrado en 1966; compartió ciertos cargos en la directiva encabezada por A. Gumucio, 1967, con Bosco Parra y Sergio Fernández; participó activamente en la Junta Nacional del 1 y 2 de mayo de 1967 y ejerció un papel dirigente en la campaña presidencial de Radomiro Tomic.

La agudización de la posición política de los "rebeldes", cada vez más orientada hacia una actitud rupturista, polarizó a las bases del PDC. En esta situación, el "tercerismo", en vez de fortalecerse, se debilitó, pues adoptó una posición centrista. En 1967, los "rebeldes" controlan la JDC y empiezan a monopolizar la expresión juvenil del PDC; enseguida, controlan los departamentos campesino y sindical, con lo cual su poder crece considerablemente, al paso que se le cierran oportunidades de

¹⁰ Luis María, Chile: autoritarismo, democracia y movimiento popular, México, CIDE, 1984, p.126

acceso a los "terceristas" a esas bases del partido. La renuncia del grupo "rebelde" favoreció transitoriamente la acción del "tercerismo", porque pudo salir de su posición centrista al desaparecer el foco de "izquierda", y pasó a ocupar la corriente más progresista del PDC. Pudo así controlar la JDC, consolidar la dirección de su departamento técnico y tener una gran influencia en la campaña presidencial y en el seno del partido.¹⁹

Hasta la campaña presidencial de 1970, el "tercerismo" fue una fracción sin ninguna organización. En mayo de 1969 pierde a uno de sus dirigentes más importantes, Jacques Chonchol, que se incorpora al MAPU. Ese mismo año, Bosco Parra pierde la senaturia por el norte grande; Maira es elegido con una votación debilitada en el primer distrito de Santiago, en comparación a la que obtuvo en 1965, y Pedro F. Ramirez es elegido diputado por Osorno. La campaña presidencial radicalizó la posición política de la fracción interna. Durante esta etapa el "tercerismo" tiene el control de los organismos de la campaña de Tomić y empieza a propugnar la tesis de que esta candidatura representa una "Izquierda Cristiana". Esta tesis se constituye en el eslogan de la campaña presidencial y es aceptada únicamente porque ayuda a expresar el sentido de la candidatura de Tomić, como una alternativa revolucionaria, pero diferente de aquella de la Unidad Popular.²⁰

¹⁹ Brian H. Smith, The Church and Politics in Chile, Princeton, Princeton University Press, 1982, p.235

²⁰ Ibid., p.245

Entre el 4 de septiembre y el día en que Allende tomó el gobierno del país, el "tercerismo" se jugó por el apoyo del PDC a la elección de Allende en el Congreso Pleno. En verdad, todo el PDC era partidario de reconocer la mayoría relativa de Allende. Durante los primeros meses de gobierno, la fracción "tercerista" se divide profundamente: importantes dirigentes universitarios y profesionales dejan de participar en las reuniones de partido, por discrepar de su orientación ya rupturista y conciliadora con la UP, al paso que la conducción política recaía en los "jóvenes", representados por Miguel Insulza y Antonio Cavalla. El "tercerismo" se convirtió en la fracción "Izquierda Cristiana". El "tercerismo" como tal desaparece y subsiste la fracción "Izquierda Cristiana", que se empieza a convertir en un grupo reducido y aislado de las bases.

4.2.2. La características de la Izquierda Cristiana

La fundamentación de la ruptura radicaba en que las bases del PDC se habían "derechizado". En su carta de renuncia,²¹ Perre señalaba que "he llegado al convencimiento definitivo de que las posiciones de Izquierda Cristiana no tienen perspectivas reales dentro del partido". Luego agregaba que "el PDC rehúsa enfrentar un proceso de derechización creciente de sus bases de apoyo. En ese cuadro están condenadas al fracaso de antemano

²¹ Véase, Documentos de IDAL sobre la IC, en microfichas, Toronto, 1979.

todas las tendencias más o menos progresistas que puedan organizar sus juventudes o trabajadores". Junto a Farra, renunciaron el consejero del Partido, Juan E. Miguel; los diputados Luis Maira, Pedro Videla, Fernando Suzeta, Alberto Jaramillo, Jaime Concha y Pedro F. Ramirez; asimismo, renunciaron algunos dirigentes de la JDC, encabezados por el presidente, los dos vicepresidentes y algunos consejeros.

Paralelamente, se había producido un proceso de decantación en el MAPU. Luego que los "rebeldes adultos" fueron desplazados de su dirección, el MAPU adoptó el marxismo como ideología y política. La marginación política de los "adultos", unida a la reorientación ideológica del MAPU, los llevó a converger con la fracción de la IC del PDC. En su carta de renuncia al MAPU, de 5 de agosto, Chonchol, Jerez, Julio Silva y Gumucio señalaron "nosotros siempre concebimos el MAPU como una fuerza de izquierda que inspirada en los valores de la cultura cristiana y humana luchara por el socialismo". Luego, agregan que en una carta dirigida a Ambrosio el 15 de mayo, se planteaba esta posición, carta que solo fue respondida por éste a mediados de junio y "lamentablemente no fue conocida por las bases del MAPU". A continuación, señalan que "la mayoría de los actuales dirigentes del MAPU tiene un concepto muy diferente". Lo conciben como un partido de fuerte contenido marxista. Han adoptado como pensamiento fundamental las categorías marxista-leninistas, invocadas con método científico, y educan a sus militantes en

ellas".²²

La IC se formó como consecuencia de la renuncia de políticos del FDC y del MAPU, pero ninguno de esos dos partidos pudo arrastrar un número significativo de dirigentes y militantes. Desde un comienzo, la IC ha sido un movimiento político desproporcionado en cuanto a sus miembros: pocos militantes y muchos dirigentes.

¿Qué es la IC? Un primer documento de la IC señala:

La tarea de nuestro Movimiento es contribuir a la implantación del socialismo mediante el aporte de elementos sociales y culturales de inspiración cristiana que constituyan y amplíen la base de apoyo con que se construye la Nueva Sociedad y se afiancen dentro de ella los valores democráticos y libertarios. ... Aspiramos a la creación de una república de trabajadores (que) debe comprender un Estado Democrático y un conjunto de comunidades básicas que se relacionen entre sí y con el Estado mediante el plan y la cultura.²³

La IC se entregó a la UP y a las tareas de gobierno a través de Jacques Chonchol, que permaneció en su calidad de Ministro de Agricultura hasta octubre de 1972, habiendo asumido este cargo como militante del MAPU en noviembre de 1970. Durante este breve lapso, la IC ha seguido una línea política de creciente aproximación al PS y al MIR; y, en lo ideológico, descuidó durante este tiempo "el aporte de elementos sociales y culturales

²² Carlos Huneeus, Ibid., p.67

²³ Enrique Dussel, Ibid., p.100

de inspiración cristianas" que constituirían y ampliarían la base de apoyo para la nueva sociedad, y afianzarían los labores democráticos y libertarios. Usó de manera puramente externa, la IC integró lista común con el MIR en las elecciones de la CUT en 1972 y en 1973, apoyó la candidatura del senador socialista Carlos Altamirano en Santiago, y, a su vez, fue apoyada por el MIR en casi todo el país. Parra era su Secretario General y Juan E. Miguel el subsecretario. El grupo dirigente estaba constituido por los antiguos integrantes del "tercerismo". Junto a los "rebeldes adultos".**

La IC ha quedado reducida a una mínima dimensión. Ha fracasado en su estrategia de expresar orgánicamente a los cristianos que adhieren a la UF: las críticas al burocratismo y al sectarismo que planteara al ingresar a la UF, lejos de eliminarse, se han mantenido; en el plano ideológico, ha entregado poco aporte a la UF. Incluso, su posición favorable a la empresa de trabajadores y a la descentralización, ha sido abandonada enteramente. Finalmente, como expresión política, la IC alcanzó alrededor de cuarenta mil votos en la elección parlamentaria de marzo de 1973, eligiendo solamente a Luis Maira, en el primer distrito.

** Ibid., p.101

4.3. Caso de los cristianos por el socialismo

4.3.1. Etapas del desarrollo del movimiento

Segun Pablo Richard, el movimiento de los CPS tuvo cuatro etapas del desarrollo, que correspondio a cuatro etapas del proceso politico chileno.¹ La primera etapa abarca desde la eleccion de Salvador Allende como presidente, septiembre de 1970 hasta octubre de 1971. En esta etapa surge publicamente el movimiento CPS y define su linea fundamental dentro del movimiento obrero y frente a la jerarquia catolica. La segunda etapa comienza en noviembre del 71 y termina en abril del 72. En estos meses la derecha pasa a la ofensiva y comienza a reorganizarse. En cambio los CPS cobran una dimension continental de movimiento, con la celebracion del I Encuentro latinoamericano de los CPS. La tercera etapa va de mayo a noviembre de 1972. En este periodo se dan dos momentos sucesivos, intimamente ligados entre si. El primer momento (mayo-julio) está centrado en el "dialogo" entre la Unidad Popular y el PDC. La UP busca un entendimiento con el sector "progresista" y "democratico" de la burguesia, para enfrentar al imperialismo y a la burguesia monopolista. Durante esta coyuntura los CPS dan un salto cualitativo hacia adelante en su definicion socialista y proletaria. La última etapa se extiende de noviembre 1972 hasta el 11 de septiembre de 1973. A pesar del boicot de la derecha, la

¹ Pablo Richard, Cristianos por el socialismo: historia y documentacion, Salamanca, Ed. Sigueme, 1976, p.10.

UP obtiene un triunfo espectacular. Se produce un impasse institucional, que agudiza el enfrentamiento social y político directo. Mientras los CPS tendrán un desarrollo profundo y acelerado, la derecha prepara el golpe militar.

4.3.1.1. La primera etapa: septiembre 1970-octubre 1971

Desde 1967 pueden observarse, en ciertos grupos, una creciente toma de conciencia. De una lectura social del Evangelio se pasa a descubrir que el mundo de los pobres, de las masas, no es un mundo amorfo; tiene sus organizaciones, su lógica propia, y se comienza a hablar ya de "explotados". Es decir, se interpreta la historia desde la categoría de "clase" y se descubren las contradicciones existentes entre ellas. Una de las manifestaciones del nuevo estado de la conciencia cristiana es la aparición del movimiento "Iglesia joven", que ocupa la catedral de Santiago el 11 de agosto de 1968. Este movimiento se constituye como un precursor de los CPS.²

La "Iglesia joven" fue un fenómeno contestatario nuevo en la historia de la Iglesia en Chile, pero no un hecho aislado. Por ejemplo, en el mismo agosto de 1968, 25 sacerdotes de la diócesis de Valparaíso exigen al obispo la puesta en práctica del Concilio, renunciando a sus cargos. En la consagración de

² Iglesia Joven, Documentos: Movimiento Iglesia Joven, 11 Agosto 1968- 11 agosto 1969, Santiago, 1969.

Mons. Ismael Errázuriz, el 4 de mayo de 1969, el presidente del movimiento de la "Iglesia joven" pide la palabra para que el pueblo cristiano pueda participar en la elección de su obispo.

"Es la estructura institucional de la Iglesia con el pueblo y con su lucha. Dirigimos este critique 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".³

Es verdad que algunas expresiones (p.e. la primera línea) caían en parte en la "falacia alternativa" ya apuntada por Pablo Fontaine.⁴ Pero al mismo tiempo se abría un proceso de la mayor importancia estratégica. Tiempo después llegarán a decir que "proclamamos que nuestro compromiso leal y fraterno deberá conducirnos a la construcción de una patria soberana y socialista". El 18 de octubre de 1970 se realizó el I Encuentro nacional de la "Iglesia joven" y la "Iglesia junto al pueblo".⁵

El 4 de septiembre de 1970 Salvador Allende obtuvo una mayoría relativa (36.30% contra 34.92% de Alessandri y 27.8% de Tomic). El 24 de octubre el congreso debía elegir entre las dos primeras mayorías relativas. La iglesia guardó hasta el 4 de noviembre, día que el nuevo presidente debía asumir su cargo, un riguroso silencio. No emitió ningún documento ni hizo la visita

³ Víspera 7, 1968, p.37. Enrique Dussel, Ibid., p.94.

⁴ Pablo Fontaine, "La Iglesia católica chilena en los últimos 20 años", Menzais, Vol.20, 1971, p.429.

⁵ Enrique Dussel, Ibid., p.94.

acostumbrada al presidente electo. Normalmente el cardenal de Santiago visitaba al presidente electo ya antes del cambio de gobierno.

En este contexto, el sector popular y socialista de la iglesia tuvo su primer intento publico: un grupo de sacerdotes y religiosas visito a Allende en su domicilio particular. Este gesto, aunque pequeño, tuvo suficiente resonancia publica y contrastó con la sospechosa actitud de la jerarquia.

El 4 de noviembre se celebra en la catedral el tradicional "Te Deum", con la presencia del presidente de la republica, que ese dia asudia su cargo. Al principio el cardenal propuso suprimir este acto religioso, argumentando que no tenia sentido, pues el nuevo presidente no era cristiano. Allende no acepto esto y argumentó que el como presidente representaba un pais mayoritariamente catolico, si bien reconocia que el personalmente no era cristiano. La jerarquia no pudo esgrimir otro argumento y el "Te Deum" se realizo. Allende mostro en este asunto su genialidad politica para manejar las dificiles relaciones entre la iglesia y el estado.*

Ya antes de las elecciones y sobre todo despues de ellas, los sacerdotes que trabajaban en el sector popular, empezaron a organizar algunas reuniones. La iniciativa no partia de la jerarquia, sino exclusivamente de la base. El interes de esta

* Arthur F. McGovern, "Church under Allende and Christians for Socialism", en Marxism: an American Christian Perspective, New York, Orbis Books, 1980, p.213.

reuniones era inicialmente más pastoral que político. Se buscaba profundizar en el compromiso contraído con el movimiento popular y sacar de ahí conclusiones para el trabajo pastoral en el mundo obrero. Todos tenían claro que la pastoral en ese medio no podía ser la misma de antes del 4 de septiembre de 1970. Sin embargo, nadie tenía muy claro cómo debía ser esa nueva pastoral. En torno a este inquieto embudo todo un movimiento de reagrupamiento del sector de iglesia presente en el mundo popular. Este movimiento culminó en el mes de abril de 1971 con las "Jornadas sobre la participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile".⁷

En la jornada participaron unos 80 sacerdotes, curas obreros o encargados de pastoral en ambientes populares. El trabajo de la jornada se dividió en tres etapas. Una primera de carácter político: "Evolución del movimiento obrero en Chile" y "Análisis económico-político del programa de la Unidad Popular". En la segunda etapa se planteó el problema de la participación de los cristianos en la construcción del socialismo: "Iglesia, sacerdotes y política" y "Marxismo y cristianismo en América latina". En una tercera etapa se abordaron problemas prácticos y programáticos: "Socialismo y pastoral". Al fin se abrió un largo debate sobre el trabajo futuro y la conveniencia o no de formar un grupo organizado.⁸

⁷ Smith, Brian, The Church and Politics in Chile, Princeton, Princeton University Press, 1982, p.236

⁸ Pablo Richard, Ibid., p.22

al 50,9%.*

La jornada de "los 80" surge de un proceso que se gesta en la base y al margen de toda iniciativa de la jerarquía. Durante la jornada de "los 80" los obispos estaban reunidos en asamblea plenaria en Temuco. El 20 de abril emitieron una declaración pública. Esta declaración fue un anticipo del documento episcopal que sería publicado el 27 de mayo de este año 1971. Este anticipo fue directamente motivado por la declaración de "los 80" y por la polémica posterior. La declaración y la polémica tuvieron un influjo moderador en el pensamiento de los obispos. No era nada fácil para los obispos hacer una declaración sobre la situación política en un momento de plena euforia de la izquierda, cuando 80 sacerdotes habían optado claramente por el socialismo y el mundo católico se dividía apasionadamente en torno de la cuestión política.

El 27 de mayo de 1971, la comisión pastoral de la conferencia episcopal de Chile, publicó un documento titulado: "Evangelio, política y socialismo". No se trata de un documento magisterial o de una carta pastoral, sino de un documento de trabajo, entregado para ser discutido entre los cristianos. Con este documento, la iglesia rompe un silencio de más de tres años.

Desde el 4 de noviembre de 1970 hasta julio de 1971 el movimiento popular y el gobierno están a la ofensiva. Se cumple el programa de la UP y la derecha sigue confusa y en repliegue.

* R. Roxborough y D. Brien, Chile: el Estado y la revolución, México, Ed. El Manual Moderno, 1970, p. 96.

La DC, conducida por los sectores más progresistas, mantiene su actitud de colaboración crítica con el gobierno.

En este transcurso de avance del movimiento popular y de derechización de la DC, dos nuevos grupos de cristianos se incorporan a la izquierda. Los días 16, 17 y 18 de julio se efectúa una jornada de 200 sacerdotes que se adhieren al proyecto socialista de la UP. El 27 de julio nace la "Organización de la Izquierda Cristiana", en base a la fracción del ala izquierda de la DC.¹¹

Los días 16, 17 y 18 de julio se realiza en Santiago, en el Instituto Alonso de Ercilla, una jornada sacerdotal, para preparar el sínodo de obispos que se va a celebrar en Roma. A esta jornada asistieron 200 sacerdotes. La reunión no fue organizada por el grupo de "los 80". Algunos de estos fueron a la reunión, pero la iniciativa surgió de otro sector de sacerdotes. La iniciativa surgía además de las bases y no de los obispos.

Durante la jornada se propuso una comisión redactora, con carácter pluralista, que representara las tendencias de todos los sacerdotes presentes. Se eligieron cinco personas. Cosa curiosa y no planificada, todos eran del grupo de "los 80". Por mayoría absoluta se aprobó un texto con 45 proposiciones, que se envió a todos los obispos para ser presentado en el sínodo de Roma.¹²

¹¹ Smith Brian, Ibid., p.235

¹² Pablo Richard, Ibid., p.50

De esta jornada no surgió ningún grupo organizado. La asamblea solo eligió una comisión coordinadora permanente, cuya misión principal era la de organizar una vez por año una jornada del mismo estilo. Sin embargo, con el nombre de "los 200", se originó en el clero chileno una corriente definida de acción y pensamiento. Coexistían así "los 80" y "los 200". Ambos grupos partían de un análisis y de un compromiso con el movimiento popular. "Los 80" acentuaban la expresión social de los cristianos revolucionarios. "Los 200" acentuaban, a partir del proceso social, la lucha en el interior de la iglesia. Ambos grupos se mantuvieron en estrechos contactos y se complementaron mutuamente. "Los 200" abrían un campo más amplio, que permitía una penetración de la fuerza del movimiento popular en el interior de la iglesia.¹³

En la jornada de abril 1971 sobre "la participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile", se había decidido no fundar ningún movimiento específico (como el movimiento "Tercer Mundo" en Argentina, "ONIS" en Perú, "Golconda" en Colombia, etc...). Únicamente se eligió un comité coordinador compuesto por delegados de las diferentes zonas de Santiago y por delegados de algunas provincias. Según Pablo Richard, se quiso evitar dos posibles errores: un paralelismo político y un paralelismo eclesial.¹⁴

¹³ Ibid., pp.50-51

¹⁴ Ibid., p.54

El primero de septiembre de 1971 se reunió el comité coordinador elegido en las jornadas de abril. Se hizo auto-crítica sobre el funcionamiento del comité y se planteó el siguiente dilema: ser un comité representativo, con eficacia, con voz pública y profética, de coordinación, amistad y apoyo. Se presentaba entonces un dilema semejante para todo el grupo: ser un movimiento amigo y apoyo, que no podía ni definirse ni representarse, o ser un movimiento organizado, con una directiva y una estructura orgánica propias.

Se decidió adoptar una estructura mínima, que sería propuesta a todas las bases para su discusión y aprobación. Esta estructura mínima sería la siguiente: un comité ejecutivo (constituido por tres personas), un comité coordinador (constituido por todos los delegados de grupos de base) y los grupos de base.

Junto al comité ejecutivo y al comité coordinador se decidió crear un secretariado. Este secretariado tendría una estructura mínima y permanente para facilitar el buen funcionamiento del comité ejecutivo y del comité coordinador.

Mucho se discutió en la reunión del comité coordinador del primero de septiembre. En esa reunión se pusieron de acuerdo y surgió por primera vez el histórico nombre de "Cristianos por el Socialismo". Decidió darle al secretariado el siguiente título: "Secretariado sacerdotal Cristianos por el Socialismo". En la jornada nacional de diciembre de 1971 se suprimió la palabra "sacerdotal" y más adelante se habló simplemente de "Movimiento

Cristianos por el Socialismo".¹⁹

En los meses de septiembre y octubre el secretariado impulso varias actividades para dinamizar y difundir el movimiento. Se publicó todos los domingos un comentario del evangelio en los diarios de izquierda "El Siglo" y "La Nación". Se buscaba difundir una lectura liberadora del evangelio, alternativa a aquella que difundía el diario derechista "El Mercurio" en su "página religiosa" de los domingos. Se creó, los sábados en la tarde, un programa en la Televisión Nacional titulado: "Consecuencias del evangelio", en el que se presentaban experiencias de base de cristianos comprometidos con el proceso de construcción del socialismo.

Entre agosto y octubre de 1971 la lucha de clases en Chile entra a un empate político. Termina el periodo de ofensiva del gobierno popular. Con el triunfo de la derecha en la elección de un diputado por Valparaíso, donde se consolidó la alianza del PDC con el FN, los sectores reaccionarios comenzaron a levantar cabeza.

4.3.1.2. La segunda etapa: noviembre- abril 1972

La segunda etapa abarca el periodo que va de noviembre de 1971 hasta marzo de 1972. En este periodo acontecen tres hechos

¹⁹ Ibid., p.58

importantes: la visita de Fidel Castro en noviembre de 1971; la reorganización de CPS; Doce sacerdotes chilenos visitan Cuba; y el Primer Encuentro latinoamericano de CPS en Chile.

Del 5 de noviembre al 4 de diciembre de 1971 estuvo en Chile el primer ministro de Cuba, Fidel Castro. Esta visita cae dentro del periodo de ofensiva de la derecha chilena contra la UPR. La clase obrera y el pueblo están desconcertados por la incapacidad del gobierno y de las direcciones políticas de UP para enfrentar a la derecha. El entusiasmo inicial empieza a enfriarse y el pueblo aun no posee la organización autónoma suficiente para responder como clase al enfrentamiento de la burguesía. En este contexto se realiza la visita de Fidel Castro.

El 29 de noviembre de 1971 Fidel se reúne con el grupo de sacerdotes llamados "los 12", que habían organizado el secretariado CPS. El comité coordinador del secretariado emitió un comunicado de prensa ese mismo día, destacando la importancia y el significado de dicho encuentro. Esta reunión marco profundamente el movimiento CPS.

En los meses de noviembre y diciembre la derecha activo dos de sus frentes de masas, el frente estudiantil y el frente femenino. Lanzo acciones callejeras, con creciente violencia, y apoyadas por las hordas para-militares del grupo fascista "Patria y Libertad". La agitación estudiantil culminó con la toma de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile. Luego se movilizaron las mujeres de la alta burguesía. Estas organizaron una campaña, por medio del teléfono, para hacer sonar todos los

días a las 10 de la noche sus ollas vacías. Además de gran cantidad de autos que a toda velocidad hacían sonar insistentemente sus bocinas. Todo esto culminó el 2 de diciembre en una marcha de mujeres con ollas vacías en las manos.¹⁶

La agudización de la lucha de clases en Chile, provocada por la ofensiva derechista y las asonadas fascistas, obligó a CPS, hacia fines de año, a una reorganización del movimiento. El 2 de diciembre se reunió el comité ejecutivo; el 15 el comité coordinador nacional, y el 16 y 17 se organizó una jornada nacional. Fueron cuatro los grandes problemas que preocupaban a CPS: 1) la situación política del país y el aporte de CPS; 2) el trabajo en la base en torno a la llamada "concientización evangelica" o "evangelización liberadora"; 3) la reorganización y la consolidación del movimiento, y 4) la dimensión latinoamericana del movimiento y la preparación de un encuentro latinoamericano de CPS.¹⁷

Entre el 14 de febrero y el 3 de marzo de 1972, un grupo de 12 sacerdotes chilenos del movimiento CPS, estuvieron en Cuba, invitados personalmente por Fidel Castro. Este hecho constituye un momento fundamental en el camino de maduración política de los cristianos. Fue un momento de definición, tanto al interior de las fuerzas de izquierda, como al interior de la iglesia.

¹⁶ Gonzalo Arroyo, "Nota sobre la iglesia y los cristianos de izquierda a la hora del putsch en Chile". Latin American Perspectives, Spring 1975, Vol. II, No.1, p.95

¹⁷ Pablo Richard, Ibid., p.72

Del 23 al 30 de abril se celebró en Santiago el Primer Encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. La iniciativa surge del secretariado chileno de CPS, en contacto con sacerdotes de Argentina, Perú, Brasil, Bolivia, Colombia, Paraguay y República Dominicana, que por el mes de noviembre de 1971 se encontraban en Chile. Estos sacerdotes pertenecían a otros movimientos similares al de CPS en sus respectivos países o estaban ligados al proceso de liberación del continente. El Encuentro fue anunciado públicamente el 29 de noviembre, en una declaración enviada a los medios de comunicación de masas, con ocasión de la reunión de Fidel Castro con el grupo de "los 90".

El 23 de abril se realiza el acto inaugural del Encuentro latinoamericano, en el local sindical de una fábrica textil, perteneciente al área social. Es un acto público y asisten unas 2.000 personas. Los delegados al Encuentro eran unos 400. Llegaron 200 delegados de América Latina. En el acto inaugural los discursos principales estuvieron a cargo del secretario general de CPS de Chile, del ministro de relaciones exteriores y presidente de la tercera conferencia de la UNCTAD, Clodomiro Almeyda y de monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, México.

Los días 24 y 25 de abril estuvieron dedicados al estudio de los informes nacionales. Del 26 al 29 se trabajó en comisiones. Hubo 10 áreas de problemas, que anotamos para mostrar la amplitud de los temas estudiados: 1) sub-desarrollo, dependencia y transición al socialismo; ubicación de las iglesias; 2)

movilización popular al socialismo y compromiso cristiano; 3) condiciones de una alianza estratégica entre cristianos y marxistas; 4) ideología y religión, revolución cultural y fe cristiana; 5) lucha de clases: posiciones y bloqueos éticos y afectivos de los cristianos; 6) instituciones e ideologías cristianas: evaluación crítica; 7) acción política y fe: teología de la liberación; 8) partidos y sindicalismos del pueblo y práctica de los cristianos; 9) movilización de campesinos y acción de las iglesias, y 10) capas medias y la mujer en la revolución y el factor cristiano.¹⁰

Se formaron 20 comisiones y cada área fue abordada en dos niveles: uno teórico-problematizador y otro estratégico-táctico. Las conclusiones de las comisiones tuvieron solo la aprobación de estas, no de la asamblea general. El Encuentro fue el momento culminante de todo el período anterior.

4.3.1.3. La tercera etapa: mayo 1972- noviembre 1972

Este período tiene dos sub-etapas bien definidas y relacionadas entre sí. Una primera etapa va de mayo a julio y estará marcada por el diálogo UP-PDC. Muy unido al diálogo UP-PDC se produce en este período una definición super-estructural de la UP en el llamado conclave de "Lo Curro". La segunda etapa va de agosto a octubre y en ella se producirá una fuerte agudización de

¹⁰ Ibid., p.104

la lucha de clases. En esta etapa se dará una verdadera insurrección de la burguesía, cuyo punto culminante será el "paro de octubre". La respuesta de la clase trabajadora conducirá a la creación del "poder popular".¹⁷

Al interior de este contexto político hay que situar y entender el desarrollo de CPS. Durante la etapa de diálogo entre la UP y la DC, los CPS se volcaron a un trabajo intenso de base. No es un periodo de declaraciones o actuaciones públicas, pero sí un periodo de extensión y fortalecimiento de CPS en su base social. Durante la etapa de insurrección de la burguesía y nacimiento del poder popular, los CPS entrarán en el enfrentamiento político y se verán urgidos, por la práctica misma, a una cierta definición política-estratégica al interior de las fuerzas de izquierda. Definición con características muy propias, dado que se trataba de un movimiento y no de un partido político. En el mes de noviembre los CPS tendrán su jornada nacional. Es una de las jornadas más importantes en la historia del movimiento.

Terminado el Encuentro latinoamericano, el secretariado concentró todos sus esfuerzos en el trabajo de base. El trabajo superestructural (organizativo y teórico) había absorbido demasiado al movimiento. Se organizaron reuniones en poblaciones y centros agrarios. Se hicieron jornadas por comunas y por zonas. Este trabajo de base exigía una des-centralización de la

¹⁷ Ibid., p.109

estructura organica del movimiento. La activacion y participacion de las bases llevo asi a la creacion de comites regionales. Estos comites cumplian, a nivel de una o dos provincias, la misma funcion que cumplia el comite coordinador a nivel nacional. Esta descentralizacion del movimiento y extension y mayor participacion de todas las bases, produjo un enriquecimiento cualitativo considerable del todo el movimiento.²⁰

El secretariado impulso tambien, en esta etapa, una serie de publicaciones. Se imprimió un pequeño folleto con las conclusiones del Encuentro latinoamericano. Se edito tambien un libro con todos los documentos del Encuentro (informes nacionales, discursos, conclusiones de las comisiones, etc...), llamada "edicion internacional".

Los dias 7, 8 y 9 de julio se celebró en las afueras de Santiago la segunda jornada nacional del grupo llamado "los 200". No era un grupo organizado, pero si representaba una corriente autónoma dentro de la iglesia. El grupo tenia una posicion cercana a los CFS, pero buscaba mas directamente la acción intraccesial. Habia una estrecha amistad y relacion entre ambos grupos y muchos curas que pertenecian a los CFS, participaban en "los 200". El tema de la segunda jornada nacional de "los 200" fue: "lucha de clases y evangelio de Jesucristo".²¹

²⁰ Smith Brian, ibid., p.256

²¹ Arthur McGovern, ibid., p.217

En el período agosto-octubre de 1972 la lucha de clases en Chile alcanzó un punto culminante. Hubo un enfrentamiento decisivo entre el conjunto de los trabajadores y el pueblo, y el conjunto de las clases dominantes. Fue un momento de definición política, donde cada bloque manifestó sus intereses de clase. El momento más denso del enfrentamiento se dio en octubre, cuando los patrones quisieron paralizar el país y los trabajadores lo hicieron funcionar. Este "paro de octubre", más que un simple lock-out patronal, fue una verdadera insurrección de la burguesía. Frente al poder burgués, surgió la organización de un poder popular.

En este clima de enfrentamiento y definición política, los CPS dieron un salto cualitativo en el camino hacia una definición proletaria y cristiana. Esta definición no fue el resultado de ninguna maniobra política, sino el fruto de una praxis cada día más consecuente, donde se daba una convergencia cada día mayor entre radicalización política y radicalización cristiana.

Con la declaración del 10 de agosto de 1972, sobre los sucesos de "La Hermita", los CPS toman una postura crítica al interior de la izquierda chilena. El elemento central de esta crítica es la defensa de la unidad del pueblo. Esta unidad se construye a partir de los intereses, luchas y organizaciones de la clase trabajadora.==

Con esta postura crítica al interior de la izquierda, que se hizo pública en la coyuntura de agosto de 1972, los CPS dieron un salto cualitativo en el camino hacia una definición socialista y proletaria e igualmente en el camino hacia una radicalización cristiana.

Los días 24, 25 y 26 de noviembre se celebró la jornada nacional de CPS, en las cercanías de Santiago. Participaron 350 delegados de 18 provincias del país. Estaban también 7 observadores de Perú, Brasil, Venezuela, Suiza y Francia. Los delegados eran 140 sacerdotes, 20 pastores evangélicos, 60 religiosas y 130 laicos. Asistieron también en calidad de invitados tres obispos chilenos.

Para preparar mejor el encuentro nacional se constituyó una comisión ideológico-terológica. Esta preparó cuatro documentos: 1) Etapas y perspectivas de la lucha ideológica en Chile; 2) Lo "cristiano" en la encrucijada actual; 3) Críticas del social-cristianismo a CPS y 4) Los cristianos y los intereses históricos de la clase trabajadora.²³

La jornada nacional se desarrolló en tres instancias en la práctica de liberación, pero también el carácter específico y autónomo de cada una de ellas. La segunda etapa vio los modelos concretos de acción de los CPS en la lucha política: en relación a las organizaciones y partidos proletarios, en relación al social-cristianismo, a la religiosidad popular, al cristianismo

²³ Pablo Richard, Ibid., p.136

ideológico dominante, en relación a las iglesias institucionales. En este análisis se partía de la práctica política concreta y ahí se buscaba el análisis específicamente cristiano a la luz de la fe. Fue un ejercicio práctico y militante en la teología de la liberación. La tercera etapa se inició con una cuenta del secretario general del movimiento, se hizo una auto-crítica y se planificó el trabajo futuro de CPS. En esta jornada se llegó a una gran madurez en la articulación de estas tres instancias, que siempre estaban presentes en las actividades: la instancia política, la teológica y la orgánica.

El último día de la jornada tuvieron la sorpresa de recibir una carta del presidente Salvador Allende, con un saludo para los delegados de la jornada. Dos días después, el 28 de noviembre, se dio una conferencia de prensa sobre los resultados de la jornada y se publicaron varios artículos en revistas de izquierda.

Uno de los elementos más destacados en esta jornada fue una mayor representación ecuménica protestante en los niveles de dirección. Se propuso también una progresiva desclericalización del movimiento.²⁴

4.3.1.4. Última etapa: noviembre 1972-septiembre 1973

Hay cuatro fechas claves en este periodo: el 2 de noviembre de 1972; el 4 de marzo, el 29 de junio y el 11 de septiembre de 1973. El 2 de noviembre el presidente Allende constituye un nuevo

²⁴ Ibid., p.147

gobierno, con la incorporación de los tres jefes de las fuerzas armadas en su gabinete de ministros. Con ello termina la crisis de octubre y se inicia el periodo del llamado de "paz social" o "tregua democrática". El 4 de marzo son las elecciones parlamentarias, cuyo insólito resultado obliga a todas las fuerzas políticas a una redefinición. El 29 de junio es la revuelta de un regimiento de blindados, que recibió el nombre de "tancazo" o "tanquetazo". Con ello se desencadena la escalada final del gobierno, pero también una movilización de masa, que en vano buscara conducción política apropiada. El 11 de septiembre triunfa la contra-revolución burguesa, con el golpe más sangriento y violento de la historia de América Latina (p.148).

Estas fechas claves limitan tres coyunturas políticas diferentes y las acciones del movimiento CPS.

En el mes de noviembre se realiza la jornada nacional anual de CPS. Esta jornada nacional está ligada, coyunturalmente, más a la crisis de octubre que al momento político concreto inaugurado el 2 de noviembre. La jornada de los CPS es el momento cumbre de todo su desarrollo anterior. En dicha jornada el movimiento adquiere fortaleza orgánica y teórica para mejorar considerablemente su acción.²²

El gabinete cívico-militar, constituido el 2 de noviembre, fue en lo inmediato un triunfo para la izquierda, pues impidió que el paro patronal de octubre cumpliera su objetivo central de

²² Ibid., p.149

derrocar al gobierno popular. A largo plazo, sin embargo, fue una derrota. El gobierno se subordinaba a las presiones de la DC y se distanciaba del movimiento de masas.²⁶

En esta coyuntura política el movimiento CPS definió una línea de acción. Esta línea aparece en el documento interno titulado "Cristianos por el Socialismo y las elecciones de marzo". El documento fue elaborado por la comisión de comunicaciones y formación teológica, y entregado, para ser discutido en las bases, al DC de enero de 1973.

El 4 de marzo fueron las elecciones parlamentarias en todo el país. La UP obtuvo el 40,41% y la "Confederación democrática" (FN y DC unidos) el 54,7%. Fue un resultado inesperado, pues la UP subía su votación (36,3% en septiembre de 1970), en una situación que le era muy desfavorable. El 4 de marzo se abre una coyuntura de enfrentamiento social y político directo entre clases antagonicas, mas allá de la mediación del estado y de la constitucionalidad vigente.²⁷

El 13 de marzo se reúnen los 5 miembros del comité ejecutivo nacional de CPS y el 14 de marzo se reúne el comité coordinador nacional, con representantes de todas las provincias del país y de todas las zonas del gran Santiago. Tres puntos principales centran la atención de los CPS en ese momento: el resultado de

²⁶ Arthur McGovern. *Ibid.*, p.231

²⁷ Franz Hinkelammert. Ideología de sometimiento: la iglesia católica chilena frente al golpe: 1973-1974. San Jose, EDUCA, 1977. p.10

las elecciones parlamentarias, la crisis producida al interior del partido MAPU y el surgimiento de algunas críticas serias al interior del mismo movimiento CPS. Sobre los dos primeros puntos el comité coordinador asumió una postura pública, contenida en la declaración del 16 de marzo del 70, difundida por los medios de comunicación.²⁸

En la interpretación política del resultado electoral los CPS asumen la misma línea que tenían antes de las elecciones, y que, desde la jornada nacional de noviembre de 1970, era la línea mayoritaria en todo el movimiento. Para los CPS el triunfo electoral no era un simple aumento de poder en la constitucionalidad democrática vigente al interior del aparato del estado. Era eso, pero mucho más: el triunfo electoral era una manifestación del poder y de la conciencia del pueblo que buscaba un cambio radical de la sociedad en la construcción del socialismo. El pueblo votó no solo con "conciencia democrática", sino con conciencia de clase.²⁹

El segundo hecho, que provocó una profunda discusión en los CPS, fue la crisis del MAPU. La declaración de CPS sobre la crisis del MAPU fue aprobada por casi unanimidad en el comité coordinador y en las bases, pero suscitó, sin embargo, una polémica interna más general sobre la función de CPS.³⁰

²⁸ Pablo Richard, Ibid., p.161

²⁹ Gonzalo Arroyo, Golpe de Estado en Chile, Salamanca, Sígueme, 1974, p.79

³⁰ Pablo Richard, Ibid., p.164

Con el conflicto del proyecto de reforma educacional llamado Escuela Nacional Unificada (ENU), los CPS enfrentan un nuevo campo de lucha. La lucha de clases se extendía del campo económico y político al campo educacional. La ENU abría un tercer frente de lucha.³¹

El día 29 de marzo el secretario nacional de CPS emitía un comunicado a la prensa sobre la ENU. Igual cosa hacía el departamento juvenil de CPS. El 4 de abril se realizó una asamblea de discusión abierta sobre la educación en Chile. Este foro público contó con una amplia participación y difusión. Un grupo de la DC provocó un incidente violento, para impedir el diálogo al final del foro.³²

El último periodo que analizamos va del 29 de junio al 11 de septiembre. Estas dos fechas, en las cuales se dan dos insurrecciones militares (una derrotada y otra triunfante), marcan profundamente este periodo.

El 29 de junio se dio la insurrección de los tanques blindados número dos, llamada popularmente "tancazo". Este tancazo fue una acción precipitada de un oficial golpista, pero buscaba poner en acción la totalidad de las fuerzas armadas y los grupos para-militares de la derecha. El plan fue aplastado por la acción conjunta y decidida del gobierno, de los partidos, de los generales constitucionalistas, de la CUT y por la acción

³¹ Pedro Castro, La educación en Chile de Frei a Pinochet, Salamanca, Sigüeme, 1977, p.91

³² Pablo Richard, Ibid., p.179

combativa de la clase obrera y el pueblo.³³

El 29 de junio en la noche, el secretariado nacional de CPS emitía un comunicado público condenando "al pequeño grupo de militares antipatriotas", cuya acción hubiera podido desencadenar "una fratricida guerra civil entre chilenos".³⁴

Después del "tenedero", CPS siguió desarrollando sus actividades a largo plazo. Durante el mes de junio la comisión nacional de comunicaciones, dependiente del comité ejecutivo nacional de CPS, había trabajado intensamente para mejorar el nivel en materia de comunicaciones. Para este objetivo se organizó una jornada nacional de comunicaciones para los días 30 de junio y 1 de julio. Hubo evaluación, crítica, planificación del trabajo futuro y formación técnica en la materia. La preocupación central fue cómo hacer llegar el mensaje de CPS a las masas cristianas populares. Se vio la técnica del folleto popular, de los cuadros murales, del teatro popular espontáneo, el uso de canciones, afiches, volantes, etc... Se vio la necesidad de crear un periódico de CPS.³⁵

Todo el mes de julio se trabajó en la preparación del periódico de CPS y en la constitución de una red a nivel nacional que aseguraba la producción y distribución del periódico. Desgraciadamente todo este esfuerzo se frustró con el golpe de

³³ Gonzalo Arroyo, Ibid., p.27

³⁴ Pablo Richard, Ibid., p.182

³⁵ Ibid., p.187

estado. Habían comenzado demasiado tarde.

El 9 de septiembre fue la última actuación pública de CPS en Chile. El secretario general del movimiento se dirigió a todo el país por la televisión nacional. El motivo de la intervención fue contestar a una petición hecha por el cura Paul Masson, en el canal de TV de la Universidad Católica, pidiendo la renuncia de Salvador Allende. A nivel público se daba un claro enfrentamiento entre un "cristianismo" ligado al golpismo y al fascismo y un cristianismo popular y evangélico, ligado a los intereses históricos de la clase obrera y el pueblo.

4.3.2. Relación con la Iglesia jerárquica (dinámica interna)

En esta sección queremos analizar la relación entre los obispos y CPS. Nuestro análisis se centra en los enfrentamientos más representativos.

4.3.2.1. La relación general entre la Iglesia jerárquica y el gobierno de Allende ¹

La convivencia entre la Iglesia y el Gobierno de Allende fue, en general, buena, aunque a veces estuvo sometida a ciertas tensiones, como lo fue con el proyecto educacional del Gobierno conocido como ENU. Los Obispos reconocían ciertos aspectos positivos de las reformas, pero criticaban la falta de participación en su gestión e implementación y la no consideración de valores cristianos.

El compromiso de la Iglesia con los valores de la justicia y la libertad la llevaron a tomar una actitud de respeto y vigilante acompañamiento del proceso de democratización hasta 1973. Poco antes del Golpe de Estado, frente a la aguda crisis que sacudía al país, la Iglesia procuró el diálogo entre el Gobierno y la Democracia Cristiana, a fin de evitar el estallido de una guerra

¹ Un estudio intensivo sobre este tema véase el trabajo de Brian Smith: The Church and Politics in Chile, op. cit., pp.165-229

civil. El Cardenal Silva Henríquez, duramente criticado por la derecha, por no haber condenado enfáticamente al marxismo, impulsado por su profunda vocación democrática llamó a cesar la violencia, a defender el bienestar del pueblo, la vida y la paz. Como es sabido, esa instancia mediadora fracasó y se desencadenó el Golpe Militar que derrocó al gobierno democrático de Salvador Allende.²

Según Cristian Parker, la iglesia chilena frente a la Unidad Popular tuvo un comportamiento coherente con la regla general que la izquierda latinoamericana afirmaba tradicionalmente, pero que comenzaba a poner en duda.³ Es decir, que pese a las esperanzas no fue la institución religiosa chilena una excepción duradera: su colaboración durante los tres años de la Unidad Popular a un régimen de orientación socialista, fue más bien táctica. Una vez que el sistema global en el cual está insertada dejó de tolerar el intento legal de cambios estructurales económicos y políticos, ella cesa de manifestar su apoyo al proyecto socialista. El capitalismo se saca la careta reformista -no tolera ni siquiera por la vía legal y democrática la transformación global de la sociedad- y la institución religiosa como soporte al sistema, tiende a regresar a posiciones ideológico-doctrinales conservadoras, y por supuesto más claramente anticomunistas.

² Cristian Parker, "La iglesia en Chile, 1968-1988", Los ensayistas: Georgia Series on Hispanic Thought: Chile, 1987-1988, núm. 22-25, p. 56

³ Ibid., p. 68

La existencia de la corriente radical de los cristianos - minoritaria, pero con el peso de sacerdotes y religiosos comprometidos con los mas pobres y con el apoyo de teologos y de intelectuales de categoria -determino tambien en cierta medida la actitud de neutralidad que asumió la Jerarquia frente a las elecciones de 1970 y luego la colaboración y las buenas relaciones con el Gobierno predominantemente marxista de la Unidad Popular.

Frente a un pueblo dividido en tres tendencias de fuerza mas o menos igual, y frente a un personal politico que, de cualquier lado que fuera, estaba siempre al acecho de alguna palabra episcopal que pudiera interpretar a su favor, los obispos preferian callarse o no se atrevian a hablar sino para afirmar la neutralidad politica de la Iglesia. "La Iglesia como tal no tiene ni esta ligada a ningun sistema ni partido politico", insistia el arzobispo cardenal de Santiago algunas semanas antes de la elección.*

Por su parte, el mismo Cardenal de Santiago tenia mas de una razon para expresar públicamente su deseo de tener relaciones amistosas con el gobierno. Además de que queria evitar, desde el principio, el dejarse tomar la delantera por los sacerdotes progresistas, que se habian apresurado ya a visitar a Salvador Allende, aun antes de su eleccion: estaba muy interesado sobre todo, junto con los otros obispos, en no dar la impresion de

* Francois Francou, Chile: El socialismo y la Iglesia. Obra Nacional de la Buena Prensa, Mexico, 1979, p.161

cierta reserva, que, en esas circunstancias hubiera podido tomarse por desconfianza. Era la primera vez en América Latina, que un gobierno que se decía socialista, mas aún de inspiración marxista, llegaba al poder por la vía legal y pretendía respetar las reglas de la democracia. En la hora del dialogo, la Iglesia de Chile no podía, poniendo mala cara, dejar pasar esta oportunidad de encuentro y de entendimiento, ni arruinarla. Había que hacer todo para evitar un conflicto y un fracaso al estilo de Cuba.⁵ El carácter aparentemente moderado y democrático del gobierno socialista, hacía posible la empresa. La Iglesia no podía, aferrándose a un pasado reciente, dar la impresión de una alianza con la Democracia Cristiana, ni de querer rechazar la aceleración de los cambios en los que sectores de ella sectores importantes trabegaban desde hacía tanto tiempo. No podía, sobre todo, desilusionar a la clase obrera, que aspiraba a la justicia y que, en su mayoría confiaba en el presidente Allende y en los partidos que lo sostenían.

Esto es al menos lo que podía deducirse de una entrevista concedida por el Cardenal a periodistas cubanos y que el diario comunista "El Siglo" reprodujo en sus columnas el 13 de noviembre de 1970, es decir solamente tres días después del advenimiento de Salvador Allende a la presidencia.

"La Iglesia está muy interesada, decía allí el cardenal Silva Henríquez, en el éxito del gobierno de la Unidad Popular, en todo lo que respecta al desarrollo de nuestro

⁵ Sobre el caso cubano, véase: Raul Gomez Treto, La Iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba, San José, DEI, 1969.

pueblo, en la supresion de las injusticias, en el fin de la presion economica... Yo creo que el socialismo tiene en si enormes valores cristianos y que es, desde muchos puntos de vista, superior al capitalismo. Nosotros vemos esto... la Iglesia lo ve con tórnensas simpatia. La Iglesia es para los pobres y quiere colaborar con los sectores mas desfavorecidos... Mantiene muy buenas relaciones con los dirigentes de la Unidad Popular... Sabemos que hay muchos cristianos que forman parte de esta... Puede ser que no siempre coincidamos en los metodos, pero no nos pertenece determinarlos; es asunto del gobierno. Si hay errores de itinerario o de gobierno, no los conatamos - debemos comprender los fines perseguidos, la intencion recta de los dirigentes y apoyarlos". Y como se le interrogara sobre el presidente Allende, el lo definió así: "Un hombre político leal y honesto, que ha luchado toda su vida por un ideal y que se encuentra hoy en condiciones de realizarlo".*

El cronista del periodico comunista, comentando lo anterior, concluía: "La Iglesia de Chile se coloca del lado del Tercer Mundo y de Helder Camara". Efectivamente, nunca se habian presentado en el mundo bajo mejores auspicios, a lo que parece, las oportunidades de colaboración entre la Iglesia y un gobierno de inspiración socialista y marxista. Por primera vez, la Iglesia parecía llegar a tiempo a la cita con la Historia.

Por su parte, el presidente Allende sabia muy bien que para gobernar, necesitaba de "La actitud benevolente de la Iglesia". Había tenido cuidado de mandar decir al Papa con un mensaje ocasional, cuando apenas se acababa de instalar en la Moneda, que no tenia intenciones de tocar a la Iglesia "ni con el pétalo de una rosa." Y no dejó escapar ninguna ocasión para invitar al cardenal a sentarse a su lado en todas las ceremonias oficiales:

* Enrique Dussel. De Medellín a Puebla. Mexico, Edicol, 1979, p.93

el mensaje presidencial al Congreso, la firma de los acuerdos de nacionalización del cobre, la recepción a Fidel Castro, la fiesta del primero de mayo. El cardenal tenía siempre un lugar en la tribuna oficial y, a veces, al lado del presidente de la República. Y desde nunca rehusaba la invitación.⁷

Invitado a hablar a este propósito ante los comentaristas de la televisión, en diciembre de 1971, el cardenal les dijo: "Fui a las reuniones a que me ha invitado el Presidente, para mostrar el reconocimiento de la Iglesia a todas las labores de bien público en que este excelso país. Ha recibido a todos los jefes de gobierno, por ejemplo el de Israel y nunca he preguntado si eran católicos. No quiero y lamento que mis actitudes se capitalicen políticamente".⁸ En esta época, en efecto, acababa de recibir a Fidel Castro y de regalárselo una Biblia. Este le pidió que le cediera diez mil ejemplares para que se vendieran en Cuba. Fue un gesto de cortesía, ante todo, inspirado por el deseo apostólico, y por el espíritu de tranquilidad y de armonía y quizás también, por el afán de no dejar capitalizar la apertura de la Iglesia por el grupo "Cristianos por el Socialismo", quienes habían sido ya recibidos por Castro en la embajada de Cuba.

El cardenal podía, pues concluir a fines de 1971: "Las relaciones con el gobierno son muy cordiales. No hemos tenido hasta ahora nada que lamentar. Cada vez que hemos tenido dificult-

⁷ François Francou, Chile: El socialismo y la Iglesia, op.cit., p.141.

⁸ Iglesia de Santiago, enero-febrero 1972, no.63, p.25

tades, el recurso a la autoridad competente nos ha permitido encontrarles una solución".*

Esta actitud asistosa y comprensiva del cardenal a propósito del jefe del Estado, no se desmentiría jamás, ni aun en las horas más difíciles y oscuras.

En octubre de 1973, cuando la huelga de camioneros y comerciantes dio el primer golpe al gobierno, el presidente Allende, al mismo tiempo que recurrió a la protección de la fuerza armada, sondeaba también a la Iglesia, para saber hasta que punto podía contar con ella, al cardenal no estaba en Santiago. Se encontraba en Roma, pero mandó al presidente de la República un mensaje con sus colegas del episcopado, en el que se inquietaba por su estado de ánimo y le participaba su atención de volver inmediatamente si lo juzgaba necesario. El presidente Allende expresó públicamente, en una conferencia de prensa, "su agradecimiento por la actitud patriótica del cardenal" e hizo saber a los obispos que "aunque su presencia constituiría indudablemente un factor de tranquilidad, no creía necesario que sacrificara las obligaciones que lo retenían en Roma con el Papa". Después de que los obispos presentes en Santiago fueron informados por el Ministro del Interior, José Tona, acerca de la situación dramática en que se encontraba hundido el país y, después de que les aseguró que no era intención del gobierno orientarse hacia una dictadura marxista, estos publicaron un documento en el cual

* Enrique Dussel, Ibid., p.94

pensaban expresar la opinion mayoritaria del pais, pidiendo "que se mantuviera la continuidad constitucional, el respeto, la obediencia a la autoridad legitima y la plena vigencia de la ley, aplicada a todos por igual". Hicieron votos tambien para que las elecciones que tendrian lugar en marzo de 1973, se desarrollaran en un clima democratico, con "una absoluta libertad de expresion a que estabamos habituados, y que sirvieran de pauta al gobierno para orientar su politica".¹⁹

4.3.2.2. Los obispos frente a "los 80 (CPS)"

Es cierto que mientras la relacion entre la iglesia jerárquica y el gobierno de Allende pudo mantener una cierta "colaboracion", en cambio las relaciones entre los obispos y los cristianos revolucionarios (CPS) no fueron en ningún caso fáciles. Aunque no se llego a la ruptura, tuvieron unos enfrentamientos muy calientes. A mi manera de ver, hay tres enfrentamientos importantes.

La primera confrontacion de los CPS con los obispos tuvo su lugar en torno a la declaracion de "los 80 (16 de abril de 1971)" y el documento de "Evangelio, politica y socialismo (27 de mayo de 1971)". Ambos documentos representaron una clara diferencia entre los obispos y los sacerdotes.

¹⁹ Documento del Episcopado, Chile 1970-1973, p.146. Exhortación del Comité permanente del Episcopado, 21 de octubre de 1972.

Chile 1970-1973, p.146. Exhortación episcopado, 21 de octubre de

Analicemos ahora los contenidos centrales de la jornada de "los 80". El hecho mayor y el punto de partida para toda la reflexión es la realidad social y política que vive el pueblo en ese momento. No solo se constata la miseria y la pobreza de los explotados, sino que se analiza científicamente las causas racionales y estructurales de tal miseria. En este análisis se emplea ya el método marxista, que se ha ido imponiendo en la práctica como un instrumento eficaz y coherente. Se subraya que la asimilación del marxismo por parte de los sacerdotes, religiosos y laicos cristianos, se da fundamentalmente en la práctica política. No es fruto de un diálogo "intelectual" o de un acercamiento "superestructural".¹¹

En un segundo momento se plantea en la jornada y en la declaración el sentido profundo de la fe cristiana. El planteamiento cristiano y teológico no se hacía a partir de principios abstractos o textos magisteriales, sino a partir de aquel hecho mayor que era la práctica política. A partir del evangelio se buscaba darle un sentido a la realidad, asumiendo una práctica política de transformación de la misma. A partir de esa de esa experiencia revolucionaria se hacía una relectura del evangelio. A partir de una realidad histórica se buscaba la inteligencia de esa misma realidad y de la fe, en forma concreta y no abstracta ni absoluta.

¹¹ Pablo Richard, Ibid., p.24

Los temas restantes de la declaración de "los 80" son: compatibilidad entre cristianismo y socialismo marxista, exigencias mutuas para una acción común de cristianos y marxistas, superación del economicismo y valoración de una revolución cultural, necesidad de la movilización popular y de la unidad de todo el pueblo para construir el socialismo.

La declaración de "los 80" era, de hecho, un paso más de lo que cardenal Silva mencionó en noviembre de 1970 sobre la compatibilidad del cristianismo con valores socialistas. "Los 80" aprobaron varios específicos programas de la UP, como la nacionalización de los recursos minerales, la socialización de los bancos y del monopolio de las industrias, la aceleración de la reforma agraria.¹²

Sin embargo, los obispos reaccionaron en una semana públicamente sobre esta declaración de "los 80". Una semana más tarde (noviembre de 1970), la asamblea plenaria del episcopado, reunida en Temuco expresaba que "como para realizar esas transformaciones se proponía la construcción del socialismo, había fundamentos para pensar que se trataba de un socialismo de inspiración predominantemente marxista". Y los obispos recordaban, con el Concilio Vaticano II, que "la Iglesia, por razón de misión y de su competencia, no estaba ligada a sistema político alguno, pero que una opción por un socialismo de inspiración marxista planteaba verdaderos problemas". Aunque

¹² Brian Smith, Ibid., p.234

reconocía el valor admirable de los sacerdotes por los pobres, los obispos criticaron ellos en varios aspectos en donde desafía a algunas enseñanzas oficial de la Iglesia. Los obispos hicieron recordar a los SO que la Iglesia no se une a ningún sistema político, ni es competente para hacer pronunciamientos sobre soluciones contingente de los problemas socioeconómicos. También los obispos advirtieron que tomar la posición política partidaria en público daña la "libertad de los cristianos" y amenaza la "unidad de los cristianos con sus pastores".¹³

Un mes después, la carta pastoral "Evangelio, política y varios socialismo", resume la observación episcopal sobre la identificación de la iglesia oficial con una especial estrategia económica o política, y también la involucración pública en la política partidaria. Los obispos apoyaron vigorosamente la contribución potencial a la unidad y dialogar la neutralidad política la iglesia puede hacer en cualquier sistema social.¹⁴

En mayo de 1971 la Conferencia Episcopal saca el documento clave para comprender su postura frente al socialismo, "Evangelio, política y socialismo". En este Documento de trabajo los Obispos hablan detenidamente del Evangelio como exigencia de liberación integral, de servicio privilegiado a los pobres y de la prescindencia política de la Iglesia. De la responsabilidad política de los laicos y la necesidad de garantizar la libertad

¹³ Ibid., p.235

¹⁴ La Conferencia Episcopal de Chile, "Evangelio, política y socialismo", en Documentos del Episcopado, ed. Oviedo, p.92

en todo proceso de socialización, advirtiendo sobre los riesgos de un socialismo inspirado por el marxismo. No hay una condena abierta de la "via chilena al socialismo" (que buscaba transformaciones en el marco democrático), pero tampoco se la apoya.

Según Pablo Richard, la iglesia jerárquica hizo tres objeciones fundamentales a la declaración de "los 80"¹⁹: a) "los 80" dan a su posición política, que es legítima, un carácter universal, absoluto y "teológico" y se impone como la única opción cristiana posible; b) se objeta también la actitud "clasista" de "los 80", especialmente su lectura "clasista" del evangelio; c) "los 80" caen en un "clericalismo de izquierda", al hacer pesar su calidad sacerdotal para legitimar una opción política.¹⁹

Sin embargo, la advertencia de los obispos no puso fin al debate. Entre julio y octubre 1971, "los 80" publicaron dos mejores reflexiones teológicas en reacción al documento de los

¹⁹ Los principales documentos de esta polémica: a) En desacuerdo con "los 80": E. Villegas, Carta pública a los 80; L.A. Díaz, Carta abierta a un asesor de la Acción Católica; E. Minnen, ¿De qué marxismo nos hablan?; C. Orrego, ¿Clericalismo de izquierda?; C. Linares, Carta pública a un amigo sacerdote. b) En defensa de "los 80": C. Arroyo, Carta pública a E. Villegas; E. Gumucio, Carta pública a E. Villegas; Doce profesores de teología de la Universidad Católica, Carta pública a 80 amigos; P. Fontaine, Comentarios sobre la declaración de los 80. Cf. infra, p. 215. Los documentos pueden encontrarse en: Ochenta sacerdotes en la construcción del socialismo, Talca 1971; Vispera 23 (1971); Política y Espíritu 320, 321 y 322; Mensaje 198 (1971); Cristianos por el Socialismo, ¿Consecuencia cristiana o alienación política?, Santiago 1972, 438pp; Cristianos latinoamericanos y socialismo.

¹⁹ Pablo Richard, *Ibid.*, p. 27

obispos. "Evangelio, políticas y varios tipos de socialismo".

En cuanto a la primera objeción, los CPS respondieron basándose en una visión dialéctica entre "fe y política". Rechazaron una visión cualista del problema "fe y política", visión que estaba en la base de todas las objeciones, especialmente de la primera de ellas.

Respecto a la objeción de ser "clasiistas", respondieron que sí, que eran clasiistas, que se situaban conscientemente del lado de la clase obrera en la lucha de clases. Respecto a la lectura "clasiista" del evangelio, los CPS distinguieron dos cosas bien diferentes: una cosa era el concordismo (hacer concordar los datos bíblicos con los datos científicos modernos), que rechazaban, y otra cosa era llevar a cabo una relectura de la Biblia a partir de una experiencia de liberación: tal clasiismo era legítimo. Porque toda relectura bíblica es histórica. Por ello afirmaron que leer la Biblia desde la perspectiva de los pobres de hoy y de sus luchas de liberación era el ángulo correcto de interpretación.

Por último, respecto a la objeción de un "clericalismo de izquierda", los CPS contestaron, en primer lugar, rechazando el mito de que el clericalismo de derecha era algo del pasado, algo que por fin la iglesia había superado. Los CPS rechazan también un clericalismo de izquierda, un instrumentalizar la religión para legitimar la construcción del socialismo. Según Pablo Richard, el clericalismo de izquierda era objetivamente imposible por dos razones: Primero los CPS no identificaban su fe con su

compromiso político. En consecuencia, no hablaban de un "socialismo cristiano" o de una "via cristiana" de construcción del socialismo en Chile. Segundo: el socialismo científico no admite, por naturaleza, ningún clericalismo, pues el socialismo se justifica por sí mismo.

En síntesis, "los 80" criticaron la carta pastoral de los obispos por su falta de análisis estructural suficiente del capitalismo, su entendimiento simplista del marxismo, y la abstracción de su perspectiva. Para "los 80", la ideología del análisis social empleada en "Evangelio, política y varios tipos del socialismo" es "una opción reformista".¹⁷

La segunda crítica de "los 80" fue en la imposibilidad de una Iglesia políticamente neutral. Y critica la implicación conservadora de exigir la unidad de la Iglesia.

Estos dos reflexiones publicadas en la mitad y el fin de 1971 por "los 80" fueron el primer desacuerdo fundamental público con la posición pública de la jerarquía en los primeros años de la transición socialista.

Según P. Richard, el documento de los obispos "Evangelio, política y socialismo" es el reflejo fiel de la iglesia chilena en la hora del fracaso final del social-cristianismo.¹⁸

Sin embargo, la observación de Smith Brian vale la pena

¹⁷ Secretariado sacerdotal de los "80", El compromiso político de los cristianos, p.14

¹⁸ Ibid., p.37

consideraría cuando dice que "los 60" malinterpretaron la posición de la jerarquía. Según el especialista norteamericano, los obispos en su carta pastoral no criticaron toda forma del socialismo. El documento "Evangelio, política y varios tipos del socialismo" es un avance claro de la posición anterior del episcopado contra el marxismo y la Izquierda; y dejó abierta la puerta a varias formas del socialismo democrático.¹⁷

Por otro lado, Smith Brian niega que la jerarquía se acercó tácticamente al Partido Demócrata Cristiano. Según él, aunque sus simpatías personales indudablemente fueron más cercanas a la Democracia Cristiana que al marxismo, la posición normativa pública de los obispos durante las elecciones de 1970 fue la legitimidad moral importante, tanto por la transición pacífica del poder a la Izquierda, como por la participación cristiana en la construcción del socialismo. El hecho de que los obispos no alabaron entusiásticamente al socialismo, y también interesó la protección de la unidad de la iglesia contra el sectarismo, no puede ser interpretada como una alabanza del reformismo o la Democracia Cristiana. Allende y el PC no interpretaron seguramente la posición pública de los obispos de este manera. Allende estuvo satisfecho con la neutralidad declarada del episcopado durante el primer año del nuevo gobierno.²⁰

¹⁷ Smith Brian, Ibid., p.236

²⁰ Smith Brian, Ibid., p.236

4.3.2.3. Los obispos frente al Encuentro latinoamericano.

La segunda confrontación pública más grave entre los obispos y CPS ocurrió antes de la convención de Abril.

La postura de los obispos chilenos antes del Encuentro se puede resumir en los siguientes puntos: 1) se reconoce el derecho y la libertad de los laicos e incluso de los sacerdotes para realizar Encuentros de este tipo; 2) los obispos piden que no se comprometa a la jerarquía y que se respete su libertad para juzgar el Encuentro; 3) la jerarquía eclesial no aprueba el Encuentro, pero tampoco lo condena o prohíbe su realización; 4) los obispos tienen sus temores y dudas sobre lo que pueda salir de un Encuentro de esta naturaleza; sin embargo, se mantienen a la expectativa y desean que el Encuentro sea un éxito y aporte realmente a la iglesia y a la liberación de los oprimidos.²¹

Es difícil interpretar la actitud de los obispos frente al Encuentro. Hay dos textos claves para interpretar la actitud de los obispos frente al Encuentro. El primero es el documento confidencial enviado por el secretario de la conferencia episcopal a todas las conferencias episcopales latinoamericanas. El grueso de este documento secreto es una descripción del grupo de "los 80" o "secretariado CPS", presentado (falsamente) como el grupo que convoca el Encuentro. De dicho grupo se dice:

Decidieron comprometerse con la construcción del socialismo,

²¹ Pablo Richard, ibid., p.95.

optando políticamente por el régimen de la UR. Es un grupo activo que toma decisiones, hace declaraciones públicas, edita documentos, organiza encuentros, trata de vincularse a otros grupos semejantes de otros países y saca vez tras vez su colaboración política al gobierno de la UR, hasta pronunciarse en contra de los frentes de liberación política... El grupo de "liberación", como grupo, no cuenta con la aprobación del episcopado, porque entendemos que no es función del episcopado un proceso político que divide a los fieles y los desorienta. #

Refiriéndose al Encuentro se dice:

No nos sorprende que nuestro silencio pudiera interpretarse como aprobación de alguna reunión, tampoco nos agrada que se utilice este tipo de alusiones, para obtener la presencia o participación de personas que no nos interesan en esa reunión. Este ha sido el motivo de la presente comunicación. #

El segundo texto está tomado de la carta del 3 de marzo 1970, enviada a un delegado de la comisión organizadora del Encuentro, por el cardenal de Santiago. El cardenal reacciona frente al documento de trabajo del Encuentro:

Del artículo de este documento he llegado a la convicción que ustedes harán una reunión política, con el deseo de lanzar a la iglesia y a los cristianos en la lucha en pro del marxismo y de la revolución marxista en América latina. La única solución que ustedes ven para liberar al hombre es a juicio de ustedes el marxismo. Crez que ustedes, movidos por el gran deseo de liberar a nuestros pueblos de las estructuras opresoras, emprenden un camino, que a mi modo de ver, no es el mejor: que les hace renunciar de hecho a su cristianismo y que crez no aportará la esperada liberación. #

#2 Pablo Richard, Ibid., p.65

#3 Ibid., p.66

#4 Ibid., p.67

La carta termina con una consideración personal, donde dice al destinatario: "me parece que su acción es destructora de la iglesia". La conclusión de toda la carta no es una condena del Encuentro, sino únicamente el rechazo a formar parte del comité patrocinador de dicho Encuentro.

Estos textos nos dan la clave para interpretar la actitud de los obispos frente al Encuentro. Para los obispos, el Encuentro es una reunión política, de carácter claramente marxista. Con este lenguaje los obispos quieren decir que el Encuentro no es una reunión cristiana. Los obispos reducen a una dimensión puramente política el carácter del Encuentro. Lo único cristiano del Encuentro es la "buena intención" de sus participantes y organizadores. El carácter político y marxista del Encuentro significa de hecho el abandono del cristianismo. Si el Encuentro asume un carácter cristiano y eclesial, esto es una instrumentalización política del cristianismo, y, por lo tanto, una acción destructora de la iglesia.

En síntesis: los obispos frente al Encuentro latinoamericano de OPS, para poder mantener una actitud de "distancia", reconocen el derecho y la libertad de realizar dicho Encuentro; para mantener una actitud de "no-condenación", pero también de "no-aprobación" de dicho Encuentro, deben necesariamente reducir el carácter cristiano del Encuentro a una dimensión estrictamente política. Solo así los obispos, frente al Encuentro, podían mantener su actitud de "no-intervención" política, podían mantenerse en su "apoliticismo".

4.3.2.4. Los obispos y CPS frente a la ENU.

el tercer y último enfrentamiento entre los obispos y CPS se da cuando a fines de marzo de 1973 el gobierno entregó a la discusión del país un proyecto de reformas educacional llamado Escuela Nacional Unificada (ENU).

El proyecto tenía poco de revolucionario y de socialista y no difería del proyecto general de la UNESCO para la reforma educacional, pero la ENU, en el clima de enfrentamiento social y político que vivía Chile en ese momento, significó abrir un nuevo campo de lucha en el enfrentamiento social. La lucha de clases se extendía del campo económico y político al campo educacional. La ENU abría un tercer frente de lucha, que interesaba no solo a estudiantes y trabajadores de la educación, sino al conjunto de todas las clases sociales definitivamente enfrentadas en dos bandos. En este campo la derecha se movilizó estrechamente unida y con una clara estrategia, utilizando todos los recursos posibles que tenía a su alcance. La táctica que utilizó fue la de impedir que el proyecto de la ENU fuera discutido. Entrar en la discusión significaba reconocer el carácter clasista de la educación y su carácter retardatario. Había que impedir que el proyecto ENU fuera leído y discutido. Para ello se sembró el terror ideológico en los colegios, en la juventud, en los padres y en la población en general. El proyecto ENU era sinónimo de "marxismo", de "manipulación de las conciencias", de "violación

de todos los derechos humanos", de "supresion de toda libertad de enseñanza", era el fin de la "cultura" y de la "religion", etc...²⁹ Se sembró el terror en los colegios y liceos y aquellos que se atrevían a iniciar la discusión del proyecto eran ferocemente perseguidos. La reacción inicial de la Iglesia jerárquica, especialmente del cardenal, fue cobarde. Pero progresivamente la derecha arrastró al conjunto del episcopado, influenciado por el terror ideológico de la burguesía. La derecha buscó utilizar la ENU para enfrentarse a la Iglesia con el gobierno, cosa que no había conseguido con mucho éxito hasta la fecha. Sectores importantes de la Universidad Católica formaron la ofensiva y se lanzaron al enfrentamiento directo con el gobierno. Usando como tribuna de lucha el canal de televisión de la Universidad Católica, se constituyó una "vanguardia cristiana de la contrarrevolución". A su cabeza estaba el derechista siniestro cura Hasbun, director del canal de televisión de la Universidad. Usando el carácter autónomo y católico de la Universidad, que la hacía casi invulnerable, la burguesía transformó dicha institución universitaria en el bastión ideológico de su lucha contra el gobierno. Todo esto fue acompañado de violentos disturbios callejeros, donde se usaba cobardemente a la juventud como punta de lanza para atacar al gobierno. Se crearon igualmente conflictos gremiales, a los cuales se les dio una fachada popular. El más importante fue el de la mina El Teniente, que comenzó el 19 de abril.

²⁹ Pablo Richard, ibid., p.195

La segunda quincena de abril la violencia derechista alcanzó su grado máximo creando un caos en casi todo el país.²⁶

Frente a esta coyuntura, donde entraba como parte del conflicto el sistema educacional y la iglesia, los CPS tomaron un papel importante. Los CPS reunieron de urgencia a comité coordinador nacional para elaborar una tática de lucha para todo el movimiento CPS. La línea que adoptaron puede resumirse en los puntos siguientes: 1) promover un amplio debate sobre el proyecto de reforma educacional. No solo en las escuelas, sino en todas las organizaciones populares. Se buscaba con este debate romper el terror ideológico anticomunista y enfrentar frontalmente a la burguesía en el terreno cultural y educacional. CPS tenía, dada su organización y carácter cristiano, posibilidades privilegiadas para realizar este debate y enfrentamiento; 2) impedir que la derecha utilizara a la iglesia y la arrastrara a un enfrentamiento contra el gobierno popular. Para conseguir esto, CPS debía fortalecer y ampliar su expresión social y política en todos los niveles: organizaciones de base y medios de comunicación social.²⁷

El día 29 de marzo el secretario nacional de CPS emitía un comunicado a la prensa sobre la ENU. Igual cosa hacía el departamento juvenil de CPS. El 4 de abril se realizó una asamblea de discusión abierta sobre la educación en Chile. Este foro público

²⁶ Gonzalo Arroyo, Ibid., p.73

²⁷ Pablo Richard, Ibid., p.201

contó con una amplia participación y difusión. Un grupo de la DC provocó un incidente violento, para impedir el diálogo al final del foro, y en los días siguientes desató una campaña contra CPS. Eso le dio mayor publicidad.

Más difícil fue neutralizar la guerra ideológica y política de la Universidad Católica y su canal de TV contra el movimiento popular. Raul Haebun, director del canal de TV trató ilegalmente de extender el canal hacia provincias y utilizó para ello todos los medios, incluso los violentos. Haebun identificaba, en su discurso ideológico, a la iglesia con la Universidad Católica, su canal de TV y su persona misma. Así provocaba a la iglesia contra el gobierno. Lo más indignante era que este sacerdote de la burguesía era secretario del cardenal y vivía en su casa y nunca jamás recibió una crítica por parte de la jerarquía. Mas aún fue nombrado consejero papal en materia de comunicaciones. En pocas palabras, la jerarquía eclesial no tuvo ninguna reacción, haciéndose cómplice de uno de los hechos más oscuros de la historia de la iglesia chilena.²⁰

4.3.3. Posición de los CPS ante la UF (dinámica externa)

²⁰ Para comprender mejor este período y la acción de los CPS pueden consultarse los trabajos de Pablo Richard: ENU y provocaciones de TV 13. Dilema para la iglesia: Chile Hoy 43 (1973); La burguesía se refugia en la iglesia: Punto Final 182 (1973); La ENU y los obispos: Punto Final 183 (1973).

Ahora queremos examinar la posición de los CPS ante la UP. Se dice que los CPS fueron un sector ultrazquierda dentro de la UP. Aun se afirman que los CPS fueron un instrumento de los partidos izquierdistas. Es hora de evaluar su comportamiento más cuidadosamente. ¿Cual era su proyecto concreto ante el programa de la UPT? ¿Cual era su postura política e ideológica ante dos estrategias de la UPT? ¿Cual era la posición de la UP frente a CPS?

4.3.3.1. La posición de los CPS frente a la UP

A diferencia de lo acontecido al constituirse el Frente Popular en 1938, la política de la Unidad Popular estaba determinada por la fuerza alcanzada por el movimiento obrero y sus partidos. Esto repercutió en el Programa de Gobierno. Como califica Luis Maira, el programa de la UP tuvo un contenido anticapitalista y antiimperialista.²⁹

Sin embargo, la estrategia para realizar este programa no fue unánime en la UP. En la UP había dos estrategias diferentes: una estrategia que, a través de cambios legales, condujese a una democracia avanzada mediante una revolución popular, antiimperialista, antifeudal, antimonopolista, de liberación nacional y

²⁹ Luis Maira, Crítica Autoritarismo, democracia y movimiento popular, México, CIDE, 1984, p.30. El texto completo del programa de la UP se puede encontrar en el apéndice de Salvador Allende y otros, La vía chilena al socialismo, México, Siglo XXI, 1970.

social, y que asegurase desde ahora las condiciones favorables a una lucha futura por el socialismo; y otra estrategia que consideraba que la revolución debía ser inmediatamente socialista, insertada en un único proceso revolucionario ininterumpido; este proceso, aun cuando atravesase por fases diferentes, antiperuista y antioligárgica, debía ser desde el principio anticapitalista y siempre bajo la conducción del proletariado.³⁰

La primera estrategia, por su mismo carácter, buscaba la alianza con la pequeña y mediana burguesía y en su expresión política, la democracia cristiana; la segunda ponía mucho más énfasis en la fuerza organizativa del proletariado y de los sectores marginales de la ciudad y del campo, germines del "poder popular" que anticipaba el futuro estado socialista.

En su programa económico, la primera estrategia buscaba, mediante medidas populistas tradicionales, atraer a la pequeña y mediana burguesía; la segunda, al contrario, exigía una dirección económica centrada en la construcción de la economía socialista y en una política de discriminación en contra de la burguesía y en favor de los grupos desfavorecidos, política que suponía el control por parte del pueblo de la distribución y de la producción (por ejemplo, los JAP, cordones industriales y comandos comunales).

En lo que se refiere a la toma del poder, la primera estrategia consideraba la etapa primera como democrática para pasar

³⁰ Gonzalo Arroyo, Ibid., p.43

más adelante a la etapa de revolución socialista, cuando se hubieran acumulado suficientes fuerzas; la estrategia socialista, al contrario, contemplaba la toma del poder utilizando todos los medios disponibles, de acuerdo a la correlación de fuerzas, incluso el de la insurrección armada o la guerra civil, para defender el gobierno constitucional.

La primera estrategia conducía a lo que se ha llamado un "centrismo revolucionario", que, aunque buscaba el socialismo, lo hacía a largo plazo y con concesiones a ciertos sectores de la burguesía. En cambio, la segunda estrategia exigía, desde el comienzo del gobierno, una preparación para la insurrección armada, buscando una división de las fuerzas militares. En efecto, esta estrategia acordaba a la "vía legal" sólo un carácter táctico.

Ante estas dos estrategias diferentes de la UR, la posición de los CPS no fue homogénea. Sin embargo, la posición de los CPS no fue contraria al programa de la UR hasta la tercera etapa (mayo de 1972), la cual corresponde al período de diálogo con la DC. La posición pública de los CPS, iba en contra de los postulados que guiaban a la UR en su diálogo con el PDC. La política del gobierno hacia los sectores cristianos era la de llegar a una alianza táctica con ellos como bloque. Para ello al gobierno le interesaba mucho más el contacto con la directiva del PDC que con un grupito de cristianos que sostenían una política alternativa y opuesta al PDC. Lo mismo pasaba con la iglesia oficial. Al gobierno le interesaba mucho más mantener una buena relación con

la jerarquía católica, que entendiese con este grupo de cristianos "rebeldes". Por todo esto al gobierno, y a la prensa de izquierda que controlaba el gobierno o los partidos hegemónicos de la UP, no les interesaba para nada dar mucha importancia a los CPS.³¹

Es en este contexto político que los CPS iban desarrollándose, con características propias y originales, una tendencia opuesta a la definición estratégica que había asumido la UP en el conclave de "Lo Curro". Y esto no tenía por causa una pretendida infiltración del MIA en los CPS. La causa hay que buscarla más bien en el estrecho contacto que tenían los CPS con el movimiento de masas y su poca ligazón con las superestructuras políticas. El movimiento de masas en ascenso y con una marcada orientación socialista, influía muy directamente en los CPS. Todo esto explica el camino de la radicalización política de los CPS. Esto aparece más claramente en los meses de agosto, septiembre y octubre de 1972.

Con la declaración del 10 de agosto de 1972, sobre los sucesos de "La Hermita", los CPS toman una postura crítica al interior de la izquierda chilena (la UP). El elemento central de esta crítica es la defensa de la unidad del pueblo. Esta unidad se construye a partir de los intereses, luchas y organizaciones de la clase trabajadora. Para construir el socialismo hay que apoyarse en las masas y tener confianza en la fuerza del pueblo.

³¹ Pablo Richard, Ibid., p.117

Segun Pablo Richard, la dirección de la UP no se apoyaba suficientemente en las masas y buscaba alianza con un sector de la burguesia, con lo cual perdía fuerza para enfrentar decididamente a las minorias explotadoras, renunciaba a dar una conducción política que guiara a la construcción del socialismo y así dividía al pueblo. Así los CPS toman una postura claramente crítica frente a esta política desarrollada por la dirección de la UP.³²

Con esta postura crítica al interior de la izquierda (UP), que se hizo pública en la coyuntura de agosto de 1972, los CPS dieron un salto cualitativo en el camino de una definición socialista y proletaria e igualmente en el camino de una radicalización cristiana. Antes se les criticaba a los CPS el participar en la construcción del socialismo de una manera escruticada, dando un apoyo incondicional al gobierno y a la UP. Se criticaba a los CPS el ser un instrumento puramente político de la izquierda.³³

Sin embargo, el problema se presentó cuando el sector hegemónico de la UP implantó una conducción política que no respondía a la realidad objetiva del movimiento de masas. Concretamente se enfrentaron dos estrategias en el seno de la izquierda. Por un lado el PC, con el Partido Radical y un sector minoritario del PS. Por otro lado el MIR, el MAPU, la IC y el

³² Ibid., p.119

³³ Pablo Richard. Ibid., p.124

sector mayoritario del PS. La conducción política que se impuso fue finalmente aquella del PC, que era también la del presidente Allende, aunque este era militante socialista. Esta línea política entró en contradicción creciente con el movimiento de masas, el cual por su parte no logró construir una conducción alternativa a aquella del PC. Según testimonio de Pablo Richard, en tal situación CPS se cuidaron mucho de no subordinarse ni a la conducción que imponía el PC ni tampoco a la alternativa que levantaba fundamentalmente el MIP. Trató de buscar un "camino autónomo y original", que correspondiese al rol que debía jugar como movimiento al interior del enfrentamiento social y político de clases.^{3*}

En síntesis: en la coyuntura de agosto 1971 el movimiento logró dar un salto cualitativo en su definición socialista y proletaria, conservando su propia identidad y autonomía como movimiento y no subordinándose a ninguna de las fracciones políticas en lucha en el seno de la izquierda (la UP). Este proceso se consolidó en la crisis del mes de octubre, cuando se dió la insurrección de la burguesía.

Por otra parte, como lo expresa la heterogeneidad orgánica de la UP, su posición respecto a los CPS no fue unánime ni homogénea. En realidad no hubo una política precisa.

En este sentido es válida la observación de Pablo Richard de que la dirección hegemónica de la UP era la de llegar a una

* Ibid., p.125

alianza táctica con ellos como bloque. Para ello al gobierno de la UP le interesaba mucho más el contacto con la directiva del PDC que con un grupito de cristianos que sostenían una política alternativa y opuesta al PDC. Lo mismo pasaba con la iglesia oficial. Al gobierno le interesaba mucho más mantener una buena relación con la jerarquía católica, que entenderse con este grupo de cristianos "rebeldes". No le interesaba para nada dar mucha importancia a los CPS.³³

4.3.3.2. Relación entre MAPU, IC y CPS: ¿Fragmentación o complementarias?

Es necesario ahora definir el carácter de la relación entre MAPU, IC y CPS. ¿Cuál era la relación entre ellos? ¿Eran fragmentarios o complementarios? ¿Tuvieron conflictos? ¿Por qué surgieron tres agrupaciones diferentes del mismo origen? ¿Tuvieron funciones positivas o negativas? Si se considera que una de las causas de la derrota de la UP es la división interna de la alianza de izquierda, parece que estas interrogantes son legítimas.

Como lo hemos visto en la sección anterior, el MAPU, IC y CPS tienen mismo origen: la Democracia Cristiana. Mientras el MAPU sale del PDC en 1969, IC y CPS se formaron después del

³³ Ibid., p.117

triunfo de la UP. Otra diferencia es que mientras MAPU y IC son partidos políticos de tendencia izquierdista formados principalmente por los militantes laicos, los CPS no son precisamente partido político sino una agrupación socio-religiosa formada básicamente por los sacerdotes. Cada grupo tuvo sus propias definiciones ideológicas y programas de la organización. Al parecer no tuvieron problemas serios en sus primeros momentos de formación.

Ante la creación de la IC, la posición oficial del MAPU no fue negativa, sino que le consideró como un hecho muy positivo. Es cierto que en reiteradas ocasiones el MAPU había afirmado que había "espacio" en la UP para una Izquierda Cristiana. Llegado ahora el momento (formación de la IC), el MAPU, consecuentemente, celebra el hecho como muy positivo y afirma que la IC debe dar "otro peso más: comprometerse formalmente con la UP". Además declaró que el MAPU, partido en el cual desde su nacimiento "confluyen cristianos y no cristianos" no se siente, sin embargo, "eximido" de sus responsabilidades en la expresión de sectores cristianos más avanzados. Porque el MAPU nunca hasta hoy pretendió monopolizar la representación política de todos los cristianos de izquierda.☞

Sin embargo, el conflicto se planteó y aumentó a medida que se profundizaban las contradicciones políticas internas de la UP.

☞ MAPU, "Declaración sobre la Izquierda Cristiana", 3 de agosto de 1974, en El primer año del gobierno popular: Documentos y Posiciones del MAPU. Distribuidora Baires, Buenos Aires, 1974, pp.184-185.

Un grupo de cristianos militantes del MAPU sacó un documento titulado: "¿Por qué no una Izquierda Cristiana?".³⁷ En él se reconocía y se apreciaba la importancia política de la división de la DC, pero se daban razones en contra de la formación de una "Izquierda Cristiana". Se argumentaba que tal nombre definía un grupo político haciendo uso de lo cristiano. Así se ideologizaba la fe, en la medida que se hablaba de un "partido cristiano", un socialismo "cristiano", una revolución "cristiana", etc... Se daba la imagen de que para ser revolucionario cristiano había que militar en un "partido cristiano" que junto a una izquierda marxista había una "izquierda cristiana" y que, en consecuencia, se seguía dividiendo al pueblo entre marxistas y cristianos. Además, la existencia de una Izquierda Cristiana negaba el hecho de que había muchos cristianos que se militaban en los partidos marxistas-leninistas. El documento fue rebatido por el grupo de ideólogos de la ID y se llegó a un esclarecimiento sobre la necesidad táctica de que existiera, en ese momento en Chile, una "Organización de la Izquierda Cristiana".³⁸ La organización se presentaba conscientemente con un carácter transitorio y debía morir en la medida que se consolidaba una dirección única y, más

³⁷ Ibid., p.50; Subsecretaría cultural de Chile, "La Izquierda Cristiana", en El primer año del gobierno popular: documentos y posiciones del MAPU, Buenos Aires, Distribuidora Baires, 1974, pp.183-185.

³⁸ "Entrevista con Bosco Parra", Punto Final, martes 17 de agosto de 1971, N.137., pp.2-3; IDAL, Documentos de Izquierda Cristiana, Toronto, 1979.

allá, un partido unitario del movimiento popular.³⁷ Pero en ese momento histórico del proceso chileno era necesaria la presencia política de una organización especializada para el trabajo entre las masas cristianas. Según Bosco Farra, la dirección del MAPU nunca se fijó la tarea específica de atraer los sectores progresistas para apoyar la construcción socialista en Chile. El MAPU prefirió ir a la creación de un partido de cuadros marxistas-leninistas.³⁸

Al margen de la confrontación que produjo este documento, se mantuvo una relación constante entre la IC y CPS, relación de cooperación mutua y complementaria, que fue ayudando a la definición de los cristianos en la movilización de masas por la construcción del socialismo.³⁹ Es decir, el surgimiento de la IC suscitó una larga discusión con el grupo de "los 80" y más tarde con el movimiento de CPS. Esta discusión fue positiva en cuanto contribuyó a una mutua definición ideológica.

En cuanto a la relación con el MAPU, los CPS no tuvieron una relación conflictiva durante el primer año de su formación. El conflicto entre ellos se expresó claramente cuando se suscitó la crisis del MAPU en diciembre de 1972. Los antecedentes directos de esta crisis son los siguientes: el 6 de marzo -dos días

³⁷ La IC se autodesolvió en 1988 para formar un frente amplio antifascista. La mayoría miembro de la IC se incorporó al PSCH.

³⁸ "Entrevista con Bosco Farra", Punto Fianj, op. cit., p.4.

³⁹ Ibid., p.34

después del triunfo electoral de la UP- un sector minoritario del MAPU (grupo de Jaime Gazmuri), derrotado en el congreso que el partido había tenido en diciembre del año anterior, da un "golpe de estado" al interior del partido. Pasando por encima de los estatutos del partido y rompiendo las reglas del centralismo democrático, el grupo se apodera de la infraestructura del MAPU, expulsa al grupo dirigente elegido (sector de Oscar Guillermo Garretón) por la mayoría, amenaza y atemoriza a otros cuadros del partido e inicia serias persecuciones. La acción golpista es apoyada por los medios de comunicación de la izquierda, que deforma y encubre todos los hechos. El grupo minoritario defiende una tesis política, que la mayoría rechazó como "centrista", y acusa a la nueva dirección y al resto del partido de "ultra-izquierdismo".⁴²

Frente a estos hechos el movimiento CPS adoptó la posición de no inmiscuirse en problemas internos de un partido, ni mucho menos apoyar una de las dos tesis políticas en pugna, pero sí se creyó necesario rechazar el procedimiento utilizado por el sector golpista del MAPU.⁴³ Dicho procedimiento configuraba un tipo de socialismo ajeno al proceso chileno de construcción del socialismo. Veamos algunos trozos de la declaración pública de los CPS:

⁴² Ibid., p.197; Manuel A. Garretón y Tomas Moulian, Análisis Coyuntural y Proceso político. Las fases del conflicto en Chile, 1970-1973, San José, EDUCA, 1978, p.93; Sobre la división del MAPU, véase Marta Harnecker, "La crisis del MAPU", Chile Hoy, Del 16 al 22 de marzo de 1973, No.40, pp.5-7.

⁴³ Gonzalo Arroyo, "Crisis del MAPU: una definición", Chile Hoy, del 23 al 28 de marzo de 1973, No.41, p.11.

No nos corresponde inmiscuirnos en el problema interno de un partido y sus tesis políticas, pero sí nos preocupan los hechos que afectan la marcha de la clase trabajadora. Los hechos en torno a la crisis del MAPU tienen un carácter antirevolucionario y, por lo tanto, antidemocrático. Nos preocupan todo esto porque es una amenaza para el proceso revolucionario. Porque va contra el centralismo democrático que caracteriza a las fuerzas políticas proletarias. Si se repiten estas prácticas, se fortalecerá un tipo de socialismo ajeno a las aspiraciones del pueblo trabajador. Solo acciones políticas correctas permitirán asegurar un verdadero socialismo. **

La declaración de CFS sobre la crisis del MAPU fue aprobada por casi unanimidad en el comité coordinador y en las bases, pero suscitó, sin embargo, una polémica interna más general sobre la función de CFS. Esta polémica había empezado ya en el mes de enero de 1973 y sobre ella hablaremos a continuación. Pero interesa antes aquí brevemente dos tipos de crítica a la declaración de CFS sobre el MAPU y que nos introduce a la polémica más general sobre los CFS.

Una crítica decía más o menos así: los CFS han hecho una declaración partidista al interior de la izquierda y con ello han traicionado su función social de ser un frente amplio, que exprese a la totalidad de los cristianos de izquierda y no solo a una parte de ellos. Los CFS ya no son un factor de politización y de unión de los cristianos, sino un instrumento en la lucha partidaria. **

** Punto Final, martes de 10 de abril de 1973, No. 181.

** Pablo Richard. Ibid., p.145

La crítica opuesta se resume más o menos así: la declaración de los CPS sobre la crisis del MAPU es parcial, aborda un problema de procedimiento o de conducta política sin entrar en la problemática global subyacente. Se aborda un problema de ética política fuera de un análisis político general. La declaración aparece, por lo tanto, ligada a intereses partidarios, pero no por exceso, sino por defecto de análisis político.⁴⁶

CPS se movería en un campo más propio y menos partidista, si hubiera tocado el problema de fondo, dentro del cual la crisis del MAPU era solo una expresión. El problema político de fondo era, en efecto, la oposición creciente entre el movimiento de masas y la conducción política hegemónica en la UP. Esta trataba de resolver los problemas de la crisis económica, recurriendo no a la organización y conciencia del movimiento de masas, sino por el contrario recurriendo a la reposición de una disciplina vertical y burocrática, utilizando fundamentalmente el aparato estatal o para-estatal controlado por la izquierda. Después de las elecciones (marzo de 1972) hubo una ofensiva del centrismo para imponer dicha disciplina vertical, que entró en una contradicción creciente con el movimiento de masas. Aquellos que buscaban dar conducción a dicho movimiento de masas eran tildados de "ultra-izquierdistas" y eran expulsados de las direcciones políticas de los partidos populares. La crisis del MAPU es efecto de esta ofensiva, que no solo afectó al MAPU, sino también al PS

⁴⁶ Ibid., p.166

y, en menor escala, al PR.⁴⁷ En síntesis puede decirse que la declaración de CPS sobre la crisis del MAPU no fue muy feliz, pero fue positiva en la medida que generó una discusión de fondo en el movimiento.

Sin embargo, el problema más importante no está en la diversidad organizativa sino en la funcionalidad o eficiencia política. Se necesita una evaluación correcta sobre su función política. Cabe preguntarse, ¿la diversidad ayudó a la causa de la UP? Parece que hay dos interpretaciones antagónicas. Una es que sí ayudó a dividir a la derecha del PDC y ampliar e la alianza de la UP. La otra extrema es que la diversidad no ayudó a dividir a la derecha sino a fortalecer a la derecha y perder un interlocutor de centro o intermediario de la UP. Al contrario fomentó a la división interna de la UP. A nuestra manera de ver, la formación de la IC debilitó la viabilidad de la Democracia Cristiana como una opción de centro, porque fortaleció al derechista del partido. Sectores más cercanos al centro, cuya actuación había sido determinante para la estructuración del acuerdo que posibilitó la elección de Allende, estaban abandonando sus coaliciones con la UP. Es decir, la diversidad ayudó tácticamente a la derecha chilena para lograr una alianza electoral. La diversidad de los cristianos radicales no jugó una función complementaria sino de fragmentación.

⁴⁷ En cuanto a la relación con PR, véase Arturo Valenzuela, El quiebre de la democracia en Chile, Santiago, FLACSO, 1988, p.179.

4.3.3.3. Discusión interna de CPS en torno a la naturaleza y la función del movimiento.

Después de las elecciones del 4 de marzo, la atención de los CPS se centró. Este hecho fue abordado en la reunión del comité coordinador del 16 de marzo, pero existía desde el mes de enero de ese mismo año. Se trataba de una discusión muy de fondo sobre la naturaleza y la función del movimiento CPS al interior del movimiento obrero chileno y al interior de la iglesia y las comunidades cristianas.

Según Pablo Richard, hay cuatro tendencias principales en el movimiento, que empezaron a distinguirse especialmente a partir del año 1973.¹²

La primera tendencia ponía el énfasis en la expresión social de los CPS. El movimiento CPS debía tener como función principal la de expresar públicamente a los cristianos revolucionarios. CPS debía ser la expresión política de los cristianos comprometidos. CPS debía crear un hecho político en la vida del país. Para ello CPS debía estar presente, en forma coyuntural, pero también en forma permanente, en todos los medios de comunicación de masas. CPS debía tener además sus propios órganos de agitación y propa-

¹² Pablo Richard, Ibid., p.210.

ganda: revistas, panfletos, posters, libros, etc.⁴⁹ Pero no sólo esto: CPS debía hacerse presente, como movimiento, en todas las organizaciones de masas: sindicatos, juntas de vecinos, centros de madres, centros juveniles, UAF, comités comunales, cordones industriales.⁵⁰ CPS debía expresar públicamente una alternativa al cristianismo burgués dominante, representado tanto por las iglesias institucionales como por la IC. CPS debía ser la expresión social de un cristianismo revolucionario, alternativo, opuesto y en ruptura con el cristianismo burgués. Debe atacar de frente y sin vacilaciones cualquier tipo de alianza entre el poder burgués y las iglesias institucionales. Debe desenmascarar a la IC como antidemocrática y anticristiana. Esta tendencia consideraba la lucha ideológica fundamentalmente como una acción de masas. El trabajo hacia los cristianos debía darse en la movilización popular: en las luchas reivindicativas y políticas de pobladores, obreros y campesinos. Haciéndose presente en estas luchas, los CPS podrían, a nivel de masas y no a un nivel puramente individual, realizar las tareas ideológicas propias del movimiento: neutralizar las tareas mesiánicas-religiosas-anticomunistas y anti-marxistas que instrumentalizaba la derecha. Según F. Richard, los cristianos que defendían esta primera tendencia en el movimiento de CPS, en su gran mayoría, militaban en los

⁴⁹ En realidad, los CPS no tuvieron un trabajo adecuado sobre los medios de comunicación de masas. Cuando decidió a tomar una política respectiva, fue demasiado tarde.

⁵⁰ Chile Hoy, del 1 al 7 de diciembre de 1972, No.25, p.7

partidos marxistas-leninistas chilenos. Poseían una buena formación política y una praxis organizada en sus partidos. Incluso sacerdotes, pastores y religiosas tenían una militancia marxista, y no eran pocos.⁵¹

La segunda tendencia ponía el énfasis en el trabajo amplio de base. Se veía la función principal del movimiento CPS ligada no a los cristianos revolucionarios, sino, por el contrario, ligada a aquellas masas de cristianos que permanecían inactivos, marginados o ajenos al proceso chileno de construcción del socialismo. A estos cristianos no había que asustarlos o alejarlos con conceptos o discursos demagógicos políticos o radicalizados. Por el contrario había que tener paciencia y pedagogía para atraerlos lentamente hacia el proceso socialista. CPS no debía ser tanto la expresión de los cristianos revolucionarios, sino más bien un espacio político entre las masas cristianas despolitizadas y los partidos de izquierda. Un puente entre las masas y los partidos. CPS debía llegar ahí donde los partidos no podían llegar e iniciar un trabajo lento de politización, partiendo del nivel actual de conciencia de las masas cristianas marginadas. Frente a la iglesia institucional esta tendencia exigía el máximo de táctica y de diálogo. Había que ganarse a los sectores progresistas de las iglesias. Igualmente con la DC se evitaba el ataque directo, para poder dialogar con sus sectores de base y sus grupos más progresistas. Algunos de esta tendencia incluso

⁵¹ Pablo Richard, Ibid., p.212

propiciaban la entrada de militantes progresistas demócratacristianos en DPS. DPS solo tenía una razón de ser: si lograba reunir el número más amplio posible de cristianos y así sumar fuerzas al proceso de construcción del socialismo. Esta tendencia mantenía también, frente al gobierno, una constante crítica y manifestaba temores por el carácter democrático y pluralista de la gestión política. Los representantes de esta tendencia no militaban en ningún partido para los sacerdotes, para que éstos pudieran llegar a capas más amplias del pueblo.²²

Las dos tendencias que hemos descrito configuran una primera polaridad al interior del movimiento DPS. Hay una segunda polaridad sobre la definición cristiana y política de DPS, que marca igualmente dos nuevas tendencias.

La tercera tendencia ponía el énfasis en la definición cristiana del movimiento DPS. Se veía en el carácter cristiano del movimiento su especificidad y su razón de ser en la vida social y política. Este carácter lo diferenciaba además nitidamente de los partidos políticos. Esta tendencia insistía en la necesidad de formar comunidades cristianas de base, donde se diera una educación de la fe y una expresión y celebración de la misma, a partir del compromiso político en la construcción del socialismo. Esta función de DPS se veía insustituible, pues dichos cristianos de izquierda no encontraban en las comunidades parroquiales tradicionales o incluso en las progresistas, ningún

²² Ibid., p.214

lugar para ellas. Mas aun se sentian o eran de hecho excluidos de ellas. Ademas, la reflexion sobre la fe a partir de una praxis politica no era una tarea a realizarse en los respectivos partidos politicos. Los cristianos militantes politicos buscaban en CPS justamente aquella vivencia comunitaria de la fe y solo CPS les podia brindar la posibilidad de hacerlo. Esta tendencia insistia ademas en la necesidad de hacer un trabajo activo y positivo de reinterpretacion de la fe, de relectura biblica y de reformulacion de los signos y simbolos cristianos a partir de la praxis politica. Sin ese esfuerzo creativo se mantenia el viejo dualismo Republicano y a largo plazo dualismo se rompía: o se daba una pervivencia total de la fe o los cristianos mantenian su fe y eran recuperados a posturas politicas anti-socialistas.²³

La cuarta tendencia ponía el énfasis en la definición política del movimiento CPS. El movimiento no debía perder su carácter explícitamente cristiano, pero la búsqueda cristiana debía darse en una praxis política claramente definida. Sin esta definición el movimiento corría el riesgo de caer en un social-cristianismo de izquierda y así ser lentamente recuperado por la ideología burguesa dominante.²⁴ Si no se marcaba claramente la ruptura con el social-cristianismo, a mediano o largo plazo CPS podía convertirse en un freno ideológico en la maduración de los

²³ Ibid., p.216

²⁴ Pablo Richard, "CPS: Nuevas tareas, nuevos caminos", Chile Hoy, del 29 de diciembre de 1972 al 4 de enero de 1973, No.29, p.8.

cristianos. Como riesgo de la ambigüedad política de CPS era el de convertirse en un mero instrumento táctico de los partidos reformistas, un instrumento pasivo sin originalidad ni creatividad al interior del proceso. Si CPS quiere dar una conducción política a las bases cristianas, para incorporarlas en el proceso de liberación, debe adoptar un camino claro y definido. CPS debe adherirse a la cultura de las bases cristianas y no albertarse ideológicamente a ellas. Si CPS quiere ligarse a los intereses históricos de la clase obrera y estar presente en las luchas del movimiento popular, no podía rechazar una definición política socialista y revolucionaria.⁸⁹

Estos cuatro términos, que empezaron a delinearse más claramente a partir de 1971, nunca llegaron a una división del movimiento, por el contrario se complementaron dialécticamente entre ellos. En la medida que esa articulación logró darse, el movimiento pudo tener mayor fuerza social. Los que ponían el énfasis en la expresión social del movimiento, normalmente insistían también en una mayor definición política de CPS. Igualmente los que insistían en el trabajo amplio de base, ponían el mayor énfasis en la definición cristiana de CPS. Veían la necesidad de articular los cuatro términos de esta doble polaridad: el polo cristiano no podía excluir el polo político, ni la expresión social podía excluir el trabajo de base. No se quería transformar a CPS en un pequeño grupo de cristianos radicalizados, sin ningún

⁸⁹ Ibid., p.217

arrestos en las bases. Tampoco se quería un movimiento masivo, abierto y ambiguo, sin ningún significado social y político. Se veía la necesidad de guardar una ruptura, que impidiera toda retrocesión posible por parte de la ideología dominante o por parte de la institucionalización cristiana oficial. Sin embargo, se veía también la necesidad de no marginarse, de no aislarse de las bases cristianas y de las corrientes cristianas existentes. Ni marginarse, ni dejarse recuperar: tal era la inquietud de fondo. El trabajo de desarrollo de las bases cristianas y de recuperación de los miembros y expresiones de la fe, no podía hacerse fuera de una praxis política revolucionaria, en la realización práctica de una ideología socialista y proletaria.

En síntesis: había un cierto consenso en la necesidad de mantener y desarrollar todas las polaridades e intentos en CFS. Mantener y desarrollar la tensión entre definición cristiana y definición política, entre trabajo de base y expresión social. Intuían que la especificidad de CFS, su fuerza y su función social, debía residir justamente en la articulación dialéctica de esta doble polaridad y no en la exclusión fácil de alguno de sus términos. Sin embargo, no había mucha claridad y consenso en la forma como debía darse dicha articulación. Sobre todo no había claridad y consenso en un modelo de organización de CFS que permitiera articular su doble polaridad. En el año 1973 se generó una discusión en los niveles directivos de CFS sobre estos temas. Estas discusiones tuvieron sus momentos de crisis, pero nunca llevaron a una división del movimiento. La discusión se mantuvo y

fue la practica misma del movimiento la que iba dando los criterios de solución; pero no se llegó a resolver correctamente el problema durante el periodo de la UP.

4.3.4. Participación de la iglesia protestante en la UP

Consciente de que el fenómeno religioso minoritario se produce a partir de un contexto social complejo que determina, y que también es determinado por ellas, las practicas de los actores eclesiales y sociales, nuestra aproximación al comportamiento de estos en un periodo específico, debe incluir los elementos históricos, mediatos e inmediatos, y la consiguiente lectura sociológica para hacerlo comprensible. ⁵⁶

Sin embargo, nuestro intento analítico pretende solamente una aproximación a las contradicciones ideológicas y practicas, que los cambios políticos del periodo de la UP han provocado en algunos grupos minoritarios evangélicos.

4.3.4.1. La Iglesia protestante antes de 1970

Hasta 1920 la iglesia protestante chilena no tuvo una presencia notable en la vida pública de la sociedad. A partir de

⁵⁶ Humberto Lagos Sch., "Los evangélicos chilenos, actores sociales contradictorios", Chile-América, No.86-87, Abril-Junio 1983, p.46.

1920 la Iglesia empezó a despertar la ambición política en ciertos pentecostales. Uno de los ejemplos más destacados es el pastor Víctor Manuel Mora, que salió de la Iglesia Metodista en 1928, para formar la Iglesia Wesleyana Nacional. Este pastor estudió cierto tiempo en un seminario metodista: fue minero, dirigente sindical, y participó en la formación del Partido Socialista de Chile. Su denominación se había implantada, sobre todo, en la zona del carbón. Según el pastor Mora, todo miembro de su Iglesia debe ser activo en el seno del Partido Socialista:

"No permito que nadie llegue a ser miembro de mi iglesia, si no pertenece a la izquierda".⁸⁷

De ahí el nombre de Nacional dado a su Iglesia; lo que significa que no depende para nada del extranjero y que es "para el pequeño pueblo minero". Esta Iglesia quiere ser fiel al metodismo primitivo (Iglesia de Wesley).⁸⁸ pero tiene ciertos rasgos del pentecostalismo, como el acento puesto sobre la profecía y el bautismo del Espíritu. Según Lalive D'Épinay, el pastor Mora es uno de los pocos jefes de Iglesia que se haya liberado del anticomunismo traído por el protestantismo misionero, y que fuere transitado al pentecostalismo. Es también el

⁸⁷ I. Vergara, El Protestantismo en Chile, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1962, pp.140-144

⁸⁸ Sobre este tema, véase José Duque, La tradición protestante en la teología latinoamericana: Primer intento de la tradición metodista, San José, DEI, 1983.

Unico que parte de las necesidades del pueblo y no de las necesidades de la Iglesia, en su reflexión politica.⁵⁷

Desde 1950 la historia del protestantismo chileno tuvo un momento diferente. Primero es el nacimiento de un protestantismo nacional, independiente de las sociedades misioneras; después sobreviene la gran crisis que hace a ciertos sectores de la población, los mas sufridos, los mas debiles, receptivos a nuevas ideologias. El mensaje estaba ya allí, los portadores del mensaje estaban listos cuando se presento esa situación nueva. Nacio un protestantismo popular, bajo la forma de un movimiento de predicación y de conversión.⁵⁸

En 1960, los 500.000 pentecostistas constituyen 30% de los protestantes chilenos y la Iglesia catolica comprueba que si los evangelicos siguen creciendo a ese ritmo, todo el pais será suyo al final del siglo (Ver Cuadro 2).⁵⁹

* Cuadro 2: la progresión numerica del Protestantismo chileno

AÑO	Pobl.Total	Evangelicos	Porcentaje	% en relación % protestantes pobl.A.Latina
-----	------------	-------------	------------	--

⁵⁷ Christian Lalive d'Epinau, El Refugio de las Masas, op. cit., p.179.

⁵⁸ Christian Lalive D'Epinau, El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno, Santiago, 1968, pp.37-41; W.C.Hoover, Historia del avivamiento pentecostal en Chile, Valparaíso, (1931), 1948.

⁵⁹ Padre H.Muñoz R. "Situación del protestantismo en Chile" Mensaje, V, 1954, p.165.

1920	3.785.000	54.800	1.44%	-
1930	4.385.000	63.400	1.45	-
1936				1.98%
1940	5.065.000	118.400	2.34%	-
1949				4.43%
1952	6.265.000	225.500	4.06%	5.87%
1957				5.20%
1960	7.074.000	425.700	5.58%	-
1961				11.60%
1970	8.884.000	549.900	6.18%	-

*Fuente: Humberto Lagos Sch. "Los evangélicos chilenos, actores sociales contradictorios". Chile-América, No. 82-97, Abril-mayo-junio 1985, p. 43.

* Cuadro 7: protestantes en la ciudad de Santiago

Año	1958	1964	1970	1972	1973	1979
Porcentaje Protestante	4.0%	5.2%	5.5%	6.8%	8.0%	8.5%

* Fuente: Humberto Lagos Sch. Ibid., p. 44.

Según el sociólogo francés Lalive D'Épinay, el pentecostalismo chileno se extendió en la región más frágil y más anémica.⁴² Se difundió especialmente entre el subproletariado de origen rural que se refugia en la ciudad y entre las capas más populares de las clases intermedias.

En cuanto a la participación en los asuntos públicos en este período, la mayoría de los protestantes invitan ahora a sus miembros a participar en las elecciones políticas y a menudo aun presentan sus propios candidatos. Ante esta nuevo fenómeno los partidos políticos se ven con frecuencia forzados a tomar en cuenta los criterios de este cuerpo de elecciones. Como pronos-

⁴² Christian Lalive D'Épinay. Ibid., p. 190.

tino E. Willens, el pluralismo religioso en Chile se hizo sentir como un factor político, probablemente en favor de los partidos que, sin mostrar tendencias socialistas, representen los intereses de las clases sociales bajas.⁴³ Por ejemplo hay una conexión obvia entre la Iglesia Metodista Pentecostal y el partido radical. Sin embargo, es necesario anotar que la participación política de las iglesias protestantes, en particular de las sectas pentecostales, es muy reciente y aun minoritaria (o contradictoria).

4.3.4.C. El comportamiento político de la iglesia protestante durante la UP: elecciones

Según Humberto Lagos, los protestantes chilenos obtienen un auditorio mayor en periodos históricos caracterizados (1970 y 1973) por una crisis social global, que les permiten ofrecer su mensaje de seguridad, por oposición a la "inseguridad" que agita todos los rincones de la vida nacional.⁴⁴

En los días de Unidad Popular, la iglesia protestante chilena en conjunto mantuvo una ambigüedad ideológica. En algunas iglesias estuvo contra la UP. En este sentido es posible suponer que la Iglesia protestante tuvo que cuidar mucho su actitud ante

⁴³ E. Willens, "Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile", en Sociología de la religión, Selección de Roland Robertson, México, FCE, 1980, p.196

⁴⁴ Humberto Lagos, Ibid., p.51

la la nueva situación provocada por la elección de Salvador Allende. Sin embargo, importantes sectores de la iglesia protestante (en especial una parte de la iglesia pentecostal) estuvo presente en la constitución de la nueva estructura.⁶⁶ Se trata de la iglesia Wesleyana, surgida en el seno mismo de la zona proletaria con los oficiales y corporales del poder, donde los partidos políticos eclesiásticos ejercen desde tiempos considerable influencia. Esta dominación tiene también una pequeña comunidad Santiago. La mayoría de sus fieles militaba en el Partido Socialista, y algunos eran dirigentes sindicales. Líderes de organizaciones de base, regidores y hasta alcaldes.⁶⁷

Según una encuesta realizada por Tennies en 1971, los pentecostales manifiestan tener más reservas frente a comunistas y socialistas que ante los demócratacristianos.⁶⁸ Un 85 por ciento de los fieles piensa que no hay ningún inconveniente para que un evangelista vote por el PDC. Pero el 67 y 75 por ciento suscribe igual planteamiento cuando se trata de los partidos Socialistas y Comunistas, respectivamente. Sin embargo, los pentecostales votan en favor proporción que los no-pentecostales

⁶⁶ Jorge W. Savley, "Protestantismo latinoamericano y luchas populares", en Tráiler de Teología, Num.8, 1970, p.60

⁶⁷ Hans Tennies, El movimiento pentecostal en la sociedad chilena, Iquique-Chile, Ed. Centro de Investigación de la Realidad del Norte- Sub-facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam, 1985, p.116; Según la entrevista de Ed. Leberca con Luis Corvalán, hay también evangélicos que militan en el Partido Comunista. Véase: Eduardo Leberca, Ibid., p.232

⁶⁸ Hans Tennies, Ibid., p.52

por los partidos marxistas. Como muestra el cuadro 4, votaron por PC el 21% de los pentecostales y 19% de los que no profesan esa religión: en cuanto al PC, los porcentajes correspondientes fueron 53% y 47% respectivamente.

*Cuadro 4: Partido por el que votaron en las elecciones municipales en 1971 (porcentajes)

Partido por el que votaron	Pentecostales	No-Pentecostales
Unidad Popular	77	66
Demócrata Cristiano	19	30
Nacional	4	4
Total	100	100

Aunque es muy discutible la motivación real en política de un pentecostalismo popular, es un hecho innegable que algunos pentecostales han llegado a declarar la necesidad que existe para una mayor preocupación por los problemas contemporáneos. En una conferencia evangélica en Chile, un orador urgía a sus compañeros pentecostales a dejar de vivir de acuerdo a la imagen estereotipada de oposición a la bebida, al baile y "mezclarse en el mundo". En vez de eso él aconsejaba que ellos confronten los problemas mundanos con "una Biblia en una mano y un periódico en la o-

tra".⁶⁶ En el mismo programa, un profesor evangélico de Teología criticó fuertemente la satisfacción personal de la clase media en América Latina y propuso que la "nueva conciencia cristiana" debería superar los esfuerzos pasivos para la reforma en las clases más bajas.⁶⁷ Consideramos que estas ideas, de alguna manera, alludaron a quebrar la tradición pentecostal y representaron un desafío de valores éticos para la comunidad pentecostal durante la UP.

4.3.4.3. El papel de los protestantes en CPS: "minoría dentro de minoría"⁷⁰

Es difícil saber exactamente el número de los participantes protestantes en los CPS. Sin embargo, se puede encontrar unos datos importantes. Según Pablo Richard, unos 40 pastores de la iglesia protestante hicieron su presencia en la I Encuentro latinoamericano de los CPS en abril de 1972.⁷¹ La importancia de

⁶⁶ Frederick C. Turner, "El protestantismo y el cambio social en Latinoamérica", Revista Paraguaya de Sociología, Asunción, 1970, No.17, p.20.

⁶⁷ ibid., p.21

⁷⁰ El concepto de "minoría dentro de minoría" fue usado por un dirigente del ecumenismo mexicano y expastor metodista, Raul Macín para explicar la situación de los progresistas de la Iglesia protestante en México. Véase Raul Macín, "Los protestantes y las luchas populares en México", en Religión y política en México, Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords), México, Siglo XXI, 1985, p.317

⁷¹ Pablo Richard, ibid., p.70

la iglesia protestante se dio cuando la preparación del Encuentro tuvo que colaborar con el secretariado de estudios de ISAL continental.⁷² Estaban también 20 pastores evangélicos en la Jornada nacional de CPE, celebrada en últimos tres días de noviembre de 1970.

En el primer año la participación de los protestantes fue promovida por los extranjeros (ISAL). Por ejemplo, los teólogos Miguel Bonino (Argentina) y Sergio Arce Martínez (Cuba) fueron las personas más conocidas de la iglesia protestante en el I Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo.⁷³ No se mostró una presencia activa de los protestantes chilenos. La iniciativa de los chilenos dio muy tarde. Es muy difícil encontrar algunos testimonios de los protestantes chilenos en el movimiento de los CPE.

Considerando los datos estadísticos, podemos decir que la participación general de los protestantes fue relativamente representativa. Pero el papel de los protestantes en la dirección del CPE fue poco representativa y pasiva. Fue en este contexto cuando la Jornada nacional de CPE de 1972 propuso una mayor representación ecuménica protestante en los niveles de direc-

⁷² Pablo Richard, Ibid., p.87.

⁷³ Pastor presbiteriano de Cuba, Sergio Arce dio un discurso en la sesión de clausura del Encuentro. Véase, Cristianos por el Socialismo. Edición internacional de los documentos del primer encuentro continental: informes nacionales, discursos, correspondencia con el arzobispo, informes de comisiones e informe final. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pp.198-200

cion.⁷⁴ Aunque la presencia de los protestantes en la dirección del CPS fue insignificante, su papel activo en el ecumenismo contribuyó a formar un "ecumenismo revolucionario" en el subcontinente latinoamericano.⁷⁵

4.3.5. Conclusiones: Limitaciones del movimiento

Quando hoy vemos esa experiencia como etapa superada o la procesamos críticamente, es necesario en primer lugar aclarar en qué perspectiva nos situamos. ¿Por qué "CPS" aparece como algo superado?, ¿por qué no es válido intentar rescatarlo? Frente a estas preguntas, hay dos críticas (la académica) que apunta a señalar los "errores" que se cometieron en "CPS": casi se podría hablar de "errores técnicos".⁷⁶ Es indudable que se cometieron errores. Probablemente el rasgo crucial de ellos fue que el grupo se dejó arrastrar (desde dinámicas externas e internas) al terreno de la "contestación" y conflicto intraeclesial, de modo que fue cayendo cada vez más en la polemica con la jerarquía. Pero se podrían señalar otros "errores": el carácter acentuadamente clerical del grupo, una cierta ingenuidad o acriticidad respecto al marxismo (y la tendencia a aplicar visiones demasiado mecáni-

⁷⁴ Pablo Richard, Ibid., p.147

⁷⁵ Véase Roberto Jiménez, "La vertiente protestante de la teología de la liberación latinoamericana- el ecumenismo revolucionario", Tierra Nueva (Chile), mayo-julio 1991, no.77-78.

⁷⁶ Fernando Castillo L., Ibid., p.196.

cas sobre la "lucha de clases" dentro de la Iglesia) y, sobre todo, su relación con los partidos políticos, que terminó liquidando la coherencia interna del grupo, transformándolo en un "frente" que se disputaban distintos partidos.

Sin embargo, esta crítica de los errores no toca aun el problema más de fondo. Siempre se podría pensar en reeditar esa experiencia, teniendo cuidado de no repetir los errores. Desde la perspectiva que hoy tenemos en la Iglesia liberadora no aparecen sólo los errores, sino también las limitaciones más de fondo e inherentes a la experiencia de "CPS". Estas son, a nuestro juicio, cinco y están muy relacionadas entre sí.

En primer lugar hay un problema eclesiológico o la cuestión de la identidad. El problema eclesiológico se puede resumir en que "CPS" no tuvo un proyecto eclesiológico: se trata precisamente de "los cristianos" frente al proceso revolucionario; no hay proyecto de Iglesia; lo que ocurre con la Iglesia es irrevolvente; incluso, se opera con el supuesto muchas veces de que "la Iglesia" (la jerarquía) es hostil hacia la revolución y a lo más puede ser neutralizada. No existe conciencia de que se esté gestando ya una nueva identidad de la Iglesia. Por cierto que ello no es casual: el desarrollo de esa identidad es aun demasiado precario y fragmentario. La identidad de "CPS" va a estar entonces más definida por la referencia a una ideología o a un programa político, que por la emergencia del actor popular en la Iglesia. Es verdad que los Cristianos por el Socialismo ren su primera declaración adhieren al socialismo por fidelidad al

pueblo, a quien quieren servir. Pero el acento está puesto en la ideología y programa socialista: ese "pueblo" es destinatario más que actor y, ciertamente, está lejos de ser actor en la Iglesia.

En segundo lugar hay el problema del modelo de articulación de fe y política. La preocupación predominante en "CPS" es situarse en el terreno ideológico y desbloquear a los cristianos para posibilitar su participación en el proyecto socialista. Se trata de "suavarse" a un proceso que va este en marcha: se invita así la pregunta por el "aporte" de los cristianos: incluso en algunos planteamientos hay una suerte de mecanismo que sostiene que la fe está tan ideologizada que no es posible responder esta pregunta en las condiciones actuales: solo participando en el proceso se crean las posibilidades para más tarde poder plantearse la pregunta. A consecuencia de este esquema de articulación de fe y política, CPS no logra formular una "teología" coherente con la novedad que postulaba en el terreno político: sus planteamientos son predominantemente político-estratégicos. A pesar de algunos esbozos, no alcanza a tener una interpretación liberadora de la fe y del ser-cristiano. Es decir, hubo la debilidad teórica. En Chile existía una riqueza de elaboración teórica en el movimiento popular y en CPS se desarrolló, a un nivel práctico y masivo, la así llamada "teología de la liberación". Pero un cierto activismo e inmediatismo acrítico les impidió aprovechar mejor la riqueza teórica y científica del movimiento popular y no fue capaz de una mayor creatividad y expresión teológica. También hubo una falla en el nivel "místico-

". No aportó la suficiente fuerza ética y la mística que exigía una situación pre-revolucionaria.

En tercer lugar hay debilidades de carácter orgánico. La más fundamental es la tendencia permanente, en el movimiento CPS, a rechazar cualquier forma de organización o institucionalización. Esta tendencia "anarquista" es una consecuencia falsa de un planteamiento correcto. Lo correcto es la definición de CPS como un frente ideológico amplio, situado al interior del movimiento obrero y al interior de la iglesia, que excluye, por principio, todo paralelismo: paralelismo político -CPS no es un partido "cristiano" paralelo a los partidos marxistas-, y paralelismo eclesial: CPS no es una iglesia paralela, clandestina o subterránea frente a la iglesia oficial. La consecuencia falsa de este planteamiento correcto, fue la de entender el problema orgánico como un problema cuantitativo y no como un problema cualitativo. La definición orgánica de CPS no es un problema de mayor o menor organización, sino el problema de una organización diferente. Como autocritica Pablo Richard, la tendencia "anarquista" y anti-institucional fue una desviación idealista constante en el movimiento.??

Otra debilidad orgánica fue el verticalismo y el clericalismo en el movimiento CPS en Chile. La organización, la conducción y la creatividad se impuso siempre de un modo vertical, de arriba hacia abajo. Cuando llegó el momento de la represión y los

?? Pablo Richard, Cristianos por el socialismo: historia y documentación, Salamanca, Ed.Sigueme, 1976, p.202

cuadros dirigentes o representativos tuvieron que pasar a la clandestinidad o fueron expulsados del país, el movimiento quedó sin cabeza y se produjo la dispersión. No supieron formar cuadros dirigentes de base e estructuras orgánicas de base, con responsabilidad autónoma y capacidad de creatividad propias.

En lo que se refiere al defecto del clericalismo hay que distinguir. En un momento CPS tuvo intencionalmente formar un movimiento sacerdotal. Combatió el inicio una desviación de derecha en CPS, que, en nombre de la secularización, propugnaba la desclericalización de CPS. Insistió en el carácter sacerdotal del movimiento, pues a nivel popular y campesino el cura era el líder espiritual e ideológico natural en su propio ambiente. También a un nivel público y social, el peso sociológico del sacerdote era determinante. No se trataba de instrumentalizar tácticamente el sacerdocio, sino que se trataba de partir del nivel real de organización y conciencia del pueblo. Puesto que la iglesia jugaba un rol de conducción política de las masas cristianas y existía un clericalismo de derecha, una desclericalización prematura de CPS hubiera impedido quebrar esta conducción política o aquel clericalismo reaccionario o reformista. Era urgente crear la imagen pública, con todo el peso sociológico necesario, de un cristianismo revolucionario, alternativo al cristianismo burgués dominante. Para ello era indispensable que la expresión pública de CPS la tuvieran fundamentalmente los sacerdotes, pastores y religiosas. A fines de 1971 comenzaron a participar laicos en CPS. Pero su ingreso no buscaba un cambio

cualitativo del movimiento, sino que respondía a la exigencia de ampliar y profundizar un trabajo en la base. La expresión pública de CPS mantuvo siempre un carácter sacerdotal. Esta orientación fue correcta para los dos primeros años de CPS en Chile. Pero, a partir de la crisis de octubre de 1972 ("insurrección de la burguesía"), cuando el movimiento pasó a posiciones proletarias y revolucionarias, la concepción, representativa sacerdotal del movimiento empezó a jugar lentamente el rol negativo de freno y control. De modo se agudizó la lucha de clases y el enfrentamiento con el bloque burgués, entonces se presentó a los curas el terrible dilema de una "doble fidelidad": fidelidad, por un lado, al pueblo y a sus luchas; y, por otro lado, fidelidad a una iglesia jerárquica cada día más aliada del bloque burgués dominante. Este dilema hizo vacilar a algunos curas, a otros los hizo retroceder o les quitó lucidez ideológica o combatividad política. El choque violento con la burguesía implicaba un cuestionamiento profundo del ministerio sacerdotal, en su forma concreta y contingente. Aquellos que no resistían este cuestionamiento personal, evitaban el enfrentamiento con el bloque burgués y el enfrentamiento consecuente con la jerarquía, que aparecía ligada con el bloque burgués. Esto debilitó a los curas, en su capacidad profética y política, lo que produjo un debilitamiento del movimiento CPS. Otros curas, con mayor lucidez política y cristiana, lograron superar el dilema y fueron elementos dinámicos; pero fueron una minoría. Cuando CPS buscó a laicos representativos para poner a la cabeza del movimiento, fue demasiado tarde y viró el golpe.

La última debilidad de CPS fue la incapacidad de trabajar en ambientes cristianos progresistas y en las comunidades de base de la iglesia. No supo atraer a estos sectores, sin subordinar a ellos. En este sentido la observación crítica de Rojas y Vanderschuieren parece tener su razón.⁷⁰ Por un lado, CPS fracasó en lograr el cambio ideológico masivo entre los cristianos, porque CPS no recibió apoyo suficiente por parte de la clase media, el mundo de prácticas del cristianismo, y CPS no reconoció que los Cristianos Demócratas disfrutaban apoyo electoral significativo entre muchas clases sociales; por otro lado, CPS fracasó en ganar mas de la clase baja porque los pobres faltaba la cualquiera tradición revolucionaria profunda, y también porque la clase baja, estaba acostumbrada a ver la jerarquía del liderazgo. Allende mismo estaba mirando a la jerarquía mas que a CPS, quien hubiera podido ayudarle a construir un puente para la masa cristiana.⁷¹ Esta incapacidad revela inseguridad en la opción socialista fundamental de CPS y cierta desviación pequeñoburguesa, vociferante y revolucionarista, que los marginaba de amplios sectores de cristianos objetivamente recuperables para la causa de la liberación. No supo desarrollar una táctica y una pedagogía adecuada para el trabajo de masas en ambientes cristianos.

⁷⁰ Jaime Rojas and Franz Vanderschuieren, "The Catholic Church of Chile: From Social Christianity to Christians For Socialism", en The Catholic Church and Politics in Latin America, Toronto, Latin American Research Unit, LARU, Vol.1, No.2, February 1977, p.46

⁷¹ Arthur F. McGovern, Marxism: An American Christian Perspective, New York, Orbis Books, 1981, p.274

90) Para que las libertades sean fundamentales, que se van superando en el desarrollo de una identidad nueva de Iglesia, esta Iglesia liberadora en la emergencia del actor crucial en la Iglesia: es una Iglesia que vive desde la participación en la política. La liberación de la Iglesia liberadora no se concreta en referencia a una ideología, sino al actor popular: es además una identidad epistemológica esencial: Hay un proyecto de Iglesia en juego allí: no es una Iglesia solo de los políticos o académicos, sino, ante todo, una Iglesia del pueblo, es una Iglesia liberadora: y desde allí se puede plantear el socialismo como expresión directa de la coherencia con el desarrollo político de Iglesia de los pobres.

TERCERA PARTE: LA POLÍTICA RADICAL DE LOS CRISTIANOS DURANTE LA REVOLUCIÓN SANDINISTA (1976-1980)

La revolución nicaragüense es la primera revolución en la historia de las Américas Latina y el Caribe en donde se dio a nivel de masas como la propia revolución del proceso revolucionario, tanto en los métodos como en el objeto, y también, en algunas formas, en la dirección del Frente Sandinista, y es además la revolución que surge como consecuencia directa de favorables de algunas causas que la ya existen del mundo.

Algunos de los factores de éxito de la gerencia de la gerencia cristiana en la lucha contra el imperialismo son los siguientes: cambios organizativos, teológicos, ideológicos por las ciencias sociales y políticas. Los estudios de Philip Berryman y Michael Dodson son ejemplos de esto.¹ Desde este punto de vista la influencia del Concilio Vaticano II, de la Conferencia de Medellín (Colombia 1969), de las Encíclicas progresistas de Pablo

¹ Véase, Michael Dodson y Montgomery, "The Churches in the Nicaraguan Revolution", en Nicaragua in Revolution, (ed. Thomas Walker), New York, Praeger, 1981, pp. 161-181; Philip Berryman, The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions, New York, Orbis Books, 1984; Michael Dodson y Laura Nazzari, Churches and Revolution: Nicaragua's Other Revolution: Religious Power and the Sandinista Struggle, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1981.

VI y de la Teología de la Liberación.²

Otros insisten que el contexto político y el avance de la lucha popular son los elementos determinantes del cambio eclesial.³ Parece que algunos sectores de FSLN (Luis Carrion) tienen esta perspectiva.

Sin embargo, pensamos que esa bien ha sido la confluencia, por un lado, de una crisis estructural del capitalismo dependiente en Nicaragua y del carácter represivo del régimen somocista, y por el otro lado, del ascensor revolucionario del FSLN, lo que facilita el acento insurreccional popular, dentro del cual se encuentran los cristianos y las iglesias.⁴

Recordemos que el fenómeno religioso se hallaba inserto dentro de una sociedad nicaragüense que estaba en este periodo marcada por una agudización de la contradicción antagónica entre el movimiento popular y la dictadura somocista. En este sentido descartamos la validez de toda teoría de la conspiración, tanto

² Aunque no ignora los aspectos socio-políticos, Pablo Richard enfatiza la raíz teológica del fenómeno de la Iglesia de los pobres en Nicaragua como un factor muy determinante. Véase Pablo Richard, La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres, San José, 1981, 1986, p.46.

³ Lilia Fernández, Teresa Castro y Antonio Cavalla, Cristianismo y revolución en Centroamérica, México, UNAM, 1980, p.12.

⁴ Luis Serra, "Ideología, religión y lucha de clases en la Revolución", en La revolución en Nicaragua, México, Ed.Era, 1985, p.261.

derecha como izquierda.⁵

Sin embargo, es importante precisar las condiciones específicas de Nicaragua que permitieron el surgimiento del MCR. ¿Por qué los cristianos revolucionarios nicaraguenses no tomaron la misma ruta del resto de países que desde 1960 a 1970, cuales fueron las causas objetivas y subjetivas de esta diferencia? ¿Los nicaraguenses vivieron los errores de otros? ¿Cuales fueron las debilidades nicaraguenses? ¿Cuales fueron sus aportes a la revolución socialista? ¿Cuales fueron la responsabilidad de la Iglesia de los creyes en la derrota electoral de FSLN en febrero de 1984? Estas preguntas servirán como guía de nuestra investigación en esta parte.

CAPITULO V. LAS CONDICIONES SOCIO-ECONOMICAS, POLITICAS Y ECLESIALES

En este capítulo presentamos los rasgos principales de la sociedad nicaraguense con el objeto de mostrar la matriz histórica, social y económica sobre la cual se gestó una

⁵ Por ejemplo, el especialista soviético J. Grigulevich considera que el fenómeno revolucionario es una parte táctica de la Iglesia respecto al movimiento socialista. En cambio, el principal responsable del fracaso de la Oerwa condena que "los cristianos revolucionarios" como parte de la estrategia soviética derrotó la Iglesia. Véase, J. Grigulevich, La Iglesia Católica y el Movimiento de Liberación en Nicaragua, Moscú, Ed. Progreso, 1984; Ricardo de la Oerwa, Revolución, Iglesia y Marxismo 1960-1985, Barcelona, Plaza & Janés Ed., 1986; Humberto Belli, "Cristianismo y Socialismo", en Nicaragua: regresión en la revolución, Ed. UCA, Tegucigalpa, J. Ortiz, José Luis Velázquez, San José, Universidad Centroamericana, 1980, pp. 169-170

revolución y en la cual se dio una nueva experiencia revolucionaria de los cristianos. Independientemente de que la sociedad nicaraguense y la revolución sandinista sean una sociedad y una revolución contra un orden que desborda sus fronteras, quienes hacen en última instancia la revolución son las fuerzas internas de la propia sociedad y, además, en condiciones históricas y sociales concretas. De ahí la importancia que tiene conocer aunque sea someramente el contexto social y económico en que se da el fenómeno revolucionario de la iglesia.*

5.1. Las bases estructurales del fenómeno

La dependencia comercial externa, la dependencia tecnológica y energética, el endeudamiento externo, la falta de articulación entre la agricultura y la industria, un mercado interno muy débil, el crecimiento del sector terciario y una estructura social que concentraba la riqueza en muy pocas manos, son las características principales -comunes a muchos países del Tercer Mundo- que permiten definir a la Nicaragua de antes de la

* Sobre la caracterización socioeconómica de la revolución nicaraguense, véase: Carlos Vilas, Perfiles de la revolución sandinista, Argentina, Legasa, 1984; Richard Harris y Carlos Vilas (ed.), La revolución en Nicaragua: liberación nacional, democracia popular y transformación económica, Mexico, Era, 1985; J. Wheelock Ramon, Vanguardia y revolución en las sociedades periféricas, Mexico, Siglo XXI, 1986. Según C. Vilas, la historia de Nicaragua en el presente siglo es la lucha entre los intereses nacionales y los intereses políticos y económicos del imperialismo norteamericano. Véase, C. Vilas, op.cit., pp. 63-111.

Revolución como un país capitalista subdesarrollado. Nicaragua, sin embargo, tenía algunas particularidades que conviene tener presentes para comprender mejor las causas estructurales que condicionaron el surgimiento del MCR.

5.1.1. Características específicas del capitalismo nicaraguense

5.1.1.1. La economía agroexportadora en crecimiento

En Nicaragua, como en la mayor parte de los países de A.L., la economía colonial tras abastecedora que consumidora se estructuró en función de las necesidades del mercado capitalista mundial y a su servicio. La economía nicaraguense nació y creció subordinada al mercado externo, centralizada en torno del sector agroexportador, que concentraba la renta y el poder. Es decir, la dinámica de la economía nicaraguense ha dependido fundamentalmente de la exportación de unos pocos productos agropecuarios (algodón, café, carne congelada, azúcar, productos químicos).⁷

Desde el punto de vista socioeconómico, Nicaragua presenta los rasgos de una sociedad agroexportadora, con un movimiento simultáneo de proletarianización y campesinización, un pronunciado sector terciario — que a diferencia de los países

⁷ Jaime Wheelock Roman, Imperialismo y dictadura: crisis de una formación social, México, Siglo XXI, 1980, p.10

industrializados no es un indicador de su desarrollo sino más bien otro rasgo de su dependencia y atraso; y con una tendencia hacia la urbanización improductiva. La mayor parte del sector agropecuario es campesino o de fuerza de trabajo obrero-campesino. Como indica el cuadro I, las actividades manufactureras aparecieron recientemente.*

* Cuadro I: Repartición de los sectores agropecuario y manufacturero en el producto interno bruto: 1950-1977 (% del PIB)

Sectores	1950	1961	1970	1977
Agropecuario	43.5	34.5	33.0	32.5
Manufacturero	5.2	15.5	29.0	33.5

Fuente: Banco Central de Nicaragua. Informe anual 1961: BID, op., cit., pp. 16 y 21.

Después de la segunda guerra mundial la economía nicaraguense conoció un auge sustancial debido a la exportación de productos primarios como el café, la caña de azúcar, el algodón y la ganadería, producidos en el marco de relaciones capitalistas de producción y de formas campesinas subordinadas al capital agroexportador. El Estado somocista funcionó como intermediario entre el mercado mundial y los productores nicaraguenses, creando las condiciones generales de la producción, tales como carreteras, puertos, telegrafos, etc., y agenciándole a los capitalistas nacionales el crédito necesario

* Oscar González Gari, Implicaciones Teológicas de la historia contemporánea de la Iglesia Católica en Nicaragua (1934-1982), Tesis de Licenciatura, UIA, 1985, p.13.

para habilitar su producción; de igual manera garantiza a los capitalistas extranjeros la colocación de su capital y una buena tasa de ganancia con base en la renta diferencial que estos productos tenían en el mercado externo, y en una mano de obra barata.▼

Desde el inicio de la segunda guerra mundial, Nicaragua inicia un periodo de crecimiento (1950-79). Durante este periodo de crecimiento, que comprende los últimos 30 años del régimen somocista, la economía nicaragüense mantuvo una tasa de crecimiento promedio de 5.1% anual en la década de los cincuenta y del 6.7 durante la década de los sesenta, debido en gran parte a la diversificación y ampliación del sector agropecuario e industrial, y a un crecimiento de las exportaciones - fundamentalmente por la demanda externa de café, algodón, carne, azúcar, bananas, y otros, en un primer momento; y por el dinamismo manufacturero producido por la integración del Mercado Común Centroamericano, en un segundo momento. El PIB por habitantes pasó de 451 a 991 dólares entre 1950 y 1977 -dólares constantes de 1978.¹⁰ La inversión total que en 1950 representaba el 15% del PIB, pasó a ser en 1977 de 25.6%. El ahorro doméstico se incrementó en ese periodo del 12% al 17.5%. Las exportaciones totales del país, que en 1957 eran del orden de los 149.7

▼ Oscar González Gari, La Iglesia Católica y la revolución sandinista, México, Clave latinoamericana, 1988, p.12.

¹⁰ Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Nicaragua: repercusiones económicas de las acontecimientos políticos recientes, México, diciembre de 1979, cuadro 1, p.2.

millones de dolares, llegaron a los 636,8 millones de dolares en 1977. Estas cifras adquieren relevancia cuando se les compara con las correspondientes a la mayoría de los países en vías de desarrollo, que en general son mas modestas. Frente a ellas las de Nicaragua adquieren el caracter de cifras record.¹¹

Fue por esta razón que algunos analistas de ese periodo sostienen que el problema económico no fue el factor principal de la caída de Somoza. La crisis política del régimen, agravada por la guerra revolucionaria, fue lo que motivo fundamentalmente el derrumbamiento de la dictadura.¹² Sin embargo, no podemos ignorar las causas económicas específicas del capitalismo nicaraguense en la caída de la Dictadura Militar Somocista (DMS) y el surgimiento del Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR). Aunque el factor económico no fue elemento determinante del surgimiento del MCR, fue una condición importante. En este sentido, consideramos conveniente analizar lo específico del capitalismo nicaraguense.

5.1.1.2. La dependencia externa (comercial y financiera) de la economía.

A pesar del crecimiento agrícola e industrial, la economía nicaraguense dependió, desde su nacimiento, como economía

¹¹ Jose Luis Velazquez F., Nicaragua: Sociedad Civil y Dictadura, San José, Asociación Libro Libre, 1986, pp.47-48.

¹² Victor S. Foras, La revolución sandinista 1979-1988, Madrid, Revolución, 1988, p.20.

Vinculada al mercado capitalista mundial, de la demanda y oferta externas, y, por lo tanto, de las necesidades y vaivenes del comercio mundial. Mientras más crecía, más se enajenaba al mercado externo, sin que dicho crecimiento tuviera efecto significativo en el desarrollo del mercado interior. El sector exportador tenía toda la prioridad para el sistema socioeconómico y para el régimen político imperantes. El peso del comercio exterior sobre el PIB, lejos de disminuir, seguía más bien agrandándose, y llegó a duplicarse en el periodo 1950-1977, tal como se observa en el cuadro II.¹³

* Cuadro II: peso del comercio exterior sobre el PIB

Años	%
1950	26.5
1977	57.0

* Fuente: CIERPA, con base en ECN. Reforma agraria y desarrollo económico, p.102.

A partir de 1956, y sobre todo en la década de los sesenta, el salto comercial acusa una tendencia negativa permanente, y comienza para esta economía el círculo vicioso de recurrir al financiamiento externo para cubrir déficit drenados por el sector externo en valores que superan el 25% de las exportaciones y con una tendencia progresiva, tal como puede observarse en el siguiente cuadro.¹⁴

¹³ Orlando Núñez Soto, Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1986, México, Siglo XXI, 1987, pp.49-50.

¹⁴ Ibid., p.50.

*Cuadro III: Balance comercial (millones de dólares)

Años	Exportación	Importación	Saldo
1946	18.0	14.8	3.2
1956	65.0	89.8	-24.8
1966	140.0	181.0	-41.0
1977	530.5	761.0	-230.5
1980	503.0	930.0	-427.0

* Fuente: para 1956, CEPAL 1966, p.38; para 1977, BDN 1979, p.44; para 1980, CEPAL 1980, p.33; Orlando Núñez Soto, Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1982, México, Siglo XXI, 1987, p.50.

Mientras en 1950 el 70% de las exportaciones se dirigían a Estados Unidos, en 1978 no llegaban al 24%, habiéndose abierto nuevos mercados en Europa Occidental, Mercado Común Centroamericano, Japón, China, Taiwan y otros. Lo mismo ocurrió con las importaciones que en 1950 provenían en un 81% de Estados Unidos y en 1978 solo en un 21.3%. En resumen, el control norteamericano del comercio de Nicaragua, casi total a principios de los años 50, estaba muy reducido en los inicios de la Revolución. Sin embargo, esto no significaba que la presencia de EEUU en la economía nicaraguense era menor, sino que se había trasladado al sector financiero.¹⁹

La dependencia financiera del capital internacional, reflejada en el crecimiento vertiginoso de la deuda externa, es uno de los exponentes más claros de la dependencia global de la economía nicaraguense. Mientras en 1950 el endeudamiento externo

¹⁹ Victor S. Fozas, Ibid., p.18.

de Nicaragua apenas llegaba a los dos millones de dólares. en 1979 los sandinistas se encontraron con una deuda de 1650 millones de dólares, con el agravante de que los últimos préstamos contratados, en vez de destinarse a la inversión o al consumo nacional, servían únicamente para pagar la deuda anterior y sus intereses.¹⁶

En 1976, a finales del régimen somocista, el servicio de la deuda pública (externa (amortizaciones e intereses)) alcanzaba ya el 75% de los desembolsos y el 15% de las exportaciones de ese mismo año, con una estructura de comercio donde la tercera parte de las importaciones provenían de Estados Unidos y más de la mitad de compañías norteamericanas ubicadas en Estados Unidos y en Centroamérica.¹⁷

La dictadura somocista pudo captar importantes préstamos para el desarrollo económico, merced a su adhesión a los gobiernos norteamericanos. Todo ello se consiguió en buena parte por medio de organismos estadounidenses como la AID (Asociación para el Desarrollo Internacional), o el BM (Banco Mundial) y el

¹⁶ Ibid., pp.15-16.

¹⁷ SON, Informe anual 1979, Managua, 1979, p.135; Orlando Núñez Soto, op.cit., p.51. En este aspecto Jorge G. Castañeda no está acuerdo con la teoría del imperialismo económico de EE.UU en Nicaragua, argumentando que mientras la presencia económica norteamericana en Nicaragua (inversiones) es muy reducida, en cambio, los accionistas nicaraguenses son realmente mayoritarios en la industria nicaraguense en el sector de agro-químico. Por lo tanto, es discutible la tesis economista de que la oposición de EE.UU a la revolución sandinista procedera únicamente de consideraciones económicas. Véase, Jorge G. Castañeda, Nicaragua: contradicciones en la revolución, México, Editores Tiempoextra, 1980, pp.19-30.

BID (Banco Interamericano de Desarrollo).

Por otra parte, Nicaragua dependía del exterior en tecnología y productos energéticos. La tecnología era suministrada casi exclusivamente por EEUU, lo cual tendra serias repercusiones al producirse el bloqueo norteamericano en 1985. Y mas de un 50% de la energía consumida por el país provenia del petróleo que se importaba en su totalidad.

5.2. Las condiciones políticas: la constitución del estado somocista y su crisis organica

La segunda causa que impulsó el MCR debe buscarse en el surgimiento de la DMS y su continuación en las ultimas cinco décadas. Sin embargo, es menestar anotar que la existencia de la DMS no fue condición suficiente para el surgimiento del MCR. La clara prueba de esta afirmación es la primera reacción organica del sector eclesial, ocurrido por primera vez en 1970, despues de mas de 30 años de la existencia de la DMS.

5.2.1. Surgimiento de la Dictadura Militar Somocista.

En 1933, humillados por el ejército de Sandino, defensor de la soberanía nacional, los marinos estadounidenses se retiraron de Nicaragua. No obstante, habian creado ya en el país una fuerza militar organizada, la Guardia Nacional, a cuya cabeza colocaron

a Anastasio Somoza García.¹⁸

Pocos días después del asesinato de Sandino, tropas de la Guardia Nacional atacaron el campamento de Wiwili (Nueva Segovia), donde el resto de sus guerrillas armadas vivía con sus familias. La sorpresa fue total y unos trescientos sandinistas, con mujeres y niños incluidos, fueron exterminados.¹⁹

Somoza dio formalidad y carácter institucional a la dictadura militar mediante un golpe de Estado en 1936, sucesivas elecciones amañadas y reformas a la Constitución. Pero fue la consolidación de la Guardia Nacional como aparato de dominación la que determinó la gestación del carácter del Estado y de la DMS.

Desde 1939, consolidada la Guardia Nacional, comenzó a constituirse la fracción somocista como un poderoso grupo económico y político. La coyuntura de la Segunda Guerra sería aprovechada por la dictadura para fortalecer sus nexos con Estados Unidos. Al mismo tiempo, Somoza inició un desmesurado proceso de enriquecimiento personal por métodos fraudulentos (expropiación de haciendas cafetaleras a ciudadanos alemanes, restricciones comerciales arbitrarias a sus adversarios económicos, utilización de instituciones estatales como

¹⁸ Gregorio Selser, De Walker a Somoza, Mexico, Mex-Sur, 1984, p.150.

¹⁹ Claribel Alegría y D.J.Flakoll, Nicaragua: la revolución sandinista, una crónica política/1955-1979, Mexico, Ed. Era, 1982, p.105.

mecanismos de control económico y político, etc.).²⁰

Fese al carácter dictatorial basado en el poderío de las armas, no se elimina un cierto juego político en el que dos partidos, Liberal y Conservador, tradicionalmente llamados "las paralelas históricas", ayudan a conferir una fachada democrático-electoral al edificio de la dominación. Somoza guardó puntillosamente todas las formalidades.

El extraordinario respeto por las formalidades de que hacía gala Somoza, no tenía nada que ver con alguna vocación democrática. Lo que sobre todo interesaba al dictador era eliminar cualquier tipo de obstáculos que impidieran el reconocimiento de Estados Unidos. Además le interesaba que las dos fracciones políticas de la oligarquía lo reconociesen como una suerte de caudillo común. En otras palabras, Somoza no suprimió la política dentro de la oligarquía; simplemente se limitó a ponerla bajo su exclusivo servicio.

El Estado, en esas condiciones, pasaría a ser "un Estado importado, dirigido por capataces locales".²¹ Los tres Somoza que estuvieron en el poder, siguieron consecuentemente la máxima de que todo enemigo de Estados Unidos devenía enemigo de Nicaragua. En diciembre de 1941 declaraban la guerra a Japón -dos días después de que lo hiciera el gobierno norteamericano. Además, el territorio nicaraguense fue ofrecido a Estados Unidos como base

²⁰ Oscar González Gari, Ibid., p.7.

²¹ Adolfo Gilly, La nueva Nicaragua, México, Nueva Imagen, 1980, p.103.

1. The first part of the document discusses the general situation of the country and the role of the government. It mentions the need for a strong and efficient administration to manage the country's resources and to provide for the welfare of the people.

2. The second part of the document deals with the economic situation. It notes that the economy is facing significant challenges, including inflation and unemployment. The government is committed to implementing policies that will stabilize the economy and create jobs for the citizens.

3. The third part of the document addresses the social issues. It highlights the importance of education and healthcare in building a strong and healthy nation. The government is working to improve the quality of these services and to ensure that they are accessible to all citizens.

4. The fourth part of the document discusses the political situation. It emphasizes the need for a democratic and accountable government. The government is committed to holding itself accountable to the people and to ensuring that the political process is fair and transparent.

In conclusion, the government is committed to working with the people to build a strong and prosperous nation. It is confident that the policies and programs outlined in this document will lead to a better future for all citizens.

The government is committed to ensuring that the policies and programs outlined in this document are implemented effectively. It is working to strengthen the administrative and financial systems to ensure that the government is able to deliver on its promises to the people.

The government is also committed to maintaining the rule of law and to ensuring that all citizens are treated equally under the law. It is working to improve the judicial system and to ensure that the courts are able to deliver justice to all citizens.

The government is committed to working with the private sector to promote economic growth and to create jobs for the citizens. It is working to improve the investment climate and to attract foreign investment to the country.

The government is also committed to working with the international community to promote peace and stability in the region. It is working to strengthen its ties with other countries and to participate in international organizations and forums.

1. *Journal of Development Studies*, 1970, 6(1), 1-10.

2. *Journal of Development Studies*, 1970, 6(1), 11-20.

en su conjunto.²⁴

El dominio absoluto que por más de cuarenta años ejerció la familia Somoza sobre el aparato estatal y la Guardia Nacional, permitió a la dinastía acumular en sus orígenes una cuantiosa fortuna mediante la práctica del saqueo de los fondos públicos, el contrabando y la corrupción. Con el tiempo, la dictadura habría de convertirse en una poderosa fuerza económica transnacional, que generaría en torno suyo a una fracción -el grupo somocista- de la burguesía nicaraguense.²⁵

Hegemonizado por esa fracción somocista de la burguesía, el régimen garantizó durante varias décadas, y no sin pocos descalabros políticos, la cohesión y reproducción del bloque burgués dominante en el país. A partir del proceso político y económico que se abre con el terremoto que destruye Managua en 1972, la dictadura militar fue transformándose, sin embargo, en un instrumento al servicio de los intereses particulares del grupo somocista.

A lo largo de sus casi 44 años de existencia, la dictadura somocista sufrió diversas conmociones que de una u otra forma afectaron su organización interna, los términos de su hegemonía dentro del bloque burgués dominante y los niveles -cada vez más

²⁴ René Herrera Zuniga, "Nicaragua: el desarrollo capitalista dependiente y la crisis de la dominación burguesa, 1950-1980", Foro Internacional, Abril-junio 1980, pp.612-13.

²⁵ Edelberto Torres-Rivas, "El Estado contra la sociedad: las raíces de la revolución nicaraguense", ponencia presentada en el IV Congreso Centroamericano de Sociología, Managua, julio de 1980, p.34.

reducidos y deteriorados de su legitimidad social. Los acontecimientos de 1956 y 1967, por ejemplo, fechas del ajusticiamiento de Somoza García por el patriota Rigoberto López Pérez y de las elecciones presidenciales que culminan con la masacre del 22 de enero, respectivamente, expresan momentos en los que estallan severas crisis políticas que logran, no obstante, ser superadas por el régimen. Cada uno de estos sucesos permitió, sin embargo, al movimiento popular y revolucionario adquirir y acumular importantes experiencias y enseñanzas en su lucha contra el poder dictatorial. Lo específico de la crisis política que empieza a desplegarse ampliamente en los meses finales de 1977, consiste en que el somocismo -la fracción burguesa creciente para remontar las contradicciones que se desatan en el bloque dominante, así como entre la dictadura y las masas trabajadoras.²⁶

Después del terremoto de 1972, el somocismo comienza a invadir áreas de actividad económica que tradicionalmente habían estado en manos de otros sectores burgueses, sentando con ello las bases para los posteriores reclamos e inconformidad de estos grupos. Aprovechándose de la caótica situación política, económica y financiera que deja el sismo, el gobierno se descara cínicamente en el uso y manejo privados de los recursos del Estado y de la asistencia externa que llega al país.

En la medida en que esa orientación y práctica

²⁶ Lucrecia Lozano, De Sandino al triunfo de la revolución, México, Siglo XXI, 1985, p.85.

gubernamentales fueron afectando los índices de rentabilidad y los niveles de ganancia de la mediana y pequeña burguesía, las bases de la unidad entre estos sectores capitalistas y el régimen somocista empezaron a deteriorarse rápidamente. Así, mientras que a principios de los años setenta la unidad de la burguesía en torno a la dinastía Somoza y su dictadura era prácticamente homogénea, ya hacia 1977 comienzan a aflorar los primeros síntomas de graves divergencias en el interior del bloque dominante, contradicciones que al no poder ser resueltas por la fracción somocista, estallan y quebrantan la cohesión de aquel.²⁷

Una de las manifestaciones más notorias e importantes de la crisis política que afecta al régimen en 1977 son las dificultades crecientes que este enfrenta en el ejercicio de su dominación sobre el conjunto de la sociedad. El ascenso y generalización de las movilizaciones populares antigubernamentales en las principales poblaciones del país, y el arranque de la ofensiva militar revolucionaria del FSLN en octubre de ese año, constituye, sin duda, los elementos más conflictivos y peligrosos para la estabilidad de la dictadura.²⁸

5.2.3. Ascenso de la lucha popular y revolucionaria y derrocamiento de la dictadura somocista.

²⁷ Ibid., p.91

²⁸ Ibid., pp.96-97.

La precipitación de la crisis política de la dictadura coincidió con el agravamiento de las condiciones de vida de las masas, el desabastecimiento de productos de primera necesidad y la desocupación. La desorganización se hizo presente en los niveles de la administración pública y en los altos mandos de la Guardia Nacional. Simultáneamente, Nixon era arrojado de la Casa Blanca, y con él los funcionarios norteamericanos en negocios sucios, como era el caso del embajador en Nicaragua, Turner Britain, socio-emppleado de Hughes y socio también de Somoza al cual había prestado un apoyo incondicional. La ola de críticas que se levantó contra Somoza y su camarilla por la apropiación de la ayuda externa para la reconstrucción de Managua, fue otro de los principales factores que contribuyó a la pérdida de legitimidad de la dictadura.²⁹

Entre 1968 y 1974 el FSLN pasó por una etapa denominada por los propios sandinistas como "acumulación en silencio". En esos años se produjeron varios hechos que tendrán una influencia considerable en la evolución del Frente Sandinista. Entre 1969 y 1973 el FSLN extendió sus actividades a las zonas urbanas: a finales de 1969 ganaba la dirección del Centro Universitario de la Universidad Nacional (CUUN), máximo organismo del movimiento estudiantil, y en 1971 y 1972 el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), organización sandinista, promovía manifestaciones en protesta por el alza de los precios y por la

²⁹ Victor S. Pozas, Ibid., p.22.

liberación de los presos políticos.³⁰

La creciente capacidad del FSLN para encauzar y dirigir al movimiento estudiantil, a los cristianos progresistas, al movimiento de los barrios y en general a los jóvenes que se rebelaban contra Somoza, convirtió a estos sectores en bastiones que en los años posteriores jugaron un papel clave en la derrota de la dictadura.

A partir de 1971 logró consolidarse un pequeño núcleo guerrillero en las norteñas montañas de Jinica, el cual sobrevivió hasta el triunfo. Este grupo cumplió la misión de ir forjando a muchos cuadros y militantes de procedencia urbana.

"La montaña era como un crisol: allí realmente se descubrían los cuadros", sostiene el comandante de la Revolución Henry Ruiz, quien estuvo al frente del citado destacamento, el cual además sirvió para mantener la llama de la hoguera antisomocista, cuando en los difíciles momentos de 1976 y primera parte de 1977, Somoza parecía estar a punto de aniquilar a la resistencia sandinista.³¹

En 1969 el Frente Sandinista por primera vez concluyó la elaboración de un programa, de estatutos organizativos y de documentos sobre su estrategia política, y Carlos Fonseca fue nombrado secretario general. En el programa -llamado después "Programa Histórico"- el FSLN se definía como "una organización

³⁰ Julio López Núñez y otros, La caída del somocismo y la lucha sandinista en Nicaragua, San José, EDUCA, 1979, p.25.

³¹ Víctor S. Pozas, Ibid., p.30

político-social. Este objetivo estratégico es la toma del poder político mediante la destrucción del aparato militar y burocrático de la Guardia y el establecimiento de un gobierno revolucionario basado en la alianza obrero-pesquera y en el control de todas las fuerzas productivas y distributivas del país.³² El programa histórico tiene un claro carácter antiimperialista, antioligarcista, antineoliberal y popular. Entre sus principales puntos están: el apoyo a la lucha de los pueblos contra el imperialismo yanqui, la nacionalización del sistema bancario, el no reconocimiento de la deuda externa impuesta al país por los organismos varados de Washington entre otros; el control estatal sobre el comercio exterior, la realización de una reforma agraria que tienda a efectuar la redistribución masiva de tierras en beneficio de los campesinos pobres, explotados y liquidados del latifundio capitalista y feudal; el establecimiento del control sobre la gestión de las empresas nacionalizadas, la gratuidad de la enseñanza y de la asistencia médica, la nacionalización de los centros de enseñanza privados, la integración de la igualdad económica, política y cultural entre la mujer y el hombre, y la creación de un ejército popular, revolucionario y patriótico.³³

En los meses inmediatos a la aplicación del estado de sitio, la censura de prensa y la ley marcial, la actividad del

³² El programa histórico del FSLN, Departamento de Propaganda y Educación del FSLN (DEPEP), Managua, 1981, p.14

³³ Victor S. Pozas, Ibid., p.31

movimiento popular en el país decae sensiblemente debido a la represión y a las crecientes dificultades que se enfrentan en el trabajo político y organizativo.

De igual manera, después de la exitosa acción del 27 de diciembre de 1974 y tras la represión que cesara en su contra la dictadura, el FRENTE pierde la iniciativa en el combate y se ve obligado a adoptar una posición defensiva en el terreno militar. La causa principal de este repliegue radica en las limitaciones organizativas del sandinismo, que implican a la organización capitalista y dar origen al gran entusiasmo popular que despierta el operativo de diciembre, determinándose que el régimen y la Guardia Nacional recuperen la iniciativa política-militar en el ámbito nacional.³⁴

La organización sufre en este periodo además los efectos de la división que la estratifica a finales de 1974 y en 1976. Aunque después de la fractura todo se mantiene formalmente hasta marzo de 1979 cada uno de los tendentes crece vertiginosamente y desarrolla y profundiza su trabajo político, organizativo y militar entre las masas. Los momentos iniciales de la división afectan sensiblemente al movimiento y su forma de accionar en todos los órdenes.³⁵

Para 1977, el incremento de la miseria popular bajo el proceso de monopolización económica que impulsa el somocismo, la

³⁴ Lucrecia Lozano, Ibid., p.99.

³⁵ Pilar Arias, Nicaragua: Revolución, México, Siglo XXI, 1980, pp.122-123.

vigencia del terror y la violencia gubernamentales, y la intransigencia del régimen ante la demanda generalizada de democratización nacionales, estimulan el repunte de las movilizaciones de masas en el país.³⁶

Lo distintivo del ascenso de las protestas populares en 1977 y su incremento a finales del año es su contenido abiertamente político y antigubernamental. Las reivindicaciones del movimiento se centran en el rechazo a la política represiva del régimen y cristalizan en demandas como la libertad de los presos políticos, la abolición del "código negro", la presentación de centenares de campesinos desaparecidos en el norte del país, el cese de la represión, etcetera.³⁷

Por otra parte, las luchas y movilizaciones por reivindicaciones económicas y gremiales en el periodo, se centran fundamentalmente en las peticiones de aumento salarial y de rechazo a los incrementos en las tarifas de los servicios públicos -como el caso del transporte-, así como en las denuncias que algunos sindicatos y federaciones hacen de las violaciones a sus contratos de trabajo.³⁸

Las formas del movimiento de masas son múltiples y variadas: manifestaciones populares y estudiantiles de protesta contra la violencia y la represión dictatoriales; huelgas de hambre por la

³⁶ Oscar Gonzalez Gari, Ibid., p.69.

³⁷ Victor S. Pozas, Ibid., p.32.

³⁸ Lucrecia lozano, Ibid., p.101.

liberación de los prisioneros políticos; paros obreros; marchas pacíficas; tomas de iglesias en la capital y los departamentos; tomas de centros docentes; huelgas económicas; paros estudiantiles indefinidos, etcétera.

El movimiento, sin embargo, no asume aun el carácter amplio y generalizado que adquiere a lo largo de 1978, y mucho menos incorpora todavía el contenido y voluntad de lucha por el poder que manifiesta durante la insurrección nacional de septiembre de 1978 y conduce al derrocamiento de la dictadura en la crisis revolucionaria de junio-julio de 1979.

En términos generales, la situación de las luchas populares en la coyuntura prerrevolucionaria es la de una marcada y progresiva recuperación de las movilizaciones de masas antigubernamentales. El año 1977 expresa, sobre todo, el ascenso y repunte de un movimiento popular que empieza a recobrase después de casi tres años de represión bajo el estado de sitio impuesto por la dictadura.³⁷

5.3. Contexto eclesial: renovación desde abajo

Aunque las condiciones socio-económicas y políticas fueron muy importantes para el surgimiento de una Iglesia comprometida con la causa de los pobres y de la justicia social, su rápido desarrollo hacia un movimiento revolucionario radical no se

³⁷ Ibid., p.102.

entiende si no se toman en cuenta los siguientes elementos internos de la Iglesia nicaraguense: la radicalización de los sacerdotes y laicos militantes y la renovaciones eclesiásticas de los años setenta. Debe subrayarse que la renovación eclesial nicaraguense no vino desde arriba sino desde abajo.

5.3.1. Antecedentes históricos hasta los años sesenta

Historicamente, el sector mayoritario de la Iglesia nicaraguense ha contribuido a la legitimación del sistema de dominación impuesto por la burguesía liberal-conservadora, apadrinada por EE.UU. Hasta 1893, la Iglesia católica era reconocida como "religion del Estado" y gozaba del monopolio ideológico al igual que en la época colonial. En 1893 el liberal José Santos Zelaya ganó la elección presidencial e intentó secularizar al Estado y abolir el privilegio tradicional de la Iglesia católica y su clero. Inmediatamente la Iglesia católica buscó derrotar al gobierno liberal, apoyando a los conservadores. Con el derrocamiento del liberal Zelaya (1909), retornaron al poder los conservadores con el apoyo norteamericano y con la bendición de la jerarquía católica. Así se restauró la relación armónica entre la Iglesia católica y el Estado. Era la época en que el Arzobispo, Mons. A. Lezcano, fue miembro del congreso oligárquico, y desde el púlpito instaba al pueblo a participar en las farsas electorales montadas por el gobierno conservador. Años más tarde la Conferencia Episcopal Católica intentaba disuadir al

pueblo que participaba en la lucha antiperialista conducida por el general Augusto C. Sandino.⁴⁰

Desde que Somoza tomó el poder en 1934, la jerarquia catolica legitimo la dictadura somocista a través de su bendición y participación en actos publicos, de las celebraciones litúrgicas en honor del dictador, quien fuera nombrado "Príncipe de la Iglesia" luego de su ajusticiamiento en 1956, de actos como la coronación de la hija del dictador con los símbolos de la Virgen.⁴¹

En este sentido, la Iglesia había fortalecido el aporte ideológico del Estado, ya que la jerarquia siempre mantuvo una total complicidad con la dictadura. Este tipo de alianza no excluyó al clero en general, tanto regular como secular. Las pocas manifestaciones de oposición por parte de los sacerdotes eran básicamente debidas a razones de política partidista —se trataba de herederos de la tradición conservadora— y no religiosas, o simplemente cristianas. Una notable excepción a todo este cuadro, lo fue el Obispo de Matagalpa, Mons. Calderón y Padilla.⁴²

Con respecto a esta relación entre la Iglesia y la dictadura, el F. Uriel Molina dice:

⁴⁰ Jorge Eduardo Arellano, Breve historia de la Iglesia en Nicaragua (1523-1979), Managua, Ed. privado, 1980, p.50

⁴¹ Ibid., p.57

⁴² Pablo Richard y Guillermo Melendez (editores), La Iglesia de los pobres en América Central, San José, DEI, 1982, p.144.

Por su parte la Iglesia jerárquica en Nicaragua se encontraba alertada y sin brío, aunque con mucho poder y en maridaje con el régimen somocista, si se exceptúa a Mons. Calderon y Padilla, obispo de Matagalpa.⁴³

La presencia de Mons. Calderon y Padilla sobresale al asumir una posición crítica y antidictatorial ante los excesos económicos y militares del clan Somoza, a la vez que no se deja corromper por el mismo. En contraposición con esta actitud, está la del Arzobispo de Managua y la del Obispo de Granada, que coronan a la hija de Somoza García.

Ante el triunfo de la Revolución cubana, la Iglesia nicaraguense siguió la misma trayectoria oficialista y se puso en alianza con la política de los E.U., el ejército somocista y la extrema derecha nicaraguense. Ya para 1962, el episcopado centroamericano se reúne en Managua y declara que "para acabar con Fidel Castro es necesario la unión de muchos gobiernos americanos". A partir de entonces, los E.U. crean el ejército multinacional, y más tarde, los estados mayores de los ejércitos reunidos también en Managua, un mes después, en Junta Interamericana de Defensa, pronunciaban una declaración bastante parecida a la de los obispos.⁴⁴

⁴³ "El sendero de una Experiencia", en Nicaragua, n.5, Managua, abril-junio, 1961, p.18

⁴⁴ Mario Monteforte Toledo, "Las Iglesias", en Centroamérica: Subdesarrollo y Dependencia, Vol.2, México, UNAM, p.247

5.3.2. la Iglesia nicaraguense durante los años 60-70

5.3.2.1. La lenta renovacion eclesial de la Jerarquia

Practicamente durante toda la existencia del régimen somocista (1934-1979), la Iglesia católica de Nicaragua mantuvo una política de no enfrentamiento con la dictadura militar. Las profundas transformaciones que en el terreno de la teología y en torno al papel social de la Iglesia se desprendieron de la Segunda Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celem) celebrada en Medellín, Colombia, en 1968, influyeron muy tardíamente en las opiniones de la jerarquía eclesiástica nicaraguense.

Al hacer una revisión de los principales documentos de la Iglesia nicaraguense emitidos de 1972 a 1978, dos sacerdotes jesuitas nicaraguenses señalan:

sorprende que la Conferencia Episcopal de Nicaragua no haya recogido el mensaje de Medellín. Son muy escasas las citas que hacen referencia a los documentos de Medellín, y ciertamente la perspectiva e inspiración de estos documentos han quedado en buena parte silenciados en las pastorales de la Conferencia Episcopal Nicaraguense.⁴⁹

⁴⁹ López, Armando y Juan B. Arrién, "El papel de la Iglesia en la coyuntura nacional", en Encuentro, No. 14, julio-diciembre 1978, p. 129.

Las posiciones predominantes en los obispos del país, plasmadas en los materiales y documentos de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, solo en épocas recientes y sobre todo a partir del agravamiento de la crisis política en 1972 empezaron a reflejar un mayor compromiso con los problemas y necesidades populares. Es decir, durante casi Cuarenta años la Iglesia había avalado sin mayor resistencia al régimen somocista. El cambio de actitud de la Iglesia católica se da solo después del terremoto de 1972.

Los documentos de la jerarquía eclesial en estos primeros años de 1970 reflejan la preocupación por los conflictos de orden político; sin embargo, "se enmarcan en una concepción formal de la democracia, sin desenmascarar la falsedad estructural de estos conceptos".⁴⁶ Además "la Iglesia nicaragüense no asumió la perspectiva de Medellín".

La actitud que la jerarquía eclesiástica observa a partir de 1974 es la de una

"constante y progresiva... preocupación por la realidad del país... y sobre todo sus formulaciones han ido cobrando mayor concreción respecto de los problemas y las circunstancias".⁴⁷

Esta evolución se manifiesta claramente en el mensaje que el 8 de abril de 1977 emite la Conferencia Episcopal, denunciando las violaciones de los derechos humanos en el país y el clima de

⁴⁶ Ibid., p.128.

⁴⁷ Ibid., p.126

terror imperante.

"Nos angustia el sufrimiento de nuestro pueblo -subraya el documento-, sea urbano o campesino, rico o pobre, civil o militar, que clama a Dios en busca de protección al derecho a la vida y al disfrute pacífico del producto de su trabajo".⁴⁹

El mensaje condena, asimismo, las injustas estructuras económicas y sociales existentes y llama "a la conciencia de todos los nicaraguenses" y a las autoridades gubernamentales a poner en práctica los siguientes tres puntos: "1) garantía de la vida y del trabajo y retorno de las garantías ciudadanas; 2) enjuiciamiento adecuado para los delitos comunes y los así llamados "políticos", y 3) libertad para promover un orden más justo y más ecuanime."⁵⁰

Aunque dentro de la Iglesia existieron sectores alineados con el FSLN -como los hermanos Cardenal-, lo cierto es que las posturas dominantes en la institución durante el periodo de la coyuntura prerrevolucionaria (1972-1977) sigue siendo conciliadora. Es decir, la posición de la Iglesia es aún conciliadora y desconocedora del derecho a la insurrección del pueblo. En el mensaje de la Conferencia Episcopal al iniciarse 1977, los obispos reprueban todo tipo de violencia, colocando al mismo nivel tanto al terrorismo oficial, como a la insurrección popular.

⁴⁹ "Renovando la esperanza cristiana al iniciarse el año 1977", mensaje de la Conferencia Episcopal Nicaraguense, en Ibid, pp.94-98

⁵⁰ Ibid., p.97

En este como en todos sus mensajes de 1978, la jerarquía eclesiástica adopta una línea que promueve la solución pacífica de la crisis y rechaza toda forma de violencia. Tal posición se materializa a finales de 1977 en el llamamiento al "diálogo nacional" con participación de todas las "fuerzas vivas" del país, que la Iglesia impulsa luego de los sucesos de octubre en coincidencia con la oposición burguesa y en cuya difusión desempeña un papel determinante el arzobispo de Managua, monseñor Miguel Obando y Bravo.

Con el asesinato de Pedro Chamorro Cardenal, periodista y político de oposición, se comenzó una prolongada huelga de todo el pueblo nicaraguense, inclusive su burguesía. El episcopado apoya la huelga. La Iglesia ya está definitivamente comprometida contra el gobierno y se ha reintegrado a la sociedad civil.⁵⁰

Sin embargo, no es sino hasta el 2 de junio que la Iglesia declara el derecho del pueblo nicaraguense a la insurrección revolucionaria; es decir, poco más de un mes antes de la victoria final. De hecho, los obispos latinoamericanos habían declarado en Medellín que "la insurrección revolucionaria puede ser legítima en caso de tiranía evidente y prolongada".⁵¹

En realidad el momento de reconocimiento de la legitimidad de la insurrección popular por parte de la Jerarquía llega

⁵⁰ Miguel Concha, "Nicaragua: una Iglesia comprometida", en Batalla por Nicaragua, México, Ed. Uno más Uno, 1980, p.90

⁵¹ Enrique Dussel, De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza, México, Edicol, 1979, p.76

demasiado tarde. En este sentido, es válida la interrogación de Oscar González Gari: ¿La posición política de los obispos era la lucha contra la dictadura o era además el esfuerzo por construir una sociedad sobre bases económicas, políticas, culturales y espirituales verdaderamente revolucionarias? ²² No se pudo saber la verdadera intención de los obispos sobre la revolución sandinista.

5.3.2.2. Radicalización de los sacerdotes y laicos militantes.

Mientras el marriage entre el régimen somocista y la Jerarquía gradualmente ira mostrando síntomas de rupturas, la presencia profética de la Iglesia provino de los grupos de curas y laicos de barrios pobres organizados en Comunidades Eclesiales de Base.

En este sentido, es preciso destacar la labor que entre la juventud cristiana y los habitantes de los barrios populares impulsa el FSLN a partir de los años setenta, sobre la base de vincularse a la experiencia de las comunidades cristianas de base que surgen en el país en 1968-1969.

Al comienzo de 1965 se integra las primeras CEBs, sobre todo entre los sectores populares de las zonas urbanas marginadas y en el campo, dentro de una perspectiva de renovación eclesial planteada por el Con. Vaticano II y llevada a acabo en el Brasil

²² Oscar González Gari, Ibid., p.219.

y Panamá. El pionero es P. José de la Cruz, que empezó en 1966 en la parroquia San Pablo cerca de Managua.⁵²

Otro factor esencial, fue la formación de laicos para la catequesis y la administración de los sacramentos, principalmente en las zonas rurales, debido básicamente a la escasez de sacerdotes. En este sentido, es absolutamente imprescindible mencionar la presencia de los Delegados de la Palabra (DP) como los elementos motores de aplicación y promoción de sus respectivas comunidades. La formación de los DP no se reducía a la lectura bíblica, sino también se consideraban los temas de salud, alfabetización, agricultura y una incipiente formación política.⁵³

Otros factores que confluyeron en este proceso fueron:

-Los movimientos estudiantiles que retomaron la línea de Medellín, tales como el Movimiento Cristiano Revolucionario, la JOC, el Movimiento de Jóvenes Cristianos (MJC) y el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC). Estos movimientos estudiantiles se distinguieron por sus tomas de Iglesias y sus acciones de propaganda denunciando la represión y la injusticia del régimen somocista. Muchos de ellos forman actualmente los cuadros del FSLN.

⁵² P. Berryman, Ibid., p.59.

⁵³ Serra, Luis, "Ideología, religión y lucha de clases en la revolución", en La revolución en Nicaragua, México, Ed. Era, 1985, p.259.

- Los Cursos de Cristiandad que fueron desarrollados bajo la optica de la Teologia de la Liberacion, contribuyeron a la concientizacion de las capas medias y demas sectores de la poblacion.
- El trabajo desarrollado con organismo como el Centro de Educacion y Promocion Social, el Instituto Juan XIII, el Instituto nicaraguense de Promocion de Derechos Humanos (INPDRH), el Comite Evangelico Promocion al Desarrollo (CEPAD), en areas de formacion de lideres cristianos, impresion de materiales y apoyo a la organizacion y concientizacion de los cristianos.
- Regreso de los sacerdotes que estuvieron estudiando fuera del pais.
- Otro factor fue la difusion de un enfoque teologico renovador realizado por las revistas Testimonios, Dialoga, los folletos Cristo Campesino, Las Escuelas radiofonicas, la divulgacion de la Biblia Latinoamericana, y la palabra del clero revolucionario.²²

A pesar de que la jerarquia, al igual que los otros sectores del clero, continuo legitimando de diversas formas a la dictadura, la renovacion conciliar trascendio paulatinamente el ambito liturgico, conformando un grupo de sacerdotes jovenes y de religiosos adiestrados a esa legitimacion. Ese grupo lo integraban, entre otros, Uriel Molina, Oswaldo Montoya, Guillermo Quintanilla, Francisco Mejia, Octavio Sanabria, Francisco

²² Ibid., p.260

Rodriguez, Edgard Zuñiga, Ernesto Cardenal y algunos capuchinos que trabajaban en la Costa Atlantica.☞

En enero de 1966, en el Lago Nicaragua, al sur del país, Ernesto Cardenal fundó una pequeña y simbólica comunidad religiosa de oración y trabajo, llamada "Comunidad de Solentiname", cerca de la frontera con Costa Rica.

El espíritu de Medellín se introdujo en Nicaragua por el accionar de sacerdotes jóvenes, a quienes el periódico Novedades de Somocza bautizó con el nombre de los "Los 7 hermanos de Marx". Sin embargo, la jerarquía nicaraguense no estaba preparada para la "opción por los pobres" de Medellín y para romper su antigua alianza con ricos y poderosos.

Ya para 1970 ocurren dos acontecimientos importantes, uno es el caso del P. Francisco María y, el otro, el conflicto estudiantil de la Universidad Centroamericana (UCA).

A raíz de este conflicto, salieron de allí los primeros elementos del MOP, que se consolidará en la UNAN en 1976, y que contribuyó a difundir la convicción de que el contenido del Evangelio es profundamente revolucionario y factor de liberación.

Después de estos acontecimientos, se abre una perspectiva totalmente nueva para la Iglesia en su conjunto, ya que se comienzan a dar los primeros visos de una actuación cristiana por parte de estos elementos que entran en confrontación con el somocismo.

☞ Rosa Maria Pochet, Nicaragua, Iglesia: ¿ manipulación o profecía?, San José, DEI, 1987, p.14

La labor pastoral y social que las comunidades de base llevan a cabo en los barrios populares, así como su análisis y reflexión de la realidad nacional a la luz del Evangelio y en el marco de una vivencia colectiva, despierta en estos sectores la necesidad de un compromiso político con el pueblo. De esta manera, las comunidades se convierten en Nicaragua en una cantera de la revolución, en la que el amor y la fe cristianos adquieren una dimensión nueva y liberadora al identificarse con la miseria del pueblo y su sed de justicia.

Los grupos de reflexión cristiana que surgen a partir de 1969, promovidos por estudiantes del bachillerato y la universidad, se constituyen en motor de numerosas comunidades de base y desempeñan el papel de vehículo en el encuentro e identificación entre los cristianos nicaraguenses y el sandinismo, al vincularse sus miembros al trabajo político del FER y participar activamente en las jornadas de lucha por la liberación de los presos políticos en 1969-1970.²⁷

Es después del terremoto de 1972 cuando el encuentro entre el FSLN y los cristianos comprometidos se consolida plenamente, materializándose en la creación del Movimiento Cristiano Revolucionario en 1973, en el cual participan hombres y mujeres, católicos y protestantes, laicos y religiosos identificados, a través de sus creencias religiosas, en la lucha contra la dictadura y en la construcción de una sociedad más humana y más

²⁷ Ibid., p.15

justa:

"Empezamos a ver el cristianismo desde una dimensión evangelizadora distinta: a decir, desde la opción de Cristo hacia los pobres, hacia los humildes, hacia los explotados. Y nosotros, los algunos, discutimos con los compañeros. Yo sostengo que esa opción debe ser un elemento duradero. Una alianza estratégica entre cristianos y revolución."³⁰

En los años que siguen hasta el triunfo de la revolución, las cosas parecen sucederse a saltos en lo que corresponde a la conciencia religiosa de los sectores populares que han vivido el proceso de formación precedente. Lo nuevo estará aquí en la participación directa y pasiva del movimiento cristiano popular en la lucha insurreccional contra la dictadura, tanto desde expresiones civiles como militares, hasta el punto que, en muchos barrios, las estructuras de comunidades eclesiales de base llegan a convertirse en estructuras de preparación de la lucha, como Comités de Defensa Civil. El movimiento cristiano en el campo, tanto como en la ciudad, tuvo un importante papel en la insurrección final.

³⁰ Entrevista a Tomas Borge, en Cristianos en la revolución, cit., p.164

CAPITULO VI. LA PRACTICA POLITICA DE LOS CRISTIANOS REVOLUCIONARIOS DURANTE EL GOBIERNO SANDINISTA (1979-1990)

Posterior a la caída de la dictadura militar somocista y al triunfo revolucionario del FSLN, hay una continuidad que podemos entender como el siguiente paso de los cristianos en su participación dentro de la revolución triunfante. Se observó una fuerte integración de cristianos a todos los niveles, áreas y tareas de la Reconstrucción Nacional. Así surge la famosa consigna "entre cristianismo y revolución no hay contradicción".

Sin embargo, la relación entre la Iglesia y el Estado no fue toda armónica ni uniforme. Por un lado, después del triunfo, inmediatamente empieza a surgir el conflicto entre la Iglesia y el Estado. Y durante casi todo el tiempo del gobierno sandinista (1979-1990), este conflicto mantuvo vivo. Por otro lado, también enfrenta la discrepancia entre la Jerarquía y la base eclesial. Es decir, el grado de la participación y colaboración entre clero y religiosos variaron grandemente. El especialista norteamericano, Philip G. Williams, lo divide en cinco tipos ideales de posturas adoptadas por el clero y los religiosos católicos respecto al proceso revolucionario: 1) participación directa; 2) colaboración activa; 3) colaboración pasiva; 4)

oposición pasiva; 5) oposición activa.¹

Considerando estas problemáticas, en este capítulo analizaremos el carácter de la relación entre los cristianos revolucionarios y el Estado sandinista, y la relación entre los cristianos revolucionarios y la Jerarquía. Por último también nos ocuparemos a destacar la participación de la Iglesia protestante durante este difícil período de la reconstrucción nacional que el gobierno sandinista intentó a realizar.

6.1. La relación con el gobierno revolucionario: de la alianza estratégica a la identificación crítica.

Para entender el comportamiento política de los cristianos revolucionarios durante este período posrevolucionario es conveniente dividir en dos planos de análisis: la posición de los cristianos ante el Estado sandinista; la posición sandinista ante los cristianos revolucionarios. Tanto la posición de los cristianos revolucionarios como la del Estado sandinista no fueron homogéneos ni uniforme. Mostraron una variedad del comportamiento político en sus respectivas posiciones.

¹ Philip J. Williams, "The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution: Differing Responses and New Challenges", en The Progressive Church in Latin America, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, pp.68-79. En cambio, Michael Dodson divide en tres grupos: los que apoyan incondicionalmente a la revolución; los que apoyan tímidamente a la revolución; los que oponen a la revolución. Véase, Michael Dodson y T.S. Montgomery, "The Church in the Nicaraguan Revolution", op.cit., p.174.

6.1.1. La posición de los cristianos: participación crítica

6.1.1.1. La participación directa en el gobierno: sacerdotes y laicos

El hecho de que varios sacerdotes ocuparon responsabilidades políticas y gubernamentales de importancia -situación tal vez única en la historia de las revoluciones sociales contemporáneas- expresa, sin duda, el destacado papel que en la nueva Nicaragua desempeñan los sectores cristianos comprometidos con las transformaciones revolucionarias.

Los más reconocidos son: el P. Miguel D'Escoto en el Ministerio del Exterior; el P. Ernesto Cardenal en el Ministerio de Cultura; el P. Edgar Parrales en el Ministerio de Bienestar Social, quien posteriormente fue nombrado representante de Nicaragua ante la OEA (Organización de los Estados Americanos); el P. Fernando Cardenal, Coordinador General de la Cruzada Nacional de Alfabetización, y después Vicecoordinador de la Juventud Sandinista y, últimamente, Vicecoordinador Nacional de los Comités de Defensa Sandinista (CDS) y el Ministerio de Educación.² En el Consejo de Estado participaba, a través del P. Alvaro Argüello, la Asociación del Clero Nicaraguense (ACLEN).

² Véase, Teófilo Gabestrero, Ministros de Dios, ministros del pueblo: Testimonio de 3 sacerdotes en el Gobierno Revolucionario de Nicaragua, Bilbao, Desclee de Brower, 1983.

La ADLEN fue disuelta en 1983 por el episcopado, debido a su fuerte coincidencia con el proyecto revolucionario y que se expresaba en el directorio elegido por el clero.

Estos sectores en el gobierno explicaron su participación como una consecuencia de su obediencia a Dios, porque ellos veían el proyecto de la revolución como compatible con el mensaje bíblico. Por ejemplo, Ernesto Caicedo dijo:

"Mi pertenencia a la revolución es mi obediencia a Dios, y esto no implica ninguna desobediencia a la Iglesia."

En otras esferas del aparato estatal, numerosos religiosos y laicos prestan sus servicios como activos militantes. Por ejemplo, Faber Guzmán, sacerdote jesuita panameño, sirvió en el Ministerio de Planificación hasta 1982. Peter Marchetti, trabajó para el Centro de Investigaciones y Estudios de la Reforma Agraria (CIERA).⁴

En las organizaciones de masas, la integración es generalizada a nivel de base. Muchos de los dirigentes han sido o son DR, especialmente la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), en los CDS, en la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos (UNAG). La presencia de cristianos en el FSLN está presente en las diferentes instancias que van desde la Dirección Nacional hasta los Comités de Base. El Comandante de la

⁴ Ibid., p. 26.

⁴ Teófilo Cabestrero, Los cristianos revolucionarios en el gobierno sandinista, Bilbao, Desclee de Brower, 1985, p. 5

Revolución y miembro de la Dirección Nacional, Luis Carrión, fue miembro del MCR y de la CEB del P. Molina. Varios comandantes y subcomandantes han sido miembros activos de los movimientos cristianos. Como se mencionaba más arriba, los padres Miguel D'Escoto, Ernesto y Fernando Cardenal también son parte de la Asamblea Sandinista.

e.1.1.2. La participación indirecta: educación y salud

La participación indirecta de los cristianos en el proceso de Reconstrucción Nacional se efectuó de diversas maneras. Entre ellas, las más importantes son dos: la campaña de la educación y de la salud.

En cuanto a la educación, una de las tareas más significativas fue la masiva participación de los cristianos en la campaña de alfabetización.

La Cruzada Nacional de Alfabetización, cuyo título fue: "Héroes y Mártires por la Liberación de Nicaragua", se desarrolló de marzo a agosto de 1980 con la participación de 100 mil jóvenes alfabetizadores organizados por la Juventud Sandinista, y en ella fueron alfabetizados 400056 nicaragüenses, lo que permitió abatir el índice de analfabetos hasta un 12.9% de un total del 50.3% de la población analfabeta.

Durante esta Cruzada Nacional, la Iglesia ha estado positivamente presente de diversas maneras. Cristianos destacados han ocupado altos cargos dentro de la cruzada, como el padre

Fernando Cardenal. Los educadores católicos y evangélicos dieron un apoyo masivo participando como animadores de la cruzada. Igualmente los alumnos de los colegios católicos formaron parte masivamente de los 200 mil alfabetizadores distribuidos por todo el país. La actuación de la Confederación de Religiosos (CONFER), a través de la Federación Nacional de Educadores Católicos, fue muy destacada, pues estuvieron presentes en el Comité Nacional de Alfabetización e impulsaron y coordinaron la presencia masiva de los alumnos de sus centros educativos, trabajando en íntima conexión con el gobierno.⁵ Mas de trescientos religiosos participaron en esta campaña y miles de jóvenes católicos y evangélicos también estuvieron en las brigadas de la campaña. La CONFER ofreció apoyo moral y financiero, ayudando en organizaciones, transportes, y enseñanzas materiales.⁶

En lo que se llama: "Orientaciones para el alfabetizador", la Dirección Nacional del FOLN, dio su voto aprobatorio sin corrección alguna al tema dedicado a la religión. Todo estaba elaborado por cristianos comprometidos con el proceso. Junto con estos cristianos estuvo la Federación Nacional de Educadores Católicos, que estuvieron presentes en el Comité Nacional de Alfabetización para organizar y coordinar el trabajo de sus colegios y escuelas al lado del gobierno, donde participaron algo

⁵ Rodolfo Cardenal. "Nicaragua: 1926-1981", en Historia general de la Iglesia en América Latina VI. América Central, Salamanca, Sigueme, 1985, p.565.

⁶ Philip J. Williams, Ibid., p.71.

más de 200 religiosos en las zonas rurales. Las escuelas de la Iglesia fueron usadas extensivamente para alojar a los brigadistas y para dar clases de alfabetización. Por ejemplo, una escuela preparatoria en Jinotega, administrada por los hermanos de Lashie, fue el centro de la campaña para la alfabetización y fuente de apoyo a la revolución, como un testimonio de la Iglesia en la liberación del pueblo.⁷

En cuanto a las Jornadas Populares de Salud y en las tareas médicas, la participación de religiosos y laicos fue ejemplar. Hay un caso concreto: las Hermanas Oblatas del Corazón de Jesús donaron el colegio para formar allí la Escuela Nacional de Salud.

Dado el "perfil epidemiológico" que Nicaragua hereda del medio siglo de dominación somocista, resulta explicable que la acción popular se canalice en torno de dicha problemática.

Antes de 1979, el índice de mortalidad infantil se calculaba en 120 por mil nacidos vivos en la ciudad y 300 por mil en el campo, mientras que la desnutrición infantil afectaba a 7 de cada diez niños. La esperanza de vida al nacer era de 54 años para los hombres y 52 para las mujeres; siendo de 70 años para las clases más acomodadas. El 35% y el 95% de la población urbana y rural respectivamente carecían de agua potable y las principales causas de muerte eran prevenibles y no mortales, si se hubieran contado con un sistema sanitario adecuado: deshidratación, sarampión,

⁷ Michael Dodson and T.S.Montgomery, "The Churches in the Nicaraguan Revolution", en Thomas Walker (ed.), Nicaragua in Revolution, New York, Praeger Publishers, 1982, p.175.

tétano. La tuberculosis y el parasitismo eran enfermedades endémicas, etc.■

Al organizarse el sistema único de salud, con base en un decreto ley del 8 de agosto de 1979, el país es regionalizado, se establecen las prioridades (salud de la madre, del niño y del trabajador) y el Ministerio de Salud (MINSA) empieza a proyectarse, contando con un decidido apoyo por parte de las organizaciones de masas, que participaron tanto en la toma de decisiones, como en la actividad preventiva. Las primeras movilizaciones de las brigadas sanitarias empezaron a producirse en campañas de limpieza del medio ambiente, involucrándose los CDS, así como otras organizaciones populares. El papel de la Iglesia en estas campañas fue muy importante.

6.1.1.3. El papel activo de los centros de servicios en la reconstrucción nacional

La presencia de un número significativo de Centros de reflexión teológica, análisis social, formación cristiana y publicaciones, es un factor importante en el proceso de la participación de los cristianos en la revolución. Unos están más orientados al trabajo popular en los sectores campesinos o en los

■ Rosa María Fochet, Nicaragua, Iglesia: Manipulación o profecía?, San José, DEI, 1987, p.39.

barríos de la ciudad. Entre ellos se destacan el CEPA y el CAV.*

El CEPA (Centro de Educación y Promoción Agraria), creado por los jesuitas desde 1967, se proyecta de manera significativa en el ámbito de la pastoral rural, buscando como objetivo la capacitación integral, con vistas a que los campesinos estén en condiciones de llegar a sus propias necesidades.¹⁰ La publicación popular "Unidos Campesinos", editada en un lenguaje fácilmente accesible para los lectores del campo, contribuye a entregar elementos de viable tecnología agrícola, así como información útil con fines de una mejor comprensión adecuada del medio social. Después del triunfo, el CEPA desarrolló un buen trabajo de educación popular con las organizaciones y acompaña el trabajo pastoral de algunas zonas de necesitadas del país.

Después del triunfo se han surgido otros centros con la finalidad de acompañar la participación de los cristianos en la revolución desde la reflexión teológica y formación cristiana. Entre ellos se ha destacado el Centro Ecuuménico Antonio Valdivieso (CAV), por haber sido en los primeros años el punto de convergencia y animación tanto de los cristianos en Nicaragua, como de la información y la coordinación de distintos programas de reflexión teológica y solidaridad con instancias

* Además de ellos, hay otros centros como el Instituto Histórico Centroamericano (IHCA), el Centro Regional de Investigaciones Económicas y Sociales (CRIES). En el campo protestante se encuentran el Eje Ecuuménico, el Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo (CEPAD) y el Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIETS).

¹⁰ Dodson y Montgomery, *Ibid.*, p.170.

internacionales, sobre todo ecumenicas. Sin embargo, parece que hay algunas observaciones preocupantes en el sentido de que el CAV no ha logrado aglutinar en su proyecto toda la riqueza de los cristianos, tanto de tradicion catolica como protestante y en los ultimos años fue perdido el liderazgo en la convocacion y en la capacidad de los servicios en los distintos campos programados, jugando mas bien su papel en la solidaridad internacional y en la referencia simbolica de los cristianos revolucionarios fuera del país.¹¹

6.1.2. La posicion del gobierno ante cristianos revolucionarios

6.1.2.1. La posicion general del FSLN frente a la religion

Como en otros aspectos del sandinismo, los antecedentes de su posicion frente al fenomeno religioso hay que buscarlos en la praxis del general A.C.Sandinino. El fue un hombre creyente, pero su practica y su reflexion religiosa, influenciadas por doctrinas teosoficas, se diferenciaba radicalmente de la religiosidad predominante en Nicaragua de los años veinte.¹² Sandino anticipó la posicion que adoptarían decadas mas tarde los cristianos

¹¹ Rafael Aragon, "Panorámica de la Iglesia de los pobres", en Giulio Giradi (coord.), Pueblo revolucionario, pueblo de Dios, Mexico, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso-Claves Latinoamericanos, 1980, pp.114-115.

¹² Sobre este tema, véase Giulio Giradi, "La teosofia de la liberación de Sandino", Amorcer, enero-febrero de 1985, No.32-33, pp.30-36.

revolucionarios y la Teología de la Liberación en América Latina. En sus escritos, Sandino identificaba a Dios con el Amor, y el principio de todas las cosas, y consideraba que

La injusticia viene del desconocimiento de las leyes divinas, (...) la inocencia no tiene miedo de ser (...) Para nosotros, la injusticia es el necesario estado, y por eso hemos visto venir a muchos con esa misión sobre la tierra, entre ellos está Jesús, y todo hombre que lucha por la libertad de los pueblos es un continuador de aquellas doctrinas.¹³

En el celebre manifiesto "Luz y Verdad", Sandino explicaba el Juicio Final como

la destrucción de la injusticia sobre la tierra y reinará el Espíritu de Luz y Verdad, o sea el Amor (...) Lo que ocurrirá es lo siguiente: que los pueblos oprimidos romperán las cadenas de la humillación con que nos han querido tener postergados los imperialistas de la tierra (...) Cabe nos la justicia Divina a principios el juicio de la injusticia sobre la tierra.¹⁴

Diversos testimonios han señalado que en el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional se vivía un clima de religiosidad y de convicción de que Dios estaba con ellos. Es decir que Sandino representó una postura de fe desde la perspectiva de los explotados en el contexto de su lucha contra la dominación oligárquico-imperialista. Para Sandino los cristianos eran los que luchaban contra la injusticia en Nicaragua; esa era su respuesta a aquellos ilustres prelados que

¹³ Sergio Ramírez, El pensamiento vivo de Sandino, EDUCA, 5a. ed., Costa Rica, 1980, p.205.

¹⁴ Ibid., p.214.

y no creyentes, ha sido y sigue siendo una clave de su fortaleza y de su vinculación con las masas, además de constituir una enseñanza para los revolucionarios latinoamericanos.

A un año del triunfo, la Dirección Nacional del FSLN emitió un comunicado donde fijó claramente su posición oficial sobre la religión. En su Introducción el comunicado reconoce las diferentes formas de participación cristiana en la lucha contra la dictadura y plantea que ese fenómeno original debe tratar de mantenerse en el futuro.

"Los partidos y revolucionarios cristianos son parte integrante de la Revolución Popular Sandinista no de ahora, sino desde hace muchos años... Como olvidar a nuestros queridos mártires Oscar Pérez Casas, Oscar Robelo, Sergio Guerrero, Arlen Siu, Guadalupe Moreno, Leonardo Matute, a las decenas de delegados de la Palabra asesinados... y a tantos otros hermanos?"^{1*}

Otros puntos centrales del Comunicado son:

- a) El respeto a la libertad de cultos.
- b) El reconocimiento de que no hay contradicción entre ser creyente y ser revolucionario.
- c) El derecho de los creyentes a incorporarse al FSLN, sin caer en proselitismo religioso.
- d) El rescate de las fiestas religiosas populares, evitando la corrupción o la manipulación política.

^{1*} Enrique D. Dussal, Historia de la Iglesia en América Latina, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1983, p.435; Comunicado oficial del FSLN sobre la Religión, 7 de octubre de 1980.

La influencia del TSLZ de influir en las divisiones internas de las organizaciones, o de operar sobre cuestiones organizacionales.

Por otro lado, el TSLZ también puede influir en la estructura organizacional, en el sentido de que puede promover la creación de nuevas divisiones o la eliminación de algunas.

En este sentido, el TSLZ puede ser considerado como un factor de cambio organizacional. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el TSLZ no actúa de manera aislada, sino que interactúa con otros factores, como el contexto social, económico y político. Por lo tanto, el TSLZ puede ser visto como un agente de cambio que opera dentro de un marco de condiciones específicas. En este sentido, el TSLZ puede ser considerado como un factor de cambio organizacional que interactúa con otros factores, como el contexto social, económico y político. En este sentido, el TSLZ puede ser visto como un agente de cambio que opera dentro de un marco de condiciones específicas.

Por otro lado, el TSLZ también puede influir en la estructura organizacional, en el sentido de que puede promover la creación de nuevas divisiones o la eliminación de algunas. En este sentido, el TSLZ puede ser considerado como un factor de cambio organizacional que interactúa con otros factores, como el contexto social, económico y político. En este sentido, el TSLZ puede ser visto como un agente de cambio que opera dentro de un marco de condiciones específicas.

¹⁴ Luis Serra, "Ideología, religión y lucha de clases en la revolución", en Richard Harris y Carlos Viles, La revolución en Nicaragua, México, Sra, 1988, p. 177.

práctica como criterio de verdad, y no como una antología o un recetario de concepciones que son producto de la teorización sobre otras experiencias históricas.

La integración de los cristianos al proceso revolucionario nicaraguense es recordada como un aporte ético e interpretativo en el campo ideológico por la dirigencia sandinista. Cuando el Cte. Daniel Ortega declaró en un diálogo con los representantes de la Iglesia norteamericana que "el cristianismo y el marxismo son parte de la democracia sandinista"¹⁶, se estaba refiriendo a la confluencia de las tres vertientes ideológicas principales de la Revolución Sandinista: el cristianismo revolucionario, el materialismo histórico y el pensamiento sandinista.¹⁷

En cuanto a los fines últimos de estas tres corrientes, la dirigencia sandinista ha considerado que existe una identidad clara. Por ejemplo, el Cte. Víctor Tirado declaró en el centenario de la muerte de Martí:

"El evangelio, el sandinismo y el marxismo encontraron (en Nicaragua) que coincidían en las metas centrales, que concordaban en cuanto a la necesidad de elevar la situación del pobre, de las clases marginales".²⁰

¹⁶ Daniel Ortega, Democracia y religión: Diálogos con Daniel Ortega Saavedra, México, Nuestro Tiempo, 1989, p.40.

¹⁷ Véase Giulio Giradi, Sandinismo, Marxismo, Cristianismo: la Confluencia, Managua, Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, 1986.

²⁰ Luis Serra, ibid., p.277.

El aporte ético del cristianismo ha sido señalado en diversas oportunidades. Desde su experiencia personal, el Comandante de la Revolución Luis Carrion ha expresado:

"Yo me acerque a la revolución a través de una experiencia religiosa (...). Mi primer acercamiento al concepto de justicia, mi primera búsqueda de identificación con el pueblo, pasó por ese camino".²¹

Así la postura oficial de la dirigencia del gobierno sandinista respecto a los cristianos revolucionarios fue más positiva y respetuosa.

6.1.2.2. Tendencias diversas dentro de las Instituciones Sandinistas frente a la Iglesia.

Aunque la postura oficial del FSLN sobre la religión fue unánime, parece que existieron varias tendencias dentro del FSLN sobre la religión. Según Cesar Jerez, se dan en el Frente Sandinista cinco tendencias diferentes frente a la cuestión religiosa.²²

La primera es la que firmemente se adhiere a la interpretación dogmática de los puntos de vista marxista-leninistas sobre la religión, tanto teórica como prácticamente. Estos mantienen precisamente aquello que el FSLN rechaza

²¹ Luis Carrion, "Que espera el FSLN de los cristianos en la revolución nicaraguense?", en Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua, Managua, IHCA, 1979, p.358.

²² Cesar Jerez, "La Iglesia Católica frente a la revolución sandinista", Cristianismo y Sociedad, No.69, 1986, pp.72-73.

oficialmente, es decir, que la religión es siempre alineante y reaccionaria. Se incluyen aquí aquellos que sin embargo respetan la disciplina del partido y guardan sus propias ideas para sí mismos.

La segunda es la que técnicamente se adhiere a los tests ortodoxos marxistas. Creen sin embargo que no tiene sentido luchar contra la religión y por tanto contra las Iglesias. Piensan que el desarrollo de los procesos revolucionarios con sus tendencias hacia la secularización reducirán lentamente el impacto de la religión en la mentalidad del pueblo. Mientras un proceso cultural general en la religión en la dirección del desarrollo de la ciencia y de la mentalidad tecnológica no siga su curso, sería inútil tratar de afectar los sentimientos religiosos del pueblo artificialmente. Así, normalmente se abstienen de enfrentamientos con la religión y con las Iglesias.

La tercera representa a los que han tenido una tradición religiosa en sus familias, como la mayoría de la población latinoamericana. Sin embargo, ve esa por el hecho de que han quedado desilusionados con la Iglesia institucional o simplemente porque el trabajo de la revolución tiene la capacidad de absorberlos en alma y vida, han dejado de lado la religión y la asistencia a la Iglesia, al menos por un tiempo. Piensan que hay otras prioridades en este tiempo particularmente excitante de su historia nacional.

Hay un cuarto tipo de gente que mantienen sus sentimientos religiosos y nunca han dejado de abrazar la fe católica. Están

sin embargo confundidos, quizá incluso alejados de la práctica sacramental, si se exceptúa apenas el bautizo de sus hijos. Como militantes revolucionarios están firmemente convencidos de que el proceso revolucionario nicaraguense ofrece por primera vez dignidad espiritual y material al pueblo oprimido y explotado del país. No pueden comprender la resistencia, mucho menos los ataques, de una gran parte del clero de la Iglesia Católica contra ese mismo proceso revolucionario. Su reacción se manifiesta en abstinencia de la práctica sacramental y alejamiento de los grupos eclesiales.

Finalmente se ve también gente afiliada al FSLN que mantiene viva una fe ardiente y reafirma su inquebrantable esperanza por medio de una firme decisión de participar en todos los aspectos de la vida de la Iglesia. Su conciencia cristiana y revolucionaria se expresa a través de su convicción de que no existe contradicción entre ser cristiano, un activo miembro del pueblo de Dios y ser revolucionario sandinista.

Este es el espectro de tendencias dentro del FSLN con respecto a la religión y a la Iglesia. Sería pura especulación aventurar números o porcentajes que cuantifiquen los tipos que acabo de describir. Se estima que la mayoría se encuentran repartidos entre el tercero, cuarto y quinto de ellos. También se considera que esta es precisamente la razón por la que en Nicaragua se dieron muchas instancias de conflictos entre la Iglesia y el Estado, y sin embargo se mantuvo una constante

busqueda de dialogo.²³

Sin embargo es cierto que mientras la tendencia Guerra Popular Prolongada (GPP) del FSLN mantuvo una concepción tradicional sobre la religión, la tendencia Proletaria (TP) y la tendencia Terratenista mantuvieron una posición más abierta y pragmática. Aunque no se manifestó abiertamente la diferencia entre estas tres tendencias en torno a la cuestión religiosa, parece que si hubo una discrepancia fuerte en política de materia religiosa a medida de que el conflicto con la Jerarquía católica se agudizaba.²⁴

Por cierto, el deslumbramiento por el amplio consenso interno y la magnitud de tareas por realizar, contribuyeron a que se descuidara la elaboración, a tiempo, de una política oficial ante la religión. Esto permitió que se manifestaran tres diferentes tendencias en la manera de enfocar el hecho religioso. Un sector, minoritario, representante del dogmatismo marxista "clásico", mantuvo posturas adversas al hecho religioso, aunque, en general, en forma encubierta. Un segundo sector, el de mayor peso en la toma de decisiones y que buscaba hacer una revolución con características originales, sostuvo, a partir de la realidad de la masiva incorporación de cristianos al proceso

²³ Cesar Jerez, Ibid., p.74.

²⁴ Véase Rodolfo Cardenal, Ibid., p.565; Jaime Wheelock Román, Vanguardia y revolución en las sociedades periféricas, op.cit., pp.83-108; Marvin Ortega, "Pluralismo y revolución, posibilidades de una experiencia pluralista de izquierda en la Revolución", Cristianismo y Sociedad, No.94, 1987, pp.7-17

revolucionario, posiciones abiertas y positivas ante el hecho religioso. Finalmente, un tercer sector, quizá mayoritario en el Frente, coincidía en sus posiciones con el grupo anterior, pero con la particularidad de ser, ellos mismos, cristianos.²⁵ Parece que esta diferencia fue la razón de que FSLN tardó a dar su posición oficial sobre la religión en 1980.

En síntesis, pese a las fricciones que se han presentado entre el FSLN y la Jerarquía, la actitud del gobierno sandinista ante el cristianismo ha sido positiva, abierta y dialogante. La presencia de cinco sacerdotes católicos en el gobierno revolucionario es un hecho demostrativo del alto nivel de estimación que el Sandinismo le ha concedido a todas sus relaciones con el cristianismo, superando el doctrinamiento antirreligioso y anticlerical y los errores históricos de otras revoluciones ante la religión y la Iglesia.

6.2. La relación con la Jerarquía eclesial: ¿conflicto religioso o político?

Durante 10 años de revolución sandinista la religión ha ocupado un lugar central en las luchas ideológicas con las que se ha ido amasando el proceso de cambios en Nicaragua. Es cierto que el hecho religioso ha sido vivido por creyentes y no creyentes de forma altamente conflictiva. Sobre todo, la activa presencia de

²⁵ Guillermo Meléndez, "Relaciones Iglesia-Estado en Nicaragua", Cristianismo y Sociedad, No.94, 1987, p.96.

los sacerdotes en el gobierno provocó una gran reacción por parte de la jerarquía. Esto fue uno de los problemas más difíciles que enfrentaron los cristianos revolucionarios en Nicaragua. En este espacio analizaremos la dinámica del conflicto para entender el carácter de este. Es importante mencionar que este conflicto debe ser analizado en dos niveles de conflicto: el conflicto de la Jerarquía con la dirigencia del Estado revolucionario; el conflicto entre dos modelos de Iglesia: el modelo de cristiandad y el modelo de la Iglesia popular.

6.2.1. Dinámica del conflicto

6.2.1.1. Fase I: la convivencia ambigua (julio de 1979 a octubre de 1982)

El triunfo revolucionario sorprendió a la mayoría del pueblo y a las iglesias en su conjunto. Entre los obispos hubo confusión y miedo. En su primer mensaje el 31 de julio, pocos días después del triunfo, cuando el pueblo masivamente manifestaba con alegría la victoria revolucionaria contra la dictadura, ellos subrayaron sus "angustias y temores en esta época de transición". El primer gesto público de solidaridad y saludo a la revolución, lo hizo la CONFEP el 19 de agosto, a un mes de la victoria popular.

En los primeros meses no se dio ningún conflicto entre revolución y tradición religiosa, aunque había ya desde el principio afirmaciones y declaraciones temerosas de los obispos por un lado y actitudes "dogmáticas" en algunos dirigentes

sandinistas, que iban creando pequeños conflictos y confrontaciones que mas tarde provocarían nuevos recelos y temores en obispos y algunos agentes de pastoral.

La llegada del Encargado de Negocios de la Nunciatura Apostólica, Mons. Pietro Sambì, un sacerdote con experiencia en países socialistas, abrió algunos espacios de dialogo dentro de las estructuras mas jerárquicas de la Iglesia. El buscó por todos los medios que la Iglesia toda participara y se insertara en el proceso popular. A él se atribuye la publicación de la "Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal" el 17 de noviembre de 1979, uno de los documentos mas abiertos del episcopado católico mundial sobre el socialismo, la lucha de clases, la participación popular, etc.²⁶ Aunque esta carta fue desautorizada por la misma Conferencia en sus documentos y publicaciones posteriores y sobre todo en su práctica pastoral, la relación entre la Iglesia y el Estado en este periodo mantuvo una convivencia pacífica.

6.2.1.2. Fase II: Crisis: un camino hacia la confrontación (7 de octubre de 1980-3 de marzo de 1983)

El 6 de octubre de 1980, la Dirección Nacional del FSLN dio a conocer su "Comunicado oficial sobre la religión", con rasgos inéditos en un movimiento revolucionario en el poder. El

²⁶ Rafael Aragón y otros, "Historia del cristianismo popular", en Pueblo revolucionario, pueblo de Dios, México, Claves latinoamericanas, 1989, p.48.

documento fue el resultado de la victoria de dos tendencias internas y mayoritarias en el FSLN, sobre una minoritaria. Sin embargo, puede afirmarse que el comunicado vio la luz "tarde": habían transcurrido 15 largos meses desde el triunfo revolucionario.

El sector inicialmente reformista y posteriormente adverso al proceso revolucionario, catalogó el documento como declaración táctica, dado que percibió una contradicción entre ciertas posiciones sandinistas (de las minorías dogmáticas) y la declaración de principios que ahora se hacía. Y es que este sector -que comprendía a la jerarquía eclesial- juzgaba al FSLN como un todo monolítico, de ahí que respondiera con un documento sumamente crítico.²⁷

El sector eclesial comprometido con el proceso revolucionario, en cambio, reaccionó positivamente e instó a la CEN a que reconsiderara su posición.²⁸ Pero lo cierto es que en la Iglesia se distanciaron ostensiblemente ambas tendencias. En el FSLN, por su parte, el sector minoritario se fortaleció: a su juicio, la historia una vez más comenzaba a demostrar la incompatibilidad entre la Iglesia y los procesos revolucionarios. lo que concordaba con sus posiciones dogmáticas ante la religión. La segunda corriente advirtió con mayor claridad las dificultades

²⁷ Véase: CEN. "A la Dirección Nacional del Frente Sandinista", en Nicaragua: la hora de los desafíos, Lima, CEF, 1981, pp.113-124

²⁸ "Respuesta al documento del episcopado dirigido a la Dirección Nacional del Frente Sandinista", en Ibid., ppi25-129

que presentaba el dialogo con la jerarquia, aunque pensando que todavia quedaban margenes para atraer a importantes grupos eclesiales adversos, incluidos algunos obispos, por cuanto percibia en este sector significativas diferencias respecto a su manera de apreciar la realidad. Finalmente, la corriente compuesta por cristianos inicio un proceso de creciente alejamiento de la Iglesia institucional, aunque sin dejar, por eso, de proclamarse cristianos.

La crisis que se vivia en estos años se caracterizaba por dos elementos: conflictos disciplinares con los que la jerarquia queria sofocar el movimiento cristiano de base y el inicio de la lucha ideologica en el campo religioso. A traves de una serie de mediadas disciplinares se trato de culitar a los sacerdotes, religiosas, y religiosas progresistas, los movimientos laicos influenciados por el proceso revolucionario y las corrientes de la teologia de la liberacion. Uno de los casos mas representativos es la presion sobre los sacerdotes en el gobierno.

En junio de 1961, la Conferencia Episcopal trato de retirar del Gobierno a los sacerdotes-ministros, poniendolos ante la alternativa de ministerio revolucionario o ministerio sacerdotal. Aunque se logro un acuerdo intermedio en las negociaciones directas entre el gobierno y el Vaticano, todos estos conflictos eclesiales ya formaban parte de una lucha ideologica mas amplia.

La insistencia de los obispos en apartar a los sacerdotes del gobierno revolucionario no puede interpretarse unicamente

como un escrúpulo jurídico o como una simple presión política para perjudicar los intereses de la revolución. Además de estos factores reales, esta táctica muy de forma: la presencia de sacerdotes en el gobierno supone la presencia de sacerdotes sobre quienes se ha realizado un trabajo de cambio de valores en la sociedad. Es decir, la nueva simbología de los sacerdotes revolucionarios entra en fuerte contradicción con los símbolos religiosos tradicionales y en algunos casos los disputa y les roba el espacio y la hegemonía en las conciencias.²⁷

Los sacerdotes en el gobierno, como un símbolo del cristianismo comprometido con el proyecto revolucionario, se convirtieron en líderes religiosos a nivel nacional e internacional que cuestionaban y menoscababan, aun sin pretenderlo, el peso moral de los obispos y, sobre todo, sus criterios políticos.

Como el pueblo nicaraguense es un pueblo con una visión del mundo predominante religiosa, la estrategia contrarrevolucionaria previa usar la religión y las iglesias como principal instrumento de esta lucha. El periódico La Frensa se convirtió en el principal instrumento de ataque al proceso revolucionario y a la "Iglesia popular". Estas campañas de lucha ideológica contó con

²⁷ Instituto Histórico Centroamericano, "La Iglesia católica en el proceso revolucionario", Encuentro, núm.31, mayo-agosto de 1987, p.149.

el apoyo y asesoramiento de instituciones extranjeras: el CELAM por una parte y por otra el Instituto para la Religión y la Democracia de Washington, creado por el presidente Reagan para orientar la política neoconservadora de su gobierno en temas religiosos.³⁰

6.2.1.3. Fase III: la confrontación abierta (marzo de 1982 a marzo de 1983)

A partir de marzo de 1982, la Administración Reagan centró su ofensiva en Nicaragua. Se fortaleció militarmente a la ex-Guardia somocista en el Norte (Honduras) y a las fuerzas de Eden Pastora en el sur (Costa Rica). Se reorganizó, armó y entrenó al ejército hondureño, a la vez que se fue creando una infraestructura de guerra alrededor de Nicaragua y se buscó fortalecer la alianza militar regional. Se trató de golpear la producción, distribución e infraestructura económica nicaraguense, a la vez que se ejercieron fuertes presiones para cortar el acceso a las fuentes externas de financiamiento. Finalmente, se promovieron campañas diplomáticas para aislar internacionalmente a la RPS.³¹

El conflicto entre el sector eclesial opuesto al proyecto

³⁰ Sobre el papel ideológico del IFD, véase Cayetano de Lella, "El papel del Instituto sobre Religión y Democracia en la ofensiva neoconservadora", en Cristianismo y liberación en América Latina, México, Ediciones Nuevaomar, 1984, pp.65-82

³¹ Guillermo Melendez, Ibid., p.99.

revolucionario y el gobierno se agudizó. El 29 de junio de 1982, tres meses después de que la Administración Reagan pusiera a la RPS en el punto de mira de su política de agresión, en un contexto de acercamiento diplomático entre el Vaticano y el gobierno estadounidense,³² y tras recibir informes sobre la situación de la Iglesia en Nicaragua proporcionados sobre todo por el cardenal Alfonso López Trujillo y por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM),³³ el Papa Juan Pablo II envió una carta a los obispos nicaragüenses. En ella explicitó su respaldo a los obispos y los instó a mantenerse unidos; pidió a los sacerdotes y al pueblo cristiano estar unidos a ellos; planteó que el principal obstáculo para la unidad de la Iglesia era la llamada "Iglesia Popular"; y afirmó que los obispos, sirviendo a la auténtica causa del pueblo, debían ser valientes en proponer orientaciones (sociales), aun cuando no estuvieran en concordancia con otros caminos propuestos.

La carta provocó fuertes reacciones. Dado el contexto interno e internacional en que se produjo, el FSLN la interpretó, unánimemente, como una toma de posición oficial de la Santa Sede en contra de la RPS. Los sandinistas comprendieron que las orientaciones (sociales) que el Papa Wojtyła demandaba de los

³² Acerca del creciente acercamiento y coincidencia objetiva de la Administración Reagan y el Vaticano en lo concerniente a sus políticas respecto a la RPS, véase: Ana María Ezcurra, El Vaticano y la Administración Reagan, Mexico, Nuevaomar, 1984.

³³ Particularmente importante en este sentido es el Informe sobre América Central (Panama, mimeo, 1982, preparado por una Comisión del CELAM que visitó Centroamérica a principios de 1982.

obispos estaban en contradicción con las del gobierno revolucionario (este sería el otro camino propuesto), y que por ello se requería de valentía para actuar. Para lograr ese fin - según la lógica de la interpretación del FSLN- la Iglesia en su conjunto necesitaba estar unida en torno a los obispos (a quienes consideraba ya mayoritariamente adversos a los RFS), lo que explicaba la condena a la "Iglesia Popular".

La situación fue quizás aprovechada por el sector dogmático del FSLN que, en represalia, sacó a la luz pública -con métodos muy cuestionados- aspectos nada edificantes de la vida privada del vocero oficial de la Curia Metropolitana, P. Bismarck Carballo. Por otra parte, la carta pudo -sin el pretexto que el Frente estatal impulsando de formar a sus miembros en un mejor conocimiento del fenómeno religioso, acorde con los principios expresados en la Declaración de la Dirección Nacional sobre la religión.

El sector eclesial y las fuerzas empresariales y políticas adversas a la RFS, desde luego, recibieron la carta con alegría. El sector eclesial favorable a esta, en cambio, se desconcertó ante el documento papal y condenó la acción del gobierno contra el P. Carballo. Pronto trató de proveer la interpretación de que la carta debía leerse no solo en clave política, sino tomando en cuenta también su mensaje religioso.³⁴ El propósito de esta postura era el de mantener una posibilidad de dialogo entre la

³⁴ Véase, "Reacciones en Nicaragua y un comentario a la Carta del Papa a los obispos", en ibid., pp.3-7

CEN y el Estado revolucionario.

Mientras tanto, los obispos continuaron removiendo de sus parroquias a los sacerdotes de esta corriente progresista y negándoles o dificultándoles las licencias para la administración de los sacramentos. Fue disuelta la Asociación del Clero Nicaragüense (que gozaba de representación en el Consejo de Estado), se trató de neutralizar la influencia pro-revolucionaria de importantes sectores de la Conferencia de Religiosos, se desautorizó públicamente a los Centros de Reflexión cristiana, etc.³⁵ La situación se hizo insostenible cuando a finales de 1982 el Vaticano pidió el retiro de los sacerdotes en cargos de gobierno como condición de la visita del Papa a Nicaragua. Con ello quedaba demostrado que el Papa Wojtyła buscaba para la Iglesia nicaragüense un modelo similar al de la Iglesia cubana en los primeros años de la revolución.³⁶

6.2.1.4. Fase IV: tregua y enfrentamiento: marzo de 1983 a abril de 1985

³⁵ Sobre estos hechos, véase "La Iglesia católica en Nicaragua después...", op. cit.: "La revolución y los cristianos", en Amanecer, junio-julio, 1982, pp.22-29

³⁶ Para una detallada descripción de los conflictos ocurridos en Cuba, véase: Raúl Gómez Treto, La Iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba, San José, DEI-CEHILA, 1987.

Esta fase se inicia con los dramáticos hechos que caracterizaron la visita de Juan Pablo II a Nicaragua.³⁷ A este período, de creciente agresividad de la Administración Reagan y de los empresarios y partidos contrarrevolucionarios nicaragüenses, correspondió una profundización de la tensión entre el sector eclesial adverso a la RFS y el gobierno sandinista.

A nivel político, sobre todo internacional, la visita del Papa fue un duro golpe para la revolución. El pueblo sencillo se sintió confundido y desconcertado por la actitud incomprensible del Papa, que no hizo por sus cuartos ni escuchó al pueblo que le suplicaba una oración por la paz. Los cristianos revolucionarios quedaron resentidos por las acciones pastorales del Papa. La visita del Papa se convirtió en el punto de partida de un proceso de crítica fuerte sobre el papel ideológico de la Iglesia y de una cierta secularización del pueblo.³⁸

Tras un período de relativa calma, producto del impacto de la visita del Papa Wojtyla, la CEN volvió a pronunciarse en agosto de 1983, esta vez en contra del Servicio Militar Patriótico.³⁹ El documento, que deslegitimaba al gobierno sandinista y legitimaba la desobediencia civil a la ley de

³⁷ La bibliografía sobre esta visita es muy abundante. Una buena recopilación, en El Papa en Nicaragua: Análisis de su visita, Madrid, EPALA Editorial, 1983.

³⁸ Rafael Aragon y otros, Ibid., p.59.

³⁹ "Consideraciones generales sobre el Servicio Militar", en Amanecer, septiembre-octubre 1983, pp.6-8

servicio militar, mereció la inmediata respuesta del sector eclesial progresista.⁴⁰ El comunicado coincidió, objetivamente, con la posición de los partidos contrarrevolucionarios y con el proyecto norteamericano de intervención que se preparaba para noviembre de 1980. A esta activa postura episcopal se unió su negativa a condenar las destructivas acciones militares de la contrarrevolución armada.

El 20 de abril la CEN dio a conocer su Carta Pastoral sobre la Reconciliación,⁴¹ en la que hacía un llamado al gobierno para que se reconciliara con "los alzados en armas". Este planteamiento coincidía con la postura, hasta cierto momento de la Administración Reagan, con la del bloque de países centroamericanos adversos a la FRS (El Salvador, Honduras, Costa Rica), y con la de ciertos políticos de oposición en Nicaragua. El llamado de la jerarquía provocó la más fuerte reacción del gobierno revolucionario en la historia de sus relaciones con la Iglesia, llegando a un punto de cuasi-ruptura. La situación se agravó con el ultimatum planteado por el Vaticano a los sacerdotes en puestos de gobierno para que renunciaran a estos. El FSLN vio en la exigencia un nuevo medio de deslegitimación del proceso revolucionario en la difícil situación del momento. El diálogo posterior entre el gobierno y el Vaticano, si bien no

⁴⁰ "El Servicio Militar Patriótico", en *Ibid.*, pp.17-19

⁴¹ Texto en Boletín CELAM, junio de 1984, pp.14-16 y 21-22. Véase también: "Una Carta controvertida", en Amáncor, No26-27, mayo-junio 1984, pp.8-18.

resolvió la crisis, significó una especie de "tregua", que se manifestó en la liberación del sacerdote Amado Peña —implicado en actividades terroristas—⁴² y en la abstención de la CEN en cuanto tal de emitir un documento contra las elecciones.⁴³

Sin embargo, Pablo A. Vega, presidente de la CEN, pero sin tener la representación de esta, evidenció la falta de consenso existente entre los obispos, al criticar severamente el proceso electoral, en plena coincidencia con la postura de la Administración Reagan y de los partidos abstencionistas.⁴⁴

6.2.1.5. Fase V: agudización del enfrentamiento: abril de 1985 a julio de 1984

El año 1985 fue uno de los más difíciles para la revolución, tanto en lo que se refiere a la nueva ayuda que el Congreso norteamericano aprobó a la Contra, como en lo que concierne las relaciones entre la jerarquía católica y el Estado

⁴² Véase: "Se agrava conflicto Iglesia-Estado. Sacerdote implicado en actividades terroristas", en Amanteper, No.28-29, junio-agosto de 1984, pp.9-14

⁴³ Para una relación de los acontecimientos en este período, véase: "La Iglesia católica en Nicaragua. Cronología: diciembre 1983-julio de 1984", en Envío, No.98, agosto 1984, pp.1-13; "Dos modelos de Iglesia. Cronología de la Iglesia católica en Nicaragua: agosto 84-julio 85", en Envío, no.99, agosto 1985, pp.1-16.

⁴⁴ Pablo A. Vega, "Nuestro aporte de la Iglesia a la humanización de la historia" (extractos), en Amanteper, No.30-31, noviembre-diciembre 1984, pp.10-16. Véase también la respuesta del P. Uriel Moliné, en Envío, pp.14-18

revolucionario.

El 23 de abril, Mons. Obando fue nombrado Cardenal por Juan Pablo II. Este nombramiento fue interpretado como un respaldo claro del Vaticano al papel político que jugaba Mons. Obando. Al regresar a Nicaragua, el Cardenal se detuvo en Miami y celebró su primera misa como Cardenal ante 4000 nicaragüenses, entre ellos miembros de la escuela contrarrevolucionaria. Casi inmediatamente después, inició una gira nacional por territorio nacional, para visitar parroquias y comunidades, en el marco de su presentación al pueblo de Nicaragua como Cardenal.

Desde junio de ese año, Obando multiplicó sus "giras pastorales" por todo el país, reproduciendo en cada lugar el escenario y la atención de su llegada a Managua con el papelo cardenalicio, inaugurando obras, describiendo la situación imperante en el país en términos dramáticos de "odio y falta de libertad", reiterando sus llamados "al diálogo y la reconciliación de todos los nicaragüenses". Las giras del cardenal no presentaban en realidad un problema cuantitativo para el gobierno revolucionario -lo más que logró reunir en alguna de estas manifestaciones fueron 4 mil personas, y esto en una de las zonas más conservadoras de Nicaragua-, sino cualitativo, porque le podrían haber permitido montar una cierta estructura organizativa -a la manera de "embriones de resistencia"- , que bien podrían fortalecer un eventual frente interno.

La infraestructura financiera y organizativa de estas giras las proporcionaba COFROSA (Comisión de Promoción Social

Arquidiocesana), cuyos nexos con la agencia gubernamental estadounidense AID, fueron demostrados por la cientista social Ana María Escobar.⁴⁹ De acuerdo con ese estudio, los programas de COFROSA, destinados básicamente a los sectores marginales y rurales donde la revolución tenía dificultades en penetrar, eran parte de una estrategia que se le propuso consolidar al sandinismo, consolidar el liderazgo personal de Cuadro y la autoridad religiosa de los curules, así como legitimar a la Iglesia Católica, presentándola como una sector aliada "al servicio de los pobres". En conjunto sirvió a la mayor parte de los centros y comunidades visitadas, se identificaban claramente con su línea teológica. No visitó parroquias atencidas por sacerdotes comprometidos con el proyecto de los pobres.⁵⁰

Estas actividades cooperativas de la llamada "Iglesia obranqueta", fue uno de los principales factores que llevó al gobierno revolucionario a adoptar la grave determinación de restablecer el Estado de Emergencia el 15 de octubre de 1985. Ese mismo día, efectivos de la Seguridad del Estado allanaron las oficinas de COFROSA, confiscando además 10 mil ejemplares del primer número de un nuevo semanario de la Arquidiócesis de Managua, por no haber realizado el correspondiente registro en la

⁴⁹ Véase, Agresión ideológica contra la revolución sandinista, México, Ediciones Nuevaomar, 1983, pp.51-70

⁵⁰ Rafael Aragón y otros, Ibid., p.62.

Dirección de Medios de Comunicación.⁴⁷

La ocupación de COPROSA supuso un rudo golpe para las giras del cardenal y para el nuevo semanario, y consiguientemente, para el proyecto de conformar en Nicaragua un modelo de Iglesia similar al cubano en los primeros años de la revolución. No obstante, el Vaticano no estaba dispuesto a permitir que su proyecto se frustrara tan fácilmente, de ahí que pese al contraataque con una nueva carta del Papa a los obispos nicaraguenses fechada el 8 de diciembre, día de la importante fiesta nacional de la Purísima.⁴⁸

La carta se propone detener el gran auge de la llamada "Iglesia de los Pobres" a raíz de la "insurrección evangelica" encabezada por el P. Miguel D'Escoto:⁴⁹ pero sobre todo fortalecer a la "Iglesia obediencia", frente a la ofensiva del gobierno. Sin embargo, pese a su importancia, la carta pasó prácticamente desapercibida en el país. A todo lo anterior se vino a sumar el cierre de la Radio Católica, por no haberse integrado a tiempo a la cadena radial que transmitió el Mensaje de Año Nuevo del presidente Daniel Ortega.

⁴⁷ Guillermo Meléndez, Ibid., p.104

⁴⁸ El texto en Tierra Nueva, no.57, abril de 1986, pp.87-88

⁴⁹ Este resurgir de la Iglesia de los pobres ha sido extensamente desarrollado por Pablo Richard en el artículo ya citado. Véase también la interesante entrevista a Ernesto Bravo, "Los cristianos no creemos en la muerte", en Diálogo Social, No.194, octubre 1986, pp.35-40

Es importante destacar el ayuno profético del P. Miguel D'Escoto sacerdote y canciller de la República a partir del 7 de julio de 1985. Numerosos laicos, religiosos y sacerdotes de todo el país se reunieron para discernir y preparar el ayuno y decidieron dar a estas jornadas proféticas el carácter de una "Insurrección Evangelica". Con la Insurrección Evangelica se incorporaron a la lucha revolucionaria del pueblo nicaraguense y a la práctica de los cristianos en particular nuevas estrategias, como la "no violencia activa". Esto permitió aglutinar a otros sectores de cristianos tanto a nivel nacional como internacional, en contra de la estrategia ideológica del Presidente Reagan que había hecho de la guerra contra Nicaragua una "guerra santa", en nombre de Dios y la civilización occidental-cristiana.⁵⁰

La Insurrección Evangelica, que despertó muchas expectativas y esperanzas en los sectores comprometidos de la Iglesia, no tuvo sin embargo la continuidad y el desarrollo esperado. El pueblo cristiano participó de manera más espontánea, y en los sectores organizados de la Iglesia de los pobres no se planeó un trabajo de seguimiento en este campo. En síntesis, la Insurrección Evangelica aparecía como una gran experiencia, pero no consolidada.

Por otro lado al estrechársele cada vez más el espacio interno (COFROSA quebrada, el semanario abortado, la emisora cerrada), el cardenal Obando -respaldado y acompañado por el

⁵⁰ Rafael Aragon y otros, *Ibid.*, p.63.

obispo Vega - pasó a la ofensiva en el plano internacional. De ahí sus viajes a la OEA, a la ONU, al Congreso de los Estados Unidos, a conocidas organizaciones políticas de la nueva derecha y neoconservadoras estadounidenses, en el marco de la campaña de la Administración Reagan por lograr la aprobación de los 100 millones de ayuda a la "contras". Obando y Vega hablaron abiertamente de "persecución religiosa" -término que en otros contextos solo ha sido mencionado ocasionalmente por los obispos nicaraguenses-, lo que permitió que su discurso fuera utilizado directa y explícitamente para legitimar la campaña de Reagan.

La febril actividad del cardenal Obando y del obispo Vega - quien compareció ante la Heritage Foundation (Fundación Heritage) junto a los líderes de la contrarrevolución armada- durante los primeros meses de 1986, evidenció el carácter político del enfrentamiento con el gobierno revolucionario, no solo por los escenarios de su actuación y las afirmaciones emitidas, sino por sus omisiones y silencio frente a la agresión y las atrocidades de los contras. Por otra parte, a medida que arreció el enfrentamiento se acentuaron las discrepancias al interior de la CEN, dado el desprestigio popular de los obispos, debido al extremo comportamiento de Obando y Vega. Esto hizo que en un sector de la CEN fuera ganando terreno la idea de frenar la desmedida politización de ambos jerarcas.

El gobierno sandinista, como hemos visto, había reaccionado con firmeza ante las provocaciones del sector eclesial contrarrevolucionario encabezado por Obando y Vega, pero, no

obstante que se trataba de actuaciones eminentemente políticas con pretextos religiosos, se había cuidado de tomar medidas extremas que pudieran dar pie a hablar de persecución religiosa. Sin embargo, las prevencibles medidas llegaron a mediados de 1985. El impedimento de regresar al país dictado contra el P. Eusebio Carballo, pero sobre todo la expulsión de Mons. Vega el 4 de julio, después de una conferencia de prensa en la que legitimó la actividad contrarrevolucionaria y la aprobación de los 100 millones, a la vez que apoyó el fallo de la Corte Internacional de la Haya, en contra de la Administración Reagan, marcaron el punto culminante en la confrontación jerárquica católica-gobierno revolucionario, cuyas relaciones estaban prácticamente rotas desde noviembre de 1983.

6.2.1.6. Fase VI: la colaboración conflictiva y empasse (julio de 1985 hasta febrero de 1990)

A pesar del conflicto provocado por Mons. Vega, el gobierno buscó una cierta distensión con la jerarquía católica. Llegó al país un nuevo Nuncio en agosto de 1985, y en septiembre comenzaron unos diálogos mensuales entre representantes del Gobierno y de la Conferencia Episcopal.

El antiguo nuncio, Lanza di Montezemolo, había sido incapaz de controlar los impetus y la falta de moderación de Obando y de Vega. En opinión de los analistas, la diplomacia vaticana venía percibiendo que su desenfrenada carrera de provocaciones y

complicidades estaba poniendo en peligro los intereses de la Iglesia en Nicaragua. Por ello precisamente el nombramiento recayo en Giglio. En diplomático de carrera y apegado, casi seguramente, con amplios poderes para intervenir. La expulsión de Vega habría precipitado los acontecimientos y confirmado lo que los estratagemas del Vaticano venían preparando.

El nuevo nuncio llegó a Nicaragua, sin retresar su errando, en el mismo día de la expulsión de Vega. El 6 de agosto depositó una ofrenda floral en el altar de San Diego Rosales y tuvo una larga conversación con el presidente Daniel Ortega. Al final de la entrevista declaró a los periodistas que estos habían acordado hacer lo posible por resolver las diferencias y dificultades existentes. Además, se pronunció porque las iglesias y la Iglesia en general respetaran las leyes del país, lo que fue interpretado como el inicio de una nueva etapa en la relación jerárquico-gobierno revolucionario.⁵¹

Lo cierto es que, en gran medida por las gestaciones del nuncio, el 27 de septiembre se reanuda el diálogo entre ambas partes. En aquel momento, numerosos observadores coincidieron en que esto no representaba una simple continuación de las conversaciones iniciadas en 1984 y continuadas con altibajas en 1985, sino que constituía claramente una nueva etapa del diálogo. En aquel momento, argumentaban, no eran tan claro y evidente como lo es hoy que la contrarrevolución estaba siendo derrotada

⁵¹ Guillermo Meléndez. Ibid., p.105.

estratégicamente en su proyecto político militar. Por ello, ciertos sectores de la DEN y del Vaticano tendrían ahora una certidumbre que no tenían antes, de que la RPS se había consolidado militarmente y que su derrocamiento requería de una intervención directa de las tropas estadounidenses, acción que no sería la del Vaticano. Según estos analistas, la percepción sobre la reversibilidad/irreversibilidad de la RPS es el telón de fondo sobre el que hay que leer siempre las posiciones de la Santa Sede y de la jerarquía nicaraguense hacia el gobierno sandinista. Consecuentemente, al ahora se podía hablar de un acercamiento por parte de la Iglesia, de un deseo de diálogo, esto significaba que se hacía en fondo una mayor conciencia de la irreversibilidad de la RPS.²²

Por otra parte, los analistas señalaban que al controlar y restringir el acceso de los obispos a los medios de comunicación y la entrada al país de sacerdotes y religiosas antisandinistas, al cerrar Radio Católicos y al expulsar a Mons. Vega, los sandinistas habían mostrado a la DEN y al Vaticano que la Iglesia pagaría un alto precio por sus posiciones contrarrevolucionarias. Además, estas respuestas de fuerza del gobierno habrían mostrado a los obispos más polémicos y al Vaticano que "no pasaba nada" en Nicaragua. Es decir, que los fieles no se sublevaban -como algunos de ellos quizás esperaban- y que la Iglesia institucional perdía espacio e influencia social en el país, sin que con ello

²² Ibid., p.106

208
se lograra afectar a un pueblo que vive mas de la religiosidad popular, de la devocion a imagenes y la participacion en fiestas, que de una religiosidad institucional centrada en la organizacion, el clero y la jerarquia.²²

La reunion de los cinco presidentes centroamericanos el 6 y 7 de agosto de 1987 en Guatemala en la que se firmaron los acuerdos de paz llamados Esquipulas II, marco sin duda un evento cualitativo para la paz y abrio una nueva coyuntura en la region centroamericana.

Como una consecuencia de estos acuerdos, el Presidente Daniel Ortega nombró la Comisión Nacional de Reconciliación (CONAR). Como gesto conciliador unilateral, el gobierno permitió el regreso al país del obispo Vega y del P. Carballo, expulsados los dos en 1986 por su apoyo a la contrarrevolucion. También concedió el gobierno la reapertura de Radio Católica.

Con estos hechos se puede decir que Esquipulas II inicio una nueva etapa en la relacion entre Iglesia católica y Estado revolucionario y por ende abrio tambien expectativas de dialogo entre jerarquia y cristianos de base. La esperanza recreada por la nueva coyuntura de Esquipulas II abrio nuevos horizontes para la práctica ecuménica y la búsqueda de la paz.

Durante todo este tiempo, los grupos cristianos de base, centros e instituciones habian entrado en un largo proceso de reflexión que culminó con el documento "Kairos Centroamericano",

²² Ibid., p.106.

dado a conocer públicamente el 3 de abril, día de Pascua. Cuando el horizonte parecía cerrarse nuevamente, los cristianos se dirigieron en términos de esperanza no solamente al pueblo de Centroamérica, sino a las iglesias hermanas del mundo entero para reflexionar sobre las raíces de la guerra y la urgente y necesaria tarea de esforzarse para lograr la paz.⁵⁴

Durante la coyuntura electoral pasado (1982-1983), se puso la voluntad del diálogo en su última prueba de veracidad. Ante coyuntura electoral, la Democracia optó por la estrategia política diseñada por la Administración norteamericana de Bush. Es decir, decidió participar en la lucha política a través de la elección y contribuyó a lograr este primera meta del gobierno estadounidense y su representante local, la burguesía reformista. Parece que la campaña electoral del FSLN en las elecciones del pasado febrero plantea al MCR nuevos desafíos. Precisamente en este punto radica la razón de actual periodo del impasse.

6.3. La participación de los protestantes.

Por último estamos interesados en un análisis del protestantismo nicaraguense en su conjunto, desde el punto de vista de su conducta social y política y de la manera como se define dentro de la formación social nicaraguense y frente al

⁵⁴ Sobre el documento "Kairós Centroamericano", véase: José María Vigil, El Kairós en Centroamérica, Managua, Nicaragua, 1990.

Estado revolucionario. Nos ocuparemos de los últimos diez años, es decir, de la fase histórica abierta por la revolución sandinista.

6.3.1. Antecedentes históricos

Para captar la dinámica de los comportamientos políticos de los protestantismos, conviene ubicarlos en la génesis y la totalidad del campo religioso en el cual han surgido. Así, en una perspectiva histórica, cabe recordar que el campo religioso nicaraguense se divide con la difusión protestante en el momento de la confrontación entre la Iglesia y el estado laico, a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

4.4.1.1. Origen y desarrollo (1633-1960)

En Nicaragua, la difusión del protestantismo estuvo ligada en sus principios con la expansión colonial británica hacia Centroamérica. Desde sus bases caribeñas (Jamaica 1655), los ingleses se aliaron con los indios misintos de la costa caribeña de Nicaragua y Honduras. Los Moravos a partir de 1728 y la Iglesia Anglicana se hicieron cargo de actividades misioneras que alcanzaron a toda la Moskitia y Honduras británica (Belice actual). Las misiones evangélicas, unas más que otras, se enraizaron en las clases populares, porque este era el campo más accesible a la misión evangélica, dado el monopolio de la Iglesia

católica en la clase alta y en la ciudad. La predicación del evangelio fue entre los pobres: primero entre las masas indígenas de la Mesquitiá nicaraguense y posteriormente entre las regiones campesinas y obreras.⁶⁵ Los pastores en este periodo venían de la Iglesia de Inglaterra y estaban al servicio de la colonia inglesa y la monarquía hispana.⁶⁶ Había entre ellos pastores al servicio de la dominación colonial y otros que deseaban servir a los indígenas y esclavos para anunciarles el evangelio de Jesús.⁶⁷

En los primer años del siglo XIX el flujo de misioneros norteamericanos llevó a Nicaragua, junto con el material religioso, un conjunto de concepciones y valoraciones ideológico-culturales basadas en las ideas para fortalecer la hegemonía norteamericana en las colonias nicaraguenses. Es cierto que el crecimiento protestante de principios de siglo no estuvo desligado de la penetración imperialista de EEUU. Pero tampoco es negable que el surgimiento de las congregaciones evangélicas de origen anglosajón, en este periodo estuvo condicionado por la revolución liberal (1855-1917). Es decir, surgieron como

⁶⁵ J.F. Wilson, Historia de la Obra Morava en Nicaragua, 1975, p. 80; Benjamín Cortes, Ibid., p.p.102

⁶⁶ J.F. Wilson, Ibid., p.92; Stephen L. Gaiger, The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Lands, London, 1949, p.70

⁶⁷ Este hecho muestra el fenómeno de que había pastores al servicio eclesial únicamente de la colonia y pastores interpelados por el Espíritu de Dios a ministrar el evangelio y comenzar la formación de las primeras comunidades espirituales a partir de los pobres: los indígenas y esclavos. Véase, Benjamín Cortes, Ibid., p.102

alternativa religiosa frente a la enorme hegemonía de la Iglesia católica en el país. La revolución estaba abierta a las nuevas ideas que convergieran con los postulados del liberalismo revolucionario. Los pioneros evangélicos coincidieron en su pensamiento con los de los liberales y se abrieron paso, desafiando una labor evangelizadora desde miles de Casas Comunitarias a pesar de ser pocos en número y de limitados recursos materiales.⁵⁶

Todo el periodo de la revolución fue de auge para el protestantismo evangélico, a pesar de los conflictos que tuvieron lugar entre la revolución y la Iglesia morava, en el sentido de que sus centros educativos permanecieron cerrados al establecerse el español como lengua oficial, en una región donde el inglés y el miskito eran las lenguas del pueblo y de los programas educativos.⁵⁷ No obstante, el protestantismo moravo y anglicano continuaron creciendo en medio de las tensiones políticas. Los evangélicos de esta generación se consideraron no solo protagonistas de una nueva fe, sino también de una revolución radical que plantea una visión nueva del ser hombre.

En 1917 se inicia la obra misionera que más tarde desembocaría en la constitución de la Convención Bautista de Nicaragua (en adelante CBN), que es una de las sociedades religiosas más importantes en el país aun en la actualidad. Se

⁵⁶ Benjamin Cortés, *Ibid.*, p.124

⁵⁷ F. Wilson, Historia de la Obra Morava, 1975; Benjamin Cortés, *Ibid.*, p.125

formaron como resultado de una disidencia dentro de la Iglesia Centroamericana que había sido organizada por misioneros norteamericanos en tiempos de Zelaya y del "Destino Manifiesto". Por este tiempo surge también la Iglesia de Cristo, que se desprende de la CBN.⁴⁰

Este joven protestantismo, representado por los Moravos y la CBN, de perfil liberal y apologetico, fuertemente permeado por la ideología del "destino manifiesto" pero también bastante interesado en la "promoción y la asistencia social", ya en los años treinta deja de ser el único que le disputa a la institución católica su pretendido monopolio de legitimidad religiosa. Precisamente cuando se abre la historia de los Somoza en Nicaragua, se produce un importante impulso misionero de las Asambleas de Dios, sociedad religiosa que se constituye oficialmente en 1975 declarándose independiente de los Estados Unidos, es decir, adquiriendo una estructura y unos estatutos orgánicamente autónomos. La década de los treinta marca el punto en que dejan de ser una presencia inadvertida. Asambleas de Dios es la primera sociedad religiosa pentecostal que ingresa a Nicaragua.

Este protestantismo viene mucho menos interesado en desarrollar obras sociales. Se trata de una versión más fundamentalista, menos liberal. Pero ya para entonces todo el protestantismo norteamericano ha asimilado la amalgama de

⁴⁰ Abelino Martínez, Ibid., p.30

sedimentaciones históricas formadas por el puritanismo y la idea del "pacto" que Dios había hecho al elegir a los Estados Unidos como pueblo encargado de cumplir la voluntad divina en todo el mundo: el pietismo, el liberalismo y el fundamentalismo. Mucho de esto último, se todo un pacto truen en sus valores los nuevos misioneros norteamericanos pentecostales. Enfatizan la doctrina del Espíritu Santo y constituyen lo que se llama un movimiento revivalista. Muestran una gran capacidad proselitista registrando un crecimiento bastante vertiginoso. Este fenómeno era similar en toda Centroamérica, donde se calcula, para 1976, una población protestante de más de dieciocho veinte mil.⁴¹

4.4.1.2. Entre reforma y resistencia (1960-1978)

En este periodo tomó lugar un importante desarrollo de las principales iglesias evangélicas debido a la creación de programas educativos, hospitales y seminarios de teología. A la vez porque misioneros estadounidenses reforzaron con recursos humanos y materiales algunas de las iglesias. Todo esto hace un periodo denso, conflictivo e interesante, de luchas sociales, económicas y políticas.

Sin embargo, las primeras manifestaciones de ruptura con el

⁴¹ Véase, Heinrich Schafer, "Religion dualista causada por antagonismos sociales: Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica", Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, No.45, diciembre de 1983, pp.69-90.

somocismo y de transformación de la conciencia religiosa y política, no va a provenir de la dirigencia, sino de una minoría juvenil de base. En los años 60 estos jóvenes van apropiándose de una nueva percepción social que se forja a partir de Estudios Bíblicos.⁴² Pequeños grupos de jóvenes bautistas de Managua descubren en el estudio de los textos Bíblicos del profeta Amos, una nueva inspiración para definirse frente a las contradicciones sociales y emerge así una nueva forma de conciencia social, religiosamente inspirada, coincidente con las innovaciones que dentro del catolicismo tienen lugar a la luz del conflicto Vaticano II y la conferencia de Medellín. Esta nueva conciencia se encarna en algunas protestas en contra de Somoza, lo cual hace que algunos creyentes sufran la represión que la Guardia Nacional lleva a cabo el fatídico 22 de enero de 1967. La respuesta de la dirigencia religiosa no se había esperado. Muy pronto van a llamar a pastores bautistas cubanos que, resentidos con la revolución de ese país y radicados en Miami, vienen a fortalecer un frente religioso opuesto a los cambios que la juventud quiere entronizar. Esto se combinaba con "expulsiones de jóvenes laicos y pastores seminaristas, torrandole de los libros de bautismos y membresía".

En los años 60 persistía en la dirigencia de la CRN una actitud de complacencia con el somocismo. En efecto, en todo el

⁴² José Miguel Torres, "El cristianismo protestante en la revolución sandinista", en Nicaragua, abril-junio, 1981, año II, núm 5, Managua, p.43.

universo protestante, muy poco se había avanzado en la dirección de una significativa incidencia social y política, que no fuera la de servir como socio asesor de legitimación ideológica al sistema de dominación social. Era la Iglesia católica la que aún predominaba en estos valores.⁴³

La incorporación de algunos líderes evangélicos en el sistema dictatorial no fue totalmente serena, pues ocuparon cargos ministeriales con bases en la asamblea legislativa.⁴⁴ Algunos de estos líderes fueron representantes de sectores de iglesias, los cuales habían sido permeados por una forma de liberalismo neoesecularista fruto del conservadurismo político norteamericano y del fundamentalismo religioso de sociedades misioneras, lo cual fomentó el sentimiento anticomunista y el apoliticismo. Frente a estas posiciones hubo pequeños sectores que sostuvieron posiciones críticas, proféticas tanto al interior de las iglesias como frente al sistema.

El terremoto de 1972 crea una coyuntura privilegiada para profundizar las transformaciones que están teniendo lugar entre los protestantes. Siguiendo su tradición de asistencialismo, la CBN, que tiempo atrás había organizado el Proyecto de Vacunación y Desarrollo Comunal de Nicaragua (PROVADENIC), organiza junto

⁴³ Abelino Martínez. Ibid., p.34

⁴⁴ Se refiere a destacados líderes evangélicos profesionales que descendían de familias liberales y se habían formado en el ejercicio de la vida política aceptando cargos de ministros en el gobierno y de representantes en la cámara de diputados y del senado.

con dirigentes de otras sociedades religiosas, el Consejo Evangélico Pro Ayuda a los Desempleado (CEPAD), que busca canalizar ayuda internacional de socorro. Junto con la CBN están, en las primeras reuniones, los Nazarenos. Se abre un periodo de preocupación existencial y de servicio social al cual están invitadas sociedades religiosas como las Asambleas de Dios, que para entonces ha tenido un extraordinario crecimiento y se perfila ya como una gran sociedad religiosa pentecostal, más burocratizada y con mayor grado de división del trabajo que las restantes sociedades pentecostales.

Como resultado de la experiencia desencadenada por CEPAD después del terremoto, es que los pastores de diferentes sociedades religiosas (unas ASV) empezaron a tener una práctica organizativa aunque no fuera más que para canalizar los fondos de ayuda social que el CEPAD administraba. Superada la coyuntura post-terremoto, los dirigentes del CEPAD advierten que la profundidad de los problemas sociales es mayor de lo previsto y deciden continuar trabajando en una dirección de promoción de cooperativas y ayuda comunal modificando el contenido de las siglas del CEPAD, que deja de ser "Pro Ayuda a los Desempleado" y se convierte en "Pro Ayuda al Desarrollo".

Muestra elocuente de que se están produciendo los cambios señalados dentro del protestantismo nicaragüense, y de que esto se produce bajo el liderazgo del CEPAD, es que en 1974 se realiza el primer "Retiro Interdenominacional de Pastores Evangélicos de Nicaragua" (RIPEN), que convoca a 50 pastores a reflexionar sobre

la "responsabilidad social de la Iglesia". El documento que resulta del encuentro, si bien está lejos de una opción contundente antisomocista o de apoyo al movimiento popular, refleja una notable percepción de la polarización política de la coyuntura nicaragüense y desemboca en una opción que podría tildarse de "reforzarista", que habla de: "aumentar la acción del gobierno, la empresa privada, grupos religiosos y culturales de la ciudadanía".

El significado de este evento era que, para una parte del protestantismo nicaragüense, ya bastante evolucionada en sus niveles de consolidación institucional, e influida por los protestantismos más antiguos y más socialmente "comprometidos", ya se hacía imposible persistir en una actitud que hace caso omiso de lo que acontece en el ámbito social, político y cultural en el que está inmerso. Es un hecho que un segmento de este protestantismo, aun sin plantear un apoyo a la lucha que en ese momento el FSLN vanguardiza, necesita adoptar una posición frente a lo social y lo político que más tiende a separarlo que a ligarlo al Estado somocista. En lugar de concluir en una adhesión al somocismo en este caso parecen preferir unirse a una línea de fuerzas pluralistas que era algo que el propio Somoza no aceptaba.⁴³

En 1976 se reunieron cincuenta líderes evangélicos con el propósito de examinar la conflictiva realidad nacional y tratar de hacer propuestas ante la problemática social. Como resultado

⁴³ Abelino Martínez, Ibid., p.36

de este encuentro, los líderes evangélicos suscribieron un documento, en cuyo preámbulo propusieron un programa de reformas políticas, económicas y sociales la cual enfatizó las siguientes tesis:

El establecimiento de una democracia pluralista y
 la reforma de la estructura política.
 La reforma de la estructura de la nacionalización y el desarrollo de la
 agricultura, la explotación de los recursos del país, las lenguas
 y tradiciones.
 El logro de una unidad de las ideas políticas.
 El establecimiento de una estructura política...

Este manifiesto dirigido a los líderes del país, se
 debatió ampliamente en el seno de la iglesia, de la existencia y
 de la resistencia popular. Los evangélicos valoraron esta
 proclama y sus acciones como una de las contribuciones del
 protestantismo al desarrollo nacional, y la búsqueda de
 alternativas para el cambio social. Cabe esta una propuesta
 reformadora "desarrollada a los ojos revolucionarios" según Benjamín
 Cortés. La mayoría de los evangélicos progresistas vieron este
 manifiesto entre la reforma y la revolución, es decir, una fase
 de transición necesaria para la revolución.⁴⁷

6.3.2. El protestantismo durante el periodo de la Reconstrucción Nacional (1979-1990)

6.3.2.1. Dinámica del comportamiento político

⁴⁶ Benjamín Cortés. Ibid., p.129

⁴⁷ Ibid., p.130

Quando triunfa la revolución de Julio, el protestantismo criollo se halla bastante consolidado y asentado. Y aunque muy atomizado orgánicamente, y muy diversificado en sus percepciones y prácticas sociales, cuenta con sectores que capitalizan un cierto prestigio unitario, y con una importante experiencia en materia de preocupación social. Hay incluso una minoría teológica y políticamente muy evasada, capaz de señalar los cambios sociales y políticos que empiezan a producirse. La revolución crea condiciones para que se desarrollen las tendencias preexistentes imprimiéndole al protestantismo una dinámica nueva. La división y la dispersión que padecía hasta ese momento el protestantismo nacional resistivo o incluso aumentara gracias a la aparición de nuevas sociedades religiosas. Sin embargo, las experiencias unitarias que en torno de la pastoral social había promovido el CEPAD continuarán desarrollándose, con lo cual gana terreno y se sedimenta una tradición ecuménica "interdenominacional". Por otro lado, las formas de religiosidad popular predominantes, parecen eternizarse en una notoria indiferencia social y política que traslada las expectativas a un espacio metahistórico. Este cuadro ocasionalmente se rompe para dar paso a manifestaciones políticas de un protestantismo que se resiste, de una u otra manera, a los cambios que opera la revolución. Además, se consolidan formas de presencia religiosa que reivindican y apoyan a la revolución por considerarla un proceso coincidente con los ideales religiosos.

No es posible conocer el número de evangélicos que lucharon a nivel político, organizacional, en trabajos de solidaridad y a nivel armado en la insurrección. No obstante, su presencia fue real e importante en el comportamiento político global del proceso de esta histórica lucha.⁴⁰

Los evangélicos tuvieron una presencia activa en las organizaciones políticas como Comités de Defensa Sandinista y las Jornadas Populares de Salud, como en los proyectos agrarios de base de la revolución. Asimismo, el protestantismo moravo tomó parte vital en el influjo de las masas indígenas, las cuales fueron verdaderos sujetos históricos en los diversos niveles de la administración revolucionaria en la región, antes del conflicto en 1981.⁴¹

En octubre de 1979, en ocasión del segundo encuentro nacional de pastores estos emitieron la famosa Declaración de los 500. Eran 500 pastores provenientes de todas las iglesias del país, reunidos para evaluar la situación revolucionaria reciente. El país y América Latina estaban realmente conmovidos por este triunfo, que provocó en los nicaraguenses una euforia y compañerismo profundo.

⁴⁰ Según la investigación directa de Benjamín Cortés, hubo muchos evangélicos que habían tomado parte en la lucha armada insurreccional. Ver testimonios de Olympia Colindres y de Gonzalo Mairena en la Centera, Jorge Fixley (Coord.), Testimonios históricos batistas, CIBETS-STB, 1988; Benjamín Cortés, "Las Iglesias evangélicas", en Pueblo revolucionario, pueblo de Dios, Managua-México, 1989, p. 131.

⁴¹ Diversos testimonios y reportes de la Costa Atlántica, La Moskitia en la revolución, 1980.

dolares en destrucción y pérdida, y un desplazamiento de treintadino mil familiares campesinas de sus comunidades de origen. Muchas de las grandes transformaciones originadas por la revolución están seriamente afectadas por esta guerra imperialista, pero son grandes también los casos causados al medio ambiente.

Esta guerra de baja intensidad ha tenido por objetivo revertir los logros espirituales, sociales y económicos con el fin de evitar la realización de las grandes utopías de la revolución, evitar al pueblo y generar el horror y la muerte de las fuerzas populares y progresistas de la revolución.

La alternativa ideológica del imperialismo se concretó en las iglesias evangélicas como en toda la sociedad nicaragüense. En las iglesias se muestran hoy en día tres sectores muy bien definidos y divididos entre sí: los que se consideraran sujetos de la revolución, sujetos de su fe y proponer una transición hacia un socialismo nicaragüense, latinoamericano; un sector liberal-progresista que formula una relación de acompañamiento al proceso y el cultivo de un diálogo con el gobierno para estrechamente conservar el cual legitima la agresión y formula una separación estricta y rígida con la revolución, que significa negarse a toda cooperación y diálogo. Este cuadro ilustra las tensiones que se viven al interior de las iglesias, la complejidad de la lucha ideológica y la dificultad de concretizar la unidad de la fe como manda el evangelio, porque precisamente las opciones radicales dividen a las iglesias y sociedades.

Al agravarse la situación nacional por causa de la guerra, algunas iglesias evangélicas y organismo ecuménicos del protestantismo han luchado con firmeza para coadyuvar en el detentamiento de la guerra y la construcción de la paz. Se destacan las iniciativas, declaraciones y cartas pastorales de la Convención Bautista de Nicaragua, que a lo largo de estos últimos seis años ha hecho una labor consistente en la búsqueda de la paz y la cooperación social al pueblo: las cartas, hechos y mediaciones de negociación para la paz y la unidad interétnica y nacional, gestada por la Iglesia Morava a raíz de los conflictos generados en la Moskitia nicaragüense; declaraciones de paz y gestiones relevantes en el proceso de paz y de reconciliación nacional; carta pastoral y acciones proféticas, de reflexión y formación para la paz y la participación popular, promovidas por el CIEBES, en cooperación con los organismos cristianos del movimiento ecuménico por la paz, la vida y la reconciliación; declaraciones y actividades de CIEBES y los pronunciamientos de los 250 y el de los 72, estas últimas declaraciones y propuestas de pastores y líderes de las iglesias de la Moskitia nicaragüense en torno a la problemática etnia-nación, la paz nacional y la autonomía.⁷¹

Pero toda esta labor pastoral y profética de estos sectores de las iglesias, no ha sido aisladamente sino en espíritu ecuménico con las iglesias de América Latina a través del Consejo

⁷¹ Benjamin Cortes, *Ibid.*, p.133

Latinoamericano de Iglesias, del Concilio Nacional de Iglesias de Cristo de Estados Unidos y el Consejo Mundial de Iglesias, como también con las iglesias nacionales de diversos países europeos y Canadá y sus organismos ecuménicos de misión y desarrollo social. En esta óptica de reflexión, el ecumenismo evangélico y sus acciones proféticas se han transposicionado al servicio de la causa de los pobres y del proceso de transformaciones.

A raíz del proceso de diálogo y sea generado por Esquipulas II en 1987, un movimiento de reflexión bíblica y política surgió al interior de las iglesias, retomándose con mucha fuerza el tema bíblico y búsqueda de la reconciliación, generándose a la vez perspectivas nuevas sobre el tema y entendiendo a la conclusión de que el punto de llegada del proceso de reconciliación nacional y centroamericano es la igualdad social.⁷² En el contexto de la búsqueda de la paz para Nicaragua y Centroamérica surgió del movimiento ecuménico la reflexión de compartir humildemente la fe, la visión cristiana de esta hora histórica que vive Centroamérica y decir una primera palabra para abrir y profundizar el encuentro, el diálogo y acciones proféticas al interior de las iglesias y comunidades cristianas de la región, como también hacer un desafío a las iglesias y el mundo de solidarizarse y de ser próximos de quienes luchan por la vida y el futuro de los pueblos. Mas de cien líderes de Mesoamérica se convocaron para proclamar juntos esta palabra profética y

⁷² Declaración del CIEETS, 1987.

apostolicas suscribiendo el documento Mairos Centroamericano que anuncia la irrupción del Espíritu entre los pueblos pobres y los afirma en la gracia y nutre su esperanza de liberación.⁷³ En este movimiento del Mairos, el rol de teólogos y pastoralistas evangélicos ha sido vital, en conjunto con teólogos y pastoralistas católicos y líderes de varias confesiones de Centroamérica, que conjugados en un espíritu ecuménico han trabajado y lo continúan haciendo al servicio del shalom nicaraguensercentroamericano y la liberación digna y auténtica de Nicaragua, que constituye una experiencia espiritual y política compleja de largo plazo.

Las iglesias evangélicas consideran que entre los desafíos está el proyecto de paz de Nicaragua y de América Central, la que no será realizada por decreto o por la fuerza de los gobiernos sino por la movilización de los pueblos por un nuevo entendimiento de las naciones por el arrepentimiento y conversión de los ricos y potentados, por abrirse al Espíritu y ser guiados por los caminos de la justicia y la salvación.

La formación de una conciencia evangélica nacional constituye un proceso dialéctico, que examine la historia nicaraguense desde sus orígenes, la comprensión de toda una problemática humana, el convertirse en una verdadera comunidad cristiana, la identidad y cohesión del proyecto de la revolución que signifique hacer aportes humildes a la dimensión

⁷³ Documento Mairos Centroamericano, Managua, 3 de abril de 1988.

ideológica, económica, ecológica y cultural, considerando que será fundamental que las iglesias a pesar de sus diferencias ideológicas y teológicas, lleguen a ser la iglesia evangelica nacional que a la vez sea parte integral de la iglesia universal.

6.3.2.3. Tendencias, conflictos y desafíos.

Con la victoria sandinista del 19 de julio de 1979, el CEPAD se transformó en un organismo de apoyo activo a la revolución, canalizando los fondos de ayuda ecuménica para la campaña de alfabetización, entre otros objetivos. En 1981, cuando la Iglesia Católica empezó a expresar sus reservas frente a la revolución sandinista después de haberla apoyado tíbilmente en un principio, el gobierno tomó conciencia de la importancia de un organismo como CEPAD, capaz de asegurar un liderazgo con un 15% de la población. Como lo subraya un reciente informe de CEPAD "el año 1981 fue sin duda alguna uno de los años más fecundos para el movimiento evangélico nicaraguense. No solamente incrementaron su membresía sino que mejoraron su organización y asumieron una participación mayor en las tareas nacionales. Los evangélicos son mejor conocidos por el resto de la comunidad nacional. Sus dirigentes han obtenido un más amplio acceso a los medios de comunicación social. Los periódicos y la radio han difundido de manera más amplia las declaraciones de las organizaciones

protestantes.⁷⁴ La capacidad de movilización y de negociación de CEPAD apareció claramente en febrero y marzo de 1981. Frente a las agresiones contrarrevolucionarias y a la actitud de sociedades religiosas antisandinistas (en particular los Mormones y los Testigos de Jehová, que seceden a la organización protestante), algunos comités de defensa ecuménica ocuparon templos y propiedades de varios grupos protestantes. El CEPAD logró establecer un diálogo entre 40 instituciones religiosas protestantes y el comandante Daniel Ortega, Jefe del Estado, lo que permitió esclarecer "el rol positivo que juegan las iglesias evangélicas en el proceso de reconstrucción nacional".⁷⁵

En particular el CEPAD desarrolló una labor intensa con las iglesias de la costa atlántica para ayudarles a entender el rol del protestantismo dentro de la revolución. En noviembre de 1984, uno de los dirigentes del CEPAD y otro líder protestante ecuménico entraban en la Asamblea Nacional Legislativa invitados por el Estado. En julio de 1985 tuvo lugar la primera asamblea de evangélicos integrados en los organismos revolucionarios, convocada por la Comisión Evangélica de Promoción de la Responsabilidad Social (CEPRES) cercana al CEPAD, lo que permitió

⁷⁴ Diez años de CEPAD, Noticias Evangélicas, Boletín informativo del CEPAD, enero-febrero 1983, No.3, pp.2-7

⁷⁵ "La misión de todos los cristianos es hacer su mayor esfuerzo en favor de la paz", Mensaje del Comandante Daniel Ortega Saavedra a los Pastores evangélicos de Nicaragua, 2 de septiembre de 1982, Managua, en Democracia y Religión: diálogos con Daniel Ortega Saavedra, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1989, pp.49-72

hacer el balance del peso real de los protestantismos en la revolución.⁷⁶

Dentro del campo protestante, son las iglesias Morava, Anglicana y Bautista, prácticamente las únicas que cuentan con una tradición teológica de cierta consideración. A penas, la CBN es la única sociedad que cuenta con un Seminario Teológico de nivel universitario, que exige la conclusión de estudios de enseñanza media como requisito para el ingreso al programa de bachillerato en teología.

Equipado con estos recursos intelectuales, la CBN sigue jugando un papel destacado como líder dentro del protestantismo criollo, y eso se expresa en su fomento, desde el CEPAD, a iniciativas de formación de los pastores de las distintas sociedades religiosas existentes.⁷⁷

Vale la pena señalar que a raíz del triunfo revolucionario, la CBN ha concluido un largo proceso de nacionalización. En 1980 se nombra, dentro de esa sociedad religiosa, a un equipo dirigente de origen nacional, cuyos miembros son egresados del Seminario Bautista y no desconocen las líneas más avanzadas dentro de la teología latinoamericana. Esta nueva dirigencia inaugura un período de gran participación democrática de las bases de la Convención, y asume con mucha beligerancia su rol del

⁷⁶ Jean Pierr Bastien, "Religion popular protestante y comportamiento político en América Central: Clientela religiosa y estado patron en Guatemala y Nicaragua", Cristianismo y Sociedad, No. 91, 1989, p. 29.

⁷⁷ Abelino Martínez, Ibid., p. 37.

lider dentro del protestantismo, impulsando y apoyando organismos "interdenominacionales". Precisamente a partir de este año la CBN amplía sus relaciones internacionales. En 1981 solicita su membresía dentro del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), siendo la primera y la única iglesia evangélica que actualmente es miembro de ese prestigioso organismo internacional. No se podría comprender el comportamiento del nacional sin tomar en cuenta el liderazgo de la CBN.⁷⁶

Un nuevo repunte de la CBN, se produce en diciembre de 1972 a raíz de un nuevo caso vandálico de la contrarrevolución que tiene como consecuencia el asesinato de 15 niños a principios del mes. Allí se contiene una condena a la contrarrevolución y al gobierno de Honduras "por su actitud irresponsable y su descarada alianza con aquellos grupos de asesinos que desde su territorio incursionan a nuestro suelo".⁷⁷

Comenzando el año siguiente se realiza la 47 Asamblea Anual de la CBN. Un grupo de pastores y misioneros que trabajan en regiones fronterizas con Honduras aprovechan el evento para dar testimonio sobre "violaciones, saqueos y asesinatos" perpetrados por fuerzas de la contrarrevolución en esos lugares.

⁷⁶ Gonzalo Mairana, "La experiencia de los evangelicos en Nicaragua", en G.Giradia y otros, Nicaragua Trinchera Teológica, Madrid, Centro Ecueménico Antonio Valdivieso-López, 1987, pp.85-86.

⁷⁷ Abelino Martínez, Ibid., p.43.

En marzo de 1984 la OBN publica una carta pastoral muy importante. La firmeza y peligrosidad de la OBN en la defensa de la paz, y su abierto apoyo al proyecto revolucionario por considerarlo de la paz y de una causa justa frente a sus históricos agresores externos, se destaca dentro del campo religioso procedente durante este difícil periodo de la guerra.

Conclusiones

Al pasar revista a los casi 11 años del MDR en Nicaragua, podemos sintetizar algunas conclusiones sobre la dinámica del este.

Según Philip Williams, después la caída de Somoza, los cristianos revolucionarios de la Iglesia se han confrontado con ocho nuevos desafíos⁸⁰: el primer desafío es el problema de "desagie de miembros": superar el catolicismo tradicional; la crisis de la identidad; la relación de CEBs con la Iglesia institucional; redescubrir la dimensión espiritual de su fe; enfrentar la contraofensiva de la jerarquía nicaraguense, CELAM y Vaticano; la cuestión del protestantismo; la polémica en torno a la persecución religiosa. Sin embargo consideramos que hay dos desafíos más importantes.

⁸⁰ Philip J. Williams, Ibid., p.89-97.

El primer desafío mas serio es el problema de "desague de miembros". Después del triunfo, muchos dirigentes laicos quienes estuvieron involucrados en la lucha armada abandonaron sus trabajos como Delegados de la Palabra, catequistas para ser líderes locales en FSLR, o tomar puestos en el gobierno. Por la causa de su liderazgo, prestigio dentro su comunidades, el FSLR concierne a estos campesinos seculares para posiciones políticas. Su nueva responsabilidad, sin embargo, no les dio mas tiempo para dedicarse al trabajo pastoral. De hecho, hubo una gran disminución de participación en las actividades pastorales en general, a pesar que muchos seculares están involucrando en tiempo completo en otras actividades (por ejemplo, organizaciones populares, programas de educación para adultos, responsabilidades de milicia, y brigadas de producción). Especialmente el caso de CEBs fue evidente en estos problemas. Los CEBs perdieron muchos de sus miembros dinamicos. No obstante, a pesar de la falta de miembros, la mayoría de los sacerdotes indican que este fenomeno tiene unos aspectos positivos. Es decir, a través de estos católicos, la Iglesia está garantizando una presencia activa en el proceso revolucionario.

Otro desafío es el problema de superar el catolicismo tradicional y la mentalidad tradicional de los campesinos. En muchas comunidades rurales, los campesinos no tuvieron experiencia, con CEBs o Delegados de la Palabra. De hecho, para

CUARTA PARTE: CONCLUSIONES GENERALES, COMPARACIONES Y PERSPECTIVAS

CAPITULO VII. OBSERVACIONES COMPARATIVOS

Hasta ahora hemos analizado el fenómeno de los cristianos revolucionarios y sus políticas radicales en dos países de América Latina: Chile y Nicaragua. El objetivo de nuestra investigación ha sido comprender las causas del surgimiento del MCR y sus características. Ante de concluir este largo trabajo, ahora queremos hacer una observación comparativa entre los casos estudiados. ¿Qué similitudes tuvieron entre Santiago y Managua? ¿Cuáles fueron las diferencias entre Santiago y Managua? ¿Cuáles fueron sus limitaciones o problemas comunes? ¿Cuál fue la dinámica específica de los protestantes?

7.1. Comparación: coincidencia y diferencia

Como hemos presentado nuestra hipótesis del trabajo en la Introducción, las condiciones generales del surgimiento de los cristianos revolucionarios entre dos casos estudiados son comunes. Ambos casos se sitúan en el marco global de la crisis económica y política del modelo existente (capitalismo dependiente) y la crisis de la Cristiandad en lo eclesial, sin perder de vista que cada país tiene condiciones específicas. Por

ejemplo, la Iglesia chilena tuvo una larga tradición de participación social. Y ha tenido un laicado muy bien preparado. Tuvo una tradición política partidista Democrata Cristiana durante los últimos 40 años. En cambio, la Iglesia nicaraguense no tuvo una tradición política estable, sino más bien la dominación brutal de la dictadura por más de 40 años. Eso evitó tomar un camino más democrático y pacífico para el cambio social, en vez de la revolución armada. De ahí se entiende la participación activa de los cristianos en la lucha armada de FSLN. En cambio, la sociedad chilena tuvo una cultura política desarrollada. Esto le permitió buscar un camino pacífico para un cambio radical de la sociedad: la vía chilena hacia el socialismo.

Cuando Scott Mainwaring dijo que la Iglesia progresista surge bajo las condiciones de una dictadura política³, estaba argumentado en su análisis a demasiado corto plazo. El caso nicaraguense puede tener cabida desde este criterio. Pero es difícil aplicar este criterio al caso chileno. Porque el surgimiento de una Iglesia progresista chilena no empezó con la dictadura de Pinochet, sino con la Democracia Cristiana de los años sesenta. En este sentido es necesario hacer un análisis muy cuidadoso de las diferencias.

En primer lugar, el caso chileno maduró durante varias

³ Scott Mainwaring y Alexander Wilde, "The Progressive Church in Latin America: An Interpretation", en The Progressive Church in Latin America, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1989, p.25

décadas una síntesis entre fe y política, dentro del marco de una Cristiandad reformista, que impregnó profundamente las estructuras eclesíasticas. En cambio, en el caso nicaraguense se dio una maduración de la Iglesia de los Pobres directamente desde los movimientos populares, sin la mediación de las diferentes "síntesis reformistas" realizadas normalmente por los intelectuales de las capas medias y de la burguesía.

Si bien la Iglesia profética de Nicaragua tiene raíces más populares que la Iglesia chilena, por otro lado las estructuras eclesiales tienen una transformación más lenta y superficial. De ello depende que en Nicaragua la confrontación entre los cristianos revolucionarios y la jerarquía sea mucho más fuerte que en el caso chileno. En Chile, la jerarquía chilena ha sido más flexible y abierta al proceso de surgimiento de un movimiento radical de los cristianos.² Por lo tanto, no hubo un enfrentamiento tan violento entre la Iglesia y el Estado, ni entre la Jerarquía y la base.

Según nuestro estudio, los cristianos revolucionarios de Nicaragua, comparados con los de Chile, tuvieron dos características que les son propias. En primer lugar, la Iglesia de los pobres en Nicaragua tiene una composición social más popular que en la Iglesia chilena, donde los grupos intelectuales de las capas medias radicalizadas tienen mayor peso y extensión. Fue evidente que la iglesia chilena fue un factor importante para

² Pablo Richard, La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres, San José, DEI, 1988, p.30

el cambio radical de los cristianos. La clase media de Chile jugó un papel muy importante para la formación teórica y la radicalización. En cambio la sociedad nicaraguense no tuvo estas clases medias. La sociedad nicaraguense estuvo dominada por una clase dominante muy feudalizada. No tuvo un interlocutor bien preparado.

En segundo lugar, los cristianos nicaraguenses tienen un discurso religioso más "infraestructural", es decir, menos ideológico y más ligado a las necesidades vitales del pueblo. Fue así, como en Nicaragua se habló más de una Teología de la Vida, entendiendo por "vida" el trabajo, el pan, la salud, la tierra, etc. En cambio, los cristianos chilenos tuvieron que romper con el reformismo socialcristiano, lo que implicaba un discurso teológico más radicalizado a nivel teórico-estratégico, a nivel de principios. En este sentido, es correcta la afirmación de Pablo Richard de que en Nicaragua la Iglesia profética es un fenómeno religioso y eclesial más popular y más infraestructural.³

En cuanto a la relación con la jerarquía, no tuvieron el mismo tratamiento. Mientras la jerarquía chilena tenía una preparación teórica notable, la nicaraguense no destaca precisamente por su preparación. La chilena tuvo casi una década de maduración teológica y pastoral, y experimentó un gobierno Demócrata Cristiano durante 7 años (1964-1970). En cambio, la

³ Ibid., p.30

nicaraguense vivió bajo la dictadura militar de Somoza más de 40 años. Ni siquiera la afectaron de modo considerable el Concilio Vaticano II y Medellín. La chilena fue más progresista que la nicaraguense. Por esta razón, la chilena no mostró una actitud hostil frente a un gobierno socialista y mantuvo una relación muy cautelosa.

En cambio la nicaraguense no tuvo una preparación adecuada. Estuvo mucho tiempo subordinada a la dictadura somocista. Fue muy reciente su participación en el proceso revolucionario. Esto se debe a su corta experiencia política y a su posición oportunista. Es decir, la nicaraguense en general no participó en la revolución sandinista con una concepción clasista, sino que su intervención fue más bien táctica. Solo fue una lucha contra la dictadura somocista, no contra la estructura del sistema. Ahí radica su debilidad teórica y su ambigüedad ante la revolución sandinista.

En cuanto a la relación con el gobierno revolucionario, los cristianos chilenos no tuvieron una clara política respecto al gobierno de Allende. Al mismo tiempo, el gobierno de Allende tampoco tuvo una política coherente respecto a los sectores radicales de la iglesia. Allende miró más a la Jerarquía que al sector radical de la Iglesia. No le dio mucha importancia al sector radical de la iglesia. No elaboró una política clara para la masa cristiana. Si de alguna manera la hubo, fue más bien táctica.

En cambio, los cristianos nicaraguenses tuvieron una

posición bien definida frente al Estado revolucionario. Al mismo tiempo, el gobierno sandinista elaboró una política hacia la iglesia en su famoso "Comunicado oficial de la Dirección del FSLN sobre la religión" de octubre de 1980.

7.2. Problemas comunes: limitaciones

Hemos analizado brevemente algunos puntos comparativos entre dos casos. Vimos aspectos semejantes y diferentes. Con esto hemos llegado a la evaluación final de este trabajo: las problemáticas comunes de estos dos movimientos.

En primer lugar, ¿Cómo mantener el equilibrio entre colaboración e independencia ante un poder popular? Este fue un primer problema de fondo que está a la base de todos los demás: se trata de relacionarse con un poder "distinto", con un poder popular, que viene del pueblo y que quiere ser liberador, que quiere servir. Toda la teología de la liberación latinoamericana ha sido elaborada en principio frente a un poder opresor del que hay que liberarse: toda relación con el poder era de opresión, incluido el caso chileno con la democracia cristiana de Frei (1964-1970). En cambio, el caso nicaraguense fue distinto. Se trató de un poder popular.

La Iglesia de los pobres, evidentemente, quiso relacionarse de un modo positivo con el poder revolucionario, que es el poder de los pobres instalado en el poder político de la sociedad. En la medida en que son los pobres los que forman esa Iglesia de los

pobres, la Iglesia siente que el poder revolucionario es su propio poder, al servicio de su propia causa. En este sentido, la actitud de independencia, de autonomía, de sana crítica y hasta de denuncia resultaron a la Iglesia de los pobres algo más difíciles con respecto al poder que lo que resultan a la Iglesia en otras latitudes.

En segundo lugar, ¿cómo entender la doble identidad? ¿Cuál es ahí el sustantivo y cuál el adjetivo? ¿Cuál es ahí la identidad determinante? Es un problema no de cúpulas, sino sobre todo de militantes, de cristianos de base. Parece que el problema no fue tanto teórico cuanto práctico. Porque teóricamente, en una puridad de laboratorio teológico, no hubo "contradicción" entre cristianismo y revolución, ni por tanto entre identidad cristiana e identidad revolucionaria, entre pertenencia a la Iglesia y pertenencia a la revolución. Ya sabían toda la teoría teológica sobre la convergencia y la compatibilidad entre fe y política, entre cristianismo y revolución: pero, en la realidad práctica el problema siguió en pie.*

En tercer lugar, ¿cómo superar las tentaciones del poder revolucionario? El poder, en cuanto tal, al margen de que sus objetivos sean opresores o liberadores, es una tentación. El poder siempre da seguridad, e incluso ventajas de muchos tipos. La Iglesia de los pobres puede caer en la tentación de apoyarse

* José María Vigil, "A los 10 años del triunfo revolucionario: Iglesia popular y poder revolucionario", en Pueblo revolucionario, pueblo de Dios, 1989, p.386

indebidamente en el poder. Puede utilizar medios que sólo el poder podría proporcionar. Esta tentación, tan humana y tan lógica por otra parte, podría llevar a la Iglesia de los pobres a terribles contradicciones con su propia naturaleza. Y podría llevarla insensiblemente a limitar su propio profetismo y su libertad, por no herir, por no perder las ventajas adquiridas...

En definitiva, el equilibrio entre la colaboración y la independencia de la Iglesia de los pobres en su relación con el poder revolucionario, está amenazado por muchas tentaciones y no es fácil. De nuevo aquí: no es ningún problema teórico fundamentalmente, sino práctico, concreto, incluso a veces psicológico, personal y de simple moralidad.

En cuarto lugar, ¿cómo coordinarse entre las organizaciones de los cristianos revolucionarios con el poder popular? Como hemos visto en los casos de Chile y Nicaragua, hubo varias organizaciones de los cristianos revolucionarios. Los cristianos revolucionarios se relacionaron con el poder popular en muchos niveles y campos. Pero también existe un relacionamiento a un nivel superior, de representación colectiva, de cúpulas.

La coordinación de los cristianos progresistas tuvo ciertamente sus implicaciones y sus limitaciones teológicas, pero sus dificultades prácticas han sido todavía mayores. Quizá sea éste, indudablemente, uno de los pecados graves de los CR, uno de sus escándalos. Es muy probable que en el conjunto de las dificultades haya habido un peso nada despreciable, precisamente, la diferente concepción que unos sectores y otros tienen sobre

las relaciones de los CR con el poder popular. No se puede decir que sea este el unico problema fundamental, pero si puede afirmarse que este es, sin duda, uno de los problemas determinantes. Hay diferencias de matiz. Algunos grupos parecen haber insistido más en la colaboración, otros en la independencia: unos desearon más que nada una colaboración independiente, mientras que otros prefirieron más bien una independencia colaborante: unos parecen actuar desde una identidad y una pertenencia claramente revolucionaria, a la vez que cristiana. Y otros parecen hacerlo desde una identidad y una pertenencia claramente cristiana y eclesial, a la vez que revolucionaria.

En quinto lugar, la afirmación de que la Iglesia de los pobres es una Iglesia numericamente más extendida es muy discutible y muy difícil de aceptar, ante el fracaso electoral de los sandinistas en 1990. Aunque no fue una minoría, tampoco ha sido un fenómeno masivo e incondicional. Y haciendo a un lado por el momento el indispensable análisis de la eficacia política de una Guerra Baja Intensidad (GBI) durante 9 largos años, el análisis de Gabriel Zaid debió haber sido reflexionado muy profundamente.⁵ El caso nicaraguense fue una prueba demasiado

⁵ Según un sondeo de opinión realizado en 1988, la población de Managua que simpatiza con la Iglesia Popular fue 18%. La población que simpatiza con la Iglesia tradicional fue 47%. Véase: Emma Yanes y Sergio Mastretta, "Nicaragua en cifras", Cuadernos de Nexos, núm.22, abril de 1990, pp.9-10. Sobre el análisis de las elecciones de 1990, véase John Weeks, "Las elecciones nicaraguenses de 1984", Foro Internacional, Vol.XXVI, No.1, Julio-sept.1985, pp.85-106; Mark Cook, "Nicaragua: Uno is not enough", NACLA Report, Vol.XXIII, No.5, febrero de 1990,

dolorosa.

En sexto lugar, la capacidad de influencia en la conciencia religiosa popular no fue muy eficaz. Parece que esto fue una de las causas que contribuyeron a la derrota electoral de los sandinistas en 1990. A pesar de la influencia de la expresión pública del cristianismo revolucionario y la posición política positiva del FSLN sobre la religión, no hubo una transformación amplia de la conciencia religiosa popular al interior del proceso revolucionario.

En séptimo problema es la cuestión de la alianza.

La convergencia entre fe cristiana y proceso revolucionario ha obligado a plantear el problema de la alianza estratégica entre cristianos y marxistas dentro del proceso mismo. Sobre las declaraciones del Che Guevara y Fidel Castro acerca de la presencia de los cristianos revolucionarios como factor estratégico del proceso revolucionario latinoamericano gravita entre algunos sectores cristianos un atavismo de desconfianza.

Entre los cristianos que no han llegado a la convicción revolucionaria la desconfianza se expresa en la forma de un temor confuso, que atribuye al supuesto adversario o simplemente al desconocido una actitud humana maquiavélica. La revolución, arguyen con frecuencia, no se opondrá a la religión mientras la necesite para su consolidación política, pero luego la marginará sin escrúpulos. Entre los cristianos revolucionarios la

desconfianza adopta la forma de un temor a ser considerado siempre revolucionario de segunda clase, en virtud de que la crítica marxista-leninista a la religión es un legado difícil de superar. Entre algunos revolucionarios no creyentes, en efecto, se seguía considerando que la alianza estratégica no pasaba de ser una alianza táctica.

El proceso chileno ofreció la primera prueba de esta promesa. El planteamiento de esta alianza no vino por parte de los cristianos revolucionarios, sino por parte de los socialistas, en especial de Fidel Castro. Una experiencia muy corta para evaluar el proceso de esta alianza.

El proceso nicaraguense, sin embargo, posee la novedad de que entre algunos miembros del FSLN, como el comandante Luis Carrion y otros, existe la convicción de que no se trata de establecer una alianza estratégica, porque la cuestión está en ser revolucionario. La problemática de las alianzas es política. Los cristianos no constituyen una clase social, y por lo tanto, no están sujetos a una alianza de clases; pero, en cambio, son parte constitutiva de la revolución desde el origen del proceso.

Por último es la evaluación del papel del protestantismo popular en el proceso revolucionario. Uno de los aspectos importantes de nuestra investigación fue el comportamiento político de los protestantes ante un cambio radical y su papel. Hemos tratado de destacar el papel jugado por los cristianos de la Iglesia protestante en dos países.

Hemos encontrado un fenómeno interesante que no coincide con

una visión única sobre el protestantismo. Tanto en el caso chileno como en nicaraguense la participación de los cristianos protestantes no fue siempre negativa, aunque no fue tan activa. Pero es posible insistir que el papel de los protestantes fue un elemento importante en el cambio revolucionario.

Durante la UF, la mayoría del protestantismo chileno ha mantenido una neutralidad o un silencio. Solo una minoría del protestantismo apoyó abiertamente a la UF. Aunque la participación de los protestantes en la vía chilena era muy marginal, su presencia en los CFS no fue tan insignificante.

En cambio, la Iglesia evangélica de Nicaragua tuvo una renovación pastoral desde el principio. Y participó en el proceso popular de resistencia contra la DMS. Los evangélicos nicaraguenses jugaron un papel muy importante en la transición radical y la reconstrucción de la sociedad nacional. Especialmente la Iglesia evangélica nicaraguense tiene un significado muy importante cuando se la compara con la jerarquía reaccionaria de la iglesia católica. Sin embargo, no es posible exagerar su significado.◊

◊ Mientras Jean Pierre Bastian sostiene la tendencia mayoritaria del sector progresista en el protestantismo nicaraguense, Abelino Martínez argumenta que los pentecostales son dominantes en la Iglesia protestante en Nicaragua. Véase, Jean Pierre Bastian, "Religion popular protestante y comportamiento político en América Central: Clientela religiosa y estado patrón en Guatemala y Nicaragua", op.cit., pp.239-261; Abelino Martínez, Ibid., p187.

CAPITULO VIII. PERSPECTIVAS

Por ultimo queremos discutir el significado del MCR y su futuro inmediato. Seria muy peligroso aventurar el destino de un movimiento tan amplio, argumentando en solo dos paises. Por lo tanto, solo tomaremos algunos indicadores objetivos que señalen el posible futuro del MCR.

B.1. El significado del movimiento

El MCR representa una experiencia latinoamericana que viene a satisfacer la inquietud de una mayoría de latinoamericanos que, en su fe cristiana, busca comprometerse en la acción revolucionaria para cambiar una sociedad dependiente y explotada. Es un grupo que si bien todavía no representa la mayoría sociológica del cristianismo en América Latina ⁷, ofrece una alternativa válida a aquellos creyentes concientes y dispuestos a ofrecer su acción en busca de una sociedad justa.

Es un movimiento que asume una forma concreta e histórica de analizar el mundo, ofreciendo a la Iglesia una vía coherente de comprensión de la realidad; es decir, permite vivir la fe sin contradicción con las ciencias sociales, lo que en una realidad como la de América latina, impide los falsos dogmas ahistóricos que niegan la posibilidad concreta de transformar el mundo,

⁷ Cristianismo y Sociedad, No. Especial, 1972, Montevideo, p.23

llevando a los cristianos a un pseudo escapismo que pone su fe en un "cielo imaginario", sin reconocer la realidad del mundo que el propio cristianismo afirma creado por Dios.*

8.2. Perspectivas

¿Después de la derrota electoral del sandinismo, es posible hablar del sueño revolucionario? ¿Después del colapso del "comunismo" del Este será razonable a mantener la utopía socialista? ¿Con la derrota electoral del FSLN se cierra un periodo del MCR en la historia social de la Iglesia en América Latina? Es cierto que tenemos ahora un mundo diferente: el surgimiento del neconservadurismo, la emergencia de gobiernos civiles en el Tercer Mundo (en especial en América Latina), y la caída del llamado socialismo real.

Ante estas nuevas realidades mundiales, se ha dicho que la idea del socialismo y la revolución ha fracasado o ha muerto. Por lo tanto la teología de liberación es una idea muerta y pronto desaparecerá.⁷ Un especialista norteamericano en la materia de la iglesia latinoamericana, Scott Mainwaring dice con más habilidad que la iglesia progresista en América Latina se enfrentará a una paulatina declinación ante la desaparición de la dictadura y la

* Taller de Teología, No.8, 1981, pp.33-37

⁷ Jornada, México, 2 de marzo de 1991, p.29; El Nacional, México, 3 de junio de 1991; El País, 15 de agosto de 1991, p.1

democratización del subcontinente.¹⁰

Sin embargo, parece que las cosas no son tan simples como consideran los ideólogos del neoconservadurismo en el escenario latinoamericano. Es decir, el deseo humano del Imperio no corresponde a la cruel realidad del Tercer Mundo. Para prever el futuro del MCF es necesario, sobre todo, considerar el siguiente indicador indispensable: revisar las condiciones que permitieron el surgimiento de tal movimiento. Es decir, considerar las situaciones socio-económicas, políticas y eclesiales en la actualidad.

En primer lugar, a pesar de la derrota electoral de FSLN, sufrida en febrero de 1990, la masa cristiana de América Latina no quiere abandonar la idea de justicia y dignidad humana. El alcance logrado por el sindicalista brasileño y simpatizante de la teología de liberación, Lula, en las elecciones presidenciales de 1990, no es algo excepcional.¹¹ La derrota de Mario Vargas Llosa no se puede achacarse solamente a la inmadurez de la masa peruana, como afirma el gran poeta mexicano Octavio Paz.¹² El triunfo de Aristide Haití en 1991 fue una viva muestra de la vigencia de la teología de liberación y su práctica revolucionaria. Es casi imposible explicar los fenómenos de

¹⁰ Scott Mainwaring, "Las iglesias latinoamericanas después de Puebla", en Umbral XXI (UIA), México, Núm.3, verano 1990, p.48.

¹¹ Lula consiguió más de 35 millones de votos de la masa brasileña. Perdió sólo por unos doscientos mil votos.

¹² Jornada, 2 de enero de 1991, p.1

Fujimori de Peru y Lavalas de Haiti con la teoria posmodernista del mercado libre.

En segundo lugar, parece que el panorama económico latinoamericano se pone cada vez mas en una situacion dificil de solucionar. Según informes recientes de la CEPAL, la situacion económica de America Latina esta peorando cada vez mas.

Cuando surgió la TL en la década de los sesenta, el índice económico de America Latina señalaba que

El crecimiento per capita anual del producto nacional bruto baja de un 2.2% en 1950-55 a 1.5 en 1960-65 y a 0 en 1965-1966.

El empleo en la industria bajara de un 27.6% en 1950-60 a un 22.0% en el periodo de 1960-65.

La deuda externa era apenas de 10 mil millones.¹³

Después de 30 años de desarrollo del capitalismo en America Latina, el FMI informa que

Si en 1990 la economía latinoamericana decreció en 1 por ciento, en 1991 se espera que se expanda en el mismo porcentaje.

La deuda externa alcanzo a 500 mil millones dolares.¹⁴

En tercer y último lugar, una cosa menos conocida es que la teología de liberación y los cristianos revolucionarios son respuestas ante la crisis del llamado socialismo real. Surgió este nuevo pensamiento humanista ante la incapacidad política del

¹³ Samuel Silva Gotay, El pensamiento cristiano revolucionario en America Latina y el Caribe, Puerto Rico, Salamanca, 1981, pp.30-31.

¹⁴ Jornada, 19 de octubre de 1991, p.25

socialismo tradicional. Es decir, la TL y el MCR no fue promovida por el socialismo tradicional. El análisis del futuro del movimiento cristiano revolucionario debe situarse en este contexto.

Es difícil pensar que la idea de justicia e igualdad desaparezcan de una noche a la mañana en el subcontinente latinoamericano. Ni siquiera la llamada nueva democracia de América Latina es un hecho sólido. Tristemente la involución autoritaria no es solo una posibilidad sino un hecho real. El reciente golpe de Estado en Haití revela que la pretendida democratización de los años ochenta es todavía muy vulnerable. Bajo estas condiciones, no es factible que la masa hambrienta de América Latina opte tranquilamente por el camino del libre mercado.

Como dijo un cardenal español, en América Latina no hay otra teología viable más que la de la liberación.¹⁵ Es decir, es muy previsible que el fenómeno del MCR seguirá teniendo su vigencia, a menos que la situación socio-económica de América Latina logre llegar, por lo menos, al nivel de los países más pobres de Europa occidental (Portugal o España, como dijo Mennen, "cola de los ricos", y ni siquiera pensar al nivel de Inglaterra y Alemania o Francia). Sin el mejoramiento de las condiciones materiales, pensar las ideas posmodernistas (del fin de Historia o de la

¹⁵ El País, 5 de agosto de 1991, p.1

Ideología) en América Latina sería un sueño perdido.¹⁴ Porque según todos los indicadores objetivos de las instituciones confiables del mundo, América Latina está más cerca de la realidad premoderna que de la sociedad posmoderna. A pesar de que América Latina empezó a modernizarse desde hace más de doscientos años, sigue hablando de "la modernización". Parece que es un juego interminable. Durante quinientos años de dominación capitalista, América Latina ha experimentado todo tipo de capitalismo (capitalismo mercantil, liberal, industrial, financiero y salvaje). Parece que ahora los economistas del FMI y el BM han encontrado una solución más realista. Hace cuarenta años, en América Latina se solía hablar acerca del modelo japonés. Se atrevían a decir que América Latina puede ser el otro Japón del Mundo. Ahora está de moda hablar del modelo de pequeño dragón de Asia oriental, es decir, Corea. Parece que eligieron un modelo poco más accesible y modesto. Si no funciona la "receta oriental" para llegar a la "cola de los ricos", es viable que los mensajes liberadores de la iglesia de los pobres sigan siendo escuchados y expandiendo por la gran masa cristiana de América

¹⁴ Sobre la discusión en torno a la validez del posmodernismo en América Latina, véase Sergio Jermelo, "Posmodernidad", Revista Mexicana de Sociología, num.3, julio-septiembre de 1988, pp.81-70; Agustín Cueva, "Postmodernismo, neoconservadurismo y perestroika", Cuadernos de Marcha, n.º 39, enero de 1989, pp.10-18; Helio Gallardo, "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?", Paseos, num.27, enero-febrero de 1990, pp.7-17.

Latina aun en el umbral del siglo XXI.¹⁷

¹⁷ Aparentemente es cierto que la economía coreana tuvo un crecimiento estable en las ultimas tres decadas. La mayoria de los estudios recientes realizados en el extranjero sobre la economia coreana, tienden a analizar solamente los aspectos cuantitativos de su crecimiento fabuloso. Aun postulan al caso coreano como "modelo" para todo el Tercer Mundo, olvidando las peculiares circunstancias que hicieron posible ese crecimiento acelerado (ver particular el interes estrategico de los Estados Unidos). Sin embargo, no han dado mucha atencion sobre el alto costo social del milagro economico coreano. Hay pocos estudios responsables sobre el modelo asiatico. Los latinoamericanos deben saber que el modelo coreano no solo aumento el crecimiento sino tambien la desigualdad y descontento popular. El surgimiento de una Iglesia radical en un pais oriental no se puede entender sin la consideracion sobre la naturaleza del capitalismo coreano. Es decir, la continua protesta politica de la Iglesia cristiana en los ultimos treinta años tiene que ver con este modelo de desarrollo. En este sentido estoy seguro de que la invitacion del modelo coreano en America Latina no ayudaria mucho a disminuir la influencia de la Teologia de la liberacion y su praxis revolucionaria. Sobre la radicalizacion de la Iglesia coreana, vease: Hin Yong Bok (ed.), Minjung Theology: People As The Subjects of History, Singapore, A CTC-PCS, 1981; Lee Nam Sup, Iglesia, politica y sociedad en Corea del Sur: la Trayectoria del movimiento Minjung, Mexico, Tesis de UIA, 1991.

BIBLIOGRAFIA

1. Fuentes primarias.

1.1. Documentos

- Centro de Estudios y Publicaciones, La Iglesia en America Latina: Testimonios y documentos (1969-1973), Estella, Verbo Divino, 1975.
- _____. Chile, una esperanza aplastada, Estella, Verbo Divino, 1975.
- Conferencia Episcopal de Nicaragua, "Carta pastoral del episcopado nicaraguense sobre la reconciliación", Encuentro, Managua, num.21, 1984, pp.22-29.
- Cristianos por el Socialismo, Edición internacional de los documentos del primer encuentro continental: Informes nacionales, discursos, correspondencia con el arzobispo, informes de comisiones e informe final, Santiago de Chile, Mundo, 1972.
- Los Cristianos y la revolución, Colección documental, Santiago de Chile, Mundo, 1972.
- Episcopado Chileno, "Declaración de los obispos chilenos sobre la situación actual del país", Documentos del Episcopado: Chile, 1970-1973, Santiago de Chile, Mundo, 1974, pp.28-30.
- _____. "Evangelio, política y socialismos", Documentos del episcopado: Chile, 1970-1973, Santiago de Chile, Mundo, 1974, pp.58-100.
- Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), "Comunicado de la Dirección Nacional del FSLN sobre la Religión", Nicaragua, num.5, Abr-Jun, 1981, p.93.
- _____. "La autocrítica de los sandinistas", Memoria, vol.IV, num.31, Sep-Oct, 1990, pp.206-211.
- Iglesia Joven-Chile, "Declaración final del primer encuentro nacional de Iglesia Joven", Los Cristianos y la Revolución, Santiago de Chile, Guimantú Ltda, 1972.
- IDAL, Izquierda Cristiana, Microfichas, Toronto, 1979.

- IDAL. Movimiento de Accion Popular Unitaria (MAPU). Microfichas. Toronto. 1979.
- INDAL. La Iglesia latinoamericana y el socialismo. Documentacion de la jerarquia y de grupos eclesiales. Caracas, INDAL. 1972.
- Instituto Historico Centro Americano (IHCA). La Iglesia Catolica en la Revolucion Popular Sandinista: 1979-1982 (Documentacion). Managua, IHCA. 1982.
- Juan Pablo II. "Carta a los obispos de Nicaragua". ICAV. num.15-16. Septiembre 1982. pp.1-3.
- MAPU. El primer año del gobierno popular en Chile. Buenos Aires. Distribuidora Baires. 1974.
- Tierra Nueva. La Iglesia y la Junta militar de Chile. Buenos Aires. Siglo XXI. Tierra Nueva. 1975.
- Provincial de los Jesuitas de Centroamerica. "Aclaracion sobre el caso del P. Fernando Cardenal". Amanecer. num.30-31. Nov-Dic. 1985. p.17.
- Sacerdotes para el Tercer Mundo. Historia, documentos, reflexion. Buenos Aires. Publicaciones del Movimiento. 1972.
- Signos de Liberacion. Testimonios de la Iglesia en America Latina: 1969-1972. Lima. CEP. 1972.
- 1.2. Revistas
- Arraucaria de Chile (Madrid). 1978-1985
- Amanecer (Nicaragua). 1979-1990
- Cuadernos de la Realidad Nacional (Chile), 1971-1972
- Cuadernos de Sociologia (Nicaragua). 1979-1987
- Chile-America. (Chile). 1975-1985
- Chile Hoy. (Chile). 1972-1973
- Encuentro. (Nicaragua). 1980-1983
- Envio. (Nicaragua). 1983-1987
- Mensaje. (Chile). 1963-1972

Nicarauac (Nicaragua), 1980-1982
 El Mercurio (Chile), 1972
 Opciones (Chile), 1985-1990
 Pastoral Popular (Chile), 1960-1971
 Pensamiento propio (Nicaragua), 1982-1990
 Política y Espíritu (Chile), 1970
 Punto Final. (Chile), 1968-1973
 Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, (Chile), 1971-1973
 Teología y Vida (Chile), 1970-1990

2. Fuentes Secundarias.

2.1. Libros y artículos

- Alcantara Matos, Domingo. Cien años de presencia protestante en Centroamérica. Santiago de Chile, ISAL, 1973.
- Alegria, Claribel y D. J. Flakoll. Nicaragua: la revolución sandinista. Mexico, Era, 1982.
- Alfaro, José Miguel y otros. Centro América: condiciones para su integración. San José, FLACSO, 1982.
- Aliaga R., Fernando y Jorge Osorio. "El servicio de la palabra en la Iglesia chilena (1958-1978)". Teología y Vida, Universidad Católica de Chile, num.2-3, 1979. pp.107-132.
- Almeyda, Clodomiro. "La democracia cristiana en América Latina". Nueva Sociedad, num.82, Mar-Abr. 1985, pp.139-249.
- Alonso, Antonio. Iglesia y praxis de liberación. Salamanca, Sigueme, 1974.
- Alonso, Isidoro, Renato Foblete y Gines Garrido. La Iglesia en Chile: estructuras eclesiales. Bogotá/Madrid, FERES, 1962.

- _____ y Gines Garrido, La Iglesia en America Central y el Caribe: estructuras eclesiasiticas, Bogota/Madrid, FERES, 1962.
- _____, La Iglesia en America Latina: estructuras eclesiales, Bogota/Friburgo, FERES/DCSHA, 1964.
- Altamirano, Carlos, Dialectica de una cerreta, Mexico, Siglo XXI, 1979.
- Alvarez, Carmelo, El protestantismo latinoamericano: entre la crisis y el desafio, Mexico, CUPSA, 1981.
- _____, "Las Iglesias protestantes en la presente coyuntura", Paseo, San Jose, num.17, May-Jun, 1980, pp.12-14.
- Alves, Ruben A., Hijos del Mañana: Imagenes de creatividad y renacimiento cultural, Salamanca, Siqueme, 1977.
- Allende, Salvador, "Presidente Allende y la libertad religiosa", Iglesia de Santiago, num.8, Noviembre 1970, p.11.
- Ambrosio, Rodrigo, Sobre la construccion del partido, Santiago de Chile, Banco de papel, 1975.
- Anderson, Gerald F. (ed.), Mission Trends No.4: Liberation Theologies, New York, Paulist Press, 1979.
- Andrew, Firt J., Liberation Theology: an evangelical view from the Third World, Atlanta, John Lee, 1979.
- Angell, Alan, Partidos politicos y movimiento obrero en Chile, Mexico, Era, 1974.
- Antoine, Charles, Church and power in Brazil, New York, Maryknoll, 1975.
- Aragon marina, F. Rafael, "Los cristianos y la revolucion en Nicaragua, diez años despues", Amanecer, Managua, num.61, Jun-Jul, 1969, pp.32-37.
- Aranda, Sergio y Alberto Martinez, "Estructura economica: algunas caracteristicas fundamentales", (Anibal Pinto, ed.), Chile hoy, Mexico, Siglo XXI, 1970, pp.55-172.
- Arias, Pilar, Nicaragua: revolucion. Relatos de combatientes del Frente Sandinista, Mexico, Siglo XXI, 1980.
- Armando, Bandera, La Iglesia ante el proceso de liberacion cristiana, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos,

1975.

- Arrellano, Jorge Eduardo, Breve historia de la Iglesia en Nicaragua (1522-1970). Managua, CEHILA, 1980.
- Arroyo Gonzalo, S.J., "Católicos de Izquierda en América Latina", Mensaje, Vol.19, 1970, pp.369-372.
- _____, "Chile's Christians for socialism", NACLA's Reprt, vol.6, num.3, Marzo 1970, pp.16-19.
- _____, "Crisis del MAPU: una definición", Chiles Hoy, num.40, 1973, p.11.
- _____, y otros, Primer encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo, La Habana, Danilo Torres, 1973.
- _____, Golpe de estado en Chile, Salamanca, Sigueme, 1974.
- _____, "Nota sobre la Iglesia y los cristianos de Izquierda a la hora del putsch en Chile", Latin American Perspectives, vol.2, num.1, Primavera 1975, pp.89-99.
- _____, "The ideological and cultural action of the Church", LABU Studies, Toronto, num.1, Febrero 1977, pp.5-12.
- Assmann, Hugo, Gestión-liberación: desafío a los cristianos, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
- _____, Teología desde la Praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente, Salamanca, Sigueme, 1976.
- _____, (ed.), El juego de los reformismos: frente a la revolución en Centroamérica, San José, DEI, 1981.
- _____, La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina, San José, DEI, 1987.
- Bagú, Sergio, "Tres oligarquías, tres nacionalismos: Chile, Argentina, Uruguay", Cuadernos Políticos, México, num.3, Era, Ene-Mar, 1975, pp.6-17.
- Barreto, Canuto, Nicaragua. Desde Nicaragua, México, CEE, 1984.
- Barrios Valdes, Marciano, la iglesia en Chile: sinopsis histórica, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1987.
- Bastian, Jean-Pierre, "Protestantismo y política en México", Revista mexicana de Sociología, vol.XLIII, núm.extraordinario, 1981, pp.1947-1966.

- _____. Protestantismo y sociedad en México. México, CUPSA, 1983.
- _____. "Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América Central", Cristianismo y Sociedad, num. 65, 1985, pp. 61-68.
- _____. Breve historia del protestantismo en América Latina. México, CUPSA, 1985.
- _____. Historia del protestantismo en América Latina. México, CUPSA, 1980.
- Bastide, Roger. "Contribuciones a una sociología de las religiones en América Latina", Contacto, Año II, No. 6, diciembre 1974, pp. 11-27.
- Belli, Humberto. Erregeria Faith: The Sandinista Revolution and its impact on freedom and christian faith in Nicaragua. Garden City, The Public Institute Westchester, 1985.
- _____. "Cristianismo y Sandinismo", en Nicaragua: regresión en la revolución? (comp.) Arturo J. Cruz, José Luis Velázquez, San José, Asociación Libro Libre, 1986, pp. 189-220.
- Benítez R., Lorano L., Bermúdez L. ESLU contra Nicaragua, La guerra de baja intensidad en Centroamérica. Madrid, Revolución, 1987.
- Bennett, John C. Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry. New York/London, SCM Press/Association Press, 1980.
- Bermúdez, Lilia y otros. Cristianismo y revolución en Centroamérica. UNAM, 1980.
- _____. Guerra de baja intensidad, Reagan contra Centroamérica. México, Siglo XXI, 1987.
- Berryman, Phillip. "Popular Catholicism in Latin America", Cross Currents, num. 21, 1971, pp. 284-301.
- _____. "Latin American Liberation Theology", Theological Studies, num. 34, Septiembre 1973, pp. 357-395.
- _____. The religious roots of rebellion: Christians in Central American Revolutions. New York, Maryknoll, 1984.
- _____. "Basicism and the horizon of change: A view from Central

- America". Journal of Interamerican studies and world affairs, vol.26, num.1, Febrero 1984, pp.125-129.
- _____. Teología de la liberación: los nechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares. México, Siglo XXI, 1986.
- Betto, Frei.** Fidel Castro y la religión: conversaciones con Frei Betto. México, Siglo XXI, 1986.
- _____. "El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana". Pasos. San José, num.29, May-Jun, 1980, pp.1-7.
- Bitar, Sergio.** Transición, socialismo y democracia: la experiencia chilena. México, Siglo XXI, 1979.
- Bishop, Jordan.** Cristianismo radical y marxismo. México, Nuestro Tiempo, 1970.
- Bloch, Ernest.** El ateísmo en el cristianismo. Madrid, Taurus, 1957.
- Boff, Leonardo.** Jesus Christ liberator: a critical christology for our time. New York, Maryknoll, 1979.
- _____. Iglesia: Carisma y poder: ensayos de eclesiología militante. México, CEB, 1986.
- Bonpane, Blaise.** "The Church and revolutionary struggle in Central America". Latin American Perspectives, vol.7, num.2-3, Winter, 1980, pp.179-188.
- _____. Guerrillas of peace: liberation theology and the central American Revolution. Boston, South End Press, 1985.
- Borge, Tomás.** La revolución combate contra la Teología de la Muerte. Discursos "cristianos" de un Comandante Sandinista. Bilbao, DDR, 1983.
- _____. "Revolución y religión: frente a la teología de la muerte, la teología de la resurrección". Los Universitarios, UNAM, num.205, Diciembre 1982, pp.3-6.
- Borón, Atilio.** "Notas sobre las raíces histórico-estructurales de la movilización política en Chile". Foro Internacional, México, vol.XVI, num.1, 1975, pp.64-121.
- Borrat et Alii, Hector.** "Protestantismo en América Latina", en

Cuadernos de Marcha. Montevideo. Septiembre 1969.
pp.12-30.

Bruna, Susana. Chile: la ilegalidad vedada. Mexico. Era, 1976.

Bruneau, Thomas C., The political transformation of the Brazilian Catholic Church. Cambridge University, 1971.

_____. "Basic christian communities in Latin America: their nature and significance". Church and Politics in Latin America. Beverly Hills. Sage Publications, 1980. pp.225-237.

_____. The Church in Brazil: the politics of religion. University of Texas, 1982.

Cabestrero, Teófilo. Ministros de Dios, Ministros del pueblo. San Jose. DEI, 1987.

_____. Revolucionarios por el Evangelio. Testimonio de 15 cristianos en el Gobierno Revolucionario de las Américas. Bilbao. IBE, 1987.

_____. Revolutionaries for the Gospel: testimonies of fifteen christians in the Nicaraguan government. New York. Maryknoll, 1986.

Caceres, Jorge y otros. Iglesia, politica y profesia. San Jose. EDUCA, 1987.

_____. y otros. Nicaragua. Iglesia: ¿Manipulación o profesia?. San Jose. DEI, 1987.

Camacho, Daniel y Rafael Manjiver (coord.). Los movimientos populares en America Latina. Mexico. Siglo XXI, 1989.

_____. y Manuel Rojas R.. La crisis centroamericana. San Jose. EDUCA, 1984.

Cámara, Helder. Para llegar a tiempo. Salamanca. Sigueme, 1970.

_____. El desierto es fértil: libro de ruta para las minorías abrahámicas. Salamanca, Sigueme, 1975.

Campo, Thomas R.. "La Iglesia y las organizaciones populares en El Salvador". ECA. núm.358. Septiembre 1978. pp.692-702.

Cancino Troncoso, Hugo. Las Raíces Históricas e Ideológicas del Movimiento Sandinista. Antecedentes de la Revolución

Nacional y Popular Nicaraguense 1927-1979, Odense University Press, 1984.

- Cardenal, Ernesto. La santidad de la revolución, Salamanca, Sigueme, 1978.
- Caputo, Orlando. "Dependencia e invasión extranjera". Chile hoy, México, Siglo XXI, 1977.
- _____. El evangelio en Solecitanga, Salamanca, Sigueme, 1978.
- Cardenal, Fernando. "Como cristiano revolucionario encuentre un nuevo camino". Nicaragua, num.5. Abr-Jun. 1981, pp.99-108.
- Cardenal, Rodolfo. Historia general de la Iglesia en América Latina. Vol.VI: América Central. Salamanca, CERILAP/Sigueme/Paulines, 1985.
- Cardoso, F.E. y Fuletto, G. Dependencia y desarrollo en América Latina, México, Siglo XXI, 1969.
- Casco, Miguel Angel. "Los evangélicos de Nicaragua a diez años de revolución". Amapases, Managua, num.61, Jun-Jul. 1989, pp.37-39.
- Cassen, Bernard. "La democracia cristiana en América Latina". en Le Monde Diplomatique (en español), num.26, Febrero de 1981, pp.7-12.
- Castañeda, Jorge G. Nicaragua: contradicciones en la revolución, México, Tiempo Extra, 1980.
- Castillo Jaime, Fuentes de la democracia cristiana, Santiago de Chile, Pacifico, 1972.
- Castillo, L. Fernando., Iglesia y liberadora y política, Santiago, ECO, 1986.
- Castro, Fidel. Fidel in Chile: a symbolic meeting - between two historical processes. New York, International Publishers, 1973.
- Castro, Nils. "Viabilidad de la socialdemocracia. La agenda latinoamericana de hoy de mañana". Estudios latinoamericanos. Vol.IV, enero-diciembre de 1989, num.6-7, pp.51-58.
- Castro, Pedro. La educación en Chile de Frei a Pinochet, Salamanca, Sigueme, 1977.
- Cavarozzi, Marcelo. "El Estado oligárquico en Chile", en Historia y Sociedad, México, Segunda época, num.19, Otoño 1978,

- CEPAL, América Latina: pesamiento de la CEPAL. Santiago de Chile, CEPAL, 1969.
- Cesar, Waldo, Protestantismo e imperialismo en América Latina. Petropolis, Vozes, 1968.
- CIDE, Cecade, Centroamérica. México, Siglo XXI, 1982.
- Close, David, Nicaragua: Politics, Economics, and Society. London/New York, Pinter Publishers, 1988.
- Cohn, Norman, En pos del Milenio. Madrid, Alianza, 1981.
- Colectivo de análisis de Iglesias en Centroamérica, La Iglesia en Centroamérica: Nicaragua. México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1987-90.
- Comblin, Joseph D., El teología de la revolución. Bilbao, Ed. España, 1973.
- _____, The Church and the National Security State. New York, Marvynoli, 1979.
- Comin, Alfonso, Sube: entre el silencio y la utopía. Barcelona, Lata, 1979.
- Concha, Miguel y Jorge Riquier, Cristianos por la revolución en América Latina. México, Grigalbo, 1977.
- _____, "La lucha de clases en la sociedad: la Iglesia y la conciencia cristiana". en Apuntes para un Teología nicaraguense. San José, DEI, 1981. pp.149-154.
- _____, "Ateísmo, cristianismo, y marxismo hoy en América Latina". Marxistas y Cristianos, (ed. Sara Cabral), Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- _____, La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México. México, Siglo XXI, 1986.
- Cook, Guillermo, The substitution of the poor: Latin American basic ecclesial communities in protestant perspective. New York, Marvynoli, 1985.
- Coraggio, José Luis y Carmen Diana Deere (coord.), La transición difícil: la autodeterminación de los pequeños países

- Cornejo, Jose. "La identidad latinoamericana de la teología de la liberación: autenticidad u organización" Socialismo y Participación, num. 27, Septiembre 1984, pp.103-111.
- Correa, Enrique. "Cristianismo de izquierda e Iglesia popular". Nueva Sociedad, num. 62, May-Abr. 1985, pp.102-109.
- Costas, Orlando E., El protestantismo en América Latina. Noy: Encuentro del Camino, San José, INDEF, 1975.
- Crahan, Margaret. "Salvation Through Christ or Marx: Religion in Revolutionary Cuba", en Daniel H. Levine, ed., Church and Politics in Latin America, California, Beverly Hills, 1983, pp.236-255.
- _____. "Varieties of Faith: religion in contemporary Nicaragua". Religion Institute Working Paper, Ind. Norte Dame, num. 5, Diciembre 1987, pp.18-30.
- _____. "Religion and politics in revolutionary Nicaragua", en The Progressive Church in Latin America, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, pp.41-63.
- Cueva, Agustín. El desarrollo del capitalismo en América Latina. Mexico, Siglo XXI, 1977.
- _____. Teoría social y procesos políticos en América latina. Mexico, Editorial, 1976.
- _____. Las democracias restringidas de América Latina: elementos para una reflexión crítica. Quito, Planeta, 1988.
- _____. "¿Hacia donde va nuestra socialdemocracia?". Estudios latinoamericanos, Vol. IV, enero-diciembre de 1989, num. 2-7, pp.59-70.
- Chamorro, Pedro Joaquín. Estirpe Sangrienta: Los Somoza. Mexico, Diogenes, 1980.
- Chonchol, Jacques. "Poder y reforma agraria en la experiencia chilena". Chile Hoy, Mexico, Siglo XXI, 1970.
- Damboriena, Prudencio y Düssel, Enrique. Protestantismo en América Latina. Friburgo, Heres, 1962.
- D'Antonio, William V. y Fredric B. Pike. Religion, revolution y reforma. Barcelona, Herder, 1967.
- Davies, J. G., Los cristianos, la política y la revolución

violenta. Santander. Sal terrae, 1977.

- De Kadt, Emanuel. Catholic radicals in Brazil. London, Oxford University, 1970.
- De Lella, Cavetano (comp.). Cristianismo y liberacion en America Latina. Mexico, Claves Latinoamericanas Nuevomar, 1984.
- De la Cierva, Ricardo. Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1845-1985, la teologia de la liberacion desenmascarada. Barcelona, Plaza & Janes, 1986.
- De la Rosa, Martin y Charles H. Peilly. Religion y politica en Mexico. Mexico, Siglo XXI, 1985.
- De Rio, Liliana. Sociedad y politica en Chile: de Portales a Pinochet. Mexico, UNAM, 1979.
- Dean, Thomas y otros. Marxismo y religion. Mexico, Extratiempo, 1971.
- Debray, Régis. Conversacion con Allende. Mexico, Siglo XXI, 1973.
- _____. Las criticas de armas. Mexico, Siglo XXI, 1975.
- Deiros, Pablo. A. (ed.). Los evangelicos y el poder politico en America Latina. Grand Rapids, Mich: Erdmans, 1986.
- Delainart, Raymond. R. Faith and Ideology in Latin American Perspective. Cuernavaca, CIDOC, 1977.
- Della Cava, Ralph. "Catholicism and society in twentieth-century Brazil". Latin American Research Review. num.22, Verano 1976, pp.7-50.
- Dewart, Leslie. Christianity and revolution: the lesson of Cuba. New York, Herder and Herder, 1967.
- Dodson, Michael. "Priests and peronism: radical clergy in Argentine politics". Latin American Perspectives. num.1, Otoño 1974, pp.58-70.
- _____. "The christian left in Latin American politics". Journal of Interamerican Studies and World Affairs. num.21., Febrero 1979, pp.45-66.
- _____. "Liberation Theology and christian radicalism in contemporary Latin America". Journal of Latin American Studies. num.11, Mayo 1979, pp.203-222.
- _____. "Prophetic Politics and Political Theory". Polity. Vol. XII, num.3, Primavera 1980, pp.388-408.

- _____ y Montgomery, T.S. "The Churches in the Nicaraguan Revolution", Nicaragua in Revolution, (Ed. Thomas Walker), New York, Praeger, 1981, pp.151-180.
- _____ y Laura Nuzzi O'Sheughnessy. Nicaragua's Other Revolution: Religious Faith and Political Struggle. University of North Carolina Press, 1990.
- Dominguez, Enrique y Deborah Huntington. "The salvation brokers: conservative evangelicals in Central America". NACLA Report on the Americas, Vol.18, num.1, Ene-Feb. 1984, pp.1-26.
- Donoso Loero, Teresa. Los cristianos por el socialismo en Chile. Santiago de Chile, Varteza, 1975.
- Dos Santos, Theotonio y otros. Iglesia y Estado en America Latina. Mexico, Centro de Reflexion Teologica, 1974.
- _____. El nuevo caracter de la dependencia. Mexico, Era, 1979.
- Dri, Ruben F. Insurreccion y resurreccion. Mexico, CEE, 1983.
- _____. Marxistas y cristianos. Universidad Autonoma de Puebla, 1985.
- Dunn, Marvin G. "Liberation Theology and class analysis: a reassessment of religion and class". Latin American Perspectives, vol.13, num.3, Verano 1985, pp.59-71.
- Duque, Jose. La tradicion protestante en la teologia latinoamericana: primer intento: lectura de la tradicion metodista. San Jose, DEI, 1983.
- Durkheim, Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid, Alal, 1980.
- Dussel, Enrique. Religion. Mexico, Eicoci, 1977.
- _____. De Medellin a Puebla - una decada de sangre y esperanza (1966-1979). Mexico, CEE, 1979.
- _____. Historia de la Iglesia en America Latina, colonial y liberacion (1492-1983). Madrid, FAFESO, 1983.
- _____. Historia General de la Iglesia en America Latina, Introduccion General. Salamanca, Sigueme/CEHILA, 1983.
- _____. La produccion teorica de Marx: un comentario a los

Grundrisse, Mexico, Siglo XXI, 1985.

- _____. "El factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano". Cristianismo y Sociedad, núm.91, 1987, pp.41-56.
- Eagleson, John (ed.). Christians and socialism: documentation of the Christians for socialism movement in Latin America. New York, Maryknoll, 1976.
- Equipo Tavacan-CEHILA. Historia de la Iglesia de los Pobres en Nicaragua. Version Popular, Managua, S.E., 1983.
- Ezcurra, Ana María. La agresión ideológica contra la revolución sandinista. Mexico, Nuevaomar, 1983.
- _____. El católico y la administración Reagan. Mexico, Nuevaomar, 1984.
- _____. Doctrina social de la Iglesia: un reformismo antisocialista. Mexico, Nuevaomar, 1980.
- Fals, Borda G. Revoluciones inconclusas en America Latina. Mexico, Siglo XXI, 1988.
- Falleto, Enzo y Eduardo Ruiz. "Conflicto político y estructural social", en Chile, Hoy, Mexico, Siglo XXI, 1970, pp.213-254.
- _____. Genesis histórica del proceso político. Santiago de Chile, Dunbartu, 1971.
- Felix, David. Desequilibrios estructurales y crecimiento industrial: el caso chileno. Santiago, Universidad de Chile, 1988.
- Ferrada, Noli Marcelo. "El pensamiento de la Izquierda Cristiana". Punto Final, 17 de agosto de 1971, no.137, pp.2-4.
- Fierro, Alfredo. Evangelio beligerante. Estella, Vervo Divino, 1975.
- Fierro Mate, Cristianos por el socialismo. Estella, Vervo Divino, 1975.
- Fisón, Francisco. "Antonio Gramsci y el analisis del fenómeno religioso". Cristianismo y Sociedad, núm.91, 1987, pp.63-79.
- Fleet, Michael. The rise and fall of Chilean Christian Democracy. Princeton University Press, 1985.

- Floridi, Alexis U. y Stiefbold Arnette E., The uncertain Alliance: the Catholic Church and labor in Latin America, Florida, University of Miami, 1973.
- Fontaine, Pablo, "El revolucionario cristiano y la fe", Mensaje, num.19, Mayo 1970, pp.105-172.
- _____. "La Iglesia católica chilena en los últimos 20 años", Mensaje, num.20, 1971, pp.422-432.
- Foroohar, Manpar, The Catholic Church and social change in Nicaragua, State University of New York Press, 1989.
- Francisca, Maria, "La democracia cristiana en Chile", Foro Internacional, vol.X, num.2, Octubre 1969.
- Francois, Francois, Chile: el socialismo y la Iglesia, Mexico, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1979.
- Frei, Eduardo, Latin America: the hopeful option, New York, Maryknoll, 1978.
- Gaete, Arturo S. J., "El largo camino del dialogo cristiano-marxista", Mensaje, num.17, Junio 1968, pp.209-219.
- _____. "El catolicismo social y marxismo en el siglo XIX: un dialogo imposible", Mensaje, num.20, Diciembre 1971, pp.588-602.
- Gallardo, Helio, Elemento de politica en America Latina, San Jose, DEI, 1980.
- Gallardo, Helio, "La derrota del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua", PASOS, San Jose, num.27, Ene-Feb. 1990, pp.22-25.
- Garau, Roger, Del anatema al dialogo, Barcelona, Ariel, 1971.
- _____. Militancia marxista y experiencia cristiana, Barcelona Laia, 1977.
- Garces, Joan E., El Estado y los problemas tácticos en el gobierno de Allende, Mexico, Siglo XXI, 1974.
- Garretón, Manuel Antonio, "Elementos para el Análisis y la Investigación del Proceso Político Chileno 1970-1973", Revista Latinoamericana de Sociología, num.2, 1975, pp.119-145.
- _____. "Continuidad y ruptura y vacío ideológico: dos hipótesis sobre el proceso político chileno, 1970-1973,

Revista Mexicana de Sociología. Vol. XXXIX, núm. 4, 1977, pp. 1289-1308.

- _____ y Moulían, Tomás. Análisis Coyuntural y Proceso Político. Las Fases del Conflicto en Chile, 1970-1973. San José, EDUCA, 1978.
- _____. "Procesos y bloques políticos en la crisis chilena, 1970-1973". Revista Mexicana de Sociología, Vol. XLI, núm. 1, enero-marzo 1979, pp. 159-204.
- Gazmuri, Jaime. Aprender las lecciones del pasado para construir el futuro. México, Nueva Democracia, 1975.
- _____. "Acerca de una acción común y de convergencias políticas entre el MAPU Obrero Campesino, El MAPU y la Izquierda Cristiana". Entrevista. Editor América, núm. 65, Jun-Sep. 1980, pp. 117-134.
- Gibellini, Rosino. Frontiers of theology in Latin America. New York, Marvynhill, 1979.
- Gil, Federico G. El sistema político en Chile. Santiago, Andrés Bello, 1989.
- Gillespie, Richard. Soldados de Fierro: Los Montoneros. México, Grifalbo, 1987.
- Gilly, Adolfo. La Nueva Nicaragua (Anticomunismo y lucha de clases). México, Nueva Imagen, 1980.
- Gimenez, Gilberto. Condiciones estructurales del proceso de liberación social. México, CIESA-DIA, 1978.
- _____. "El Golpe militar y la condenación de cristianos por el socialismo en Chile". Servir, vol. X, núm. 2, 1978.
- _____. Religion y cultura popular en Anahuac. México, CEE, 1980.
- _____. Poder, Estado y discurso. México, UNAM, 1981.
- Girardi, Giulio. Cristianos por el socialismo. Barcelona, Laia, 1977.
- _____. Marxismo y cristianismo. Barcelona, Laia, 1977.
- _____. Sandinismo, cristianismo, y marxismo. México, Claves Latinoamericanas, 1988.
- _____ y otros. Pueblo revolucionario, pueblo de Dios. México,

Paradigmas, 1989.

- Girardi, Jules. Amar cristiano y lucha de clases. Salamanca, Sigueme, 1975.
- Gismendi, Michael A., "Transformations in the Holy: religious resistance and hegemonic struggle in the Nicaraguan revolution". Latin American Perspectives, vol.13, num.1, Verano 1986, pp.13-32.
- Godellier, M., Economía, Feudalismo y religión en las sociedades primitivas. Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Gollwitzer, Helmut, Crítica marxista de la Religión. Marova, Fontanelle, 1971.
- _____, La revolución socialista. Salamanca, Sigueme, 1977.
- Gomez Treto, Paul, La Iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba. San José, DEI, 1969.
- Gonzalez Casanova, Pablo (coord.), América Latina: historia de medio siglo (Tomo I, III). México, Siglo XXI, 1981.
- _____, (coord.), El Estado en América Latina: teoría y práctica. México, Siglo XXI, 1980.
- Gonzalez Gari, Oscar, Iglesia Católica y Revolución en Nicaragua. México, Círculo Latinoamericano, 1982.
- Goulet, Denis, A new model order: development, ethics and liberation theology. New York, Marvynhill, 1974.
- Gramsci, Antonio, Escritos de la Cárcel, Vol. I-II. México, Era, 1981.
- Grayson, George, "Chile's Christian Democratic Party: power, factions and ideology". Review of Politics, num.31, 1969, pp.147-171.
- Green, Raul H., "La democracia cristiana en América Latina". Le Monde Diplomatique (en español), febrero de 1981, año 3, no.26, pp.7-9.
- Grigulevich, J., La Iglesia y la sociedad en América Latina. Moscú, Academia de Ciencias de la URSS, 1982.
- _____, La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina. Moscú, Progreso, 1984.
- Grishin, Vadim y otros, "Nicaragua: antes y después de las

- elecciones". América Latina. Moscú, núm.12, 1990, pp.5-32.
- Guardia, B. Alexis. "Clases sociales y subdesarrollo capitalista en Chile". Revista Mexicana de Sociología, vol.XLI, núm.2, 1979, pp.495-544.
- Gutiérrez, Gustavo. Teología de la liberación-perspectivas. Salamanca, Sigüeme, 1974.
- _____. La fuerza histórica de los pobres. Lima, CEP, 1980.
- _____. Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo. Lima, CEP, 1983.
- Gutiérrez, Jaime. "Nuestra práctica ecuménica en los 10 años de revolución". Amanecer, Managua, núm.61, Jun-Jul, 1989, pp.40-41.
- Guzman Campos, German. El padre Camilo Torres. México, Siglo XXI, 1977.
- Halperin Donghi, Julio. Historia contemporánea de América Latina. Madrid, Alianza, 1981.
- Handy, Robert T. The social Gospel in America. New York, Oxford University Press, 1966.
- Harnecker, Martha. "La crisis del MAPU". Chile Hoy, no.40, 16-22 de marzo de 1973, pp.5-7.
- _____. Pueblos en armas. México, Era, 1984.
- _____. Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución. México, Siglo XXI, 1987.
- Harris, Richard y otros. La revolución en Nicaragua: liberación nacional, democracia popular y transformación económica. México, Era, 1985.
- Hellier Rouassant, Claude. Política de unidad en la izquierda chilena. El Colegio de México, 1970.
- Hernández Pico S. J., Juan. "Religión y revolución en Nicaragua". Cuadernos de Sociología. Universidad Centroamericana, Managua, núm.9-10, Ene-Jun, 1989, pp.69-90.
- Hevia, Patricia, (compilador). América Latina: crisis de la Iglesia Católica, junio-sept, 1968. Cuernavaca, CIDOC, 1969.

- Hinkelammert, Franz J., Ideología de sometimiento: al Iglesia católica chilena frente al golpe: 1973-1974. San Jose, EDUCA, 1977.
- _____, Las armas ideológicas de la muerte. Salamanca, Sigueme, 1978.
- _____, Crítica a la razón utópica. San Jose, DEI, 1984.
- Hoover, W., Historia del movimiento pentecostal en Chile. Valparaíso, 1988.
- Houtart, Francois, La Iglesia Latinoamericana en la hora del Concilio. Bogotá-Friburgo, FERES, 1967.
- _____, Del subdesarrollo a la liberación. Madrid, Propaganda Popular Católica, 1974.
- _____, "El futuro de la Iglesia de los pobres. Perspectivas sociológicas". Amarguer. Managua, num.62, Ago-Sep. 1989, pp.34-39.
- _____, Religion y modos de producción precapitalista. Madrid, Iepala, 1988.
- Humberto Belli, The Sandinist Revolution and its impact on freedom and Christian Faith in Nicaragua. Illinois. Crossway books, 1985.
- Huneus Nades, Carlos, Revoluciones Universitarias y generación de elites...chilenses. Santiago de Chile. Corporación de Promoción Universitaria, 1981.
- Hunsinger, Gerge, Carl Barth and radical politics. Philadelphia. The Westminster Press, 1978.
- Idiaquez, S. J. Jose, "la religion y la clase burgesa in Nicaragua". Encuentro, num.20, 1984, pp.10-20.
- IEPALA, Las relaciones entre cristianismo y revolución. En Cuba, Tanzania, Nicaragua, Mozambique, El Salvador, Sudafrica, Guatemala. Madrid, IEPALA Editorial, 1982.
- IEPALA, El Papa en Nicaragua. Analisis de su visita. Madrid, IEPALA, 1983.
- Instituto Fe y Seguridad, Fe cristiana y cambio social en América Latina. Salamanca, Sigueme, 1970.
- Instituto historico Centroamericano (IHCA), "La Iglesia católica

en el proceso revolucionario". Encuentro. Managua, núm.31. May-Ago. 1987.. pp.139-157.

- _____. Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua. Managua. IHCA. 1979.
- Insulza, José Miguel. "Del MAPU Obrero y Campesino: el futuro de la Unidad Popular". Cuadernos de Maraca. México. núm.6. Mar-Abr. 1980. pp.77-85.
- Irarrazaval, Diego. Religión del pobre y liberación en Chimbote. Lima. CEP. 1973.
- _____. "¿Qué hacen? cristianos en el proceso socialista". Mimeo. Santiago de Chile. Noviembre 1973.
- Ize M., María Francisca. "La democracia cristiana en Chile. Análisis de una experiencia". Foro Internacional. vol.1. núm.2. Oct-Dic. 1969. pp.111-126.
- Jerez, César. S.S. The Church and the Nicaraguan Revolution. London. 1984.
- _____. "La Iglesia Católica frente a la revolución sandinista". Cristianismo y Sociedad. núm.89. 1986. pp.69-80.
- Jiménez, Roberto. "La vertiente protestante de la teología de la liberación latinoamericana" "el ecumenismo revolucionario". Iglesia Nueva. Santiago de Chile. núm.78. Julio 1981. pp.21-30.
- Jonas, Susan. "Elecciones de transición: casos de Guatemala y Nicaragua". Religión. San José. núm.6. 1988. pp.3-15.
- Kaplan, Marcos. "Deficit de la Izquierda y radicalización cristiana en América latina". Nueva sociedad. Caracas. núm.36. 1978. pp.5-15.
- Kearney, Michael. "Religion, Ideology, and Revolution in Latin America". Latin American Perspectives. verano 1986. pp.3-12.
- Kudó, Tokihiro y Cecillie Tovar. La crítica de la religión: ensayo sobre la conciencia social según Marx. Lima. CEP. 1977.
- Kudo, Tokihiro. Práctica religiosa y proyecto histórico II: estudio sobre la religiosidad popular en dos barrios de Lima. Lima. CEP. 1980.
- Labarca, Eduardo. El Chile de Luis Corvalán: una entrevista de 27 horas. Barcelona. Fontamara. 1975.

- Labastida Martín del Campo, Julio (coord.), Hegemonía y alternativas políticas en América Latina, México, Siglo XXI, 1985.
- _____. Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea, México, UNAM, 1986.
- Lagos, Ricardo, La concentración del poder económico, Santiago, Del Pacífico, 1981.
- Lagos SCH, Humberto, "Los evangelistas chilenos, actores sociales contradictorios", Chileamérica, núm. 60-87, Abr-Jun, 1985, pp. 42-55.
- Lalive d'Épinay, El Refugio de las Masas: Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno, Santiago de Chile, Pacífico, 1988.
- _____. Religion e Ideología en una perspectiva sociológica, Barcelona, Ediciones del Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1971.
- Lancaster, Roger N., Thanks to God and the Revolution: Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua, New York, Columbia University Press, 1988.
- Landsberger, Henry A. (ed.), The church and social change in Latin America, Norte Dame, University of Norte Dame Press, 1970.
- Langton, Kenneth F. y Ronald Sapoport, "Religion and leftist mobilization in Chile", Comparative Political Studies, núm. 9, Octubre 1976, pp. 277-308.
- Lanternari, Vittorio, The religion of the oppressed: a study of modern messianic cults, New York, 1967.
- Lattore, Cabal Hugo, La revolución de la Iglesia latinoamericana, México, Joaquín Mortiz, 1989.
- Lee, Nam Sup, "La actividad de la Iglesia de la Unificación en América Latina, 1980-1984", Cristianismo y Sociedad, México, núm. 85, 1985, pp. 81-90.
- _____. "La Teología Mijung de la Iglesia coreana", ponencia presentada en la conferencia sobre la teología del pueblo en la Comunidad Teológica de México, 1986.
- _____. "Movimiento por los derechos humanos de la Iglesia latinoamericana: los casos centroamericanos", en

Iglesia y Mundo. Seul. num.79, julio 1987.

- _____ . "Movimiento por los derechos humanos de la Iglesia latinoamericana: los casos de Chile y Argentina", en Iglesia y Mundo. Seul. num.80. Enero 1988.
- _____ . "La crisis política de Panamá y la Iglesia". en Corea y Política Internacional. Seul. vol.5. num.9. Primavera 1989. pp.311-332.
- _____ . "Pluma contra fusil: la práctica política e ideología del movimiento estudiantil coreano en los años setenta". México. Mimeo. 1989.
- _____ . "Sendero Luminoso y la Iglesia peruana", en Corea y Política Internacional. Seul. num.11. Primavera 1990. pp. 251-274.
- _____ . "Tendencia actual de la Izquierda latinoamericana en el umbral XXI". Sociedad y Pensamiento. Seul. Diciembre 1990.
- _____ . "La elección reciente de Perú y los factores religiosos". Seaburi. Seul. 15 de Marzo de 1990. p.8.
- _____ . "La derrota electoral de los Socialistas y la Iglesia". Seaburi. Seul. 19 de Febrero de 1990. p.9.
- _____ . "Proceso de democratización y papel de la Iglesia en Chile". Seaburi. Seul. 15 de Junio de 1990. p.8.

Lenin, Vladimir I., Lenin y la religión. México. Grapabco. 1977.

Lernoux, Penny. Cry of the People: United States Involvement in the Rise of Fascism, Torture, and Murder, and the Persecution of the Catholic Church in Latin America. New York. Doubleday & Company, Inc., 1980.

_____ . People of God: The Struggle for World Catholicism. New York. Viking, 1989.

Levine, Daniel H., "Religion and politics: recent works". Journal of Interamerican Studies and World Affairs. num.16. Noviembre 1974. pp.497-507.

_____ . Churches and politics in Latin America. Beverly Hills. Sage Publications, 1980.

_____ . Religion and politics in Latin America: the catholic church in Venezuela and Colombia. Princeton University

Press, 1981.

- Lois, Julio. Teología de la liberación: opción por los pobres. Madrid. IEPALA, 1986.
- _____ y Scott Mainwaring. Religion and popular protest in Latin America. USA. The Heilin Hollozy Institute for International Studies. Working Paper, 1983.
- Lopez, Francisco. Lucha hegemónica, ideología y discursos religiosos en la vía chilena al socialismo. Disertación doctoral en sociología. Universidad Catholique de Louvain. Louvain-la-Neuve, 1976.
- López, Diana. Enrique. Los católicos y la revolución latinoamericana. La Habana. Ciencias Sociales, 1970.
- Lopez Trujillo, Alfonso. Bishop. "Análisis marxista y liberación cristiana". Tierras Nuevas. Bogotá, num.4, Enero 1973, pp.5-43.
- Lowy, Michael. El marxismo en América Latina (De 1909 a nuestros días). Antología. México. Era, 1980.
- _____. "Marxismo y religión: el desafío de la teología de la liberación". La Batalla, num.19, Oct-Nov. 1987, pp.53-60.
- Lozano, Lucrecia. De Sendero al triunfo de la revolución. México. Siglo XXI, 1985.
- _____. "Estados Unidos-Nicaragua. Entre la reversión y los esfuerzos de paz (1981-1987)". en Estudios latinoamericanos, vol.II, num.3, Jul-Dic. 1987, pp.81-89.
- _____. "Esquipulas II en la estrategia de la Guerra de Baja Intensidad". en Estudios latinoamericanos, vol.III, num.5, Jul-Dic. 1988, pp.57-66.
- Macín, Raul. La Iglesia hoy: ¿Clero de izquierda o derecha? Fascismo o revolución. México. Posada, 1977.
- _____. Luterio: presencia religiosa y política en México. México. Nuevaonar, 1983.
- Maduro, Otto. Religion y conflicto social. México. CRT, 1980.
- _____. Marxismo y religión. Caracas. Monte Avila, 1981.
- Magaña Aguilar, Hugo. Una reflexión pastoral sobre el ecumenismo

el movimiento estudiantil cristiano en America Latina y el Caribe, 1951-1986. Mexico. FUMEC. 1987.

- Mainwaring, Scott y Eduardo Viola. "Los nuevos movimientos sociales, las culturas políticas y la democracia: Brasil y Argentina en la década de los ochenta", Revista Mexicana de Sociología, Oct-Dic. 1985, pp.35-84.
- Mainwaring, Scott. The Catholic church and politics in Brazil, 1916-1985. California. Stanford University Press, 1988.
- _____. "Las Iglesias latinoamericanas despues de Puebla", en Umbrales XVI (UIA de Mexico), num.3. Verano 1990, pp.40-49.
- _____. y Wilds, Alexander (ed.). The Progressive Church in Latin America. Norte Dame. University of Norte Dame Press. 1989.
- Maira, Luis. Chile: autoritarismo, democracia y movimiento popular. Mexico. CIDE. 1984.
- Mandell, Margaret. Cristianos en la Revolución. Managua. Nueva Nicaragua. 1981.
- Marches, Angelo. Marxistas y cristianos. Barcelona. Peninsula. 1968.
- Mariategui, Jose Carlos. "El factor religioso", en Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Mexico. Era. 1988, pp.146-174.
- Marini, Ruy Mauro. Dictadura de la dependencia. Mexico. Era. 1973.
- _____. "Dos estrategias en el proceso chileno". Cuadernos Políticos, num.1. Jul-Sep. 1974. Mexico, pp.19-38.
- _____. El reformismo y la contrarrevolución. Estudios sobre Chile. Mexico. Era. 1976.
- Marins, Jose y equipo. Frasis de los Padres de America Latina. Los Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellin a Puebla (1969-1974). Bogota. Paulinas. 1979.
- Martin, David. Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America. Basil Blackwell, 1990.
- Martínez, Abelino. Las sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación. San Jose. DEI. 1989.

- Mate, Reyes. El ateísmo, un problema político. Salamanca. Sigueme, 1973.
- Marx, Karl. Sobre religión. Salamanca. Sigueme, 1974.
- McCann, Dennis F. Christian realism and liberation theology. New York. Maryknoll, 1981.
- McGovern, Arthur R. "Chile Under Allende and Christiansfor socialism". Marxism: an american christian perspectives. New York. Maryknoll, 1980. pp.210-242.
- McLean J.M. Historia de la Iglesia presbiteriana en Chile. Santiago de Chile. Escuela Nacional de Artes Gráficas, 1954.
- Mercader, Martínez Manuel. Cristianismo y revolución en América Latina. Mexico. Diogenes, 1974.
- Meyer, Jean. Encuentro con el radicalismo: la iglesia católica, la guerra y la liberación en América Latina. Mexico. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1968.
- _____. Historia de los cristianos en América Latina Siglos XIX y XX. Mexico. Vuelto, 1969.
- Michelat Guy y Michel Simon. "Religion, class and politics". Comparative Politics, num.10, Octubre 1977, pp.159-186.
- Midlarsky, Manue I. y Kenneth Roberts. "Class, State and revolution in Central America: Nicaragua and El Salvador compared". Journal of Conflict Resolution. Connecticut, vol.29, num.1, Junio 1985, pp.163-193.
- Miguez Bonino, Jose (editor). Eclesiología, diálogo y misión: catolicismo romano y protestantismo en la América Latina. Buenos Aires. Centro de Estudios Cristianos, 1970.
- Miguez Bonino, Jose. Doing theology in a revolutionary situation. Philadelphia. Fortress Press, 1975.
- _____. Christians and marxists: the mutual challenge to revolution. Grand Rapids. William E., Erdmans Publishing, 1976.
- _____. La fe en busca de eficacia. Salamanca. Agora, 1977.

y otros. Protestantismo y liberalismo en America Latina. San Jose. DEI. 1983.

Miranda, Jose Porfirio. Marx and the bible: a critique of philosophy of repression. New York. Maryknoll. 1974.

Marx against the marxists: the christian humanism of Karl Marx. New York. Maryknoll. 1980.

Communism in the bible. New York. Maryknoll. 1982.

Mires, Fernando. La rebelion permanente: las revoluciones sociales en America Latina. Mexico. Siglo XXI. 1988.

Miret, Magdalena. Enfoque. Los nuevos catolicos. Barcelona. Nova Terra. 1967.

Mistral, Carlos. Chile: del triunfo popular al golpe fascista. Mexico. Era. 1974.

Monteforte Toledo, Mario. "Las iglesias". Centroamerica: Subsistencia y Dependencia. vol.2. Mexico. UNAM. Instituto de Investigaciones Sociales. 1972.

Moreira Aves, Maria Helena. "Grassroots Organizations. Trade Unions and Church". Latin American Perspectives. vol.11. no.1. Invierno 1984. pp.70-102.

Muñoz, Ronaldo. Nuestra conciencia de la iglesia en America Latina. Salamanca. Siqueme. 1974.

Muñoz R.. Humberto. "El ecumenismo en Chile". Teologia y Vida. Universidad Catolica de Chile. num.2-3. 1979. pp.179-200.

Mutchler, David E.. The church as a political factor in Latin America: with particular reference to Colombia and Chile. New York. Praeger. 1971.

Nelson, Wilton M.. El protestantismo en Centro America. Una historia del inicio y desarrollo de la obra evangelica en el istmo Centroamericano. San Jose. Editorial Caribe. 1982.

Néstor Paz, Christian. My life for my friends: the guerrilla journal of Nestor Paz, Christian. New York. Maryknoll. 1975.

Novak, Michael. The Spirit of Democratic Capitalism. New York, American Enterprise and Simon & Schuster. 1982.

- Núñez Soto, Orlando. Transición y lucha de clases en Nicaragua 1979-1986. Mexico, Siglo XXI, 1987.
- Núñez, Orlando y Roger Burbach. Democracias y revolución en las Américas. Mexico, Nuestro Tiempo, 1988.
- Oliveros Maqueo, Roberto. Liberación y teología: Génesis y crecimiento de una reflexión (1962-1976). Lima, CEP, 1980.
- Olmedo Requena, Luis. Fe cristiana y violencia revolucionaria. Mexico, CUPSA, 1981.
- Opazo, Andrés. La función de la Iglesia Católica en la lucha por la hegemonía en Chile. Disertación doctoral en Sociología, Universidad Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1983.
- _____. "Las condiciones sociales del surgimiento de una Iglesia Popular", en Estudios Sociales Centroamericanos, num. 33, Sep-Dic, 1982, pp. 7-16.
- _____. "El movimiento religioso popular en Centroamérica: 1970-1983". Movimientos populares en Centroamérica. San José, EBUCA, 1985, pp. 143-159.
- Ortega, Daniel S. Democracias y religión: diálogos con Daniel Ortega S. Mexico, Nuestro Tiempo, 1989.
- Ortega, Marvin. "Pluralismo y Revolución, posibilidades de una experiencia pluralista de izquierda en la Revolución", en Cristianismo y Sociedad, num. 94, XXV/4, 1987, pp. 7-18.
- O'Shaughnessy, Laura Nuzzi, and Luis H. Serra. The Church and Revolution in Nicaragua. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1986.
- Osorio, Jaime. Esbozos de la democracia en Chile. Mexico, Era, 1990.
- Oviado C., Carlos. "relaciones Iglesia y Estado en Chile: 1958-1973". Teología y Vida. Universidad Católica de Chile, num. 2-3, 1979, pp. 133-166.
- Pak, Rubén y Federico Coppens. "Génesis y perspectivas del ecumenismo en Nicaragua". Amargor. Managua, num. 62, Ago-Sep, 1989, pp. 46-50.
- Parker G., Cristian. "Cristianismo y movimiento popular en Chile". Plural, num. 4, 1985, pp. 9-36.

- Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente: Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile. Louvain, Universidad Catholique de Louvain, 1985.
- "La Iglesia en Chile. 1968-1988. Los ensayistas: Gerardo Series en Hispania Iberoamericana. Chile, num. 22-23, 1987-1988, pp. 91-117.
- "Autoritarismo, tecnocratización y catolicismo. las relaciones Iglesia-Estado en las últimas décadas en Chile". Episodios. Santiago de Chile, num. 10, May-Ago. 1989, pp. 81-104.
- Pasara, Luis. Secularización y conflicto en la Iglesia peruana. Lima, El Virrey, 1986.
- Petras, James. Política y fuerzas sociales en el desarrollo chileno. Buenos Aires, Eudoronto, 1971.
- Clase, estado y poder en el Tercer Mundo: casos de conflictos de clases en América Latina. México, FCE, 1986.
- Petulla, Joseph. Teología política cristiana (Guía marxiana). Santander, del Trae, 1975.
- Pierre Ség, S. S. The Church and Third World revolution. New York, Herford, 1977.
- Pimstein, Abraham. "Cristianismo y lucha de clases". Nueva Sociedad. num. 92, Mar-Abr. 1986, pp. 102-107.
- Piñon, Francisco. "Antonio Gramsci y el análisis del fenómeno religioso". Cristianismo y Sociedad. México, num. 91, 1987, pp. 87-90.
- Pinto, Anibal. Chile, una economía difícil. México, FCE, 1964
- Desarrollo económico y relaciones sociales en Chile. Santiago, FLACSO, 1970.
- Chile, un caso de desarrollo frustrado. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1973.
- Pixley, Jorge. Reino de Dios. Buenos Aires, La Aurora, 1977.
- (ed.). Frases cristianas y producción teológica: materiales del encuentro de teólogos celebrado en la Comunidad Teológica de México. Salamanca, Sigueme, 1979.

- _____. "Protestantismo latinoamericano y luchas populares". Taller de Teología. 1979. num.5. pp.55-61.
- _____. Exodo, una lectura evangelica y popular. Mexico. CUPSA. 1983.
- _____. "Peregrinaciones pastorales en las Iglesias protestantes", en Pueblo y Religión. pueblo de Dios. S. Giradi (Coord.). Diáscoras latinoamericanas-Centro Ecuménico Antonio Valdivieso. Mexico. 1984. pp.371-373.
- Planas, Ricardo. Liberation Theology: The Political Expression of Religion. Kansas City. Sheed & Wand. 1980.
- Poblete, Renato s.s. J. "Socialist and christian in Chile". World Views. num.15. Abril 1970. pp.18-23.
- Pochet, Rosa María. Nicaragua, Iglesia: Manipulación o Prefectura. San José DEI. 1987.
- Portelli, Hugues. Gracia y Libertad. Questión religiosa. Barcelona. Laia. 1972.
- Post, Werner. La crítica de la religión en Carl Marx. Barcelona. Herder. 1972.
- Pozas, Victor S. La revolución sandinista, 1979-1988. Madrid. Revolución. 1988.
- Prien, Hans-Jürgen. La historia del cristianismo en América Latina (1492-1982). Salamanca. Sigueme. 1985.
- _____. "Problemas y metodología para una historia de síntesis de la Iglesia en América Latina". Cristianismo y Sociedad. num.82. 1984. pp.25-38.
- Quijano, Carlos. Nicaragua: un pueblo, una revolución. Mexico. Fueblo Nuevo. 1978.
- Ramirez, Sergio. El pensamiento vivo de Sandino. San José. EDUCA. 1979.
- _____. El Alba de oro: la historia viva de Nicaragua. México. Siglo XXI. 1984.
- Ramos, Eonigo. "El MAPU se inclina más a la izquierda". Punto Final. 19 de diciembre de 1972. no.173. pp.4-6.
- Randall, Margaret. Cristianos en la Revolución. Managua. Ed.Nueva Nicaragua-Monlebo. 1983.

- Rediny, Andrew. "Seed of a new and renewed church: the ecclesiastical insurrection in Nicaragua". Monthly Review. Jul-Ago. 1990. pp.24-55.
- _____ (ed.). Christianity and revolution: Tomas Berge's theology of life. New York. Maryknoll, 1987.
- Richard, Pablo. "OPG: nuevas tareas, nuevos caminos". Chile Hoy. num.29. 1972-73. p.8.
- _____ y Esteban Torres. Cristianismo, lucha ideológica y nacionalidad socialista. Salamanca. Sigueme, 1978.
- _____ . "La burguesía se refugia en la Iglesia". Santo Final. 24 de abril de 1973. no.182. pp.8-7.
- _____ . Cristianos por el socialismo: historia y documentación. Salamanca. Sigueme, 1978.
- _____ . "América Latina: el rol político e histórico de la Iglesia". Nueva Sociedad. Caracas. num.26. 1978. pp.14-23.
- _____ . "La experiencia de los cristianos en Chile durante la Unidad Popular". Los cristianos y revolución sandinista en Nicaragua. Managua. Instituto Histórico Centroamericano, 1979. pp.214-234.
- _____ . La Iglesia latinoamericana entre el tiempo y la esperanza. San José DEI. 1980.
- _____ y Guillermo Melander (ed.). La Iglesia de los pobres en América Central. San José. DEI. 1982.
- _____ y Irarrazaval. Religión y política en América Central. San José. DEI. 1980.
- _____ . La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres. San José. DEI. 1988.
- _____ . "El futuro de la Iglesia. Perspectivas teológicas". Anágesis. num.62. Ago-Sep. 1989. pp.39-43.
- _____ . "Década de los noventa: una esperanza para el Tercer Mundo". Pasos. San José. num.27. Ene-Feb. 1990. pp.1-6.
- _____ . "La Iglesia de los pobres en la década de los noventa". Pasos. San José. num.28. Mar-Abr. 1990. pp.10-16.
- _____ . "Temas y desafíos nuevos para la década de los noventa". Pasos. San José. num.34. Mar-Abr. 1991. pp.1-6.

- Richard, Pablo y Irarrázaval, Diego. Religion y politica en America Central: Hacia una nueva interpretacion de la religiosidad popular. San Jose, DEI, 1987.
- Robertson, Polana. Sociologia de la Religion. Mexico, FCE, 1980.
- Rodriguez, Celso Montero. Cristianismo en la revolucion cubana: diario de un periodista. Estella, Cerro Divino, 1978.
- Rodriguez, Erwin. Un apostolado según la clase dominante. Mexico, UNAM, 1980.
- Romero, Oscar A. y Arturo Rivera Damas. "La Iglesia y las organizaciones políticas populares". tercera carta pastoral de la Conferencia Episcopala de Centro America. Rivera Damas, El Salvador, Agosto 1976.
- _____. La voz de los sencillos: la palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. San Salvador, UCA, 1980.
- Roxborough, Ian, O'Brien, Philip, Roddick, Jackie, Chile. El Estado y la Religion. Mexico, El Manual Moderno, 1979.
- Ruiz, Astor. "Fe cristiana y guerra popular a partir de la experiencia centroamericana". Iglesia, Noviembre 1980.
- Ruiz, Eduardo. Las transformaciones del Estado chileno, un caso latinoamericano. Mexico, UNAM-CERLA, 1978.
- Salinas, Maximiliano. Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolucion del cristiano desde la perspectiva de los pobres. Santiago de Chile, Ediciones Fehue-CERILA, 1987.
- Sanders, Thomas. Catholicism and development: the catholic left in Brazil. New York, American Universities Field Staff, 1987.
- _____. "The theology of liberation: christian utopianism". Christianity and Crisis, num. 33, 1973, pp.167-173.
- _____. "El papel cambiante de la Iglesia". Problemas Internacionales, Ene-Feb. 1973, pp.1-11.
- Saavedra, Alejandro. Capitalismo y lucha de clases en el campo: Chile 1970-72. Madrid, Alberto Corazon Editor, 1975.
- Scannone, Juan Carlos. Teologia de la liberacion y praxis popular. Salamanca, Sigueme, 1976.

- Schafer, Heinrich. "Religion dualista causada por antagonismos sociales: Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica". Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, num. 45, Diciembre 1986, pp.69-90.
- Segundo, Juan Luis. Liberación de la ideología. Buenos Aires, Carlos Loria, 1976.
- Selser, Gregorio. Sandino: general de batallas libres. Mexico, Progenes, 1979.
- _____. La Batalla de Nicaragua. Mexico, Brujuna Mexicana, 1979.
- Senge, A.. "Cristianos por el socialismo vistos desde Alemania". Tierra Nueva, num.29, Abril 1979.
- _____. "Cristianos marxistas y ateísmo cristiano". en Tierra Nueva, num.51, Julio 1984.
- Serra, Luis. "Ideología, religión y lucha de clases en la revolución". La revolución en Nicaragua. Mexico, Era, 1985, pp.256-266.
- Sigmund, Paul E. "Latin American catholicism's opening to the left". Review of Politics, num.38, Enero 1976, pp.61-70.
- Silva Gotay, Samuel. Ideología de la liberación latinoamericana. Carlos Torres, UNAM, 1979.
- _____. El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el cambio ideológico de la tecnología de la liberación para la sociología de la religión. Salamanca, Sigueme, 1987.
- _____. "La Iglesia Protestante como agente de norteamericanización en Puerto Rico, 1898-1917". Politics, Society and Culture in the Caribbean. San Juan, UPR-Ed. E. Silvestrini, 1993.
- _____. "La Iglesia Católica en el proceso político de la americanización de Puerto Rico 1898-1930". Cristianismo y Sociedad, Mexico, num.66, 1985, pp.7-34.
- Smirnow, Gabriel. La revolución desarmada: Chile 1970-1973. Mexico, Era, 1977.
- Smith, Brian H.. "Religion and social change: classical theories and new formulations in the context of recent development in Latin America". Latin American Research

Review, num.10, Verano 1975, pp.3-34.

- _____. "Churches and human rights in latin America: recent trends in the subcontinent". Journal of Interamerican Studies and World Affairs, num.21, Febrero 1979, pp.89-128.
- _____. The church and politics in Chile: challenges to modern catholicism. Princeton University Press, 1982.
- Smith, Donald Eugene. Religion politics and social change in the Third World. New York, The Free Press, 1971.
- Sobrinho S. J., John, Cristóbal y desde America Latina: esbozo a partir del seguimiento de Jesus historico. Mexico, 1977, 1977.
- Solorzano, Martinez Mario. "El papel de la democracia cristiana en la actual coyuntura centroamericana". Estudios Sociales Centroamericanos, septiembre-diciembre 1980, no.27, pp.277-289.
- Sorge, Bartolomé. "El movimiento de los cristianos por el socialismo". Crucero, Buenos Aires, num.12, Septiembre 1978, pp.422-437.
- Sosa, Arturo y Trigo, Pedro. "La liberación de la Religión: los cristianos y las organizaciones populares". en Nueva Sociedad, num.64, 1984, pp.57-66.
- Sosa, Ignacio. Comunismo y proyecto nacional en Chile (1891-1973). Mexico, UNAM, 1981.
- Sosa, Raquel Elizaga. "El desarrollo de las corrientes contemporáneas de America Latina". Estudios latinoamericanos, Vol.IV, enero-diciembre de 1989, num.6-7, pp.21-31.
- Stoll, David. Pescadores de Hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en America Latina. Lima, Desco, 1985.
- _____. Is Latin America Turning Protestant?. University of California Press, 1990.
- Sue Montgomery, Tommie. "Cross and rifle: revolution and the Church in El Salvador and Nicaragua". Journal of International Affairs, vol.20, num.2, Oto-Inv. 1982-83, pp.209-221.

- _____. "The church in the salvadoran evolution", Latin American Perspectives, vol.10, num.1, Invierno 1983, pp.62-87.
- Sweeney, Ernest S. "The Church and the Allende Regime: a study of change, continuity, and conflict in a revolutionary society". The Church and Society in Latin America (Jeffrey Cole, ed.). New Orleans, Tulane University, 1984.
- Tennekes, Hans. El movimiento pentecostal en la sociedad chilena. Iquique-Chile, Sub-facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam Centro de Investigación de la Realidad del Norte, 1985.
- Torres, Camilo. Camilo Torres: el cura que curó en las guerrillas. Barcelona, Noveterra, 1988.
- _____. Cristianismo y revolución. Mexico, Era, 1972.
- _____. Con las armas en la mano. Mexico, Diogenes, 1974.
- Torres, Esteban. "Los cristianos entre el fascismo y la revolución". Punto Final, 12 de septiembre de 1972, no.166, pp.10-12.
- _____. "Los católicos en la crisis de octubre". Punto Final, 21 de noviembre de 1970, no.171, pp.12-13.
- Torres, Jose Miguel. "La misión de la Iglesia de Nicaragua", Taller de Teología, 1979, Num.5, pp.17-23.
- _____. "El cristianismo protestante en la revolución sandinista". Nicaragua, num.6, Abr-Jun.1981, pp.39-47.
- _____. "La iglesia evangelica protestante". en Apuntes para una teología nicaraguense. Coedición Centro Antonio Valdivieso-Instituto Histórico Centroamericano, DEI, San José, 1981, pp.51-55.
- _____. "La revolución, lugar ecumenico", en Nicaragua: Trincheras Teológicas, G.Giradi (editor). Salamanca, Centro Ecumenico Antonio Valdivieso-Loguez Ediciones, 1987, pp.91-94.
- _____. y Molina, Uriel. "El ecumenismo popular y sus perspectivas", en Pueblo revolucionario, pueblo de Dios. Giulio Giradi (coord.). Mexico, Claves Latinoamericanas-Centro Ecumenico Antonio Valdivieso,

1989, pp.267-268.

- Torres Rivas, Edelberto. Interpretacion del desarrollo social centroamericano. San Jose. EDUCA, 1981.
- _____. Sanding. Mexico. Latin. 1981.
- Torres, Rosa Marie y Jose Luis Coraggio. Transicion y crisis en Nicaragua. San Jose. DEI, 1987.
- Torres, Sergio y John Eagleson (ed.). The challenge of basic christian communities. New York. Maryknoll, 1981.
- Tourain, Alain. América Latina: politica y sociedad. Madrid. Espasa Calpe, 1987.
- Trobo, Claudio. La Iglesia en Nicaragua. Mexico. Siglo XXI, 1985.
- Turner, Bryan S., la religión y la teoría social: una perspectiva materialista. Mexico. FCE, 1983.
- Turner, Frederick. "El protestantismo y cambio social en Latinoamérica". Revista Paraguaya de Sociología. Asuncion, num.17, 1970, pp.2-27.
- _____. Catholicism and Political Development in Latin America. Chapel Hill. The University of North Carolina Press, 1971.
- Valderrey F., Jose. "El protestantismo fundamentalista y sectario en Centroamérica: un reto a las Iglesias y al movimiento popular". en Cayetano de Nolla. (comp.). Cristianismo y liberación en América Latina. Vol.1. Mexico. Claves Latinoamericanas, 1984, pp.83-94.
- Valenzuela, Arturo. El quiebre de la democracia en Chile. Santiago de Chile. FLACSO, 1988.
- Vallier, Ivan. Catholicism, social control and modernization in Latin America. Englewood Cliffs. N. J. Prentice-Hall, 1970.
- _____. "Las elites religiosas en América Latina: Catolicos, liderazgo y cambio social". en Lipset, Solar. Elites y desarrollo en América Latina. Buenos Aires. Paidós, 1971, pp.154-189.
- Vanderschueren, Franz y Jaime Rojas. "The catholic church of Chile: from social christianity to 'Christians for socialism'". LARU Studies. vol.1. num.2. Febrero 1977.

pp.13-59.

- Varios, Los cristianos están con la Revolución, San José, DEI, Cuadernos num.2, 1980.
- Vega, Juan Enrique (coord.), Teoría y política de América Latina, México, CIDE, 1980.
- Vekemans, Goger, "desarrollo económico, cambio social y mutación cultural en Latinoamérica", Religión, Revolución y Reforma, Barcelona, Herder, 1967, pp.233-256.
- Velazquez R., José Luis, Nicaragua: sociedad civil y dictadura, San José, Asociación Libro Libre, 1986.
- Vergara, Ignacio, El protestantismo en Chile, Santiago de Chile, Pacífico, 1982.
- Vicales, Paul, Resaca la tradición de los pobres, México, CRT, 1978.
- _____, "Cristianismo y socialismo. Convergencia en el proceso revolucionario", Cristianismo y Sociedad (Santo Domingo), num.74, 1980, pp.37-47.
- _____, y Luis Rivera Pagan (ed.), La esperanza en la presente de América Latina, San José, 1980.
- Videla, Gabriela, Sergio Mendez Arceo, un señor obispo, Cuernavaca, Siglo XXI, 1987.
- Vigil, José María (coord.), Nicaragua y los teólogos, México, Siglo XXI, 1987.
- _____, (coord.), El lairós en Centroamérica, Managua, Nicarac, 1990.
- Vilas, Carlos, Perfiles de la revolución sandinista, Buenos Aires, Legasa, 1984.
- _____, The Sandinista Revolution, New York, Monthly Review Press, 1985.
- _____, "El desarrollo desigual de las condiciones revolucionarias en Centroamérica (1950-1980)", en Estudios latinoamericanos, vol.III, num.5, Jul-Dic, 1988, pp.47-58.
- Vitale, Luis, Interpretación marxista de la historia de Chile: de semicolonía inglesa a semicolonía norteamericana (1891-1970), Barcelona, Fontamara, 1980.

- Vúskovic, Pedro. "La experiencia chilena: problemas economicos", en Transición al socialismo y experiencia chilena. Santiago, CEREN-CESU, 1970.
- _____. Una sola lucha: El desafío político de Chile, México, Nuestro Tiempo, 1970.
- Walker, Thomas W. "El papel de la Democracia Cristiana en la integración de América Latina". Foro Internacional, num.41, 1970, pp.10-91.
- _____. The Christian democratic Movement in Nicaragua. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1970.
- _____. (ed.). Nicaragua in Revolution. New York, Praeger Publishers, 1972.
- _____. The Lords of Sanction. London, Westview Press, 1980.
- Weber, Max. The protestant ethic and the spirit of capitalism. New York, Scribner, 1958.
- _____. Ensayos sobre sociología de la religión. Vol.I. Madrid, Taurus, 1949.
- Weeks, John. "Las elecciones nicaraguenses de 1984". Foro Internacional, vol.Ia, num.1, Jul-Sept, 1985, pp.85-100.
- Weingarten, Eric. Beyond the Mask: Human Rights in Asia and Latin America, An Inter-regional Encounter. Ottawa, HURONIA/WOC, 1980.
- Wheelock Roman, Jaime. Imperialismo y dictadura, México, Siglo XXI, 1974.
- _____. Vanguardia y revolución en las sociedades periféricas. México, Siglo XXI, 1960.
- Willems, Emilio. "El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile", en Religión, revolución y reformas: nuevas formas de transformación en Latinoamérica. Barcelona, Herder, 1967, pp.125-148.
- _____. Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 1967.
- _____. "Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile". en Sociología de la religión. México, FCE, 1980, pp.177-196.

- Williams, Edward J., Latin American Christian Democratic Parties. Knoxville, University of Tennessee Press, 1967.
- Williams, George. H., La reforma radical. Mexico, FCE, 1983.
- Williams, Margaret Todaro, "The politization of the Uruguilian catholic church: the catholic electoral league". Journal of Interamerican Studies and World Affairs, num.12, Agosto 1974, pp.301-325.
- _____, "Church and State in Vargas's Brazil: the politics of cooperation". Journal of Church and State, num.18, Otoño 1976, pp.493-502.
- Williams, Philip J., "The Catholic Church in the Nicaraguan Revolution: Differing responses and New challenges", en The Progressive Church in Latin America, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1969, pp.84-102.
- Yocolevsky, Ricardo, La democracia cristiana chilena y el gobierno de Eduardo Frei, 1954-1970. Mexico, UAM-Xochimilco, 1975.
- Zaid, Gabriel, "Nicaragua: El lenguaje de las elecciones". Vuelta, Mexico, num.99, Febrero 1985, pp.5-21.
- Zahler, Roberto, et al., Chile: 1970/1975: treinta y cinco años de discontinuidad económica. Santiago, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1975.
- Zapata, Francisco, Las relaciones entre el movimiento obrero y el gobierno de Salvador Allende. Mexico, El Colegio de Mexico, Cuadernos del CES, num.4, 1974.
- Zeitlin, Maurice y James Petras, "The working-class vote in Chile: christian democracy versus marxism". British Journal of Sociology, num.21, Marzo 1970, pp.16-29.

2.2. Revistas consultadas

- Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (Holanda)
- Cristianismo y Sociedad. (Uruguay-México)
- Christus, (México)

Concilium. (Madrid)

Contacto (Mexico)

Cuadernos de Iglesia y Sociedad (Argentina)

Cuadernos de Marcha (Uruguay-Mexico)

Cuadernos Politicos. (Mexico)

Estudios Latinoamericanos (Mexico)

Estudios Sociales Centroamericanos (Costa Rica)

Foro Internacional (Mexico)

Latin America (USSR)

Latin American Perspectives (USA)

Latin American Research Review (USA)

Latin American Studies (London)

Le Monde Diplomat (Mexico)

Nueva Sociedad (Venezuela)

Paginas (Peru)

Pasos (Costa Rica)

Proceso (Mexico)

Revista Latinoamericana de Teologia (El Salvador)

Revista Mexicana de Ciencias politicas y Sociales (Mexico)

Revista Mexicana de Sociologia (Mexico)

Socialismo y Participacion (Peru)

Stromata. (Argentina)

Taller de Teologia (Mexico)

Tierra Nueva (Bogotá)

3. Tesis no publicadas

- Bernard, Jean Maxius. La migración de los campesinos haitianos y el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos en Puerto Príncipe. Tesis de Doctorado, UIA, México, 1988.
- Canacho Navaro, Enrique. Los usos de Sandino: estudio historiográfico. Tesis de Licenciatura, UNAM, México, 1986.
- _____. Sandino y la revolución Nacional Nicaragüense. Tesis de Maestría, UNAM, México, 1987.
- Cancino Troncoso, Hugo. Las Raíces Históricas e Ideológicas del Movimiento Sandinista. Antecedentes de la Revolución Nacional y Popular Nicaragüense 1927-1979. Odense University Press, 1984.
- Cruz, Lesbros, Hector José. Religión y movimiento urbano populares. Tesis de Licenciatura, UIA, 1987.
- García, Luis Guzman y Puente. Lutteroth, Ma. Alicia. Análisis de la variable religiosa en la coyuntura nicaragüense. El papel de la Iglesia y el discurso eclesialógico en el proceso de liberación: la fase armada y la fase de reconstrucción. Tesis de Maestría, UIA, 1981.
- Gari, Oscar González. Implicaciones teológicas de la historia contemporánea de la Iglesia Católica en Nicaragua (1934-1983). Tesis de Licenciatura, UIA, 1983.
- Garza, Euellán, Margarita Rosa. Análisis ideológico de dos discursos de la Iglesia Católica Chilena. Tesis de Licenciatura UIA, 1986.
- Jose, Rodríguez Sifuentes. Emma María. La doctrina social de la Iglesia Católica y la formación de los partidos políticos democráticos cristianos en América Latina. La configuración de un proyecto. Tesis de Licenciatura, UNAM, 1989.
- Lampe, Armando. Las funciones sociales de la religión en Curazao, 1795-1850. Tesis de Maestría, UIA, México, 1984.
- Lee, Nam Sup. El concepto del hombre en la Teología de Paul Tillich. Tesis de Licenciatura, Universidad Yonse, Seoul, 1980.
- _____. El concepto de la revolución y política en la Teología del Joven Karl Barth. Tesis de Maestría, Universidad Yonse, Seoul, 1983.

- _____, Iglesia, política y sociedad en Corea del sur: la trayectoria del movimiento Minjung y sus perspectivas. Tesis de Maestría. Universidad Iberoamericana, México, 1991.
- López, Eliseo Cortes. Pentecostalismo y milenarismo: la Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús. Tesis de Maestría. UIA, 1989.
- Mendoza, Hernandez Juan. Análisis comparativo de la doctrina social de la Iglesia y la Teología de la liberación. Tesis de licenciatura. UIA, 1986.
- Neely, Alan Preston. Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation. The American University, Ph.D., Tesis, 1977.
- Pedraz, Gonzalez Antonio. Los clásicos y la religión. Tesis de Maestría. UIA, 1983.
- Piedra, Solano, Arturo. La misión latinoamericana en perspectiva histórica, 1921-1945. Tesis de Licenciatura, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1983.
- Plata, Oscar Wingartz. Insurrección popular sandinista y los cristianos (1977-1983). Tesis de Licenciatura, UNAM, 1987.
- Ruiz, Berges Margarta. La función ideológica-política de la Iglesia Católica en la República Dominicana, 1960-1980. Tesis de Maestría. UIA, México, 1987.
- Wilson, John. Obras morava en Nicaragua, trasfondo e historia. Tesis de Licenciatura, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1975.