

# **Cristianismo de izquierda e Iglesia popular. Continuidad y ruptura del 60 al 80**

Enrique Correa

---

**Enrique Correa:** Cientista social chileno. Profesor de Filosofía. Investigador del Centro de Investigaciones y Asesoría Sindical (CIASI). Colaborador del Centro de Sociología Religiosa "Diego de Medellín", Santiago de Chile.

---

*El cristianismo de izquierda es una realidad latinoamericana desde hace 20 años. Entre ayer y hoy existen profundas similitudes pero no menos de diferencias.*

*En los 60, corrientes de cristianos hicieron suya la lucha política, el socialismo y con ello, también, el marxismo, las identidades cristianas originarias, los sentimientos de pertenencia a una fe común quedaron atrás, en virtud de la nueva quimera revolucionaria, del nuevo cielo que bajaba a la nueva tierra.*

*Grupos de gran influencia nacional aunque minoritarios y básicamente intelectuales. Europeizantes, modernos, aparentemente seculares y con una notable vocación dirigente, esta generación enriqueció sustancialmente las filas de la izquierda latinoamericana.*

*En los 80, todo es diverso, el cristianismo popular busca sus identidades más primarias en la fe y en la lucha del mundo popular del cual es, en verdad, integrante. No aspira tanto a la modernidad como a la justicia participativa de las mayorías pobres. No se nutre tanto de las corrientes europeas, como de la propia cultura popular por ancestral e incluso primitiva que ella sea. Se relaciona con el marxismo pero no espera de él toda la verdad. Lucha contra el capitalismo y por el socialismo al que entiende como un*

***proyecto popular y no como una receta prefabricada por el "marxismo-leninismo".***

***Serio desafío al Vaticano por su radicalidad profética y teológica, la "Iglesia que nace del pueblo" como la llaman los brasileños, no sólo se siente presente en la Iglesia católica sino afirma ser su intérprete más fiel más evangélico.***

El término cristianos de izquierda nos evoca, casi espontáneamente, la inevitable dimensión política de la región, particulannente en un continente como el nuestro cuyo origen tiene el signo de la influencia detenninante del catolicismo.

El cristianismo de izquierda nos coloca, también, ante un mundo cristiano y una Iglesia católica, convertidos en escenarios de grandes confrontaciones. Si hablamos de corrientes de izquierda en el cristianismo, es porque éstas se contradicen, o al menos se distinguen nítidamente de otras tendencias conservadoras o moderadas en el ámbito eclesial latinoamericano.

El análisis del rol político de la Iglesia católica y de sus pugnas internas no es una tarea sencilla: Por un lado la Iglesia proclama su trascendencia de los asuntos del mundo y por otro, la noción de su unidad tiene un peso ideológico enorme en todos los católicos por radicales que sean sus posiciones.

No tenemos suficiente experiencia en el desarrollo de análisis desacralizados de las instituciones eclesiales y su relación con la sociedad. El tema es un desafío de largo aliento para analistas políticos y cientistas sociales.

### ***El peso político de la Iglesia en América Latina***

En todo caso, el peso político de la mayoría de la iglesias católicas latinoamericanas es consistente y se ejerce en un sentido en Chile y en otro muy distinto en Nicaragua. Quien habla de política obligadamente se refiere también al poder y al uso del poder, y por tanto a los distintos intereses y concepciones que entran en el juego de esa lucha, a veces sutil y a veces abierta.

En América Latina los conflictos intraeclesiales son conocidos y preocupan a los gobiernos, al Vaticano y a cada una de las fuerzas políticas del continente.

En 1968 el Informe Rockefeller elaborado por una misión norteamericana que visitó la región, reconocía, no sin cierta alarma, que la Iglesia y los militares serían

los actores políticos principales en el futuro. El Documento de Santa Fe preparado por expertos en asuntos latinoamericanos de la candidatura Reagan en su primera elección presidencial, insistía en planteamientos similares. Tal como ha ocurrido en otros períodos de nuestra historia, clero y militares se han enfrentado abiertamente en temas de innegable relevancia política, como los derechos humanos, la justicia social, las libertades públicas, los modelos económicos.

Durante las dictaduras militares en muchos países, con la notable excepción de Argentina, la Iglesia ha ubicado su espacio político en la función de expresar anhelos nacionales y populares de democracia y de cambio. No es sorprendente, entonces, que su radio de acción se haya ampliado notablemente y que haya gravitado y siga gravitando en el proceso democratizador.

En esta situación expectante para la Iglesia, no resulta realista imaginar que ella se retire a sus "conventos" del mismo modo como los militares lo hagan a sus "cuarteles".

El papel que ha de jugar la Iglesia en sociedades tan desgarradas como las nuestras constituye un punto de conflictos internos, de apasionados debates intelectuales y no pocas pugnas calladas por las posiciones de poder al interior de la Iglesia.

### ***Las tensiones de un debate***

En el debate más específicamente eclesial la polémica se estructura entre dos tensiones simultáneas.

La primera es la prolongada crisis que experimenta nuestro continente, que no gana estabilidad política ni económica, pese a los múltiples ensayos de signo contradictorio a que ha sido sometido. Proyectos transformadores radicales, dictaduras conservadoras, nuevos regímenes democráticos con importantes incógnitas en su futuro, parecen marcar nuestra fisonomía regional en estas décadas. Tanto los partidarios de regresiones conservadoras y autoritarias, como los que sostienen la defensa moderada y cautelosa de las nuevas democracias y también los que promueven su radicalización popular tienen presencia, espacio y fuerza en la Iglesia latinoamericana.

La segunda tensión, es el telón de fondo de todos los conflictos eclesiales del continente y se relaciona con la conducta a seguir ante la desaparición de la "cristiandad" que originó y fundó el continente latinoamericano. En verdad, conquista y evangelización, dominación e Iglesia fueron aspectos, apenas

distinguibles, de una misma realidad. Más aún, la conquista de América fue un acontecimiento decisivo para la Iglesia Católica Romana, golpeada traumáticamente por la reforma que le arrebató las regiones de Europa en las que se abría paso la época nueva del capitalismo. América Latina permitió a Roma reequilibrar posiciones con el protestantismo y reducir a la Iglesia de Oriente a un fenómeno regional.

Por ello es que los conflictos, los problemas y los desarrollos eclesiales latinoamericanos constituyen una prioridad permanente para el Vaticano que teme ver dañada su influencia en esta región que considera su patrimonio desde hace 500 años.

El asunto es que, ahora la colonia ya no existe, ni tampoco la vieja cristiandad y que más bien la Iglesia ha debido adaptarse, también en estas regiones, a los procesos de secularización que caracterizan al mundo moderno.

Con todo, sin embargo, la aceptación de esa secularización, ha sido en la Iglesia sólo parcial cuando no aparente y la nostalgia de la cristiandad es arraigada. Así es como la Iglesia se sigue pensando a sí misma como el "alma de la nación", la garantía de su unidad y el fundamento ético y espiritual del Estado.

Aunque en la mayoría de los casos Iglesia y Estado están formalmente separados, la Iglesia ha sido aliada de los conservadores, de los liberales y de los reformistas, en distintos casos, siempre guiada por la obsesión de no alejarse del Estado y de cumplir un "rol tutelar" en relación con él.

Históricamente, no ha existido en nuestras iglesias la misma sensibilidad para con los organismos propios de la sociedad civil y sigue siendo la Iglesia el integrante mayor de ese ámbito de la vida nacional.

Sólo las dictaduras de seguridad nacional con toda su ambición totalizante alteraron en países como Brasil y Chile, esa tendencia. La Iglesia se ha visto, allí, en la obligación de amparar, inspirar e incluso impulsar a las organizaciones sociales independientes del Estado. Con todo, este papel es visto, en muchos casos, como algo circunstancial y lo principal sigue siendo el Estado y la refundación de un orden que le devuelva estabilidad y legitimidad.

Esta manera de concebir las cosas refuerza la tendencia a entender las relaciones Iglesia-Estado como la cooperación obligatoria entre dos poderes distintos pero igualmente determinantes. De ese modo la relación con el "mundo" que constituyó

la clave principal del Concilio Vaticano 11 es vista principalmente como una relación estructurada y formal con la sociedad civil y solamente en grado menor y subordinado con la sociedad civil.

Una función "temporal" así entendida sólo puede ser cumplida por una iglesia jerarquizada, con fuerte disciplina interna y con estrechos lazos con la autoridad vaticana. La Iglesia puede aprobar e incluso aplaudir las luchas de los católicos por la democracia en sus países, distinta es, sin embargo, su actitud cuando la exigencia de democratización se plantea respecto de las propias instituciones eclesiales.

En este marco de tensiones políticas, sociales y eclesiales se despliega una "corriente popular" en la Iglesia, que es, por una parte, portadora de un proyecto intelectual que en términos generales puede ser denominado Teología de la Liberación y que por otra parte alcanza, en algunos lugares, magnitudes masivas.

### ***El cristianismo de izquierda de los 60***

Sus antecedentes se encuentran en la oleada de movimientos cristianos que surgieron en América Latina en la década del 60 y que tuvieron en la revolución cubana de Fidel Castro y en la Unidad Popular de Salvador Allende puntos claros de referencia.

Las corrientes populares de hoy día tienen con aquellas lazos de continuidad, pero manifiestan también, respecto de ellas, diferencias claras.

El cristianismo de izquierda de los 60, fue el autor de la ruptura de la síntesis socialcristiana, o dicho de otro modo, de la creencia de que había "un camino cristiano propio" para democratizar y transformar nuestro continente.

La síntesis socialcristiana constituyó además un modo renovado y progresista de articular cristiandad y cambio social.

Los cristianos de izquierda sometieron ese puesto a una crítica radical y levantaron, de distintos modos, la tesis de que los cristianos debían ser parte del movimiento general por la revolución a la transformación, sin portar en ese movimiento propuestas o consignas que los identificaran como cristianos.

La consecuencia lógica de esa postura, era la renuncia a algún tipo de concepción cristiana de la sociedad y la asimilación, casi sin crítica, de las tesis marxistas,

cuando no directamente de la síntesis marxista-leninista.

La mayoría de estos cristianos provenían de los grandes movimientos de acción católica "especializada" (JOC, JEC, MOAC, AUC) propios de los años 50 y 60 que se habían constituido en el punto de encuentro y organización de los cristianos renovados de entonces.

Las formas orgánicas por frente que estos movimientos revestían, los mantenían alejados de la estructura central de la Iglesia de raíz territorial (parroquial o diocesana). Ello explica que hayan podido coexistir y desarrollarse en el período preconciliar en el que la Iglesia católica seguía siendo la misma del Concilio de Trento e incluso de la Edad Media. A su vez, sin embargo, su lejanía de ese aparato central le impidió influir en su modificación y formó entre los integrantes de estos movimientos una actitud cultural de lejanía de la Iglesia tradicional de su clero, de sus ritos.

Los movimientos especializados produjeron líderes políticos y vocaciones sacerdotales, el centro de su interés era el compromiso social, la búsqueda de la justicia temporal y no tanto la transformación de su Iglesia. El Concilio pareció colmar sus esperanzas y autorizarlos definitivamente a ir sin temores al mundo contemporáneo acogiendo sus doctrinas, asumiendo sus problemas, viviendo propiamente sus pugnas y sus luchas. El cordón umbilical con la Iglesia fue cada vez más débil ya que lo que importaba era la sociedad y su transformación.

El fracaso de las expectativas, probablemente demasiado radicales, que despertó el experimento demócratacristiano en Chile y la inminencia de una confrontación en la que la izquierda socialista y comunista jugarían un rol fundamental, fue la señal para la partida final. Los cristianos de izquierda se hicieron marxistas, lucharon y en muchos casos murieron en los numerosos enfrentamientos de esos años.

Como podemos ver, el cristianismo de izquierda gestó una generación que contribuyó a expandir, renovar y modernizar la izquierda latinoamericana.

Dos rasgos comunes, sin embargo, se puede destacar, su carácter elitista, marcadamente intelectual y fuertemente influido por las polémicas marxistas europeas. En su versión más ultraizquierdista como en Bolivia en el CLN o más moderada como en el MAPU chileno, el cristianismo de izquierda miraba a Europa y se sentía plenamente contemporáneo.

El otro rasgo es su despreocupación por elaborar un proyecto para la Iglesia y ante

la cual se asumió más bien la crítica clásica acuñada por Marx en el siglo XIX. Todo esto en medio de un gran trasvasije de cosmovisiones. Se abandonaba completamente la síntesis global que había representado la Iglesia y su doctrina y se asumía completamente también, una nueva síntesis integral proporcionada por el marxismo y por el movimiento revolucionario mundial.

Valdría la pena investigar y reflexionar más acerca de este singular fenómeno de la década del 60.

El proceso que esos cristianos vivieron, fue considerado por la Iglesia de su tiempo, como un proceso extremo de secularización. Nos parece que esta supuesta "conversión secular" fue sólo aparente ya que el tránsito de un sistema doctrinario completo a otro que abriga similares pretensiones, les impedía conocer, reconocer y vivir la experiencia de la fragmentación de la vida contemporánea en la que cada ámbito reclama su propia autonomía, sus propios principios, sus propios estatutos.

### ***Las nuevas corrientes populares en la Iglesia***

El cristianismo popular de los años 70 y 80 es un testimonio vivo de la nueva realidad de nuestro continente.

Mientras a los 60, la generación de cristianos de izquierda constituía el ala extrema de un movimiento progresista general que miraba con optimismo las posibilidades de modernización y desarrollo de América Latina, el cristianismo popular de hoy constituye la expresión de un continente que vive peligrosos síntomas de regresión y disgregación social. Busca su encarnación en los pobres, entendiendo por tales, a los que carecen de todo, a los excluidos, a los expulsados a la tierra de nadie, sector informal de la sociedad que crece amenazante mientras se prolonga la crisis en nuestras tierras.

Mientras el cristianismo progresista de los 60 se constituyó en los ámbitos de la vida moderna de nuestros países, liceos, universidades y fábricas, el cristianismo popular se constituye en los territorios suburbanos y expresa los estados de ánimo, la sociabilidad y las formas de subsistencia de ese mundo de la "informalidad" económica y social.

Mundo que es, por lo demás, cada vez más lejano y ajeno a la vida moderna en cualquiera de sus acepciones.

Las circunstancias históricas diversas en que una y otra tendencia surgieron y se

desarrollaron, no explica sin embargo todas sus diferencias.

A diferencia de entonces, el cristianismo popular es masivo y en Chile por ejemplo constituye una fuerza a lo menos equivalente al cristianismo de derecha.

La diferencia sustancial, sin embargo, es que mientras los cristianos de izquierda, eran fundamentalmente, en los años 60 una expresión política que desde "la revolución" criticaba a la Iglesia, ahora nos encontramos con un movimiento de Iglesia con proyecto eclesial, con pensamiento teológico desde el cual se valoriza a la política, a la democracia, a los cambios.

El núcleo de constitución y agrupación de estos cristianos no es el marxismo, el socialismo y el movimiento revolucionario sino su propia identidad eclesial. La "Teología de la Liberación", la comprensión de la Biblia como una historia de lucha por la libertad y la comprensión de la propia "praxis" como reveladora de un camino de liberación constituyen rasgos muy importantes del perfil nuevo de esta corriente.

La valorización teológica de la historia humana, la concepción de esa historia como una construcción colectiva de masas populares que van perfilando su identidad como pueblo y la afirmación de que es el lugar privilegiado en donde Dios se manifiesta, es el contenido que recorre a toda la reflexión teológica.

Así se funda un modo absolutamente nuevo de concebir una relación sin fronteras entre lo que la teología católica clásica denomina "historia de la salvación" y la historia secular que los hombres hacen en el mundo de todos los hombres, creyentes o no creyentes.

A diferencia de los cristianos izquierdistas de hace dos décadas que olvidaron la fe o la redujeron a un espacio íntimo, lejano de cualquier realidad social, los cristianos populares de hoy "rehacen" su fe, que deja de ser un depósito de verdades plenas, inmutables e indiferentes al drama y la realización humana, para convertirse en un impulso histórico a la liberación de las esclavitudes.

Estamos en frente de la más radical de las rupturas con las categorías de "cristiandad". La autonomía de lo temporal no sólo es valorada como en el Concilio, sino transformada en el medio principal de salvación y liberación. La Iglesia no debe sólo hacer la paz con el mundo, no sólo debe asumir una conducta positiva ante el progreso secular, sino debe construirse como Iglesia en las victorias y en los fracasos del mundo de los hombres al que pertenece.



La "democratización fundamental" que caracteriza las aspiraciones del mundo contemporáneo es asumida por esta corriente como un fenómeno que penetra no sólo los asuntos de "este mundo" sino también las relaciones de los pueblos con Dios y con la Iglesia.

La historia misma, en toda su diversidad teológica y humana, es entendida como una "oportunidad democrática", como la posibilidad de que grandes mayorías se convierten en sujetos conductores de los acontecimientos humanos.

Estas afinaciones enuncian, ciertamente, una complejidad. Ellas pueden derivar en un nuevo integrismo que extienda, a través de las actitudes proféticas, el ámbito de la fe a todos los espacios de acción y de pensamiento humano, pero puede ser interpretada también como el despliegue más pleno aún de una secularización que reconcilie nítidamente a la Iglesia y a la fe con el naturalismo del mundo moderno.

A diferencia del progresismo cristiano de hace 20 años, que se proclamaba moderno, los teólogos de la liberación tienen una relación conflictiva con la modernidad

Lo moderno es mirado, singularmente, por muchos teólogos de la liberación, con sospecha y desconfianza; por razones claro está, distintas a las de los clérigos conservadores que siguen considerando a la autonomía de la razón y a la liberación de la conducta la mayor herejía contemporánea.

Lo que ocurre es que el desarrollo moderno es visto como un fenómeno ajeno a la mayoría del Tercer Mundo, que no sólo son lejanas a esas realidades desarrolladas, sino además forzadas a sustentarlas a través de su marginación y explotación.

Tanto la corriente teológica de liberación como el movimiento de comunidades cristianas populares se construyen a partir de la realidad y cultura "premoderna" de esas masas, cuya promoción concibe como liberación y no sólo como extensión del desarrollo capitalista moderno.

Una última diferencia entre ambos cristianismos de izquierda, es la relación diversa que han establecido con el marxismo.

### ***El cristianismo y el marxismo***

En los años 60 se abrió el camino para relaciones nuevas entre el marxismo y el

cristianismo.

En el plano mundial, las nuevas condiciones se debieron en parte, a la superación de la guerra fría. La causa fundamental, sin embargo, para la aproximación fue el proceso de renovación que se desarrollaba simultáneamente en ambos campos.

En la Iglesia se inició con Juan XXIII un proceso de "aggiornamento" en la que el Concilio Vaticano marcaría un hito fundamental.

En el marxismo comenzó también un proceso de renovación y desestalinización que se inició como una renovación teórica impulsada por un conjunto importante de filósofos marxistas en países socialistas (especialmente Checoslovaquia, Polonia y Yugoslavia) y teóricos de partidos comunistas de Europa Occidental. Había llegado el momento del diálogo, de la política de mano abierta.

El intercambio se concentró en grandes temas teóricos que involucran a la humanidad completa, tales como: el sentido de la vida, el humanismo, la historia y el futuro.

El diálogo fue sustancioso y provechoso para ambas partes. Los teóricos marxistas debieron afrontar el desafío de abordar temas que el marxismo apenas había desarrollado, como la ética, por ejemplo.

Los teólogos debieron enfrentarse también a temáticas insospechadas debiendo asumir más a fondo la historicidad, la praxis y la política.

Su confrontación de opiniones, mostró, sin embargo, sus límites al concentrarse fundamentalmente en el plano de las concepciones teóricas.

Como dice Fernando Castillo, el teólogo chileno más próximo a las comunidades cristianas populares:

*"La comparación de teorías no puede ir más allá que a constatar similitudes y diferencias. En el diálogo se habló muy poco de práctica y aún menos de movimientos sociales. Eso llevó a un estancamiento. La conciencia de esos límites llevó, sin embargo, a una constatación de gran riqueza para el futuro de esas relaciones: tanto en el marxismo como en el cristianismo lo central es la referencia a la práctica. Ello permitirá sustentar otra fase de la historia de esta confrontación en donde el signo principal fue el de la cooperación. Los propios documentos pontificios formarán esa perspectiva al permitir la cooperación en torno a objetivos concretos (lucha por la paz, contra las estructuras injustas, etc.) y en*

*movimientos sociales en los que participen marxistas*"<sup>1</sup>.

En América Latina la realidad fue más allá y se abrió camino para que muchos cristianos participaran en movimientos de inspiración marxista.

Esta incorporación planteó, sin embargo, nuevos problemas, ya que los cristianos se integraban a movimientos constituidos previamente por marxistas, adhiriendo de hecho, al marxismo como una doctrina ya construida.

El esquema de alianzas, por históricas o "estratégicas que sean" tiene la dificultad de suponer el encuentro entre identidades predefinidas y consolidadas. Como dice Castillo: "se trata de sumar fuerzas sociales. Pero es una suma en la que el cristianismo debe enmudecer políticamente",

La etapa de mera incorporación de cristianos a movimientos marxistas terminó también por demostrar sus límites.

Su crítica a ese periodo ha permitido iniciar ahora una nueva búsqueda que se establece sobre bases completamente diversas a las de hace dos décadas.

En primer lugar porque un supuesto capital a la relación con el marxismo es la gestión de una nueva identidad cristiana que reemplace a la vieja identidad tridentina (del Concilio de Trento) en abiertas crisis.

El cristianismo popular de los 80 no le pide identidades prestadas al marxismo sino nutre su perfil propio a partir de la fe y de las nuevas experiencias eclesiales de las comunidades de base, que dan al cristianismo una nueva significación popular y liberadora.

El otro punto esencial que diferencia ambas situaciones es que el marxismo ha dejado de ser un bloque monolítico y coexisten en su interior una pluralidad de corrientes intelectuales y políticas.

Como vemos, la nueva etapa supone el pluralismo en ambos campos y tiene como requisito la renuncia mutua a la posesión de la verdad completa, sea ésta revelada o con pretensiones científicas.

---

<sup>1</sup> La mayor parte de las consideraciones hechas en el capítulo que trata sobre las relaciones entre corriente popular cristiana y marxismo están inspiradas en los trabajos de Fernando Castillo, particularmente en su artículo "Marxismo y Cristianismo: un problema con historia", *Revista Pastoral Popular*, VOL XXXV, No. 4, 1984.

Para el movimiento de comunidades de base y para la "Teología de la Liberación" el elemento clave no es esta vez, como antes, el teórico-analítico sino el cultural.

Así es como del mismo modo que la religiosidad popular tan despreciada por los intelectuales cristianos de izquierda de los 60 es asumida, ahora, como un valor, así también es valorado el marxismo como un elemento presente en la cultura política, "implícita" del pueblo.

Todo lo dicho no debilita la opción socialista de esta corriente cristiana, estando claro, sin embargo, que ésta no aparece tan marcadamente referida a una ideología.

No se trata esta vez de adherir al socialismo como algo predefinido por el "marxismo-leninismo" sino al socialismo en cuanto éste se ve gestado como proyecto popular.

### ***Los problemas hacia el futuro***

Esta corriente de mayor madurez política y social que las tendencias de izquierda de los 60 enfrenta, sin embargo, problemas frente a los cuales no ha generado aún respuestas completas y coherentes.

El primer problema no resuelto es la manera como mantendrá sus posiciones dentro de la Iglesia sin desafiar abiertamente al Vaticano, ya que ello es simplemente imposible en una institución tan jeraquizada y centralizada como la Iglesia.

El segundo es como articulará las presiones de las grandes masas por cambios sociales profundos y el ansia de las mayorías por construir regímenes democráticos estables y gobernables.

El tercero, es como conciliar la prioridad que concede a la sociedad civil con las demandas de liberalización de la vida cotidiana que surgen de ella. Los temas de la secularización, el feminismo, el control de la natalidad, el divorcio son asuntos críticos e inexplorados que en algún momento será inevitable abordar.

En todo caso, son problemas que tienen que ver con el crecimiento de la influencia de esta corriente y con el acrecentamiento de sus responsabilidades en la vida social de nuestro pueblo.